

ЮРІЙ
ЗАВГОРОДНІЙ

РЕЦЕПЦІ Я
ІНДІЇСЬКОЇ
ФІЛОСОФІЇ
В УКРАЇНІ:

ДРАВ
ЯНІЛ

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ім. Г.С. СКОВОРОДИ

ЮРІЙ ЗАВГОРОДНІЙ

**РЕЦЕПЦІЯ ІНДІЙСЬКОЇ
ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ:
ЛІНІЯ ВЕД
(1840 – 1930-ті рр.)**

КИЇВ – 2013

УДК 1(540):1(477)«654»

ББК 87

З 13

Монографію видано за сприяння Посольства Індії в Україні

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України
(протокол № 12 від 27 листопада 2012 року)

Відповідальний редактор:
доктор філософських наук, професор *В. В. Лях*

Наукові рецензенти:
доктор філософських наук, *К. Ю. Райда*
доктор філософських наук, *Н. П. Поліщук*

Завгородній Ю. Ю.

З 13 Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840 – 1930-ті рр.) :
Монографія. – К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2013. –
412 с.

ISBN 978-966-02-6825-8

Монографію присвячено аналізу рецепції індійської релігійно-філософської думки вітчизняними інтелектуалами за майже 100-літній період: від виходу першої публікації у 1844 році до 1930-их років включно, коли індознавчий вектор історико-філософських студій в Україні припиняє своє існування, ставши заручником нової політичної ситуації. Тексти українських авторів розглядаються у синхронному і діахронному індологічному історико-філософському контексті, залучаються роботи європейських, російських, індійських, а також американських і японських дослідників від XIX ст. до початку XXI ст. Особливу увагу приділяється індійським релігійно-філософським першоджерелам. Серед методологічних стратегій у монографії – філософська значущі ідеї, теорія структурного поліморфізму, філософський традиціоналізм.

Книга адресована науковцям, викладачам, аспірантам, студентам, усім, хто цікавиться історією індійської та вітчизняної філософської думки.

УДК 1(540):1(477)«654»

ББК 87

ISBN 978-966-02-6825-8

© Завгородній Ю. Ю., 2013

© Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2013

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	5
ВСТУП. Вибір напрямку і методології дослідження	8
РОЗДІЛ I. Рецепція індійської філософії в Україні: біобібліографічний аспект	19
РОЗДІЛ II. Огляд літератури за темою	44
РОЗДІЛ III. Виникнення індійської філософії: пошуки точки відліку (методологічні зауваження)	75
РОЗДІЛ IV. Рецепція гімну Рігведи X. 129: особливості перекладу й інтерпретації (Д. Овсянико-Куликовський, О. Козлов, Леся Українка, П. Ріттер, М. Калинович і В. Шаян, 1884–1930-ті рр.)	106
РОЗДІЛ V. Особливості рецепції упанішад: від згадувань у загальних нарисах до окремих статей і перекладу	136
5.1. Початковий період знайомства з упанішадами в Україні: О. Новицький, С. Гогоцький, О. Козлов, В. Лєсевич, О. Гіляров, І. Франко (1840–1910)	136
5.2. Специфіка розуміння упанішад П. Ріттером	147
5.2.1. Характеристика упанішад П. Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат» (1911–1935)	147
5.2.2. Катха упанішада у перекладі П. Ріттера (1933): Катха упанішада серед упанішад, мотивація вибору тексту й особливості перекладу	177
5.3. Упанішади в контексті давньоіндійської релігійно-філософської літератури: на прикладі окремих дослідницьких статей	210

5.3.1. Тема упанішад у статті С. Шайєра «Про генезу монізму упанішад з магічного світогляду «Атхарваведи» і брагман» (1924) й у рецензії (1924) на переклад восьми упанішад С. Міхальського (1924).....	210
5.3.2. «Теорія упанішад» у панорамній статті М. Калиновича «Концентри індійського світогляду» (1928)	216
РОЗДІЛ VI. Студії над ведантою (1844–1935)	227
6.1. Осмислення вчення веданти за «Браhma-сутрами» Бадараяни	232
6.1.1. «Нарис індійської філософії» О. Новицького (1844)	232
6.1.2. «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина I. Релігія і філософія Давнього Сходу» О. Новицького (1860)	235
6.1.3. Статті С. Гогоцького у «Філософському лексиконі» (1857–1873)	247
6.2. Веданта в динаміці: від «Браhma-сутр» Бадараяни до неоведанти	257
6.2.1. «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна» О. Козлова (1887)	257
6.2.2. Статті П. Ріттера в «Енциклопедичному словнику Гранат» (1911–1935)	275
6.2.3. Рецензія С. Шайєра (1925) на переклад «Атмабодгі» С. Міхальського (1923)	296
ВИСНОВКИ	303
ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА	310
ЗАГАЛЬНИЙ ПОКАЖЧИК	360
CONTENTS	401
SUMMARY	404

Цю книгу з любов'ю,
повагою і вдячністю присвячую
моїм батькам:
Юрію Миколайовичу і Людмилі Степанівні
(Шапран) Завгороднім,
батькам батьків:
Миколі Кириловичу і Марії Сергіївні (Ходус)
Завгороднім,
Степану Івановичу й Євдокії Кузьмівні
(Дурняк) Шапран
та прабабусі Варварі Мефодіївні Дурняк
(Сеченовій).

ПЕРЕДМОВА

Задум здійснити дослідження, яке пропонується, виник ще в середині 1990-х років. Тоді, навчаючись на бакалавраті Національного університету «Києво-Могилянська академія», я не уявляв, наскільки непростим і тривалим виявиться шлях до його втілення. За цей час були різні періоди у роботі над обраною темою: активний пошук й осмислення змінювались реалізацією інших творчих планів. Але науковий інтерес до теми рецепції індійської філософії в Україні не згасав ніколи.

Навряд чи б мені вдалося підготувати монографію без проходження докторантури в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України та професійної й доброзичливої підтримки багатьох колег, друзів, рідних і знайомих людей із різних країн. Їхню допомогу важко переоцінити. Користуючись нагодою, висловлюю глибоку та щире подяку кожному з тих, хто так чи інакше долучився і сприяв процесу дослідження:

- директорів Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України, академіку Мирославу Поповичу;

- професорів, д. філос. н. Віталію Ляху, професорів, д. філос. н. Костянтину Райді, д. філос. н. Ярославу Любимову, д. філос. н. Сергію Йосипенку, к. філос. н. Галині Ковадло, к. філос. н. Оксані Йосипенку, к. філос. н. Олегу Ярошу, к. філос. н. Анастасії Стрелковій, к. філос. н. Роману Самчуку, к. філос. н. Сергію Шевченку, к. філос. н. Олексію Ведрову (Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України);

- професорів, д. філос. н. Вілену Горському, професорів, д. філос. н. Марині Ткачук, докторів філософії Анатолію Тихолазу, доцентів, к. філос. н. Ігорю Пістрому, доцентів, к. філос. н. Івану Лісому, доцентів, д. філос. н. Вадиму Менжуліну, доцентів, д. філос. н. Михайлу Мінакову, доцентів,

к. філос. н. Людмили Архиповій, к. філос. н. Михайлу Кольцову (Національний університет «Києво-Могилянська академія», Київ);

- к. і. н. Олені Огневій, к. філос. н. Сергію Капранову, д. і. н. Іванні Отрошенко, к. і. н. Віктору Кіктенку, історик наука Еллі Циганковій (Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України);

- доцентів, д. і. н. Олені Борділовській (Інститут міжнародних відносин Київського національного університету ім. Т. Шевченка, Київ);

- професорів, д. філос. н. Юрієві Павленку, к. і. н. Ользі Лукаш (Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України);

- сходознавцю і перекладачу Яремі Полотнюку, доцентів, к. і. н. Олегові Файді (Львівський національний університет ім. І. Франка);

- Людмилі Калинович (Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України);

- професорів Елі Франко (Інститут індологічних і центральноазійських досліджень Ляйпцизького університету; Prof. Eli Franco, Institute for Indology and Central Asian Studies, Leipzig University);

- доцентів, к. філос. н. Сергію Пахомову, доцентів, к. філ. н. Андрію Парібку (Санкт-Петербурзький державний університет);

- докторів Олені Луцишиній (Гуманітарно-Економічна Академія в Лодзі, Assoc. Prof. Olena Lutsyshyna, Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi);

- професорів, д. філос. н. Сергію Серебряному (Інститут вищих гуманітарних досліджень ім. Є. М. Мелетинського Російського державного гуманітарного університету, Москва);

- професорів, д. і. н. Олексію Вігасіну (Інститут країн Азії й Африки Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова);

- докторів М. Зембі (Люблінський католицький університет ім. Івана Павла II; Assoc. Prof. Maciej St. Zięba, John Paul II Catholic University of Lublin);

- докторів Франку Кьолеру (Індологічний семінар, Тюбінгенський університет; Dr. Frank Köhler, Seminar für Indologie, the University of Tübingen);

- професорів Клаусу Карттунену та докторів Петеру Коскікалліо (Інститут азійських й африканських досліджень Університету Гельсінкі; Prof. Klaus Karttunen, Dr. Petteri Koskikallio, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki);

- професорів Упендеру Рао (Центр санскритських досліджень Університету ім. Дж. Неру, Делі; Prof. C. Upender Rao, Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, Delhi);

- Німецькій службі академічного обміну в особі пані Анжеліки Енгельс (ДААД, frau Angelika Engels, German Academic Exchange Service);

- Послу Республіки Індія в Україні (2011 – дотепер), Його Висоповажності пану Радживу Кумару Чандеру (H. E. Mr. Rajiv Kumar Chander);

- Послу Республіки Індія в Україні (1997 – 2002), Його Висоповажності пану Від'я Бхушану Соні (H. E. Mr. Vidya Bhushan Soni) та його заступникові пану М. Пандею (Mr. M. C. Pandey);

- учителю і членам буддійського ордену Ніппонзан Мьоходзі: преподобному Д. Терасаві (Ven. Junsei Terasawa), В'ячеславу Слесаренку, Сергію Коростельову та Сергію Філоненку;

- Катерині Довбні (моєму першому викладачу санскриту, Київ);

- Дмитру Луценку (викладачеві санскриту, однокурснику і справжньому другу, Київ);

- Парешу Канту Трипатхі (представнику індійської діаспори в Києві; Paresh Kant Tripathi);

- Олексію Алейнікову (з яким вдалося зберегти та зміцнити шкільну дружбу, Запоріжжя-Київ);

- Вірі й Володимиру Шапран (моїм близьким родичам, Запоріжжя);

- Аліні Новіковій (Київ), Іллі Афанасьєву (Київ), Сергію Зацаринному (Дніпропетровськ), Ользі Зенюковій (Ляйпціг), Олександрі Романенку (Київ), Степану Наливайку (Київ), Євдокії Кравченко (Київ), Ярославу Джою (Київ), Віктору Старченку (Харків), Олені і Мустафі Сав (Olena & Mustafa Sav; Нью-Йорк);

- дружині Віолетті та дочці Софії.

Окрема подяка Ользі Лукашук, Любові Мелішкевич, Оксані Власік – співробітникам бібліотеки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, а також співробітникам архівних і бібліотечних установ Києва, Львова, Харкова, Одеси, Ніжина, Дніпропетровська, Санкт-Петербурга, Москви, Любліна, Кракова, Гельсінкі, Делі та Ляйпціга.

Прошу вибачити, якщо забув згадати когось особисто.

Я розумію, що представлена в монографії тема, остаточно не висчерпана і залишає поле майбутнім дослідникам. Проте сподіваюсь, мені вдалося висвітлити головні її складові, читачу буде цікаво та корисно ознайомитися з книгою.

ВСТУП.

ВИБІР НАПРЯМКУ

І МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

Індійська філософська думка — одна з найдавніших і найвпливовіших у світі. У той час як антична (давньогрецька та давньоримська) філософія стала фактом історії, індійська філософія існує без перерви близько двох із половиною тисяч років. За останні двісті-двісті п'ятдесят років інтерес до індійської філософії набув не тільки стійкого та помітного дослідницького зацікавлення серед європейських, американських, японських і російських учених. Індійська філософія, як живе й актуальне явище, знайшла багатьох своїх прихильників далеко за межами Індії, впливаючи на інтелектуальну думку і формуючи культурне середовище. Деякі зі смислів, властиві індійській філософії, вже не одне десятиліття як стали світовим надбанням.

Тож залучення матеріалу індійської філософії сприяє не тільки збагаченню та розвитку філософської думки в іншій країні, а ще і свідчить про її включення до світових інтелектуальних процесів. Зрозуміло, що чим раніше такий процес розпочався в Україні, тим більше підстав вести мову про здатність вітчизняної філософії бути відкритою до світу в умовах дедалі зростаючої глобалізації, а відтак спроможною знайти своє гідне місце не в окремо взятій країні чи регіоні, а у світовому співтоваристві. Запропоноване дослідження спрямоване на те, щоби показати, що вітчизняній філософії була властива така необхідна відкритість (допитливість) до іншого, до пошуків інших смислів¹. Якщо розглядати згадану інтелектуальну відкритість на прикладі зацікавлення індійською філософією, то вона проіснувала в Україні, щонайменше з середини ХІХ ст. до кінця 1930-х рр., коли була штучно перервана сталінськими репресіями. Тому наше звернення

¹ Вкрай необхідна поява нових смислів для повноцінного існування культури, насамперед сучасної, була доведена В. Налімовим у блискучій роботі «У пошуках нових смислів» [Налімов 1993].

до відповідного інтересу має за мету не тільки констатувати наявність тривалого зацікавлення індійською релігійно-філософською думкою, як необхідною складовою національної філософської культури, що претендує посісти гідне місце у світовому філософському процесі, а і, за можливості, всебічно дослідити особливості долучення філософської думки в Україні до всесвітнього історико-філософського процесу знайомства з індійською філософією.

Представлена робота набуває додаткової актуальності з огляду на дедалі зростаючий інтерес в українському суспільстві за кілька останніх десятиліть не тільки до індійської духовності у найбільш широкому розумінні (насамперед, поява в Україні різноманітних неоіндуїстських релігійних громад (напр., Міжнародне товариство свідомості Крішні) і громадських організацій, які об'єднують прихильників популярних індійських мислителів XX ст. (напр., Д. Крішнамурті, А. Ігош), клуби йоги тощо), а і до індійської релігійно-філософської думки, зокрема до ведійських текстів [напр., Шрі Ішопанішад 1990]. Ще один з напрямків, який активно розвивається в останні десятиліття в Україні і виходить на ведійську ретроспективу, це пошуки прадавніх зв'язків, спільного культурного та смислового тла між давньою Україною й Індією [напр., Наливайко 2001, 2004, 2007]. У такому разі, наявна спадщина текстів середини XIX ст. — першої третини XX ст. виступає не тільки важливим свідченням раніше існуючого інтересу в Україні до індійської думки, а і вказує на вже набутий досвід з опанування індійської філософії, який може і повинен бути задіяним у сучасних умовах нового і більш інтенсивного діалогу української культури з індійською.

Рецепція індійської філософії поза межами Індії — тривалий процес сприйняття і розуміння іншої релігійно-філософської традиції, який містить різні складові дослідницького пошуку, як-от ознайомлення, вивчення, дослідження, критику, наслідування, запозичення, переосмислення тощо. Цей процес може бути зведений до таких концептуальних підходів, певною мірою і рівнів: описового (дескриптивного) аналізу, проблемно-системного чи історичного, компаративістики, перекладу та синтезу, які у свою чергу тяжіють до критики, адаптації, чи трансформації. Звісно, не кожен із тих інтелектуалів, хто здійснював рецепцію, міг (і мав) опанувати всі зазначені підходи. У нашому дослідженні ми будемо звертати увагу на кожний із них, за наявності у залучених нами вітчизняних текстах.

Важливим для запропонованого нами аналізу рецепції індійської філософії в Україні є виділення «трьох сортів» критики американським філософом Ричардом Рорті: «Зусилля критики “третього сорту” зазвичай спрямовані на видобування будь-яких висновків з риторики мислителя, що критикується, і захист статус-кво проти корумпуючого впливу цих висновків. Критик “другого сорту” піддає творчість мислителя, що ним розглядається, семантичному аналізу з метою виявлення двозначностей, неясностей, суперечностей тощо. “Першосортний” зосереджує увагу на оптимальній версії, не звертаючи увагу на дірки в аргументах. Він може не поділяти поглядів того, кого критикує, і ставитися до них зовнішньо, проте не опускається до докорів, що він мислить “не так”, а тим більше не прагне повернути його у свою віру» [Юліна 1997].

На нашу думку, кожен із виділених «сортів критики» Р. Рорті, по-своєму необхідний (певною мірою умовний?), і може краще відповідати втіленню тієї чи іншої дослідницької мети, певних її аспектів. У даному дослідженні ми не зможемо не звертатися до кожного з трьох охарактеризованих «сортів критики».

Очевидно, що як для вітчизняних авторів попереднього періоду, так і для нас, важлива роль відводиться проблемі коректного розуміння індійської філософії. Зарадити цьому питанню може обрана методологія дослідження.

Насамперед ми спираємось на типологічно близькі та фундаментальні дослідження видатного німецького індолога Вільгельма Гальбфасса: «Індія і Європа. Нариси філософського розуміння» (1981), присвячене філософському осмисленню Індії у Західній Європі від античності до XX ст. включно [Halbfass 1990], та «Традиція і відображення. Дослідження індійської думки» (1991) [Halbfass 1992]. У цих роботах Гальбфасс всебічно продемонстрував як залежність дослідницького результату від домінуючих інтелектуальних настанов у європейському суспільстві, обумовлених релігійними, політичними, світоглядними й іншими чинниками, так і плинність, властиву самій індійській традиції. У цілому, європейське звернення до індійської філософії, за Гальбфассом, позначається «орієнталізмом»² («орієнталістичними конструкціями»), під яким він розуміє

² Коли В. Гальбфасс веде мову про орієнталізм, він спирається на відому працю «Орієнталізм» (1978) американського інтелектуала арабського походження Едварда Саїда. Див. її український переклад: [Саїд 2001].

інтелектуальний дискурс, побудований із позиції домінування³. І хоча В. Гальбфасс не пропонує «посторієнталістичної» методології у дослідженні індійської філософії, проте завдяки його роботам розпочався серйозний процес із переосмислення існуючих підходів до сприйняття індійської філософської думки⁴.

Питання, ініційовані німецьким ученим, знайшли своє відображення у наукових дискусіях (напр., семінар «Індологія: минуле, теперішнє і майбутнє» – Нью-Делі, 2002) і у низці видань [напр., Dallmayr 1996; Beyond Orientalism 1997; Clarke 1997; King 2001; Indology: Past, Present and Future 2002; Postcolonial Philosophy of Religion 2009], результати яких, дотичні до нашої тематики, ми також враховуємо в дослідженні.

Як роботи В. Гальбфасса, так й інші тексти посторієнтального (властиво – постколоніального) дискурсу, формують необхідну методологічну настанову на подолання у сучасному інтелектуальному середовищі потужних стереотипів, які обумовлюють і викривлюють прагнення до адекватного сприйняття індійської філософії.

Своєрідним продовженням і поглибленням інтенції вищезгаданих робіт у площині автентичного розуміння індійської філософії ми вважаємо міркування відомого філософа та дослідника індійської філософії Олександра П'ятигорського, висловлені ним у передмові до «Вступу у вивчення буддійської філософії (дев'ятнадцять семінарів)» [Пятигорский 2007]. Прочитуємо найважливіші для нашого дослідження висловлювання П'ятигорського: «Тепер, якщо казати про мову опису саме буддійської філософії⁵ європейськими дослідниками XIX і XX століть, то тут чітко розрізняються дві тенденції. Першою (і по цей час пануючою) є тенденція описувати цю філософію так, як її могли б виразити давні автори, якби вони знали мову новоевропейської філософської традиції, що встановилась між XVII і XIX століттями. Другу тенденцію, яка тільки

³ У даному положенні відчувається вплив ідей французького філософа й історика Мішеля Фуко.

⁴ На наше питання: «Чи існує посторієнтальна/постколоніальна методологія у царині досліджень індійської філософії?», – задане професору Елі Франко під час стажування у Ляйпцизькому університеті у жовтні-грудні 2012 р., він відповів: «Ні, не існує».

⁵ Міркування О. П'ятигорського щодо буддійської філософії, яка є складовою індійської філософії, також стосуються і можуть бути поширені на індуїстську, джайнську філософську думку.

починається, я б пов'язав зі спробою дослідника буддизму спочатку відрефлексувати свою філософську позицію в термінах буддійської філософії, а потім описати останню як окремий випадок деякої загальної позачасової та просторово невизначеної філософії (Едвард Конзе називав її *philosophia perennis*⁶), по відношенню до якої «моя» філософія буде поставати іншим окремих випадком» [Пятигорський 2007, с. 9–10].

Далі О. П'ятигорський додає, що друга тенденція «зіштовхує нас із методологічною неминучістю своєї власної філософії – у моєму випадку, моєї при вивченні будь-якої іншої. Краще скажемо так: вивчення буддійської філософії буде скільки-небудь реальним, тільки якщо в того, хто її вивчає, є власна філософія. Так, мабуть, найцікавіший дослідник буддійської філософії у ХХ столітті, Едвард Конзе, завжди казав про себе, що він – гностик, а найвидатніший знавець філософії великої Колісниці Етьєн Ламот був водночас католицьким теологом» [Пятигорський 2007, с. 10].

Якщо перша з вирізаних О. П'ятигорським тенденцій, орієнтує на констатацію наявного стану речей, то його висловлювання про другу тенденцію сприяють розробці нової методології у царині досліджень індійської філософії⁷. Якраз на другу тенденцію ми і будемо спиратися у нашій роботі, за можливості розглядаючи індійську релігійно-філософську думку з позицій філософського традиціоналізму [Guenon 1981, 1993; Генон 2004].

У цьому випадку індійська релігійно-філософська думка, як чільна складова індійської традиції (*saṃātana dharma*), розглядається самодостатнім і повноцінним явищем, яке нічим не поступається європейській філософії⁸.

До засад посторієнталістичної (постколоніальної, неєвропоцентричної, неорієнталістичної) методології може бути віднесена і

⁶ До згаданої О. П'ятигорським «*philosophia perennis*» повернемося пізніше.

⁷ Близькою до характеристики другої тенденції в розумінні індійської філософії європейськими дослідниками є й інші висловлювання О. П'ятигорського у «Вступі у вивчення буддійської філософії». Див.: «...історія філософії – це усвідомлення себе (даною) філософією, яка змінюється у часі» [Пятигорський 2007, с. 174].

⁸ Як не дивно, але в індологічних виданнях і по сьогодні зустрічаються випадки, коли під час аналізу того чи іншого тексту індійської релігійно-філософської думки, перевага надається європейським, американським, російським дослідженням, а не дотичним текстам індійської традиції чи роботам сучасних індійських авторів.

теза, у розвиток вищенаведеної думки, про самодостатність і повноцінність сучасної індійської дослідницької літератури⁹.

Вищезгадані міркування О. П'ятигорського перегукуються з думками видатного німецького філософа-екзистенціаліста Карла Ясперса, викладені ним у «Всесвітній історії філософії. Вступ» (1951–1952), які також враховані нами в дисертаційному дослідженні. У цій роботі Ясперс, серед інших головних властивостей сучасного розуміння історії філософії, окремо називає таку: «d. Історія філософії сама повинна бути філософією» [Ясперс 2000, с. 138]. Розкриваючи особливості підпункту d, він наголошує на тому, що «тільки той, хто філософствує, може зрозуміти будь-яку філософську думку. <...> Історико-філософський погляд корелює з власним філософуванням» [Ясперс].

Саме явище індійської філософії, насамперед на рівні даршани – її структурної одиниці опису й усталеної форми інституалізації (услід за розробленою наприкінці 1980-х років санкт-петербурзькими індологами (буддологами) Валерієм Рудим й Оленою Островською моделлю історико-філософської реконструкції даршан) – ми також вважаємо поліморфним гетерогенним явищем із трьома рівнями: «Актуальному поліморфізму даршан у процедурах історико-філософського витлумачення повинна відповідати поліморфна ж модель, що містить три рівні: доктринальний, психотехнічний і власне логіко-дискурсивний» [Рудой, Островская 1987, с. 77]. І хоча теорія структурного поліморфізму була піддана критиці, включно із закидами в європоцентризмі [Торчинов 2005, с. 221–223], кращої моделі для аналізу індійської філософії нам не доводилося зустрічати. Слушні аргументи зазначеної критики нами також будуть враховані.

Виникнення індійської філософії розглядається в окремому (третьому) розділі не випадково. З одного боку, його інтерпретація виявилася по-своєму найпопулярнішою серед українських авторів 1840–1930-х років, а з іншого – важливою методологічно. Адже від того, кого вважати першими індійськими філософами, що називати першими індійськими філософськими текстами, і коли власне локалізувати в часі початок індійської філософії, залежить бачення усього подальшого її розвитку. У розгляді цієї проблематики (див.:

⁹ На жаль, але нам доводилося чути від колег зневажливі узагальнюючі висловлювання на адресу досліджень індійської філософії у сучасній Індії. -

Розділ III) ми здобули можливість проілюструвати другу тенденцію, з окреслених О. П'ятигорським.

Звернення до становлення індійської філософії, дало змогу проаналізувати її динамічні, а не тільки статичні характеристики, враховуючи плідну ідею осьового часу, запропоновану К. Ясперсом.

Працюючи над питанням відповідності текстів Ведійського канону¹⁰ природі філософського знання, ми застосували культурологічний підхід до історії філософії, розроблений відомим українським філософом та істориком філософії Віленом Горським [Горський 2001, 2006]¹¹. На історико-філософську методологію Горського ми спиралися раніше в дисертаційному дослідженні на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук [Завгородній 2002] і додатково апробували її у низці публікацій з давньоруської тематики, виданих в Україні і Росії [напр., Завгородній 2004а, 2004б; Завгородній 2008а]. Як попередні результати, так і робота над давнім дослідженням [див.: Завгородній 2009в], переконали нас у тому, що культурологічний метод В. Горського може вдало працювати і на давньоіндійському матеріалі. Нещодавня публікація українського японіста Сергія Капранова «Історико-філософська методологія Вілена Горського та проблеми дослідження японської філософії» [Капранов 2011] – додатковий аргумент на користь того, щоби культурологічний підхід до історії філософії Горського застосовувати не тільки до давньоруських й українських текстів. Більше того, нам видається, що ця методологія належить до числа конкурентоздатних здобутків українських учених-гуманітаріїв і може бути продуктивно використана міжнародною науковою спільнотою, посівши належне місце у світовій теоретичній думці.

Здійснюючи дослідження, ми звертаємось до щонайменше чотирьох текстуальних масивів: 1) власне тих текстів, які були або написані і видані в Україні, або написані тими, хто працював в Україні, але видавав свої тексти поза межами України¹²; 2) текстів індійської

¹⁰ Коли мовиться про Веди, тогочасну епоху тощо, ми пропонуємо вживати означення «ведійський», а коли про веданту, трансляцію ведійської спадщини у постведійську добу, вживаємо означення «ведичний».

¹¹ Зауважимо, що під час формування поліморфної моделі даршан В. Рудой і О. Островська звертались і до робіт В. Горського [Рудой, Островська 1987, с. 83]. Про листування з В. Горським і значення його методологічних робіт для петербурзьких дослідників Олена Островська розповіла в приватній бесіді під час роботи наукової конференції індологів країн СНД у Москві 15–16 березня 2006 р.

¹² Докладне роз'яснення цієї позиції див. далі.

релігійно-філософської думки, які читали, на які посилались у окреслений період в Україні; 3) досліджень, переважно європейських і російських учених, а також індійських й північноамериканських, з якими були обізнані вітчизняні автори, досліджуваних нами текстів; 4) дослідницьких, енциклопедичних, довідкових видань сучасних європейських, індійських, російських, північноамериканських, японських дослідників, присвячених індійській філософії.

Хронологічний період, який охоплює наша робота, обумовлюють дві важливі обставини. У 1840-ві роки з'являються перші окремі публікації, присвячені індійській філософії за авторства професора Університету св. Володимира О. Новицького (1844, 1846). Саме від них і пропонується вести відлік існування професійних досліджень індійської філософії в Україні, доводячи їх без перерви до кінця 1930-х – початку 1940-х років, коли знайомство з індійською релігійно-філософською думкою на українських теренах було насильно припинене сталінським режимом. За цей, майже столітній період¹³ інтерес до індійської думки в Україні знайшов своїх прихильників серед професійних філософів, істориків, філологів і богословів як викладачів університетів і духовних академій, так і неінституалізованих філософів, письменників і перекладачів. Найактивніше звернення до індійської філософії відбувалось у трьох університетських містах: Києві, Харкові та Львові.

Попри те, що період із 1840-х по 1930-ті роки припадає на той час, коли Україна не мала державної самостійності й територіально входила до різних державних утворень (Російської й Австро-Угорської імперій, Польщі, Румунії, Радянського Союзу), інтелектуальне життя на її теренах тривало¹⁴, збагачуючи як культуру іноземних держав, так і колоніальний період історії української культури. У цей час в Україні працювали не тільки вітчизняні інтелектуали, які зверталися до індійської релігійно-філософської думки (напр., О. Новицький, В. Лесевич, Д. Овсянко-Куликовський, І. Франко, П. Ріттер, М. Калинович), а й іноземні (напр., О. Козлов, А. Гавронський, С. Шайер). Деякі з них (напр., В. Лесевич, П. Ріттер) свої роботи,

¹³ За можливість нами залучаються й архівні матеріали окресленого періоду. На важливість архівів для вивчення історії філософії, свого часу аргументовано вказав В. Дільтей [Дільтей 1995].

¹⁴ Під українськими теренами розуміється Україна як у її етнічних кордонах, так і в державних.

присвячені індійській тематиці, друкували і в Україні, і за її межами. Тож на природне питання: «Які публікації, яких саме авторів доцільно брати до уваги?», – пропонується така відповідь: «Аналізуються всі роботи, присвячені індійській філософії, що вийшли як в Україні, так і за її межами, незалежно від того, чи був їхній автор вітчизняним, чи іноземним фахівцем, який тимчасово перебував в Україні. В обох випадках ми маємо справу зі збагаченням вітчизняного інтелектуального простору. Як у першому, так і у другому випадку мовний чинник, з огляду на тогочасну політичну ситуацію, не відігравав вирішальної ролі, а відтак аналізувалися роботи на тих мовах, на яких вони були написані (українська, російська, польська мови). Щоби уникнути протиставлення; у роботі використовуються рівнозначні вирази «вітчизняні/українські автори» або ж «вітчизняні/українські дослідники» тощо, замість «вітчизняні й іноземні автори» або ж «українські й іноземні дослідники» тощо. Проте цілком очевидно, що в Україні, в окреслений період, працювали як вітчизняні, так й іноземні фахівці. У виразах «вітчизняні/українські автори» або ж «вітчизняні/українські дослідники» тощо наголос робиться не на етнічній приналежності, а на територіальній.

Нам видається, що, помістивши тексти вітчизняних авторів не тільки у синхронний смисловий контекст, а й у діахронний, їх вдається розглянути повніше¹⁵. Тобто ми зможемо подивитись не тільки на те, як і яку проблематику розглядали українські автори, а і наскільки їхній вибір та інтерпретація залишаються актуальними в сучасній історико-філософській індології.

Ми намагалися працювати з оригінальними текстами, написаними та виданими чи на санскриті, чи у перекладі європейськими мовами¹⁶.

¹⁵ У даному випадку ми спираємося на існуючі дослідження індологів-філологів, які вдало застосовують поєднання «синхронічного та діахронічного, порівняльно-історичного й аналітико-дескриптивного» [Елизаренкова 1993, с. 8], вважаючи, «що метод повинен бути синхронічним з обов'язковим урахуванням діахронії в синхронії» [Елизаренкова 1993, с. 12].

¹⁶ При перекладі цитованих текстів вітчизняних авторів, написаних російською мовою у XIX ст. – на початку XX ст., здійснювались мінімальні правки, які орієнтувались на вимоги до сучасної наукової та літературної української мови. У разі потреби, робились окремі примітки.

У тих випадках, коли було виправдано залишити фрагмент залученого оригінального санскритського тексту чи дослідження або ж перекладу російською, англійською, польською, німецькою, французькою мовою без змін, цитати наводились мовою оригіналу.

Але, на жаль, не завжди вдавалося дотримуватись зазначеного принципу і час від часу доводилось звертатися до перекладу з перекладу. За ці вимушені невідповідності вважаємо за потрібне вибачитися. Поза цитатами санскритські слова (у більшості випадків) подаються за їхньою основою.

Враховуючи те, що у більшості випадків вітчизняні автори звертались до ведійських текстів, ми маємо справу з архаїчною літературою, тобто найскладнішою для перекладу та розуміння [див.: Елизаренкова 1993]. У цьому випадку ми виходимо з того, що архаїчним і до того ж сакральним текстам невластиві змістовна, лексична, стилістична тощо надлишковості, не кажучи вже про можливі недоречності чи незграбності. Радше вести мову про недостатній рівень підготовки самого дослідника, а відтак його поверхнєве проникнення в сакральний текст¹⁷.

Теза, що у сакральних архаїчних текстах немає нічого зайвого і кожна деталь на рівні фрази і навіть слова чи складу відіграє важливу роль, перегукується з думкою видатного філолога та перекладача Сергія Аверинцева про «вищу математику гуманітарних наук, в якій є свої «нескінченно малі», які не піддаються недвозначному виявленню самі по собі, але вельми відчутно впливають на загальний баланс» [Аверинцев 2000, с. 521].

Окремо нами залучається вітчизняний досвід сучасних істориків філософії, істориків і філологів, які спеціалізуються з вивчення академічної філософії в Україні у період із XIX ст. по середину XX ст. (насамперед дослідження М. Ткачук [Ткачук 2000, 2001, 2006]), і досвід російських та польських індологів (філософів, істориків, філологів), які вивчали звернення вітчизняних філософів до індійської думки (насамперед дослідження В. Шохін [Шохін 1985, 1988, 1994]).

Звернення до індійської філософії в Україні ми розглядаємо на макро- і мікрорівні. Якщо до першого рівня відносимо історико-філософський процес розуміння індійської філософії, який, розпочавшись у Західній Європі, охопив і Україну, то до другого рівня – конкретну історико-філософську проблематику індійської філософської думки, яка була розглянута у роботах вітчизняних авторів.

¹⁷ Близькими до даного контексту є міркування видатного мовознавця Олександра Потебні: «<...> досконалості первісної мови могли полягати не в одному тільки благозвуччі, а і у достоїнствах змісту. Божественна мова в усьому повинна була відповідати первісному, блаженному станові людини» [Потебня 1993, с. 12].

Тексти, присвячені індійській філософії в Україні, нами аналізуються не як окрема самодостатня одиниця, а з урахуванням досвіду інших вітчизняних авторів, їхнього можливого впливу або ж запозичення. Також нами залучається паралельний досвід осмислення індійської філософії, що існував у Росії (Російській імперії та Радянському Союзі) в окреслений період. Вплив на вітчизняних мислителів із боку їхніх європейських колег у дисертаційному дослідженні посідає окрему й чільну складову. Залучені тексти будуть розглянуті і з позицій сучасного осмислення індійської філософії, тобто наші зусилля будуть спрямовані на те, щоби у текстах ХІХ ст. – початку ХХ ст. виявити проблематику, актуальну сучасному станові досліджень індійської філософії, і, за можливості, знайти оригінальну складову залучених текстів. У такий спосіб текстологічний аналіз відбувається з урахуванням контексту, інтертексту та гіпертексту з поєднанням синхронічного підходу з діахронічним. Також здійснюються необхідні екстратекстуальні відступи у біографічну площину.

Знайомство з роботами українських авторів показало наявність збігу дослідницьких інтересів. Найочевидніших із них три: зацікавлення періодом витоків індійської філософії, а у ньому ведійськими текстами (самгітами й упанішадами) та двома релігійно-філософськими школами (даршанами): ортодоксальною ведантою і неортодоксальним буддизмом. Враховуючи те, що висвітлення усіх трьох спільних інтересів неможливе в рамках одного історико-філософського дослідження, ми зупинились на перших двох позиціях, оскільки вони перебувають у генетичному зв'язку: наприклад, упанішади увійшли однією з трьох складових до канону веданти.

Окремі фрагменти роботи у вигляді наукових статей були оприлюднені в різних фахових виданнях, перелік яких подається у бібліографії.

Сподіваємось, що обрані дослідницькі підходи та стратегії дозволять не тільки більш рельєфно і змістовно проаналізувати специфіку рецепції індійської філософії в Україні, екстраполюючи здобутий досвід на подальше дослідження індійської філософії, а і коректно долучити український матеріал до світового процесу осмислення індійської філософії. Водночас передбачається, що раніше існуючі спроби подолання одномірного бачення вітчизняного історико-філософського процесу стануть корисними й актуальними для сучасних українських фахівців.

РОЗДІЛ І

РЕЦЕПЦІЯ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ: БІОБІБЛІОГРАФІЧНИЙ АСПЕКТ

Враховуючи те, що обрана нами тема системно досліджується вперше, ми вважаємо за доцільне підготувати окремий розділ, у якому були б зведені необхідні біобібліографічні дані тих авторів, хто цікавився індійською релігійно-філософською думкою в окреслений період. Така робота носить перспективний і консультативний характер, бо дає можливість не тільки створити панорамне уявлення про філософський інтерес до індійського інтелектуального спадку, що існував в Україні у період з 1840-х до 1930-х рр., а й, у разі виникнення професійної потреби, допомогти краще зорієнтуватися з обраним напрямом досліджень.

Дані, які нами зібрані та структуровані, подаються у такому порядку: прізвище, ім'я, по батькові дослідника, стисла біографічна довідка про нього, перелік робіт, присвячених вивченню індійської філософії, стисла характеристика їхнього змісту і значення. Тобто окреслюється необхідне коло джерел і фактів для наступного, більш ґрунтовного аналізу окремих текстів, філософських ідей або ж усієї спадщини згаданого дослідника. Слід зауважити, що запропонований розділ спирається на попереднє наше дослідження, яке було присвячене встановленню корпусу перекладів санскритських текстів українською мовою в період з 1870-х до 1920-х рр. [Zavhorodniy 2003; Завгородній 2003] і поглиблює панорамний розгляд вивчення індійської філософії у період із 1840-х до 1930-х рр. [Завгородній 2006].

Головними осередками інтересу до індійської філософії в Україні були університети та духовні академії Києва, Львова і Харкова¹.

¹ Чи мало місце зацікавлення індійською філософією в Історико-філологічному інституті князя Безбородька в Ніжині, нам не вдалося з'ясувати.

Всього нами встановлені імена понад двадцяти дослідників. Довкола більшості з них ми і зосередимо головну увагу.

Новицький Орест Маркович (06.02.1806², с. Пилипів, Новоград-Волинський повіт Волинської губернії – 16.06.1884, Київ) – історик філософії, філософ, богослов, логік. Закінчив духовне училище (1821) і семінарію в Острозі (1827), Київську духовну академію (1831). Викладав у Полтавській семінарії, Київській духовній академії. Був першим викладачем філософії (1834–1835) у щойно відкритому в Києві Університеті Св. Володимира, а згодом і професором та деканом першого відділення філософського факультету (1835/8–1850). Докладніше див.: [Р-в 1897; Novytsky 1993; Абрамов 1995а; Ткачук 2002г].

Назви робіт. Цикл статей, об'єднаних спільною назвою «Нарис індійської філософії»: Стаття перша. «Санкх'я Нір-ісвара» (Санкх'я) [Новицький 1844, ч. 41], Стаття друга. «Санкх'я Сесвара» (Йога) [Новицький 1844а, ч. 43], Стаття третя. «Ньяія» [Новицький 1846]³.

Дослідження «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина I. Релігія і філософія Давнього Сходу». Про індійську філософію див.: [Новицький 1860, с. 238–295, частково: 154–202, 295–326].

Стисла характеристика та значення робіт. У «Нарисі індійської філософії» О. Новицький уперше у Східній Європі та Російській імперії здійснив систематичний виклад трьох індійських ортодоксальних даршан (релігійно-філософських шкіл): санкх'ї, йоги та ньїї. Також він започаткував в історії української філософії звернення до філософської санскритської термінології (напр., prakṛiti (природа, матерія), mānas (внутрішнє відчуття), samādhi (чисте споглядання), kāraṇa (причина), pādārtha (категорія), ātman (душа)), транслітеруючи її латиною⁴. «Нарис індійської філософії» О. Новицький здійснив, залучивши англійські, німецькі, французькі індологічні дослідження та переклади санскритських філософських текстів на

² Дати вказано за григоріанським календарем.

³ Статті «Весешика», «Карма-міманса» і «Брама-міманса, чи веданта» були також написані О. Новицьким, але не видані [Новицький 1844–1845]. Стаття «Брама-міманса, чи веданта», на відміну від двох інших, містить багато виправлень автора, що надзвичайно ускладнює можливість ознайомитися з її змістом.

⁴ Тут і надалі санскритська термінологія подається нами виправленою згідно існуючих вимог у індології. Див.: [Monier-Williams 1995]. Переклад санскритських термінів, запропонований О. Новицьким.

європейські мови. Усі три статті написані під відчутним впливом Т. Кольбрука, на франкомовне видання якого («*Essais sur la philosophie des Hindous*. Paris, 1833») зустрічається чи не найбільше посилань.

У «Поступовому розвитку стародавніх філософських учень...» О. Новицький описав не тільки всі шість ортодоксальних даршан, додавши до санх'ї, йоги і ньяї ще вайшешику, мімансу та веданту, а й звернувся до неортодоксальної даршани – буддизму, стисло охарактеризувавши головні буддійські філософські школи індійського періоду. В цій роботі, крім європейських досліджень, присвячених вивченню індійської філософії, Новицький залучає і відповідні російські видання.

Окреме місце в роботах О. Новицького посідають паралелі між індійською й античною філософською думкою.

Робота отримала схвальну оцінку в професійних колах. Наприклад, через тридцять років після виходу першої частини «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень...» у філософській періодиці можна було зустріти позитивні відгуки про викладений у підручнику східний матеріал. «Праця Новицького "Поступовий розвиток давніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичеських вірувань", Київ, 1858–61 рр. (4 томи), є єдина цілісна історія давньої філософії у російській вченій літературі. З особливою докладністю тут викладені східні філософсько-наукові світогляди (том І)» [Розанов 1890, с. 6].

На сьогодні ми можемо вважати, що професійне вивчення індійської філософії в Україні було розпочате Орестом Новицьким. Точною відліку стала публікація його «Нарису індійської філософії» (Стаття перша. «Санх'я Нір-ісвара») у 1844 р.

Гогоцький Сильвестр Сильвестрович (17.01.1813, Кам'янець-Подільський – 11.07.1889, Київ) – історик філософії, філософ, богослов. Закінчив духовне училище (1827) і семінарію (1833) у Кам'янець-Подільську, а також Київську духовну академію (1837). Професор, доктор філософії в Університеті Св. Володимира в Києві. Докладніше див.: [Колубовський 1893; Абрамов 1995; Ткачук 2002а].

Назви робіт. Двадцять дві енциклопедичні статті у «Філософському лексиконі» (1857–1873), повністю чи частково присвячені індійській філософії⁵.

⁵ Український філософ Памфіл Юркевич у розгорнутій рецензії «З приводу статей богословського змісту» (1861) на «Філософський лексикон» (збереглися фрагменти

Десять статей, повністю присвячені індійській філософії: «Буддизм» (понад 8 с.) [Гогоцький 1857б], «Гімносфісти» (понад 4 с.) [Гогоцький 1861], «Готама» (1,3 с.) [Гогоцький 1861а], «Індійська філософія» (понад 16 с.) [Гогоцький 1861в], «Калан» (кілька рядків) [Гогоцький 1866г], «Канада» (2 с.) [Гогоцький 1866г], «Капіла» (близько 3 с.) [Гогоцький 1866д], «Карика» (близько 0,5 с.) [Гогоцький 1866е], «Ньяя» (близько 4 с.) [Гогоцький 1866і], «Санкх'я» (близько 2 с.) [Гогоцький 1872б].

Дванадцять статей, які містять згадки про індійську філософію: «Аскетизм» [Гогоцький 1857], «Атомізм» [Гогоцький 1857а], «Грецька філософія» [Гогоцький 1861б], «Категорія» [Гогоцький 1866е], «Логіка» [Гогоцький 1866ж], «Метемпсихоз» [Гогоцький 1866з], «Нігілізм» [Гогоцький 1866и], «Пантеїзм» [Гогоцький 1872], «Перський» [Гогоцький 1872а], «Спіноза» [Гогоцький 1872в], «Східна філософія» [Гогоцький 1857в], «Шопенгауер» [Гогоцький 1873].

Тринадцять статей (більшість з яких доволі стислі), присвячені індійській філософії, у «Філософському словнику, чи Стислому поясненні філософських та інших наукових висловів, які зустрічаються в історії філософії»: «Брагманізм» (с. 8), «Буддизм» (с. 8–9), «Вайшешика» (с. 9; Весешіка у С. Гогоцького – Ю. 3.), «Веданта» (с. 9), «Гімносфісти» (с. 13), «Індійський» (с. 27), «Майя» (с. 40), «Міманса» (с. 46), «Нірвана» (с. 59), «Нірішвара» (с. 59), «Ньяя» (с. 61), «Парабрама» (с. 71), «Санкх'я» (с. 90–91; Санкія у С. Гогоцького – Ю. 3.) [Гогоцький 1876].

Методологічна робота «Вступ до історії філософії», в якій фактично заперечується існування індійської, як і східної філософії [Гогоцький 1871].

рецензії, які розглядають тільки дві статті: «Аскетизм» і «Бог» побіжно, буквально в кількох рядках, згадує індійську філософію. Зокрема, він, із властивих для дослідників ХІХ ст. упереджених позицій, вважає, що аскетизм на Сході, а отже і в Індії, «було спрямовано, і навіть тепер спрямовано, на знищення особистості» [Юркевич 1990, с. 249]. Примітною також є наведена українським філософом характеристика матерії в Індії, під час якої він звертається до поняття «майя»: «...матерія, як примара, як Майя, є дещо неіснуюче, недійсне» [Юркевич 1990, с. 250]. Посилання на індійських філософів чи індійські філософські тексти в Юркевича відсутні. Тож можна лише здогадуватися, яке конкретне філософське(і) вчення він мав на увазі.

З архівних джерел відомо, що, викладаючи курс історії філософії у 1851–1852 навчальному році, П. Юркевич окремо звертався до давньоіндійської філософії [див.: Ткачук 2000, с. 187].

Стисла характеристика та значення робіт. Враховуючи те, що «Філософський лексикон» був першою вітчизняною спробою зі створення філософської енциклопедії [див.: Ткачук 2002, с. 45], то наявність статей, присвячених індійській філософії (повністю чи частково), засвідчила її включення до сфери історико-філософського знання в Україні. Одним із перших в Україні С. Гогоцький звернув увагу на питання філософської компаративістики, зокрема, в контексті порівняння логіки ньїя з «Органомом» Аристотеля: «Аристотель розглядає зі всією точністю наукового знання, так би мовити, формальну сторону мислення, тоді як у Ньїя, з самого ж начала, розглядається питання про сам критерій чи про останні і загальні засади достеменного знання. Хоча Ньїя не містить у собі нічого схожого з науковими перевагами Органона, між тим, вона торкається питання більш глибокого, яке стосується самої сили переконання» [Гогоцький 1866і, с. 594].

Окрім праць англійських, німецьких, французьких дослідників, С. Гогоцький також згадує видання санскритських текстів, перекладених європейськими мовами. Наводить він і посилання на згадану вище працю О. Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина І. Релігія і філософія Давнього Сходу»⁶.

Рославський-Петровський Олександр Петрович (21.04.1816, с. Слабіно / Слабін, Чернігівська губернія – 1870/06.01.1871/1872), Харків) – історик. Закінчив Ніжинський ліцей (1834), Харківський університет (1836/1837), в якому згодом був професором історії і ректором (1858–1862) [Рославський-Петровський 1899; Ковалівський 1961, с. 35–37; О. Чувпило, Л. Чувпило 2011, с. 195].

Назва роботи. «Нариси давньої Індії» містять розділ «Релігії і філософія індусів» [Рославський-Петровський 1871, с. 31–69].

Стисла характеристика та значення робіт. Філософському матеріалові відведено небагато місця. Автор проводить різницю між релігіями Індії та індійською філософією. При цьому до релігій він відносить індуїзм і буддизм, а до індійської філософії – шість ортодоксальних даршан. Огляд даршан доволі стислий, посилань на літературу мало. У примітках О. Рославський-Петровський прямо вказує, що за основу викладу він узяв роботу «De l'état

⁶ Докладніше про інтерес С. Гогоцького до індійської філософії див.: [Завгородній 2005а].

actuel de la philosophie Hindoue» (1864) Жюля Бартелемі Сент-Ілера (учня першого європейського буддолога Ежена Бюрнуфа) [Рославський-Петровський 1871, с. 56].

Козлов Олексій Олександрович (20.02.1831, Москва – 12.03.1901, Санкт-Петербург) – історик філософії, філософ, публіцист. Закінчив 1-шу Московську гімназію (1850) та Московський університет (1856). У 1876–1887 рр. – викладає в Університеті Св. Володимира, де захистив магістерську (1880) і докторську (1884) дисертації, став екстраординарним (1884) і ординарним (1886) професором філософії. Докладніше див.: [Колубовський 1895; Авдеева 1995; Ткачук 2002а].

Назви робіт. «Філософські етюди» [Козлов 1876], «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна» [Козлов 1887].

Стисла характеристика та значення робіт. Переважно весь свій виклад індійського матеріалу О. Козлов присвятив філософії веданти та буддизму. Якщо О. Новицький і С. Гогоцький вважали індійську філософію такою, що «не викрала у Греції честі самостійного, незалежного від релігійних переказів розвитку філософської думки» [Новицький 1860, с. 326] і «може становити вступ до самостійного періоду грецької філософії» [Гогоцький 1871, с. 31], то О. Козлов дотримувався принципово іншої думки. «Індуси, за своєю природою, завжди були схильні до філософії і досягли в ній такого успіху в порівнянні з іншими сторонами розумового життя, що їм нема чого заздрити в цьому ні грекам, ні навіть взагалі європейцям» [Козлов 1887, с. 43]. Описуючи головні положення веданти, він неодноразово звертається до одного з її першоджерел – упанішад. Окрему увагу надає гімам Рігведи. З посилань зрозуміло, що О. Козлов користувався перекладами як відомих європейських індологів XIX ст. М. Мюллера і П. Дойссена, так і українських, Д. Овсянико-Куликовського. Крім досліджень англійських, німецьких, французьких, російських учених, О. Козлов залучає і роботи вітчизняних авторів: О. Новицького, Д. Овсянико-Куликовського, В. Лесевича.

Лесевич Володимир Вікторович (27.01.1837, с. Денисівка, Лубенського повіту, Полтавської губернії – 26.11.1905, Київ) – філософ, публіцист, громадський діяч. Закінчив Київську гімназію, Головне інженерне училище (Миколаївське інженерне училище)

у Санкт-Петербурзі⁷ та Імператорську військову академію (Академію Генштабу)⁸ у Санкт-Петербурзі. Залишив військову службу (1862) й оселився в маєтку. Заснував у с. Денисівка школу з українською мовою навчання, Літературний фонд ім. Т. Шевченка (1875) і Українське видавничє товариство у Санкт-Петербурзі. Відбував заслання в Єнісейську, Красноярську, Казані, Полтаві та Твері (1879–1888). Співробітничав із багатьма журналами «Отечественные записки», «Вестник Европы», «Русская мысль», «Вопросы философии и психологии» та ін. Читав публічні лекції у містах України. Виступав на наукових конференціях у Західній Європі. Друкувався в західноєвропейській періодиці. Докладніше див.: [Колубовський 1896; Жуків 1995; Кочур 1995; Ткачук 20026].

Назви робіт. Публікації на буддизмознавчу тематику: (а) шість статей: «Буддійський моральний тип» [Лесевич 1886], «Новітні рухи в буддизмі, що підтримуються і поширюються європейцями» [Лесевич 1887], «Релігійна свобода за едиктами царя Ашоки» [Лесевич 1889], «Де слід шукати “справжній буддизм”?» [Лесевич 1890], «Буддизм на Цейлоні» [Лесевич 1893], «Буддизм за едиктами царя Асоки Великого» [Лесевич 1893а]⁹, (б) дві передмови до перекладу відомої поеми на буддійську тематику Едвіна Арнольда «Світло Азії» [Лесевич 1893б, 1893в] і (в) окремо видана брошура «Буддійські легенди та їхнє співвідношення з буддійськими догматами» [Лесевич 1902].

П'ять статей і три рецензії, які містять звернення до індійської філософії: «Філософія історії на науковому ґрунті (нарис з історії культури XIX ст.)» (вперше надруковано: Отечественные записки. – 1869. – № 1) [Лесевич 1915в]; «Новітня література позитивізму» (вперше надруковано: Отечественные записки. – 1870. – № 12) [Лесевич 1915]; «Перші провісники позитивізму» (вперше надруковано: Отечественные записки. – 1873. – № 12) [Лесевич 1915а]; «Листи про наукову філософію. Лист IV, Лист V» (вперше надруковано у 1878 р. окремою книгою) [Лесевич 1915б]; «Про книгу

⁷ 1819–1855 рр. – Головне інженерне училище, 1855–1917 рр. – Миколаївське інженерне училище.

⁸ З 1832 р. – Імператорська військова академія, 1855–1909 рр. – Миколаївська академія Генерального штабу.

⁹ Ця стаття – дещо видозмінений варіант іншої статті В. Лесевича «Релігійна свобода за едиктами царя Асоки Великого».

О. О. Козлова» (вперше надруковано: Русская мысль. – 1888. – № 2) [Лесевич 1915г]; «Розвиток песимізму в Індії» (вперше надруковано: Заря. – 1885) [Лесевич 1915г]; «Екскурсія в царину психіатрії» (вперше надруковано у 1886 р.) [Лесевич 1915д].

Стисла характеристика та значення робіт. З робіт В. Лесевича, присвячених буддизму, впливає, що він був першим з українських філософів, хто не тільки виявив інтерес до буддизму і був обізнаний з тогочасною європейською і російською буддологічною літературою, а і мав контакти з носіями цього давньоіндійського вчення. Зокрема, відомо, що Володимир Лесевич листувався з «одним із представників цейлонської буддійської інтелігенції» [Лесевич 1893в, с. vii]. У своїх публікаціях він розглядає історію буддизму, перекладає буддійські джерела з європейських мов (напр., едикти царя Ашоки, авадани), звертаючись при цьому і до філософських аспектів буддизму. В. Лесевич добре розумів, що буддизм – явище складне, містить кілька рівнів опису та потребує серйозного підходу: «<...> багато пунктів історії, догматики, метафізики та етики буддизму встановлені тепер твердо, і можна сказати, що в наш час тільки які-небудь дикунки можуть дозволити собі висловлювати про буддизм віджиті погляди легковажного верховільства» [Лесевич 1889, с. 165].

Інтерес В. Лесевича до буддизму і до індійської філософії – позитивістський варіант засвоєння матеріалу¹⁰.

Попов Яків Кузьмич (1844–1918(1920?)) – генерал, перекладач. Його дружина Віра Попова (1867–1896, уроджена Богдановська) була однією з перших жінок-хіміків у Російській імперії, трагічно загинула під час хімічного експерименту. Важко переживаючи смерть дружини, Я. Попов зацікавився спиритизмом, а згодом йогою. На початку XX ст. відвідує Індію, де зустрічається зі Свами Вівеканандою. Повернувшись у свій маєток на Чернігівщині, починає перекладати лекції Вівекананди [Люстерник 1986; «О Попове – переводчике Вивекананды»].

Назви робіт. Переклади з англійської на російську мову творів Свами Вівекананди: «Практична Веданта», «Карма-йога», «Бхакті-йога», «Джняна-йога», «Раджа-йога», «Шість наставлень в раджа-йозі», «Бог і людина», «Мій учитель» (1906–1914) [Люстерник 1986, с. 209].

¹⁰ Докладніше про інтерес В. Лесевича до буддизму й індійської думки див.: [Завгородній 2009, 2009б].

Стисла характеристика та значення праць. Перший перекладач російською мовою головних праць видатного індійського мислителя, гуманіста і просвітника ХХ ст. Свами Вівекананди, учня Рамакрішні.

Переклади Я. Попова було перевидано [Вівекананда Свами 1992]. Перевидання не містить перекладацьких приміток, коментарів, передмови або ж післямови.

Олесницький Маркелін Олексійович (1848–24.03.1905) – філософ і богослов. Закінчив Волинську духовну семінарію (1869) та Київську духовну академію (1873). Викладав у Київській духовній академії, професор (1883), доктор богослов'я (1904) [Ткачук 2002г].

Назви робіт. «Моральність і моральне вчення індійців» [Олесницький 1883, 1883а].

Стисла характеристика та значення праць. Перше дослідження в українській філософській думці повністю присвячене аналізу давньоіндійських (індуїстських і буддійських) етичних уявлень. Автор вводить матеріал у широкий контекст європейської думки, порівнюючи погляди переважно анонімних йому індійців із філософськими концепціями Платона, Спінози, Лейбніца, Гегеля, Фіхте, Шопенгауера, Гартмана, християнським ученням (його православним варіантом). Відчувається, що ставлення М. Олесницького до індійської етики, яка зазнає істотної критики, зумовлене його європо- та християноцентризмом. Робота містить незначну кількість посилань на давньоіндійські першоджерела, індологічні та буддологічні дослідження.

Овсянко-Куликовський Дмитро Миколайович (04.02.1853, м. Каховка, Таврійська губернія – 09.10.1920, Одеса) – лінгвіст (у т. ч. санскритолог), релігієзнавець, індолог, історик літератури. Закінчив Новоросійський (м. Одеса) університет (1876). Санскрит починав вивчати в Одесі у проф. Ватрослава Ягіча. Стажувався у Вищій школі практичних знань при Сорбонні (1877–1882), поглиблюючи знання санскриту та досліджуючи Веди, особливо Рігведу, під керівництвом проф. Абеля Бергеня, а також вивчаючи пехлеві, перську й Авесту в проф. Джеймса Дармстетера. Захистив у Одесі магістерську (1885) і докторську дисертації (1887), професор, почесний член АН у Петербурзі. Продовжувач і популяризатор ідей О. Потебні. Викладав у Новоросійському, Казанському та Харківському університетах. Докладніше див.: [Сумцов 1897; Риттер

[1916]; Ковалівський 1961, с. 51–53; Овсянико-Куликовський 1996; Урсу, О. Чувпило, Л. Чувпило 2011, с. 165].

Один із небагатьох українських індологів (переважно займався ведійським періодом), чії праці залишаються відомими не тільки в Росії [Шохин 1986; Древо индуїзму 1999, с. 508], а і в інших країнах [див.: Bhattacharya 1996, р. 32]. Роботи Д. Овсянико-Куликовського друкувались у Франції [Koulikovski 1889]. Він полемізував із відомим німецьким індологом Г. Грассманном [История отечественного востоковедения... 1997, с. 80], листувався з Ф. Щербатським. Із листування з останнім випливає, що працями Овсянико-Куликовського цікавився доктор І. Кірсте із Віденського університету [Щербатской 1892, 1892а].

Назви робіт. Статті: «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» (1884) [Куликовский 1884], «Нариси з історії думки» [Овсянико-Куликовский 1890, 1890а].

Стисла характеристика та значення робіт. Зазначені статті, як і решту своїх індологічних робіт, Д. Овсянико-Куликовський присвятив найдавнішому періодові індійської думки – ведійському. Автор аналізує оригінальні гімни Рігведи – давньоіндійської літургійної пам'ятки, які перекладає російською. Це перший випадок безпосереднього звернення до санскритського тексту в історії вивчення індійської філософії в Україні. До об'єкта свого дослідження Овсянико-Куликовський підходить з повагою і неупереджено. Він вважає, що Індія по праву може бути названа класичною країною абстрактної філософської думки [Куликовский 1884, с. 90]. Дослідника цікавить процес становлення філософії в Індії, її перші та головні концепти, тобто перехід від міфу до логосу. Він вважає, що вже в добу Вед ми можемо вести мову про існування філософії. В самій «Рігведі» автор виділяє філософські гімни десятої мандали: X.81, X.82, X.90, X.121, X.129, X.130, які, на його думку, якраз і містять зразки філософського мислення індійців. Такі гімни, космогонічні за змістом, об'єднують дві істотні ознаки: «виникнення ідеї єдиногобожжя і постановка задачі про походження світу» [Куликовский 1884, с. 92]. Візії ведійських рishi Овсянико-Куликовський порівнює, зокрема, з Біблією, вченнями античних філософів (Фалесом, Гераклітом, Парменідом), Гегелем. Прагнення дослідника знайти філософію у ведійську добу не втрачає своєї актуальності і в сучасній індології (див. Розділ III даного дослідження).

Буткевич Тимофій Іванович (21.02.1854, с. Велика Рогозянка, Харківський повіт, Харківська губернія – 13.02.1925, Харків) –

богослов, професор Харківського університету. Закінчив Харківську духовну семінарію в 1875 р. і Московську духовну академію зі ступенем кандидата богослов'я у 1879 р. Доктор богослов'я з 1903 р. Член Святійшого Синоду з 1905 р. [Буткевич].

Назви робіт. «Упанішади Вед» (Харків, 1898), «Як і для чого європейці “роблять буддизм”»? (Харків, 1898)¹¹.

Гіляров Олексій Микитович (20.12.1855, Москва – 07.11 або 07.12.1938, Київ) – історик філософії, філософ, літературознавець. Професор Університету Св. Володимира (1892), доктор філософії (1892). Академік ВУАН (1922). Фахівець з історії античної філософії. Докладніше див.: [Огородник, Русин 1997; Ткачук 1997, 2002, 2008].

Назви робіт. «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок. Досвід історико-філософської критики. Ч. І. Методологія і свідчення про філософів» [Гіляров 1891], «Огляд філософської літератури за останні роки» [Гіляров 1898].

Стисла характеристика та значення робіт. В обох роботах присутній інтерес до індійської релігійно-філософської думки (текстів упанішад) в історика античної філософії, що свідчить про формування професійної зацікавленості індійською філософією поза існуючим на той час сходознавчим вектором історико-філософських досліджень в Україні. Найбільше зацікавлення у О. Гілярова викликали упанішади.

Франко Іван Якович (27.08.1856, с. Нагуєвичі, тепер с. Івана Франка Дрогобицького району Львівської області – 28.05.1916, Львів) – видатний український письменник, вчений, перекладач, мислитель, громадський діяч. Ступінь доктора філософії був присвоєний вченою радою Віденського університету за дослідження «Варлаам і Йоасаф – старохристиянський духовний роман і його літературна історія» [див.: Франко 1981].

Назви робіт. Переклад двох фрагментів «Сутта-ніпати», що входить у Кхудакка-нікаю, п'ятий розділ «Сутта-пітаки» Палійського канону. Своїм перекладам І. Франко дав такі заголовки: «Мара і Будда» (1901) [Франко 1977, с. 107] і «Багач і мудрець» (1901) [Франко 1977, с. 108–110] – перший фрагмент та «Пісня про високе змагання» (1906) [Франко 1976, с. 207–210] – другий фрагмент. Переклад першого фрагмента за змістом майже цілком

¹¹ На жаль, обидві роботи залишилися для нас недоступними.

відповідає другій сутті («Дганія-сутта») першої книги «Урагавага» (не повністю 12 (29) і відсутня 13 (30)) «Сутта-ніпати». «Пісня про високе змагання» майже повністю відповідає другій сутті («Падгана-сутта») третьої книги «Магавага» (відсутня 17 (440)) «Сутта-ніпати»). За основу своїх перекладів І. Франко міг брати переклад Сутта-ніпати Артура Пфунгста, виконаний німецькою, Віктора Фаусбюлля – англійською (1881) і М. Герасимова – російською (1899), зроблений з англомовного перекладу В. Фаусбюлля.

Переклад із французької двох статей відомого французького буддолога Леона Фера, виданих під назвою «Будда і буддизм» [Франко 1894, 1894а, 1905]¹². «Короткий нарис історії староіндійського (санскритського) письменства» (1910) [Франко 1983].

Поетичні твори з безпосереднім використанням буддійської термінології: два вірші з третього жмутка ліричної драми «Зів'яле листя» (1896): XVI. «Даремно, пісне! Щез твій чар – втішати серця біль!» [Франко 1976], XVII. «Уклін тобі, Буддо» [Франко 1976г]; три притчі (уперше видані у 1892 р.): I. «Притча про життя» [Франко 1976в], II. «Притча про віру» [Франко 1976б], XII. «Притча про смерть» [Франко 1976г]; одна легенда зі збірника «Мій Ізмагуд» (1898 р.): VI. «Легенда про вічне життя» [Франко 1976а] і поема «Страшний суд» зі збірника «Semper tūo» (1906) [Франко 1976д].

Стисла характеристика та значення праць. Переклади І. Франком фрагментів «Сутта-ніпати» були першою спробою перекладу буддійського канону українською мовою, хоча і не з мови оригіналу. Переклад статей Л. Фера – перше знайомство українського читача з систематичним викладом головних положень буддизму у викладі європейського буддолога. Згадані поетичні твори Франка (напр., «Уклін тобі, Буддо», «Притча про життя») – перші приклади введення (рецепції) буддійських реалій в українську літературу.

На окрему увагу заслуговує той факт, що І. Франко на початку 1890-х років зустрічався зі Ф. Щербатським¹³, видатним російським буддологом, блискучим знавцем буддійської філософії, якому і присвятив свою «індійську поему» «Цар і аскет» [Надель 1967]. Не буде перебільшенням сказати, що буддизмом Франко цікавився

¹² Переклад статей Л. Фера, які містять історичний, релігієзнавчий і філософський матеріал, було перевидано окремим виданням [Фер 1905].

¹³ Ф. Щербатський залишив спогади про І. Франка [Щербатський 1956].

впродовж значної частини свого життя. І цей інтерес знайшов вдалий вияв як у поетичній, так і науковій творчості вченого. Докладніше див.: [Папуша 2000; Завгородній 2004; Завгородній 2005].

Леся Українка (справжнє прізвище Косач-Квітка Лариса Петрівна, 25.02.1871, м. Новоград-Волинський Житомирської області – 01.08.1913, м. Сурамі, Грузія, похована у м. Києві) – видатна українська поетеса, перекладач, громадський діяч.

Назви робіт. «Стародавня історія східних народів» [Українка Леся 1918 с. 17–24].

Стисла характеристика та значення праць. Уперше українською мовою були перекладені (переспівані) 12 ведійських гімнів Рігведи, включно з гімном Х. 129 [Леся Українка 1918, с. 17–24]. Імовірно, Леся Українка користувалася франкомовним перекладом Рігведи Симона Ланглуа і німецькомовним Альфреда Людвіга. Підручник також містить кілька стислих прикладів характеристик філософських поглядів індуїзму та буддизму¹⁴.

Ріттер Павло Григорович (17.04.1872, с. Чутове, тепер смт Чутове Полтавської області – 17.04.1939, Харків) – індолог-санскритолог, мовознавець, перекладач. Закінчив Харківський університет. Учень Д. Овсяннико-Куликовського. Стажувався в Берліні (1895–1896), де вдосконалював санскрит у проф. Карла Гельднера і вивчав індійську літературу. Приват-доцент (з 1900). Професор (з 1921). Доктор літератури *Honoris causa* (1925). Один із засновників Всеукраїнської асоціації сходознавства (ВУНАС). Був постійним членом Німецького сходознавчого товариства (*Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (DMG), з 1900)¹⁵. Безпідставно заарештований (у 1938). Помер у в'язниці. Докладніше див.: [Ріттер 1933; Ковалівський 1961, с. 55–62, 77–80, з портр.; Професор П. Г. Ріттер 1966; Милицанд 1995, с. 318; Ріттер 1998].

¹⁴ Опановувати східний матеріал, зокрема давньоіндійський, Лесі Українці допомагав її рідний дядько, відомий український історик, філософ, фольклорист і громадський діяч М. П. Драгоманов [Огієва 2007], який читав Веда у франкомовному перекладі Ланглуа [Драгоманов 1991, с. 66, 265]. Відомо, що Михайло Драгоманов цікавився давньоіндійською літературою. Зокрема, він порівнював українські колядки з ведійськими гімнами: «...колядки являють цілі Веда південноруські, за якими можна простежити відтінки релігійних уявлень від найдавніших часів до пізніших» [Драгоманов 1991, с. 265].

¹⁵ Цей маловідомий факт П. Ріттер повідомив у автобіографії [Ріттер. *Curriculum vitae*, 1922].

Назви робіт. Зі 77 статей, написаних для «Енциклопедичного словника Гранат», індійська релігійно-філософська тематика присутня щонайменше у 41 статті: «Брагманізм» [Риттер 1911], «Брагма-Самадж» [Риттер 1911а], «Буддизм» [Риттер 1911б], «Веданта» [Риттер 1911в], «Дгаммапада» [Риттер 1913г], «Дгарма» [Риттер 1913в], «Джайнізм» [Риттер 1913], «Джаядева» [Риттер 1913а], «Дурга» [Риттер 1913б], «Йога» [Риттер 1914], «Кабір» [Риттер 1914а], «Кама» [Риттер 1914б], «Лінга» [Риттер 1915], «Магабгарата» [Риттер 1915б], «Ману» [Риттер 1915а], «Міманса» [Риттер 1915в], «Мюллер» [Риттер 1916], «Палі» [Риттер 1915г], «Паніні» [Риттер 1915г], «Патанджалі» [Риттер 1915д], «Пракрит» [Риттер 1916а], «Пундित» [Риттер 1934], «Пурана» [Риттер 1934а], «Рамакрішна» [Риттер 1931], «Рамананда» [Риттер 1931а], «Рамануджа» [Риттер 1931б], «Рамаяна» [Риттер 1931г], «Риші» [Риттер 1933], «Санскрит» [Риттер 1935б], «Санскритська література» [Риттер 1935а], «Санск'я» [Риттер 1935], «Тагор» [Риттер 1929], «Тантра» [Риттер 1936], «Тримурті» [Риттер 1930], «Тулсі-дас» [Риттер 1930а], «Упанішади» [Риттер 1935в, т. 42], «Чайтанья» [Риттер 1935г, т. 45, ч. II], «Шакта» [Риттер 1930б, т. 49], «Шанкара» [Риттер 1932], «Шива» [Риттер 1930в, т. 49], «Щербатської» [Риттер 1932а].

Переклади оригінальних санскритських текстів: 20 гімнів Ріг-веди, 3 гімни Атхарваведи, повний переклад Катха упанішади [див.: *Голоси Стародавньої Індії* 1982, с. 91–114; 115–123; 133–147; Риттер 1933]¹⁶.

Переклади оригінальних текстів буддійського Палійського канону: 44 строфи Дгаммапади (з Сутта-пітаки Палійського канону), оповідання з Сутта-ніпати (з Сутта-пітаки Палійського канону), уривок з Магаваггі (з Віная-пітаки Палійського канону), уривок з Магапаринірвани-сутти (з Сутта-пітаки Палійського канону), 6 джатак (з Сутта-пітаки Палійського канону) та уривок із «Мілінди-Паньго» (з Сутта-пітаки, є у бірманському виданні Палійського канону, відсутня у Сінгальському і Тайському) [див.: *Голоси Стародавньої Індії* 1982, с. 251–255; 256–258; 259–261; 262–266; 267–280, 281–282; Риттер 1933]¹⁷.

¹⁶ Між змістом рукопису антології та її виданням існують істотні розбіжності. На деяких із таких прикладів ми будемо принагідно зупинятися у Розділі IV монографії.

¹⁷ Про переклади П. Риттером й іншими українськими перекладачами творів Калідаси див.: [Zavhorodnyi 2009].

Стисла характеристика та значення робіт. Статті й переклади П. Ріттера виконані із залученням не тільки провідних європейських і російських індологічних та буддологічних досліджень, а і санскритських, і палійських текстів. Усі названі давньоіндійські твори було вперше перекладено українською не з європейських чи російських перекладів, а з оригінальних джерел¹⁸.

П. Ріттер по праву вважається засновником української індології.

Боголюбов Микола Михайлович (20.05.1872, с. Павловське Ардатовського повіту Нижегородської губернії 14.05.1934, Нижній Новгород) – філософ, богослов. Доктор богослов'я (1917). Закінчив Московську духовну семінарію (1896). Навчався в Берлінському університеті. Професор Історико-філологічного інституту князя Безбородька у Ніжині (1909–1913), професор Університету Св. Володимира (1913–1918). Священик на Полтавщині (1919–1922), в Києві (1923–1925) і Нижньому Новгороді (1925–1934). Репресований. Докладніше див.: [Боголюбов 2004].

Назви робіт. «Криза міфічної свідомості в Індії і в давній Греції» [Боголюбов 1915], «Філософія релігії» [Боголюбов 1918].

Стисла характеристика та значення робіт. «Криза міфічної свідомості в Індії і у давній Греції» – спроба з прохристиянських позицій розглянути світоглядні зміни, відображені у ведійських текстах. Серед інших зустрічаються посилання на переклади гімнів Рігведи Д. Овсяннико-Куликовським і на його роботу «Релігія індусів у добу Вед». При цьому давньоіндійська і давньогрецька думки розглядаються в окремих розділах і не порівнюються.

«Філософія релігії», крім релігієзнавчого матеріалу, містить також фрагменти, дотичні до історико-філософських досліджень. Наприклад, розмірковування про ключову пару понять індуїстської філософії Брамана й атмана (Брамана/Браму й Атмана в Боголюбова) [Боголюбов 1918, с. 212–221]. У цій праці також зустрічаються посилання на вищезгадану роботу Д. Овсяннико-Куликовського «Релігія індусів у добу Вед».

Конрад Микола (16.05.1876, с. Струсове, Тернопільська обл. – 26.06.1941, с. Страдч біля Яворова, Львівська обл.) – греко-католицький святий, новомученик, канонізований Папою римським Іваном

¹⁸ Див. аналіз рецепції індійської релігійно-філософської думки в енциклопедичних статтях П. Ріттера [Завгородній 2009а, Розділ IV, V монографії] і звернення до деяких його перекладів [Завгородній 2003; Завгородній 2003].

Павлом II, отець, професор, доктор Українського католицького університету ім. Святого Климента Папи. Розстріляний більшовиками під час відступу зі Львова у червні 1941 року. Докладніше див.: [Конрад Микола; Блаженний Священномученик Микола Конрад].

Назви робіт. «Нарис історії Стародавньої філософії» [Конрад 1974¹⁹, с. 24–37].

Стисла характеристика та значення робіт. Поверховий і незбалансований опис, не тільки щодо античної філософії, а і щодо власне індійських релігійно-філософських шкіл. Так, наприклад, няї відводиться всього п'ять рядків, йозі – півсторінки, вайшешиці – майже сторінка, санск'ї – дещо більше сторінки, тоді як веданті (і неоведанті) – понад дві. Міманса не згадується. «Нарис» містить і фактичні помилки (напр., автор називає Готама і засновником няя-даршани, і засновником буддизму). Разом із тим, чи не вперше в Україні ми маємо «Нарис історії стародавньої філософії», в якому опис індійської філософії хронологічно охоплює період від шаддаршан, буддизму та чарвака-локаяти до згадок про неоведантизм і його представників. Чи не вперше в історії вітчизняної історико-філософської літератури було вжито термін «неоведантизм». Називає автор й імена деяких його представників: «Філософія Веданти до недавніх часів мала в Індії чимало прихильників. У XIX ст. після Христа став голосним *Рамакрішна* (пом. 1886) і його учень *Свані Вівекаманда*²⁰. Вони обидва були переконані, що захід мусить засісти до науки у стіп Сходу, щоб пізнати тайни світу та навчитися правд про Бога, духа й душу. В тому ж столітті постав також *неоведантизм*, що приймав правду про одного особового Бога. Представниками того напрямку були *Рамамогама Рая*²¹ (пом. 1833) і *Дебендранат Тагор*²² (пом. 1905), батько поета, письменника й філософа *Рабіндраната*

¹⁹ Цим роком датується друге видання «Нарису», в якому не вказується рік виходу першого видання. Враховуючи те, що останні видання у бібліографічному списку книжки датуються 1933 роком, а «на основі праці о. д-ра Конрада "Нарис історії старовинної філософії" Професорська Колегія Богословської академії 7 квітня і 10 травня 1935 р. за посередництва Й. Сліпого запропонувала Високопреосвященнішому Митрополитові найменувати о. д-ра М. Конрада надзвичайним професором Філософічного Відділу» [Блаженний Священномученик Микола Конрад], то у період між 1933–1935 роками, очевидно, «Нарис» було видано вперше.

²⁰ Тобто Свані Вівекаманда.

²¹ Тобто Раммоган Рой.

²² Тобто Тагор.

Таторе, що його твори відомі в Європі. Їх перекладено на різні мови» [Конрад 1974, с. 28].

«Нарис історії Стародавньої філософії» містить доволі розгорнутий бібліографічний список відповідних видань (багато з яких в Україні згадуються уперше) різними європейськими мовами: англійською (напр., «Історія індійської філософії» С. Радгакрішнана, «Індуїстський містицизм» С. Дасгупти), німецькою (напр., переклад 60 упанішад П. Дойссена, «Релігія Вед» Г. Ольденберга), французькою (роботи Поля Массон-Урселя, Р. Генона та ін.), італійською (дослідження Формічі), російською (напр., О. Новицький «Нариси індійської філософії», Д. Овсянко-Куликовський «Релігія індусів у добу Вед»), а також польською мовами (напр., стаття С. Шайера «Про генезу монізму упанішад...», переклади С. Міхальського-Івєньського) і навіть, видання українською (напр., «М. Калинович, Концентри індійського світогляду. Зі збірника «Література», вид. Укр. Акад. Наук, т. I, Київ, 1928, стор. 88–113» та «Л. Фер, Будда і буддизм. Перекл. із франц. І. Франко. «Життя і Слово». Львів, т. I і II. 1894, а також окремо Львів, 1905. – *о. Ф. Щепкович*. Буддаїзм. Станиславів 1912» [Конрад 1974, с. 24, 32, 55–60]).

Одним із перших серед українських інтелектуалів отець Конрад звернув увагу на зацікавлення Шопенгауера і Гартмана буддизмом: «В Німеччині філософи Артур Шопенгауер і Едвард Гартман ввели в свої філософські системи буддійські песимістичні й нірваністичні погляди» [Конрад 1974, с. 36].

Концептуально праця М. Конрада базується на європоцентричній гегелівській позиції, яка ним проголошується з перших же рядків: «Колискою людської культури був Далекий Схід, однак властивим місцем постання самостійної та систематичної філософії став Захід, а на Заході – Греція» [Конрад 1974, с. 17]. Як бачимо, якщо хронологічний історико-філософський вплив Гегеля долається, бо індійська філософія розглядається до початку ХХ ст. включно, то сутнісний зберігається – повноцінна філософія з'являється в античній Греції.

Стасяк Стефан (22.02.1884, Варшава – 09.02.1962, Лондон) – індолог. Вивчав санскрит у Леопольда фон Шрьодера, буддійську логіку у Федора Щербатського. Професор індійської філології (1929–1941) в Університеті Яна Казимира у Львові (зараз – Львівський національний університет ім. І. Франка), де викладав такі курси: «Елементарний санскрит», «Вступ до індійської філософії», «Вступ до індійської логіки», «Життя Будди», «Ведійські гімни», а також

керував семінарами з історії мистецтва, релігії, філософії та індійської літератури. Брав участь у XVII–XX Міжнародних сходознавчих конгресах. Перебував у Індії в 1935–1936 рр., де, зокрема, взяв участь у Всеіндійському сходознавчому конгресі в Майсорі. Зустрічався з Рабіндранатом Тагором і Магатмою Ганді. У товаристві останнього С. Стасяк пробув два тижні. На початку 1940-х років був змушений емігрувати до Польщі, а звідти – до Великої Британії. Докладніше див.: [Machalski 1963; Reychman 1963, s. 15–22; Pobożniak 1983, p. 40; Шаян 1998, с. 62–63].

Назви робіт. «Помилки й їхня класифікація згідно ранніх індійських логіків» (1929) [Stasiak 1929]. Переклад із санскриту кількох давньоіндійських текстів, присвячених логіці: «Таркабгаши» (tarkabhāṣa), коментаря Вішванатхи (viśvanātha) на п'яту книгу «Нья-сутр» (nyāya-sūtra) і праці Раггудеви (raghudeva) про умовиводи (XVII ст.) [Reychman 1963, s. 17–18]²³.

Стисла характеристика та значення робіт. Вперше в Україні розпочалося дослідження індійської (індуїстської) логіки, яке ґрунтувалося на роботі з оригінальними текстами. Також уперше був здійснений переклад кількох трактатів із логіки (імовірно, польською мовою).

Гавронський Анджей (20.06.1885, Женева – 11.01.1927, Варшава) – відомий сходознавець (індолог), лінгвіст. Навчався на філософському факультеті в Університеті Яна Казиміра у Львові (зараз – Львівський національний університет ім. І. Франка) з 1903 до 1905 рр., а з 1917 р., у цьому таки університеті, очолював кафедру порівняльного мовознавства. Завдяки зусиллям А. Гавронського в Львові було організовано Польський сходознавчий інститут (Polski Instytut Orientalistyczny) і почав виходити «Сходознавчий щорічник» («Rocznik Orientalistyczny») ²⁴. Докладніше див.: [Andrzej

²³ Нам не вдалося з'ясувати: чи були зазначені переклади С. Стасяка видані, чи вони залишилися в рукописах. Також нам невідомо, чи були підготовлені та видані Стасяком інші дослідження, присвячені індійській філософії у львівський період його життя.

²⁴ «Сходознавчий щорічник» – один із найперших польських сходознавчих періодичних видань, який видається і сьогодні. Перший том «Сходознавчого щорічника» в двох частинах вийшов у Кракові (Ч. I, 1914–1915); Ч. II, 1916–1918), починаючи з другого (Т. II (1919–1924), 1925) і по тринадцятий том (Т. XIII (1937), 1938), виходив у Львові.

Gawroński 1928; Budzewski 1931; Śluszkiewicz 1969; Bednarek, Zięba 2002; Fedirko].

Назви робіт. Переклад «Нариси індійської філософії з додатком про філософію веданти в її відношеннях до західної метафізики» П. Дойссена [Deussen 1914], виданий 1914 р. у Львові [див.: Bednarek, Zięba 2002, s. 722; Гофман 2010, с. 257]²⁵, переклад тексту Р. Тагора «Садгана. Втілення життя» (або «Садгана») [Schayer 1988, s. xxviii; Гофман 2010, с. 257]²⁶, невеликий нарис «Вчення упанішад» [Gawroński 1937], видане після смерті ученого з передмовою С. Шайєра [Schayer 1937].

Стисла характеристика та значення робіт. Уперше перекладено і видано роботу відомого німецького дослідника індійської філософії (насамперед, упанішад і веданти) в Україні, яка, за словами Г. Гофмана, «в Польщі стала першим академічним підручником індійської філософії» [Гофман 2010, с. 257]. Також уперше перекладено та видано роботу Рабіндраната Тагора – видатного індійського письменника, поета, мислителя, першого неєвропейського лауреата Нобелівської премії з літератури (1913).

Калинович Михайло Якович (13.10.1888, с. Жажківка, тепер Тиврівського району Вінницької області – 16.01.1949, Київ) – учений-мовознавець, дійсний член Академії наук УРСР (з 1939), директор Інституту мовознавства АН УРСР (1939–1941), академік-секретар Відділення суспільних наук АН УРСР (1939–1944). Переважно відомий як філолог-славіст і філолог-романіст. Закінчив Університет Св. Володимира (1912). Учень відомого санскритолога німецького походження, завідувача кафедрою порівняльного мовознавства і санскриту в Університеті Св. Володимира, професора Фрідріха Кнауера. Стажувався у Ляйпцизькому університеті у професора Ернста Віндіша. Наприкінці 1920-х рр., під тиском зовнішніх обставин, був змушений залишити професійні заняття індологією. Докладніше див.: [Мельничук 1990, с. 380–381; Жлуктенко 1991].

²⁵ У самому виданні прізвище перекладача не згадується.

²⁶ Г. Гофман також лише і про нарис А. Гавронського «Вчення Упанішад», але не вказує його вихідні дані [Гофман 2010, с. 257]. У виданні робіт С. Шайєра зустрічається така згадка: «[Wstęp] Andrzej Gawroński, Nauka Upaniszadów. „Przegląd Współczesny” nr 180, 1937, s. 3–15 (wstęp Schayera na s. 3–5)» [Schayer 1988, s. xxxi], яка, очевидно, відповідає згаданому нарису А. Гавронського в книзі Гофмана. Нам вдалося знайти обидві публікації. Див. далі по тексту й бібліографію.

Назви робіт. «Природа і побут у давньоіндійській драмі» [Калинович 1916], «Бгавабгута Шрікантха» [Калинович 1918], «Концентри індійського світогляду» [Калинович 1928].

Стисла характеристика та значення робіт. Незважаючи на літературознавчі назви і зміст, перші дві роботи містять цікаві факти, які проливають світло на статус філософії та філософа у середньовічній Індії. Остання стаття – перше й єдине в Україні дослідження панорамного характеру, що пропонує погляд на розвиток індійської культури крізь особливості змін і водночас збереження її світоглядних констант у часовому діапазоні від гімнів Рігведи й упанішад до згадок про Джаядеву і Рамануджу. При цьому автор цитує власні переклади санскритських текстів²⁷.

Шайєр Станіслав (08.05.1899, Сендзішув – 01.12.1941, Отвоцьк) – відомий індолог і буддолог. 27 червня 1924 р. отримав ґабілітацію з давньоіндійської філософії в університеті Яна Казимира у Львові (зараз – Львівський національний університет ім. І. Я. Франка) у професора А. Гавронського, а в 1925/1926 навчальному році викладає вступний курс санскриту, в межах загального вступу до релігієзнавства, давньоіндійської релігії. З 1926/1927 навчального року викладає у Варшавському університеті. Докладніше див.: [Schayer 1988].

Назви робіт. Стаття «Про генезу монізму упанішад з магічного світогляду «Атхарва-веди і брагман» (Львів, 1924), рецензія «На полях упанішад» на переклад восьми «Упанішад» Ф. Міхальського-Івєньського (1924), рецензія «Тагор і філософія староіндійська» на переклад А. Гавронським «Садгани» Р. Тагора (1924); стаття «Світогляд текстів брагман» (Львів, 1925); рецензія на переклад тексту Шанкари «Ātmabodha чи пізнання душі» Ф. Міхальським-Івєньським (Львів, 1925); рецензія на дослідження О. О. Розенберга «Проблеми буддійської філософії» (Львів, 1925), а також статті: «Про значення слова upanīśad» (1927) і «Вогонь і паливо. Один розділ із Мад'ямікашастри Нагарджуни з врітти Чандракірти» (1929) видані у Львові після переїзду Шайєра до Варшави [див.: Schayer 1988, s. xxvii–xxviii; Schayer 1924].

²⁷ Докладніше про інтерес М. Калиновича до індійської думки див.: [Завгородній 2010a].

Стисла характеристика та значення робіт. Усі згадані роботи демонструють високий професіоналізм, глибоке знання оригінальних текстів і широку обізнаність з індологічною літературою, цілком відповідаючи загальноєвропейському рівню тогочасних робіт з індійської філософії, а також вказують на існування двох головних наукових інтересів у дослідника в період з 1924 по 1929 роки. Це – релігійно-філософська думка ведійських текстів і буддійська філософія.

Шаян Володимир (02.08.1908, Львів – 15.07.1974, Лондон) – релігієзнавець, філософ, індолог-санскритолог, основоположник відродження Рідної Віри українців. Навчався і викладав в Університеті Яна Казимира у Львові (зараз – Львівський національний університет ім. І. Я. Франка), де вивчав санскрит, очевидно, у професора С. Стасяка, здійснив свої перші переклади гімнів Рігведи і написав дисертацію, яка, очевидно, не була надрукована, «Індра у Рігведи». Докладніше див.: [Шаян 1998, с. 62–63]²⁸.

Назви робіт. У спогадах В. Шаяна, а також у рецензії С. Шайєра згадується про перекладені ним із санскриту на польську й українську мови та видані окремими брошурами гімни Рігведи [Шаян 1998, с. 62; Schayer 1936]. М. Земба наводить назви обох цих польськомовних збірок, виданих В. Шаяном в 1930-х роках у Львові «Hymny Rygwedy»²⁹ і «Hymny Walki», а також виконаний і надрукований ним польськомовний варіант перекладу гімну Х. 129 [Zięba 1996, s. 27, 58–59]. На превеликий жаль, нам не вдалося знайти згадані збірки В. Шаяна.

Стисла характеристика та значення робіт. Звернення В. Шаяна до оригінальних гімнів Рігведи на загал підсилило існуючий інтерес до ведійської думки в Україні.

Згадана рецензія С. Шайєра загалом критична.

На окрему увагу заслуговують кандидатські дисертації випускників Київської духовної академії І. Краснитського [Краснитский 1889], В. Ходзицького [Ходзицкий 1906], Б. Іванова [Иванов 1908], Д. Горохова [Горохов 1909]³⁰, В. Перковського [Перковский 1913], присвячені аналізу буддійського вчення із християнських позицій.

²⁸ Про навчання та наукову діяльність В. Шаяна у Львові відомо, на превеликий жаль, вкрай мало.

²⁹ М. Земба називає три можливі дати виходу збірки: 1930, 1935 і 1936.

³⁰ Перша частина дисертації Д. Горохова була видана [Горохов 1914].

Безперечний інтерес викликають видання окремих досліджень, підручників, перекладів, як-от: «Буддаїзм» Ф. Щепковича [Щепкович 1912], «Нарис. філософії історії» О. Печніка [Pechnik 1926], «Вчення про пустоту як основу буддизму» М. Таубе [Таубе 1911], «Буддизм і християнство» С. Г. Келлога [Келлог 1894], «Йога. Таємне знання Індії» Віденманна [Wiedenmann б/р], рецензії [Зеньковський 1917], а також періодичні видання, що виходили в Києві («Труды Киевской духовной академии», «Университетские известия»), Львові («Rocznik Orientalistyczny»), Харкові («Вера и разум», «Східний світ»).

З усіх періодичних видань в Україні на найбільшу увагу заслуговує «Rocznik Orientalistyczny» («Сходознавчий щорічник»). Він був не тільки спеціалізованим сходознавчим журналом, який виходив найдовше (з 1925 р. до 1938 р.), а і містив індологічні (буддологічні) публікації провідних учених польської, російської та франко-бельгійської шкіл (А. Гавронський, Х. Вілман-Грабовська [Willman-Grabowska 1931], С. Шайер [Schayer 1934], Ф. Щербатської [Stcherbatsky 1934, 1934a], Я. Пшилуksi [Przyłuski 1934], Л. де ла Валле Пусен [De La Vallée Poussin 1934, 1934a], М. Фальк [Falk 1938]).

Зацікавлення індійською релігійно-філософською думкою в Україні, як і її рецепція, знайшли своє відображення і в українській художній літературі (поза перекладами): окрім вищезгаданих віршів Івана Франка, наприклад, у романі «Хмари» (1874) Івана Нечуй-Левицького [Нечуй-Левицький 2009]³¹, у драмі-феєрії «Лісова пісня» (1911) Лесі Українки [Лісова Українка 1976; Огнева 2007, с. 108–128], у вірші «Просвічення Сідартха» (1907) Петра Карманського [Карманський 1991] та у вірші-триптиху «Космічний круг» (1927) Василя Пачовського [Пачовський 1991]³².

Висновки. За майже сто років професійне звернення до індійської філософії в Україні охопило три університетські центри: Київ, Харків, Львів, пройшовши при цьому два етапи.

³¹ На окрему увагу заслуговує науково-популярний нарис «Світогляд українського народу» (1876) І. Нечуя-Левицького, зі змісту якого випливає, що український письменник цікавився ведійською міфологією [Нечуй-Левицький 1992].

³² Відображення індійської релігійно-філософської думки в українській літературі заслуговує на окреме дослідження.

Перший етап розпочинається з виходу першої з трьох статей «Нарису індійської філософії» О. Новицького у 1844 р. і триває до захисту кандидатської дисертації В. Перковським у 1913 р. і видання Я. Поповим перекладів Вівеканади в 1914 р. З'явившись у середині XIX ст. серед професорів-філософів Університету Св. Володимира, інтерес до індійської філософії згодом поширився на богословів Київської духовної академії (напр., М. Олесницький) і незалежних філософів (напр., В. Лесевич, І. Франко) та перекладачів (напр., Я. Попов, І. Франко, Леся Українка). За цей час було розпочате знайомство з індійською релігійно-філософською думкою (персоналіями, текстами, проблематикою, понятійно-термінологічним рядом), яке *поступово* охопило період від становлення індійської філософії до початку XX ст. Однією з головних вад цього етапу було незнання класичних філософських мов Індії (санскриту й палі) українськими авторами, а відтак вони були змушені звертатися не до оригінальних джерел, а до перекладів індійських філософських текстів європейськими мовами. Цей період також характеризується впливом як європейських індологів Т. Кольбрука, П. Дойссена, так і європейських філософів та істориків філософії, насамперед, Гегеля (О. Новицький, С. Гогоцький, значно меншою мірою О. Козлов) і Конта (у випадку В. Лесевича). Виняток становлять роботи професійного індолога-санскритолога Д. Овсянико-Куликовського, який, будучи філологом, звернувся до індійської релігійно-філософської думки наприкінці XIX ст. і зміг уникнути як опосередкованого знайомства з санскритським оригіналом, так і відчутних впливів європейських істориків філософії. Тож його роботам європоцентризм властивий значно менше, ніж іншим колегам. Завдяки Овсянико-Куликовському, зацікавлення індійською філософією поширилось і на Харків (Харківський університет). З-поміж усіх тих інтелектуалів, хто звернувся до індійської філософії у перший період, Овсянико-Куликовський і Лесевич були найбільше інтегровані в науковий простір поза українськими теренами.

У цей період, окрім університетських досліджень, з'являються роботи, які до академічного інтересу долучають додаткову мотивацію. Так, буддизм починає досліджуватись як із позицій прихильника конкретного європейського філософського вчення – позитивізму (В. Лесевич), так і конфесійних засад – християнської апологетики

(дисертації випускників КДА). Виникає рецепція буддійського вчення й у художній літературі (І. Франко).

Другий етап розпочинається виходом чотирьох енциклопедичних статей П. Ріттера «Брагманізм», «Брагма-Самадж», «Буддизм» і «Веданта» в 1911 р. і триває до кінця 1930-х рр. — початок 1940-х рр., коли у 1936 р. виходить енциклопедична стаття П. Ріттера «Тантра», і зі Львова до Польщі на початку 1940-х років емігрують С. Стасяк і В. Шаян. Цей період насамперед характеризується тим, що до індійської філософії звертаються філологи, а відтак аналіз і переклад оригінальних текстів стає нормою. У ці роки звернення до індійської філософії від періоду її становлення до початку ХХ ст. остаточно закріплюється, а очевидний європоцентризм поступається більш тонким і вишуканим його варіантам. Другий етап позначається також і тим, що замість оглядових робіт з'являються спеціальні дослідження та періодичні видання, присвячені аналізу окремої проблематики (С. Шайер, С. Стасяк). Найбільш інтегрованими в міжнародну наукову спільноту були львівські індологи, які спілкувались зі своїми колегами на європейських та індійських наукових форумах, і дослідження яких були відомі та доступні західноєвропейським колегам.

Обидва етапи мають свої спільні риси і тенденції. Спільною рисою обох етапів є їхня тематична спрямованість і «зони забуття». Так, було окреслено три головні дослідницькі інтереси: період становлення філософського знання в Індії, звернення до ведійських текстів; ортодоксальна даршана веданта від її витоків до неоведантизму та неортодоксальна даршана буддизм, переважно з орієнтацією на Палійський канон із поступовим переходом до буддизму магаїни. Окреме місце посідає і збіг дослідницького інтересу щодо методологічної проблеми, яка пов'язана з визначенням витоків індійської філософії.

Спільною властивістю першого і другого етапів є наявність у дослідників екзистенційної вмотивованості в зверненні до індійської філософії (І. Франко, Я. Попов), намагання відійти від кабінетної індології та набутти безпосередній досвід спілкування з носіями індійської традиції (В. Лесевич, Я. Попов, С. Стасяк).

Якщо перший етап звернення до індійської філософії в Україні назагал характеризується провінційністю, порівняно зі здобутками провідних західноєвропейських індологічних осередків, і

певними пріоритетами в межах тогочасної Російської імперії, водночас динамікою свого розвитку на рівні інституалізації та кількістю залучених осіб, то другий етап позначається іншими тенденціями. З одного боку, з'являється львівський індологічний осередок, який за рівнем наукової розробки матеріалу й інтеграції у європейський індологічний простір стає помітним східноєвропейським центром, а з іншого – на радянській частині України, починаючи з кінця 1920-х рр. відбувається поступове згортання будь-яких занять індійською релігійно-філософською думкою. Окремі здобутки М. Капінювича і П. Ріттера ситуації не зарадили, бо опинилися у своєрідній інтелектуальній і суспільній порожнечі. Після приєднання Західної України до України радянської в 1939 р. індологічні напрацювання львівської школи також не знаходять державної підтримки.

Тож індологічні студії у радянській Україні у 1920-ті, а особливо, в 1930-ті рр. виявилися повністю залежними від внутрішньої політики радянського керівництва і припинили своє існування. Після П. Ріттера (страчений НКВС), М. Конрада (страчений НКВС), М. Капінювича (змушений залишити індологію), С. Стасяка і В. Шаяна (змушені емігрувати з України) фаховий інтерес до вивчення індійської філософії в Україні було перервано на понад п'ятдесят років.

Нами названі імена понад двадцяти дослідників, які вивчали індійську філософію в Україні впродовж майже ста років. Цілком можливо, що з часом їхнє коло зростатиме. Але вже сьогодні є достатньо підстав, щоби стверджувати наявність фахового інтересу до індійської філософії в українському інтелектуальному просторі. Тому на перспективу, було б доцільно не тільки докладно дослідити особливості вивчення індійської філософії кожним із названих дослідників, враховуючи світовий індологічний контекст, а, спираючись на їхні здобутки, відновити традицію як перекладів оригінальних індійських філософських текстів українською мовою, так і досліджень індійської філософії.

У такому разі індологічні історико-філософські студії сприятимуть подоланню відставання від світового наукового процесу як історико-філософського, так і значно ширше – сучасного інтелектуального життя в Україні. Будемо сподіватися, що цього разу інтерес до індійської філософії в Україні не буде перервано.

РОЗДІЛ II

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ЗА ТЕМОЮ

Перші згадки про існування професійного інтересу до індійської релігійно-філософської думки в Україні з'являються наприкінці XIX ст. – на початку XX ст. у енциклопедичних виданнях, коли в статті, присвяченій певному вітчизняному мислителю, згадуються відповідні його роботи або ж рецензії на них.

Російська імперія. Чи не найбільше в цьому поталанило В. Лесевичу. У статтях про нього в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Ефрона» (прижиттєва публікація) та у «Словнику Гранат» згадувався інтерес українського мислителя до буддизму. У першому випадку про цей інтерес говорилося докладніше. Зокрема, йшлося про те, що Лесевич написав кілька статей з буддизму і наводилися вихідні дані трьох із них: «“Буддійський моральний тип” (Сев. Вест. – 1886. – 5), “Новітні рухи у буддизмі”¹, (Рус. мысль. – 1887. – 8), “Релігійна свобода за едиктами царя Асокі Великого” (Вопросы Филос. – 1889. – Кн. 1)» [див.: Колубовский 1896, с. 591–592]. Натомість у другому випадку тільки зауважувалось: «Крім того, йому належать статті про буддизм» [Лесевич 1915].

Натомість у «Словнику Венгерова» згадувалися прижиттєві рецензії на дві статті В. Лесевича: «Релігійна свобода за едиктами царя Асокі Великого» та «Новітні рухи у буддизмі, що підтримуються і поширюються європейцями», а також на виданий ним переклад з англійської мови «Світла Азії» Е. Арнольда² [Венгеров 1914, с. 468]. Остання публікація по-своєму важлива, бо свідчить як про існуючий прижиттєвий запит на інтерпретацію Лесевичем буддизму, так і про особливості її сприйняття тогочасними російськими інтелектуальними колами.

¹ Це скорочена назва статті В. Лесевича: «Новітні рухи у буддизмі, що підтримуються і поширюються європейцями».

² Рецензії і в «Русском богатстве», і у збірнику «Нива» позитивні. Лишається тільки шкодувати, що обидві вони – анонімні [див.: Сборник «Нива» 1893, с. 716; Русское богатство 1893, с. 48–49].

У мемуарах письменника та перекладача Євгена Ганейзера, також містяться цікаві згадки про інтерес В. Лесевича до буддизму і йоги [Ганейзер 1914].

СРСР (РСФСР). Перші спроби дослідження історії вітчизняного наукового зацікавлення індійською філософією, з'являються наприкінці 1950-х рр. у Москві. При цьому, як перед тим у Російській імперії, так і тепер Україна вважалася частиною імперських державних утворень, а її вчені та викладачі часто ставали російськими.

Першою публікацією такого роду була стаття «Про історіографію індійської філософії» Миколи Анікеєва, що вийшла в 1957 р. в центральному філософському журналі СРСР «Вопросы философии». У ній стисло йшлося про доробок чотирьох вітчизняних авторів: О. Новицького, Д. Овсяннико-Куликовського, О. Козлова, В. Лесевича. Найбільше уваги було надано роботам Ореста Новицького, які в статті згадувались двічі. М. Анікеєв в цілому позитивно охарактеризував його «Нариси індійської філософії»: «Однією з перших і найбільш вдалих у нашій країні спроб систематичного викладу індійської філософії була серія «Нарисів індійської філософії» професора Київського університету О. Новицького, надрукована в «Журнале Министерства народного просвещения» за 1844 і 1846 роки. «Нариси» Новицького містять ряд цікавих і оригінальних спостережень, що не втратили свого значення й у наші дні» [Анікеєв 1957а, с. 132].

Вдруге Анікеєв звернувся до нарисів київського професора, щоби підтвердити факт відокремлення індійської філософії від інших духовних форм людської діяльності, зафіксований у роботах учених Російської імперії другої половини XIX – початку XX ст. «Але, мабуть, головна заслуга російських учених полягає в тому, що вони розглядали індійську філософію як науку і не змішували її з міфологічними, релігійними і містичними нашаруваннями у ній. Ще О. Новицький у «Нарисах» відзначав, що «у філософських ученнях давньої Індії ми безперечно можемо навчитися багато чому. З них можемо, наприклад, збагнути як зародилась у давніх філософія, мало-помалу відділяючись від релігійних вірувань і поетичних образів» (Журнал Министерства народного просвещения. – 1844. – т. 41. – с. 153)» [Анікеєв 1957а, с. 134]. При цьому дослідження О. Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина I.

Релігія і філософія Давнього Сходу» (далі в тексті – «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень» – Ю. 3.) у статті зовсім не фігурувало.

Згадки про доробок Д. Овсянико-Куликовського й О. Козлова у статті М. Анікеєва носять стислий і здебільшого загальний характер. Зокрема, було зазначено, що «...крім того, ряд змістовних праць про ідеологію давньої Індії випустив у кінці XIX сторіччя Д. М. Овсянико-Куликовський. Глибокі зауваження про індійську філософію містяться у деяких роботах із загальної історії філософії, наприклад, у «Нарисах з історії філософії» О. О. Козлова (Київ, 1887)» [Анікеєв 1957а, с. 133].

Посилання на В. Лесевича зустрічається у примітках, де український філософ отримує несподівано високу оцінку (якщо дивитись із позиції сьогодення): «Пропагандою містичних та ідеалістичних сторін індійської філософії займалися і такі стовпи російського ідеалізму, як Вл. Соловйов, В. В. Лесевич й інші» [Анікеєв 1957а, с. 133]. Наведена цитата викликає кілька запитань, які, на превеликий жаль, залишаються без відповідей: На підставі яких аргументів М. Анікеєв зараховує В. Лесевича не просто до філософів-ідеалістів, а саме стовпів російського ідеалізму? В яких саме роботах український філософ вдавався до пропаганди «містичних та ідеалістичних сторін індійської філософії»?

Наступна публікація подібного роду з'являється знову-таки в Москві й майже за тридцять років³. Московський індолог О. Мезенцева у статті «Історія вивчення індуїзму в СРСР» згадує імена тільки двох дослідників з України: Д. Овсянико-Куликовського⁴ й О. Новицького. При цьому роботи Овсянико-Куликовського, що розглядаються («Досвід вивчення вахкічних культів індоєвропейської давнини у зв'язку з роллю екстазу на ранніх ступенях розвитку суспільності» (Одеса, 1894) та «Релігія індусів в добу вед» (Вестник Европы. – М., 1982. – Т. 2, 3), стосуються більше релігієзнавчої тематики, ніж історико-філософської [Мезенцева 1985, с. 249–251].

Зате автор статті звертається до дослідження О. Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень», яке залишилося поза увагою М. Анікеєва. В першу чергу О. Мезенцева

³ Цікаво, що у статті під назвою «Вивчення буддійської філософії у Росії» український матеріал не було представлено [Лучина 1962].

⁴ У статті ініціали Д. М. Овсянико-Куликовського подані помилково, як М. Д. (Н. Д. – російською).

схвалює принципову позицію українського професора розрізняти релігію та філософію в Індії: «Вже у 1860 р. О. Новицький, професор Університету Св. Володимира у Києві, хоча і був переконаний, що «філософія і релігія у найістотнішому своєму змісті сходяться між собою», не ототожнював їх, вважаючи, що релігія, розвиваючись від нижчої форми до вищої, збуджує рух філософії і, навпаки, філософія веде до подальшого розвитку релігії» [Мезенцева 1985, с. 252–253]. На її думку, така позиція «прямо протилежна поглядам багатьох найвизначніших європейських індологів» [Мезенцева 1985, с. 252]. Окремо О. Мезенцева висловлює високу оцінку роботам як О. Новицького, так і О. Введенського, Хрісанфа (В. Н. Ретивцева) і В. Кожевникова, «в яких відображено багатющий досвід, нагромаджений європейською наукою. Основи ведаїзму, брагманізму й індуїзму тут викладені з повнотою, що не зустрічається більше у роботах передреволюційних російських авторів» [Мезенцева 1985, с. 253]. Нам така беззастережно схвальна оцінка видається перебільшеною та некритичною. Зокрема, дивно, що у цьому контексті не названі роботи В. Міллера й О. Овсяннико-Куликовського, які були фахівцями світового рівня й володіли санскритом, у той час як вищеназвані О. Мезенцевою дослідники спиралися на європейські переклади санскритських текстів. Три статті О. Новицького з його циклу «Нарисів індійської філософії» не згадуються у статті О. Мезенцевої.

У 1986 р. в колективній праці «Росія та Індія» згадувались переклади творів Вівекананди «Практична Веданта», «Карма-йога», «Бхакті-йога», «Раджа-йога», виконані Я. К. Поповим [Люстерник 1986, с. 209].

Чи не найбільше уваги дослідженню рецепції індійської релігійно-філософської думки в Україні присвятив московський індолог, історик філософії і релігієзнавець Володимир Шохін. Цю проблематику він починав розробляти зі статті «З історії російського індологічного релігієзнавства другої половини XIX сторіччя», в якій, крім іншого, проаналізував дві монографії Д. Овсяннико-Куликовського: «Культ божества у давній Індії в епоху Вед» (1884) і «До історії культу вогню в індусів в епоху Вед» (1887). Незважаючи на те, що Шохіним не були враховані історико-філософські роботи Овсяннико-Куликовського, проте серед зроблених ним висновків були і такі, що наголошують і розвивають погляди

харківського професора на специфіку та становлення індійської філософії. Зокрема, це висновок, що «огляд сучасних інтерпретацій релігійної свідомості РВ у зіставленні з висновками вітчизняних індологів доводить зростаючу роль компаративістики у ведологічних студіях» [Шохін 1986, с. 228]. Власне наголос на компаративістичній перспективі Овсянико-Куликовський демонструє і в одній зі своїх ранніх статей «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» (1884), аналізуючи ведійські гімни, X. 90, 121 і 129.

Кількома роками пізніше В. Шохін продовжить розпочату ним тему історії звернення до індійської філософії у важливій методологічній статті «Давньоіндійський раціоналізм як предмет історико-філософської науки (проблеми періодизації історії давньоіндійської думки)» [Шохін 1988]⁵. У поле зору дослідника потрапляють професори Університету Св. Володимира О. Новицький й О. Козлов, специфіка звернення яких до індійської філософії у московського індолога викликає високу професійну оцінку. Погляди обох істориків філософії Шохін зараховує до диференційованого підходу⁶ (інший – акумулятивний)⁷ у виділених ним двох періодизаційних настановах щодо індійської філософії серед залученого корпусу відповідних досліджень.

Насамперед, В. Шохін пропонує розглядати роботи українських істориків філософії крізь призму європоцентризму: «Дискусія з європоцентристами не залишила байдужими двох російських філософів, які звернулися до серйозного вивчення історії індійської філософії після знайомства з публікаціями Кольбрука⁸» [Шохін

⁵ До аналізу інтелектуальної спадщини Овсянико-Куликовського, В. Шохін більше не повертався.

⁶ До прихильників диференційованого підходу В. Шохін відносить тих істориків філософії, хто проводить різницю між давньоіндійською думкою, зафіксованою в даршанах, і більш ранніми стадіями її розвитку.

⁷ До акумулятивістів В. Шохін зараховує тих істориків філософії, хто вбачає індійську філософію вже у пам'ятках Вед із подальшим її ускладненням і поступовим розвитком.

⁸ Те, що О. Козлов звернувся до дискусії з європоцентристами завдяки знайомству з публікаціями Т. Кольбрука, виглядає непереконливо хоча б тому, що у книзі «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна» («Нариси з історії філософії» далі у тексті розділу – *Ю. З.*) серед згаданих авторів ім'я Кольбрука відсутнє. Зате у списку літератури фігурує сімнадцять інших позицій. Не до кінця зрозумілим виглядає і твердження Шохіна про те, що дискусія з європоцентристами не залишила байдужими двох російських філософів. Що це за «дискусія з європо-

1988, с. 28]. Те, що у роботах і Новицького, і Козлова присутні міркування, які можна віднести до антиєвропоцентричних, у нас не викликає сумніву. Проте їхні тексти не свідчать на користь того, що обидва київські професори усвідомлювали свою участь у дискусії з європоцентристами. Радше до неєвропоцентричних висновків Новицького (значно меншою мірою), і Козлова (більшою), спонукало знайомство з власне індійським матеріалом і різними індологічними дослідженнями, як і приналежність їх самих до іншої, ніж західноєвропейська, культури. Хоча й ці обставини не є достатніми. Бо у той самий час інші їхні вітчизняні колеги (напр., О. Гогоцький) демонстрували послідовну європоцентричну позицію⁹. До питання про європоцентризм як в історії західноєвропейської, так і вітчизняної філософської думки ми будемо повертись пізніше.

Розглянемо, які власне аргументи наводить В. Шохін на підтвердження критики європоцентризму О. Новицьким. Спочатку Шохін звертається до вступної частини першої статті київського професора з виданого ним опису трьох даршан, об'єднаного спільною назвою «Нарис індійської філософії»: «У статті, якою О. М. Новицький розпочинає свої «Нариси індійської філософії» (1844–1846), європоцентризм спростовується фактичним матеріалом, який наглядно свідчить, що Індія була у числі тих культурних центрів, де «пробудилось прагнення до філософування» як критичне звернення думки на саму себе. Визнаючи, що історичні витоки індійської філософії варто шукати вже у ведах, автор бачить це звернення думки на саму себе, саме у шести системах» [Шохін 1988, с. 29]. У цілому з наведеними міркуваннями Шохіна можна погодитись, хоча вони не доводять, що Новицький із кимось свідомо дискутував. Шкода, що у наведеному фрагменті бракує цитат зі статті київського професора.

Далі Шохін конкретизує висловлену ним раніше тезу про те, що «дискусія з європоцентристами не залишила байдужими двох російських філософів», маючи на увазі ту саму статтю Новицького: «Він (тобто О. Новицький – Ю. З.) погоджується з Кузеном, що за наявності єдності задачі індійські системи різняться між собою

центристами? Хто і коли вступив у дискусію з європоцентристами, і з ким саме? Ці питання В. Шохін залишає без відповіді.

⁹ Значною мірою європоцентрична позиція зберігається і в сучасній українській історико-філософській науці.

у відборі пізнавальних засобів її вирішення, проте російський філософ уточнює: даршани відділяє від ведійської думки те, що вони “не задовольняються знанням релігійним, а шукають пізнання філософського”» [Шохін 1988, с. 29]. Те, що Новицький проводив водорозділ між філософією і передфілософією по лінії даршани (філософія) – Веди (передфілософія), це дійсно так. А от те, що він погоджується з Кузеном, викликає здивування, бо у статті Новицького, на яку спирається Шохін, немає жодного посилання на Кузена. Тож скидається на те, що Шохін, для якого і дискусія з європоцентристами, і позиція французького філософа й історика філософії Віктора Кузена були вкрай важливі, пов’язує їх із тим матеріалом, в якому згадані дослідницькі позиції не були чітко представлені.

Новаторською, у порівнянні знову-таки з періодизацією вищезгаданого Кузена, В. Шохін вважає спробу Новицького «більш конкретно розібратися у питаннях генези індійського філософування» [Шохін 1988, с. 29], оскільки той поділив наявні школи, на ті; «що визнають і не визнають (до них він зараховує локаяти, пашупатів і панчаратриків) авторитет вед» [Шохін 1988, с. 29]¹⁰.

Увесь аналіз звернення О. Новицького до індійської філософії В. Шохін базує на єдиній – першій статті («Очерк индийской философии. Статья первая. Санкхья Нир-исвара») київського професора. Тобто ні дві інші статті ученого, ні його дослідження «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень» не розглядаються.

У підручнику О. Козлова «Курс історії філософії»¹¹, увагу В. Шохіна привертає кілька моментів. Перший із них стосується обґрунтування Козловим критики європоцентризму. Ця критика простежується у відокремленні київським професором власне філософії від релігії на індійському ґрунті. До того ж, як зауважує Шохін, «Козлов ще виразніше, ніж Кузен і Новицький, акцентує специфіку індійського філософського знання» [Шохін 1988, с. 29]. На підтвердження Шохін наводить відповідну цитату Козлова: «Зовнішній зв’язок індійської філософії з релігією зберігається у тотожності головної задачі, яку вони собі ставлять, а саме у

¹⁰ У даному випадку, як нам видається, О. Новицький спирався на погляди Т. Кольбрука [див.: Colebrooke 1837].

¹¹ В. Шохін помияково підручник О. Козлова «Очерки из истории философии. Понятия философия и истории философия. Философия восточная» (К., 1887) називає «Курс истории философии» (К., 1887) [див.: Козлов 1887].

питанні про кінцеве спасіння¹² людини від страждань, але внутрішня відмінність між ними полягає у формі та постановці і вирішенні цієї задачі» [Шохин 1988, с. 29].

Окремо В. Шохін звертає увагу на той факт, що встановлена Козловим лінія демаркації «між релігійною і філософською свідомістю індійців, безпосередньо відображається й у структурі його книги» [Шохин 1988, с. 29]. Тобто Козлов чітко відокремлює давньоіндійську космогонію від давньоіндійських даршан. Саме останні він і характеризує як філософію: «Тепер ми звернемося до власне філософії Індії» [Шохин 1988, с. 30]. Хоча, як нам видається, у «Нарисах з історії філософії» О. Козлов демонструє не до кінця послідовну позицію з піднятого питання (до цього ми повернемося пізніше). Ще одним важливим моментом у Козлова, на думку Шохіна, є те, що він піднімає питання про генезу різних даршан. Так київський історик філософії серед даршан «за значенням виділяє веданту, але торкається генези й інших шкіл. Він вважає, що санх'я склалася раніше за останні (VI ст. до н. е.), а його є її «видозміненням», ньяю характеризує як індійський корелят аристотелівського «Органону», вважає її у «більшій чи меншій мірі надбанням усіх шкіл», вайшешику ж – її різновидом» [Шохин 1988, с. 30].

У заключному розділі статті «Підсумки і перспективи» В. Шохін знову позитивно згадує про здобутки й О. Новицького, й О. Козлова. Обидва вони, як представники диференційованого підходу, «виявили значно тверезіший, збалансований підхід до співвіднесення дискурсії та сотеріології у давньоіндійських філософських традиціях, ніж учені-акумулятивісти» [Шохин 1988, с. 35]. До того ж у Новицького «“на своєму місці” знаходиться тут і загальний соціокультурний контекст <...>, який, проте, не піддається вулгаризації й якому не приписується пряма детермінація філософської думки» [Шохин 1988, с. 35]. У той час як Козлов продемонстрував «звернення до авторефлексії індійської філософської думки як такої, що цілком усвідомлює свою раціоналістичну автономність» [Шохин 1988, с. 35].

Певною мірою звернення до індійської філософії в Україні висвітлюється в енциклопедичних і довідкових виданнях. Одним із таких видань є «Бібліографія Індії», що вміщує літературу не тільки радянських часів, а і до 1917 р. У цій книзі згадуються імена

¹² Тут коректніше вживати «звільнення».

і назви робіт деяких дослідників, хто писав про індійську філософію в Україні. Серед них: «Моральність і моральне вчення індійців» М. Олесницького, «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» і «Нариси з історії думки»¹³ Д. Овсянико-Куликовського, «Нариси з історії філософії» О. Козлова [Бібліографія Індії 1976, с. 519]. Усі ці роботи подаються у підрозділі «Загальні роботи» розділу «Філософія».

У підрозділі «Перекладені роботи» розділу «Окремі релігійно-філософські системи» згадуються переклади робіт Вівекананди («Філософія йоги», «Бгакті-йога»), виконані Я. Поповим [Бібліографія Індії 1976, с. 528].

У підрозділі «Буддизм» згадуються три статті В. Лесевича «Буддійський моральний тип», «Новітні рухи у буддизмі, що підтримуються і поширюються європейцями», «Релігійна свобода за едиктами царя Асоки Великого», його брошура «Буддійські легенди та їхнє співвідношення з буддійськими догматами» [Бібліографія Індії 1976, с. 531–532], брошура М. Таубе «Вчення про пустоту як основа буддизму» (Харків, 1911. – 32 с.) [Бібліографія Індії 1976, с. 533], а серед перекладених – робота С. Келлога «Буддизм і християнство» (Пер. з англ. Ф. С. Орнатського. – Вид. 2-ге, випр. і доп. – К., 1894. – XI, 290 с. Бібліогр.: С. VIII–XI) [Бібліографія Індії 1976, с. 535].

На відміну від «Бібліографії Індії», яка може вважатися чи не найповнішим довідковим виданням¹⁴, що фіксує звернення до індійської філософії в Україні, усі інші довідкові й енциклопедичні видання це питання або оминають¹⁵, або висвітлюють вкрай поверхово. Наприклад, у «Філософському енциклопедичному словнику» у статті, присвяченій українському філософу В. Лесевичу¹⁶, міс-

¹³ Згадується тільки перший із двох існуючих нарисів.

¹⁴ З усіх виданих як за часи Радянського Союзу, так і в Україні, і в Російській Федерації.

¹⁵ Ми пропонуємо вважати, що інтерес до індійської філософії у словниковій (довідковій) статті зафіксований за наявності двох показників: 1) коли у змісті статті про даний факт мовиться безпосередньо; 2) або коли у пристатейному списку літератури наявні публікації, зі змісту яких випливає їхній індологічний (сходознавчий) характер. У цих випадках словникові (довідкові) статті потрапляють до нашого розгляду.

¹⁶ Стаття не підписана.

тяться єдине і вкрай лаконічне повідомлення: «Лесевичу належить ряд робіт з історії буддизму» [Философский энциклопедический словарь 1983, с. 310]. Назви робіт при цьому не вказуються. Енциклопедичні статті, присвячені іншим українським філософам, які цікавилися індійською філософією, у виданні відсутні.

Російська Федерація. До поглядів О. Новицького й О. Козлова В. Шохін буде звертатися пізніше у двох монографіях: «Брагманістська філософія. Початковий і ранньокласичний періоди» [Шохин 1994] та «Школи індійської філософії. Період формування IV ст. до н. е. – II ст. н. е.» [Шохин 2004]. В обох випадках він наводитиме той самий текст: «Серед представників російської історико-філософської науки можна назвати О. М. Новицького, який угледів і в Індії критерій появи власне філософії – «звернення думки на саму себе», а також О. О. Козлова, який розмежував індійську філософію і релігію при усьому визнанні їхніх історичних зв'язків» [Шохин 1994, с. 16; 2004, с. 16]. Посилання на роботи Новицького та Козлова в обох монографіях ті самі, що й у вищезгаданій статті Шохіна за 1988 р.

У статті «В. С. Соловйов, індійська філософія і проблеми компаративістики» В. Шохін знову побіжно згадає про неєвропоцентричну історико-філософську позицію О. Новицького й О. Козлова: «Європоцентричний підхід до Індії переважав і у російській історико-філософській думці, за винятком дуже небагатьох імен – О. М. Новицького, О. О. Козлова» [Шохин 1996, с. 114].

У колективній роботі, присвяченій дослідженню аналітичної спадщини Львівсько-Варшавської філософської школи, В. Шохін помістив розділ «Станіслав Шайер про філософію ньяї і вайшешики», в якому стисло торкнувся львівського періоду у викладацькій і науковій діяльності двох відомих польських індологів: Анджея Гавронського і Станіслава Шайера. Зокрема, він звернув увагу на той факт, що інституалізація індологічних досліджень у Польщі відбулася саме у Львові, коли у Львівському університеті зусиллями Гавронського було створено індологічну кафедру та засновано часопис «Rocznik Orientalistyczny»¹⁷ [Шохин 2006, с. 122–123].

¹⁷ «Rocznik Orientalistyczny» став одним із центральних сходознавчих журналів Польщі, що виходить і сьогодні.

У 1994 р. у першому розділі «Рання буддійська філософія» колективного дослідження «Рання буддійська філософія. Філософія джайнізму» московський історик індійської філософії Вікторія Лисенко чи не вперше після тривалого часу не тільки звернула увагу на зацікавлення В. Лесевича буддизмом, а і дещо конкретизувала уявлення про них. Так, вона зауважила: «Серед небуддологів, які писали про буддизм, чи не найбільш плідним був філософ-позитивіст, близький до народницьких кіл, Володимир Вікторович Лесевич (1837–1905)» [Лысенко 1994, с. 52–53] і навела перелік трьох його статей: «Буддійський моральний тип», «Новітні рухи у буддизмі, що підтримуються і поширюються європейцями», «Релігійна свобода за едиктами царя Асокі Великого» і передмову Лесевича до перекладу поеми Е. Арнольда «Світло Азії» (СПб., 1893)» [Лысенко 1994, с. 288–289]. Як бачимо, В. Лисенко розширила бібліографію праць Лесевича, присвячених буддійській тематичі, за рахунок цієї передмови. При цьому усі назви статей українського філософа вона навила коректно і без скорочень.

Окрім того, В. Лисенко, пишучи про те, що у Росії «отримують широке поширення численні популярні брошури і книги про буддизм і Будду» [Лысенко 1994, с. 52], згадує книгу Леопардова «Стилий виклад учення Будди, що становить індійську релігію» (Київ, 1889)» [Лысенко 1994, с. 288]. Підрозділ, у якому є ця згадка, має промовисту назву: «“Відкриття” буддизму у філософській і суспільній думці: Захід – Росія» [Лысенко 1994, с. 40].

Близько п'ятнадцяти наступних років, до появи у 2009 р. матеріалів доповіді на конференції «Метафізика й етика буддизму у роботах філософа-неопозитивіста В. Лесевича» [Бернюкевич 2009, с. 7–9] і монографії «Буддизм у російській філософській культурі: “чуже” і “своє”» [Бернюкевич 2009а] історика філософії з Читинського державного університету Тетяни Бернюкевич, нам не вдалося знайти жодної дослідницької публікації, яка була б повністю чи частково присвячена питанню звернення до індійської філософії в Україні.

Тож у поле зору Т. Бернюкевич потрапив не просто інтерес В. Лесевича до буддизму, а саме його зацікавлення питаннями метафізики й етики буддизму. Підрозділ у монографії, присвячений аналізу робіт Лесевича, має назву, близьку до назви вищезгаданої доповіді на конференції: «Аналіз метафізики й етики буддизму у позитивізмі В. В. Лесевича» [Бернюкевич 2009, с. 65–89].

В обох публікаціях Т. Бернюкевич розширює коло робіт В. Лесевича, присвячених буддійській тематиці. До згаданих В. Лисенко трьох статей і передмови українського філософа вона додає його статтю «Буддизм на Цейлоні» (1893) і брошуру «Буддійські легенди та їхнє співвідношення з буддійськими догматами» (1902): Правда, при цьому, деякі з назв Бернюкевич подає неповно (напр., «Новітні рухи у буддизмі» замість «Новітні рухи у буддизмі, що підтримуються і поширюються європейцями»).

У доповіді Т. Бернюкевич висловлює високу оцінку професійного інтересу Володимира Лесевича до буддизму: «Роботи Лесевича, присвячені буддизму, свідчать про достатньо високий рівень сходинкових знань філософа, його знайомство з роботами видатних буддологів свого часу» [Бернюкевич 2009, с. 8–9], наводить цитати з чотирьох робіт українського філософа. Але, якщо в доповіді описане звернення Лесевича до етичних аспектів буддизму, то обіцяний у її назві інтерес мислителя до метафізики буддизму не представлений. Відсутні тут згадки і посилання як на залучені Лесевичем праці буддологів, так і на буддійські тексти. Значну частину матеріалів становлять цитати Лесевича.

Підрозділ монографії Т. Бернюкевич, присвячений аналізу робіт Лесевича, відкриває другий розділ монографії «Буддійська філософія у творчості російських неокантіанців, позитивістів і космістів». Її автор спирається на ті самі публікації українського мислителя, що і в матеріалах конференційної доповіді. Серед семи посилань у підрозділі, сто чотири – посилання на роботи В. Лесевича і тільки три – посилання на інші роботи (Зеньковский В. История русской философии. – Л.: Эго, 1991. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 6; Тейлор Эд. Б. Первобытная культура. – СПб., 1872. – Т. I. – С. 15; Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. – СПб., 1887. – Т. I. – Вып. 1. – С. 8), кожна з яких наводиться один раз. Як бачимо, аналізуючи зацікавлення Лесевича буддизмом, Бернюкевич спирається майже виключно на знайомство, з його текстами, хоча і не всіма. Враховуючи те, що на сторінках підрозділу від двох до семи посилань на роботи Лесевича, за якими, зазвичай, знаходяться розлогі цитати українського філософа, текст самого дослідника істотно мінімізується.

Такий дослідницький підхід ми називаємо *іманентним* і розуміємо під ним ситуацію, коли дослідник демонструє настанову

на те, що він аналізуватиме тексти іншого автора, відштовхуючись від їхнього ж змісту. Тобто передбачається, що дослідник володіє достатнім рівнем знань (який, щонайменше, дорівнює матеріалу, залученому до аналізу), щоби не спиратись на допоміжний контекст робіт інших авторів. У випадку, якщо все ж виявиться, що дослідник не володіє достатнім рівнем підготовки, то застосований ним *іманентний аналіз* може легко перетворитися з можливої аналітики на розгорнутий конспект роботи, що аналізується.

У згаданому підрозділі монографії нам не вдалося знайти ні критичних зауважень на адресу В. Лесевича, ні питань на перспективу. Виклад, як і в матеріалах доповіді, у цілому відрізняє занижена критичність і недостатня аргументація. Наприклад, Бернюкевич наводить цитати В. Лесевича, застарілі з позиції сучасної буддології, і залишає їх без жодного коментаря. Ось одна з таких цитат Лесевича, друга половина якої істотно застаріла: «<...> на сьогодні традиційний буддизм розпадається на два головних спрямування: північний і південний. <...> З цих двох спрямувань південний зберіг первісне вчення Сак'я-Муні у найбільшій чистоті, тоді як північний являє повне збочення основної думки першовчителя і глибоке падіння усієї взагалі доктрини» [Бернюкевич 2009, с. 71]. Серед висновків підрозділу є такі, що слово у слово дублюють [Бернюкевич 2009, с. 89] наведений нами раніше висновок Бернюкевич із тексту її доповіді на київській конференції.

У статті «Про рецепцію буддійських ідей у філософії Росії кінця XIX – першої половини XX ст.», що нещодавно вийшла в центральному російському філософському журналі «Вопросы философии», Т. Бернюкевич стисло повертається до висвітлення буддійської релігійно-філософської думки В. Лесевичем. І хоча перелік залучених нею статей українського мислителя на буддійську тематику, як і у попередніх публікаціях, залишається неповним і відсутні будь-які посилання, крім чотирьох статей Лесевича, проте сам виклад стає більш змістовним. Бернюкевич намагається не тільки відтворити найочевидніші характеристики буддизму В. Лесевичем, а і трактувати їх під кутом зору його позитивістських уподобань [Бернюкевич].

Професійний інтерес до індійської філософії в Україні знаходить своє відображення також в енциклопедичних і довідкових виданнях, хоча надзвичайно фрагментарно.

У словнику «Російська філософія» згадка про сходознавчий інтерес українських філософів присутня тільки у статті, присвяченій О. Новицькому. У ній фігурують вихідні дані трьох статей українського філософа, об'єднані спільною назвою «Нарис індійської філософії». При цьому назви самих статей відсутні [Абрамов 1995а, с. 331]. У словникових статтях, присвячених С. Гогоцькому і В. Лесевичу, їхній інтерес до індійської філософії не згадується.

У виданні «Російська філософія. Малий енциклопедичний словник» у статті, присвяченій В. Лесевичу, стисло відзначається зацікавлення українського філософа буддизмом: «У 80-х рр. Лесевич опублікував у різних журналах кілька статей з буддизму (Буддизмский нравственный тип // Северный вестник. – 1886. – № 5; Новейшие движения в буддизме // РМ. – 1887. – № 8 и др.)» [Плюто 1995, с. 308].

У довідковому виданні «Філософи Росії XIX–XX століть. Біографії, ідеї, твори» потрібна нам інформація присутня тільки у двох статтях. У статті, присвяченій О. Козлову, згадується його підручник «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна. – К., 1887» [Философы России... 1999, с. 382], а у статті, присвяченій В. Лесевичу, – одна з його статей буддизмознавчого циклу: «Новітні рухи у буддизмі» [Философы России... 1999, с. 459]. У статтях, присвячених С. Гогоцькому, О. Новицькому, Д. Овсяннику-Куликовському і М. Олесницькому, їхній інтерес до індійської філософії не відзначений.

Відомі нам дослідження російських авторів, присвячені історії сходознавства у Російській імперії, питання звернення до індійської філософії в Україні не висвітлюють [История отечественного востоковедения 1997, с. 75–82; Вигасин 2008, с. 201–204].

УРСР. Цілком можливо, що дослідження історії інтересу до індійської філософії на вітчизняних теренах започаткувала стаття доцента Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка Ірини Сунцової «Михайло Якович Калинович (1888–1949)», в якій авторка у списку друкованих робіт академіка Калиновича вказала його призабуту статтю «Концентри індійського світогляду» (1928) [Сунцова 1955, с. 171].

Наступним кроком слід вважати «Антологію літератур Сходу», видану в 1961 р. відомим українським істориком-сходознавцем Андрієм Ковалівським. У першій наступній статті, з якої власне розпочинається антологія перекладів східної літератури українською

мовою, уперше було згадано про існуючий інтерес до індійської філософії у засновника української індології, професора Харківського університету Павла Ріттера¹⁸. А. Ковалівський звернув увагу на той факт, що П. Ріттер писав статті до «Енциклопедичного словника Гранат»: «...всього у “Словнику Гранат” П. Ріттер розмістив принаймні 44 статті, з них 22 – за дожовтневих часів і 22 після Жовтневої революції. Ці статті відзначаються ґрунтовними філологічними та історико-літературними поясненнями, насичені фактичним матеріалом і, здебільшого, наприкінці мають докладну бібліографію» [Ковалівський 1961, с. 61]. Також Ковалівський перераховує назви усіх 44 статей, вказуючи відповідний том кожної [див.: Ковалівський 1961, с. 62]. У 27 статтях, так чи інакше присутня індійська релігійно-філософська тематика: «Брагманізм», «Брагма-Самадж», «Буддизм», «Веданта», «Джайнізм», «Дгаммапада», «Дурга», «Дгарма», «Ману», «Магабгарата», «Овсяніко-Куликовський (перша частина)», «Пурана», «Радда-Бай (Блаватська)», «Рамакрішна», «Рамананда», «Рамануджа», «Рамаяна», «Санск'я», «Санскрит», «Санскритська література», «Тагор», «Тримурті», «Упанішади», «Чайтанья», «Шива», «Шанкара», «Шербатський».

Також у хрестоматії А. Ковалівський передруковує три гімни з Рігведи у перекладі П. Ріттера. Серед них і гімн «Космогонія» (Х. 129) [Антологія літератур Сходу 1961, с. 315–316]. Увійшли до хрестоматії і переклади Ріттера з Палійського канону: невеликі фрагменти із «Магаваггі» і «Запитань царя Мілінди» [Антологія літератур Сходу 1961, с. 312–314].

Кількома роками пізніше, у центральному сходознавчому журналі СРСР «Народи Азії і Африки», було надруковано статтю харківського бібліографа Хацкеля Наделя «Індологія у Харківському університеті за півтора століття (Історико-бібліографічний нарис)», в якій автор звернув окрему увагу на інтерес викладачів університету до індійської філософії [Надель 1964]. Так він відзначив, що у роботі професора О. Рославського-Петровського «Нариси давньої Індії» спеціальний розділ було присвячено «релігії і філософії» [Надель 1964, с. 170], а у книзі професора М. Н. Петрова «Курс

¹⁸ «Антологія літератур Сходу» відкривається присвятою: «Присвячується пам'яті видатного індівіста професора Харківського університету ПАВЛА ГРИГОРОВИЧА РІТТЕРА» [Антологія літератур Сходу 1961, с. 3].

давньої історії», що читався у Харківському університеті заслуженим професором М. Н. Петровим» (Харків, 1881), серед інших, був розділ «Філософія» [Надель 1964, с. 171].

У 1966 р. за редакцією А. Ковалівського виходить збірник біографічних і бібліографічних матеріалів, присвячений П. Ріттеру. У біографічному нарисі «Павло Григорович Ріттер» А. Ковалівський пише про те, що «з 1911 по 1935 рр. П. Г. Ріттер надрукував у «Гранаті» 51 статтю» [Ковалевский 1966, с. 15]. Тобто він розширив перелік статей, підготовлених Ріттером для «Словника Гранат», але не навів їхні назви. Зате у цьому ж збірнику були представлені матеріали до біобібліографії П. Ріттера, в яких їхній укладач Х. Надель привів назву кожної з п'ятдесяти однієї статті Ріттера у «Словнику Гранат» і вказав їхні вихідні дані [Надель 1966, с. 51–58]. На жаль, жодна зі статей, що раніше не була названа Ковалівським, не містила матеріал з індійської філософії.

За десять років по тому журнал «Всесвіт» надрукував чотири гімни з Рігведи у перекладі П. Ріттера, серед них і гімн Х. 129 [Рігведа. Вибрані гімни 1976, с. 128–130]¹⁹, а двома роками пізніше у ювілейній статті у журналі «Мовознавство», з нагоди 90-річчя з дня народження М. Калиновича, знову буде згадано його дослідження «Концентри індійського світогляду» [Мельничук 1978, с. 87].

У 1982 р. під назвою «Голоси Стародавньої Індії» було на решті видано антологію давньоіндійської літератури, підготовлену П. Ріттером у 1933 р. [Голоси Стародавньої Індії 1982]²⁰. До її змісту увійшли і переклади тих давньоіндійських текстів, що мають безпосереднє відношення до індійської релігійно-філософської думки, зокрема, 129-й гімн десятої мандали Рігведи, Катха упанішада, фрагменти текстів буддійського Палійського канону²¹.

Хоча спадщина П. Ріттера і зацікавила істориків і філологів, проте, як правило, зміст його словникових статей і перекладів не аналізувався.

¹⁹ Гімни «До Агні» (І. 1.) і «До Вішну» (І. 154) було надруковано вперше. Гімни «Космогонія» (Х. 129) і «До вітру» (Х. 186) друкувалися за життя П. Ріттера [Ріттер 1927].

²⁰ Упорядники «Голосів Стародавньої Індії» до змісту книжки також додали переклади П. Ріттера, видані у 1920-х роках: «Хмару-вістун» Калідаси і п'ятнадцять поезій Бгартрігарі.

²¹ Пізніше ті чи інші фрагменти «Голосів Стародавньої Індії», включно з релігійно-філософськими текстами, неодноразово передруковувалися [напр., Ріттер 1998; Матеріали до вивчення літератур зарубіжного Сходу 2003].

У ювілейній статті до 100-річчя з дня народження М. Калиновича «Концентри індійського світогляду» вже не тільки згадуються, а і стисло аналізуються. І хоча автори статті вважають що розвідку винятково філологічною, проте звертають увагу на наявні у ній релігійно-філософські аспекти: «У дослідженні “Концентри індійського світогляду” М. Я. Калинович розглянув розвиток давньоіндійської культури протягом близько трьох тисячоліть як послідовну лінію різних етапів релігійно-філософського світосприймання, різноманітні відбитки якого представлені в давньоіндійській літературній творчості» [Жлуктенко, Мельничук, Сунцова 1988, с. 7].

Кількома роками по тому мовознавець Юрій Жлуктенко в монографії, присвяченій М. Калиновичу, окремо зупиниться на аналізі «Концентрів індійського світогляду» [Жлуктенко 1991, с. 46–53]. І хоча запропонований розгляд статті Калиновича це іманентний аналіз, проте і він беззаперечно доводить, що у своїй останній індологічній розвідці Калинович звертався до індійської релігійно-філософської думки, насамперед до Рігведи й упанішад. Ю. Жлуктенко слушно зауважує, що індійська філософія відіграє важливу роль у загальній концепції дослідження українського вченого: «Розвиток літератури давньої Індії протягом близько трьох тисячоліть розглядається тут як послідовна лінія пов'язаних етапів міфологічного, релігійного і філософського світосприйняття» [Жлуктенко 1991, с. 46].

Тривалий час особливості інтересу інших українських авторів до індійської релігійно-філософської думки залишалися поза увагою дослідників, особливо істориків філософії.

Незалежна Україна. Починаючи зі здобуття Україною незалежності, дослідження історії рецепції індійської філософії на вітчизняних теренах відчутно поживляються і розширюються, зокрема, до Харкова і Києва долучається Львів, а до істориків і філологів – історики філософії.

Піонером у цих дослідженнях стає київський історик філософії Марина Ткачук. У 1996 р. виходить стаття «Орест Новицький як філософ та історик філософії», в якій вона робить суттєвий висновок про те, що «найважливіше значення у спадщині О. М. Новицького мають його історико-філософські твори, серед яких «Нарис індійської філософії» – перший у вітчизняній філософії» [Ткачук 1996, с. 88]. Тим самим було покладено точку відліку для подальших історико-філософських досліджень індологічного спрямування в Україні.

Монографія М. Ткачук «Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження» містить деякі архівні дані та назви робіт вітчизняних професійних філософів, які свідчать про їхній інтерес до індійської філософії [напр., Ткачук 2001, с. 170, 187, 225, 239 та ін.].

У докторській дисертації «Київська академічна філософія XIX – початку XX століття і становлення історико-філософської науки в Україні» М. Ткачук неодноразово звертає увагу на присутність інтересу до індійської філософії на вітчизняних теренах як в освітніх закладах, так і в історико-філософській літературі. Зокрема, вона наводить факт викладання філософії Сходу, винятково з індійською філософією, у Київській духовній академії до 1859 р., коли історію філософії почав викладати М. Троїцький, який стверджував: «У давнину філософія була тільки у греків» [Ткачук 2001, с. 202].

Розглядаючи питання впливу гегелівської теорії та методології історії філософії на академічних філософів Києва, Ткачук аналізує погляди двох професорів Університету Св. Володимира – О. Новицького і С. Гогоцького, які у власну періодизацію історії філософії включали східну філософську думку. Вона наводить трьохступеневу періодизацію історії філософії, запропоновану О. Новицьким. Індійська філософія у цій періодизації потрапляє у перший період давньосхідної філософії і характеризується тим, що «...перебуває в межах язичницької релігії і в злагоді з нею; суголосність мислення і буття покладається “інстинктивно і безмовно”; філософська свідомість довіряє внутрішньому почуттю і фантазії, не відкидаючи й участі розсудку» [Ткачук 2001, с. 253]. Більш детально звернення українського автора до індійської філософії М. Ткачук не аналізує. Розглядаючи характеристику східної філософії С. Гогоцьким, вона слушно зауважує: «...що у періодизації С. Гогоцького не знаходиться місця для давньосхідної й середньовічної філософії. На його думку, вони не мають значення самостійних періодів: філософія Сходу – “через злитність із релігійними віруваннями” <...> Давньосхідна філософія, за С. Гогоцьким, складає лише “вступ до історії філософії”» [Ткачук 2001, с. 264].

Як бачимо, обидва українські філософи у сутнісному ставленні до філософії Сходу (зрозуміло, що й індійської філософії також), її ролі і місця у всесвітньому історико-філософському процесі перебували під відчутним впливом Гегеля.

Чи не найповніше звернення вітчизняних філософів до індійської філософії М. Ткачук висвітлене в останньому, шостому розділі дисертації, коли автор перейшла до розгляду конкретних студій з історії давньої філософії у київській академічній філософії XIX – початку XX ст. Зокрема, вона робить важливий узагальнюючий висновок про те, що «саме з Києва XIX ст. веде початок вітчизняне історико-філософське сходознавство, – факт, сьогодні маловідомий навіть фахівцям» [Ткачук 2001, с. 343]. Наскільки ця теза у всій своїй повноті відповідає дійсності, покаже час. Але на сьогодні виглядає так, що звернення до індійської філософії все ж таки розпочалося з Києва.

Методологічно змістовним є інший висновок М. Ткачук, у якому вона пояснює відсутність звернення до філософії Сходу в роботах багатьох вітчизняних професорів Київської духовної академії й Університету Св. Володимира впливом представників німецької, історико-філософської традиції: якщо не Гегеля, то принаймні Е. Целлера²² [Ткачук 2001, с. 344]. Так відомо, що перший відкрито заперечував існування індійської філософії, у той час як другий просто не згадував про існування індійської філософії. Водночас Ткачук звертає увагу і на представників творчої «меншості» серед київських істориків філософії, які визнавали на Сході, зокрема в Індії, наявність філософської думки. В обох випадках автор дисертації залучає до безпосереднього розгляду роботи українських істориків філософії. Якщо за історико-філософськими переконаннями С. Гогоцький, на її думку, тяжіє до поглядів Гегеля і Целлера, то О. Новицький визнає філософію на Сході, хоча і в усіченому варіанті, якщо порівнювати її з християнською думкою [див.: Ткачук 2001, с. 344–348].

Погляди О. Козлова на індійську філософію М. Ткачук розглядає значно стисліше, ніж його колеги Новицького і Гогоцького, вважаючи, що робота «Нариси з історії філософії: Поняття філософії та історії філософії. Філософія східна» (1887) має радше пропедевтичний, ніж дослідницький характер, та все ж відзначаючи, що: Козлов «серед наступників С. Гогоцького на філософській кафедрі і в духовній академії, і в університеті» був «єдиним, хто присвятив увагу давньосхідній філософії» [див.: Ткачук 2001, с. 349].

²² Едуард Готтлоб Целлер (1814–1908) – німецький теолог, філософ й історик філософії, представник Тюбінгенської лютеранської школи екзегетики, що знаходилась під впливом ідей Гегеля.

На нашу думку, саме щойно згадана робота О. Козлова видібно вирізняється від робіт Новицького і Гогоцького, присвячених індійській філософії, своєю чіткістю викладу, рівнем філософської аргументації і значно меншим європоцентризмом.

Розгляд звернення вітчизняних філософів до індійської думки М. Ткачук завершує висновками, які потребуватимуть свого подальшого розвитку: «З нашого погляду, згадані вище історико-філософські екскурси у філософію давнього Сходу є не лише виразним свідченням різнобічності наукового інтересу київських істориків філософії, а й виявом руху в напрямку подолання одиомірного бачення історико-філософського процесу. Звісно, в масштабах світового сходознавства індознавчі історико-філософські студії О. Новицького, словникові статті С. Гогоцького або нарис О. Козлова не можуть претендувати на оригінальність. Кожен з цих авторів спирався на джерела, зібрані й перекладені європейськими дослідниками, і враховував досвід їхніх інтерпретацій» [Ткачук 2001, с. 350–351].

Роком пізніше, у ґрунтовному виданні «Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник» М. Ткачук у бібліографії до статті «Новицький» вкаже на три частини «Нарису індійської філософії» професора Університету Св. Володимира [Ткачук 2002г, с. 145]. У самому ж тексті статті, називаючи іншу важливу роботу О. Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень», вона схарактеризує її як таку, що «є не лише першою у вітчизняній культурі оригінальною спробою осмислення історико-філософського процесу, а й першим на теренах Російської імперії фундаментальним дослідженням давньосхідної (тобто і давньоіндійської – Ю. З.) та античної філософії» [Ткачук 2002г, с. 145].

Про зацікавлення українських філософів індійською релігійно-філософською думкою йдеться ще у двох статтях згаданого словника. У статті «Козлов» М. Ткачук згадує посібник Олексія Козлова «Нариси з історії філософії» [Ткачук 2002б, с. 145]. У статті «Лесевич» М. Ткачук звертає увагу на існуючий інтерес українського філософа до буддизму: «В останні десятиріччя життя виявляє значний інтерес до буддійської релігії» [Ткачук 2002в, с. 121] і наводить назви п'яти його робіт, присвячених різним аспектам буддизму, в тому числі й філософським: «Буддійський моральний тип», «Новітні рухи у буддизмі, що підтримуються і поширюються

європейцями», «Релігійна свобода за едиктами царя Асокі Великого»²³, «Де слід шукати “справжній буддизм”», «Буддійські легенди та їхнє співвідношення з буддійськими догматами» [Ткачук 2002в, с. 121]. Зауважимо, що полемічну статтю Володимира Лесевича «Де слід шукати “справжній буддизм”» М. Ткачук в історико-філософському дискурсі було названо уперше.

На сьогодні «Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник» – довідкове історико-філософське видання, в якому зацікавлення вітчизняних філософів індійською (і ширше, східною) релігійно-філософською думкою відображене найповніше. В інших навчальних посібниках і філософських словниках, виданих за роки незалежності, сходознавчий вектор в історії вітчизняної філософської думки представлений мінімально [напр., Огородник, Русин 1997; Філософський енциклопедичний словник 2002].

У 2006 р. М. Ткачук звертається до теми історико-філософського сходознавства в Києві XIX – початку XX ст. в окремій статті, не тільки спираючись у викладі матеріалу на текст докторської дисертації, а і долучаючи нові дані. Вона називає шість кандидатських дисертацій вихованців Київської духовної академії: С. Соколова, В. Ходзицького, В. Чернявського, Б. Іванова, Д. Горохова і В. Перковського, присвячені порівняльному дослідженню різних аспектів буддизму, конфуціанства і християнства, «що зберігаються нині в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. Вернадського (фонд 304)» [Ткачук 2006, с. 53]. На думку автора статті, роботи всіх випускників Київської духовної академії, «попри конфесійну ангажованість», вигідно вирізняються своєю ретельністю, що робить їх «глибоко дотичними й до процесу становлення вітчизняного історико-філософського сходознавства» [Ткачук 2006, с. 54].

У порівнянні з текстом дисертаційного дослідження, М. Ткачук розширює і змістовне поле висновків, звертаючи увагу на набуття «певного досвіду в галузі історико-філософської компаративістики», маючи на увазі О. Новицького та С. Гогоцького. На загал сходознавчі студії київських істориків філософії XIX – початку XX ст. отримують додаткову характеристику «учнівськості», а їхня діяльність – «просвітницького аспекту» [Ткачук 2006, с. 54]. Автор статті цілком слушно вважає, що необхідне окреме «детальне вивчення особливостей

²³ У словниковій статті вихід вищезазначеної статті В. Лесевича помилково датовано 1899 р., замість 1889 р.

сприйняття й оцінки давньосхідної філософської традиції київськими істориками філософії». Така подальша робота, на думку Ткачук, має сприяти створенню «адекватної картини розвитку вітчизняної філософії», небайдужої, як бачимо, до діалогу між «Сходом» і «Заходом» [див.: Ткачук 2006, с. 54]. Наголос на проблемі діалогу між Сходом і Заходом, властивий українській історико-філософській думці вже понад сто років, зроблений в останніх рядках статті, не може не викликати підтримки у читача, бо до такої вкрай важливої філософської проблематики, як не дивно, надто рідко звертаються у сучасній українській історико-філософській літературі.

Публікації вищезгаданих київських авторів щодо індійської філософії М. Ткачук аналізує у своїх статтях, як і в дисертаційному дослідженні, без залучення індологічної літератури і праць російських істориків філософії.

Про зацікавлення індійською релігійно-філософською думкою у Львівському університеті 1920–1930-х рр. у статті «Сходознавство у Львівському університеті» стисло повідомив відомий львівський сходознавець-філолог і перекладач Ярема Полотнюк. Зокрема, він згадав про наукову та викладацьку діяльність А. Гавронського і С. Стасяка, окремо зупинившись на важливому факті для професійного опанування сходознавчого напрямку досліджень: «Двадцять років фактично є роками тріумфу Львівського сходознавства: з самого початку центр вивчення східних мов остаточно переміщується на філософський факультет» [Полотнюк 1993, с. 126].

Дослідження сходознавчих студій у Львівському університеті, розпочаті Я. Полотнюком, продовжив і поглибив львівський історик Андрій Козицький. У своїх публікаціях він торкається і питань вивчення та викладання індійської філософії в університеті. Насамперед А. Козицький висвітлює діяльність професорів А. Гавронського і С. Стасяка. Пишучи про Гавронського, він у першу чергу звертає увагу на організаторські здібності вченого, який не тільки очолив відкрити в 1918 р. кафедру сходознавства (почала працювати у 1920 р.) [Козицький 2010, с. 394], а і заснував у Львові Польське орієнталістичне товариство у 1923 р. та Інститут орієнталістики Львівського університету в 1926 р. [Козицький 2010, с. 395]. Працюючи у Львові, Гавронський стає членом-кореспондентом Польської Академії наук у 1921 р. й її дійсним членом у 1926 р. [Козицький 2010, с. 394].

Значно більшу увагу А. Козицький приділяє творчому шляху С. Стасяка. Зокрема, він висвітлює львівський період життя вченого, називаючи його учителів і колег, якими були відомі європейські сходознавці: професор-індолог Віденського університету Леопольд фон Шрьодер, паризькі професори Сильвен Леві й Альфред Фуше, петербурзький професор Ф. Щербатської [Козицький 2010, с. 401–402]. До Львова Стасяк переїздить на прохання А. Гавронського влітку 1925 р., отримавши ступінь доктора 23 червня, і з 18 листопада починає викладати у Львівському університеті кілька курсів: «Початковий курс санскриту», «Вступ до індійської філології» і «Складні тексти» [див.: Козицький 2010, с. 402–403]. Також у статті вказуються назви філософських курсів, які читав Стасяк, зокрема: «Вступ до індійської логіки», «Нариси з індійської філософії»²⁴, згадується і про його поїздку до Індії [див.: Козицький 2010, с. 403–404].

Окремо А. Козицький звертає увагу на інтерес професора Стасяка до індійської логіки: «Перша з наукових праць С. Стасяка, що була присвячена історії індійської логіки й мала стати дипломною працею у паризькій Вищій реальній школі, загубилася під час Першої світової війни. До цієї проблематики вчений повернувся в середині 1920-х років, коли працював у Львівському університеті. Подаючи в червні 1925 р. потрібні для початку габілітаційного процесу документи, С. Стасяк вказав у списку своїх праць рукописи трьох робіт, присвячених історії розвитку індійської логіки. Цими працями, що так і залишилися в рукописах, були дослідження маловідомого в Європі трактату з індійської логіки “Ануманапарамарсавада” (відтвореного на основі чотирьох взаємодоповнюючих списків з Британського музею) та коментарі до двох підручників з індійської логіки — “Ніяясава” і “Таркабхаса”²⁵. Своєрідним узагальненням досліджень С. Стасяка з індійської логіки стала публікація у львівському “Орієнталістичному щорічнику”» [Козицький 2010, с. 404–405]. Згадується у статті і про переклади професора: «С. Стасяк займався перекладами з санскриту. Значна

²⁴ На жаль, автор статті не вказує, чи збереглися конспекти тих курсів, які викладав С. Стасяк, чи, можливо, деякі з них було видано.

²⁵ З трьох названих А. Козицьким індійських текстів, сподіваємось, нам вдалося ідентифікувати останній. «Таркабхаса» відповідає «Таркабгаші» Кешавамішри (tarkabhāṣa, keśavamīśra, кінець XIII ст.). Цілком імовірно, що дві інші назви у статті містять помилки. Про С. Стасяка див. також Розділ I дослідження.

частина його перекладів не була опублікована, надруковано лише окремі фрагменти “Бхагавадгіти”, “Калідаси” та інших творів» [Козицький 2010, с. 406], але без посилань на місце їхнього видання.

Висвітлюючи індологічну діяльність А. Гавронського і С. Стасяка, А. Козицький спирається як на їхні публікації, так і на дослідження польських авторів, на архівні документи Державного архіву Львівської області.

Літературознавець Ігор Папуша у монографії «*Modus orientalis*. Індійська література в рецепції Івана Франка», звертає увагу на інтерес Франка до буддизму, проявлений у багатьох іпостасях: науковій, перекладацькій, поетичній й екзистенційній. Тобто Франко не тільки студіював буддологічну літературу, перекладав буддологічні роботи і тексти буддійського Палійського канону, писав власні поетичні твори, використовуючи буддійську термінологію й мотиви, а і цікавився східним ученням у власних духовних пошуках [Папуша 2000].

У ювілейному виданні, присвяченому 75-річчю Інституту мовознавства, чи не вперше було зауважено про наявність філософських публікацій у М. Калиновича, котрий кваліфікований як «автор публікацій із проблем індології (індійської філософії, давньоіндійської драми)» [Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України 75... 2005, с. 7].

У 2005 р. Богданом Матюшко було захищено кандидатську дисертацію на тему «Еволюція філософських поглядів В. Лесевича»²⁶. В авторефераті він так зазначив про існуючий інтерес українського філософа до буддизму: «В. Лесевич видає праці про буддизм: “Буддистський моральний тип”, “Новітні рухи в буддизмі, що підтримуються та поширюються європейцями”, “Буддизм на Цейлоні”, російський переклад поеми Едвіна Арнольда “Світло Азії”» [Матюшко 2005, с. 7].

Дисертаційне дослідження Б. Матюшко дещо повніше висвітлює інтерес українського філософа до буддизму. У ньому, крім чотирьох вищезгаданих буддизмознавчих публікацій Лесевича, наводяться вихідні дані ще двох статей: «Релігійна свобода за едиктами царя Асоки Великого» (1889), «Де слід шукати справжній буддизм»

²⁶ Цілком імовірно, що дана дисертація була і залишається єдиним дисертаційним дослідженням філософських поглядів В. Лесевича, підготовленим і захищеним в Україні.

(1890), передмови до поеми Е. Арнольда «Світло Азії», брошури «Буддійські легенди та їхнє співвідношення з буддійськими догматами» (1902). Також згадується рецензія В. Лесевича (1888) на посібник О. Козлова «Нариси з історії філософії» і на книгу польського автора М. Сташевського «Розвиток песимізму в Індії» (1883)²⁷ [Матюшко 2005а, с. 37].

Окремо, хоча і дуже стисло, Б. Матюшко звертає увагу на філософську статтю В. Лесевича «Перші провісники позитивізму» (1873), в якій міститься звернення до індійської філософії. Наведені ним рядки зі статті українського філософа дають підстави вважати, що Лесевич дотримувався європоцентричних поглядів (у контексті позитивістської рецепції) на східну думку в цілому й індійську зокрема [Матюшко 2005, с. 82–83].

Ближче до кінця дисертаційного дослідження Б. Матюшко повертається до кількох статей буддизмознавчого циклу В. Лесевича, стисло їх аналізуючи. Зокрема, він звертає увагу, що «для В. Лесевича як позитивіста близьким став буддистський агностицизм, що виступає наслідком виконання повелінь Будди про чотири шляхетні істини як знання, що веде до спасіння²⁸ і яке протиставляється метафізичному вченню» [Матюшко 2005, с. 143]. Наведена цитата породжує кілька запитань. Що мав на увазі автор дослідження під буддійським агностицизмом, «що виступає наслідком виконання повелінь Будди про чотири шляхетні істини»? Ким саме: буддійськими мислителями, європейськими буддологами чи В. Лесевичем протиставляється «знання, що веде до спасіння» «метафізичному вченню»? І якому саме «метафізичному вченню»: буддійському чи одному з європейських?

Цілком можливо, що відповіді на поставлені питання можна було б знайти у дисертаційному дослідженні, якби воно включало літературу, присвячену буддійській релігійно-філософській думці.

Індологічну літературу Б. Матюшко не залучає.

У збірнику тез доповідей IX Сходознавчих читань Агатангела Кримського присутні два тексти з близької нам тематики: «Вивчення буддизму в Київській духовній академії в другій половині

²⁷ Тут у дисертації вихідні дані княги польського дослідника наведені неточно. Прізвище автора, назва і рік виходу книги такі: «Straszewski M. Powstanie i rozwój pesymizmu w Indjach. — Krakow, 1884».

²⁸ Мається на увазі нірвана (паринірвана), тобто звільнення.

XIX – на початку XX ст.» Олексія Ведрова [Ведров 2005] і «Дмитро Миколайович Овсяннико-Куликовський та його дослідження ведичної релігії» Олександра Романенка [Романенко 2005].

Центральний сходознавчий журнал «Східний світ» у 2006 р. розмістив велику статтю Т. Щербань «Схodosназство у Київському університеті Св. Володимира: 1834–1918», в якій, зокрема, згадувався інтерес до індійської філософії О. Новицького й О. Козлова. Її автор стисло переповіла деякі фрагменти трьох статей «Нарису індійської філософії» і «Поступового розвитку стародавніх філософських учень» Новицького та «Курсу східної філософії»;²⁹ Козлова, час від часу цитуючи українських філософів, проте без жодних посилань на будь-яку індологічну, філософську літературу й існуючі історико-філософські дослідження, присвячені згаданим професорам університету. Тому деякі загальні висновки Т. Щербань з аналізу робіт Новицького, як нам видається, увійшли у суперечність зі змістом самих цих робіт: «О. М. Новицький <...> визначив вплив східних філософських систем на розвиток європейської філософської думки, тим самим спростувавши хибні теорії багатьох тогочасних науковців європоцентричної орієнтації, які стверджували, що філософія виникла на Заході» [Щербань 2006, с. 107]. Характеристики роботи Козлова виявились надто декларативними: «“Курс истории философии” О. О. Козлова розроблено на основі використання матеріалу, який містить праці О. М. Новицького, Muller’a, Faber’a, Plath’a, Deussen’a та багатьох інших філософів, творчо перетвореного і теоретично узагальненого самим автором» [Щербань 2006а, с. 76].

У статті також згадувались індологічні дослідження М. Калиновича, але про його інтерес до індійської філософії не йшлося.

Кількома роками пізніше Т. Щербань у новій статті, повністю присвяченій М. Калиновичу, вкаже на звернення українського академіка до індійської релігійно-філософської думки на прикладі упанішад. Проте аналіз представлення упанішад Калиновичем у «Концентрах індійського світогляду», Щербань буде робити знову-таки без посилань на будь-яку індологічну літературу, включно з самими давньоіндійськими текстами. Виняток становлять мемуари

²⁹ Тут у статті неточність. Маються на увазі «Нариси з історії філософії» О. Козлова.

Дж. Неру «Відкриття Індії». Тому-то узагальнення Щербань викликають щире здивування, зокрема це: *«Михайло Якович зазначив, що в Упанішадах центральне місце посіли два поняття: Брахман – космічне (об’єктивне) духовне начало – і Атман – індивідуальне (суб’єктивне) духовне начало, – які протиставлялися як тотожні, оскільки Брахман, усвідомивши самого себе, ставав Атманом (курсив наш – Ю. З.)»* [Щербань 2009, с. 20]. У наведеній цитаті здивування викликає приписування М. Калиновичу тих тверджень, які відсутні у «Концентрах індійського світогляду» (див. виділений курсивом перший фрагмент цитати), як і незвична характеристика Брагмана (див. виділений курсивом другий фрагмент цитати).

Історик науки Е. Циганкова у монографії «Сходознавчі установи в Україні (радянський період)» про існуючий інтерес до індійської філософії згадує двома рядками у вступі, коли робить огляд розвитку сходознавства в Україні в XIX ст.: «Орест Новицький у філософських працях писав про філософію Китаю й особливо Індії» [Циганкова 2007, с. 14].

Одна з останніх публікацій, присвячена питанням дослідження індійської релігійно-філософської думки в Україні, вийшла на початку 2012 р. у журналі «Практична філософія». Її автор – аспірантка Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова Л. В. Рабаданова, висвітлюючи дослідження історії релігії у творчості мислителів Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX ст., звертає увагу на монографію Дометіана Горохова «Буддизм и христианство. Опыт историко-апологитического исследования», видану в Києві у 1914 р. [Рабаданова 2012]³⁰. Аналіз тексту монографії містить кілька важливих моментів. Авторка називає імена трьох дослідників (М. Мюллера, С. Ольденберга і О. Новицького), на чій роботі, у разі потреби, спирався Д. Горохов. Так, намагаючись вирішити важливе методологічне питання, а чи можна буддизм вважати філософією, він «звертається до поглядів відомого буддолога С. Ольденберга, який писав про те, що Будда не лише не займався створенням філософського

³⁰ Мабуть, Л. Рабаданова не знайома з рукописом магістерської роботи Д. Горохова від 1909 р. (як і рукописами інших робіт випускників КДА, в яких так чи інакше аналізується релігійно-філософська складова буддизму), узяту за основу для видання монографії.

світогляду, але й до філософії з її найсуттєвішими питаннями відносився іронічно» [Рабаданова 2012, с. 110]³¹.

Українська діаспора. Наскільки тема звернення до індійської філософії цікавила дослідників в українській діаспорі, складно сказати. Наприклад, у десятитомній «Енциклопедії українознавства» такі дані нам не вдалося знайти, хоча сходознавчий інтерес у виданні присутній [див.: Pritsak 1993; Прицак 1996]. Водночас відомо, що відомий учений, професор-санскритолог Володимир Шаян, перебуваючи в еміграції у Великій Британії, звертався до перекладів гімнів Рігведи Лесею Українкою у розлогій розвідці «Переклади гімнів Рігведи і духовний світ Лесі Українки (Порівняльно-літературознавча студія)» [Шаян 1998, с. 646–682], а також залишив спогади про індологічні студії у Львівському університеті наприкінці 1930-х рр. (як про власне навчання і дослідження, так і про наукові зацікавлення професора С. Стасяка) [Шаян 1998, с. 62–63].

Деякі цікаві факти до нашої теми додає відомий український літератор, перекладач і літературознавець, професор Українського Вільного Університету І. В. Качуровський. Із нарису «Антологія індійської поезії Павла Ріттера», який є записом бесіди, трансльованої радіо «Свободою» у 1984 р., випливає, що Качуровський цікавився індологічним життям в Україні [Качуровський 2008]. Так, він був обізнаний із перекладацькою діяльністю П. Ріттера і В. Шаяна. В нарисі Качуровський порівнює гіми Рігведи до Агні (До Вогню) у перекладі Ріттера і Шаяна, зазначаючи у них як спільне, так і відмінне. Характеризуючи вступне слово до згаданої антології, Ігор Качуровський пропонує інший варіант, замість надрукованої статті Олександра Білецького, по-своєму більш концептуальний: «А між іншим, куди більше надавалася б на роль вступного слова до антології Павла Ріттера розвідка професора Калиновича “Концентри індійського світогляду” [Качуровський 2008, с. 451]. У приватному листі до автора цієї дисертаційної роботи Ігор Васильович висловлює додаткові важливі та маловідомі свідчення про індологічну діяльність М. Калиновича й інтерес до індійської філософської думки у радянській Україні 1930-х рр. Качуровський пише про те, що до учнів Михайла Яковича належав український поет, перекладач Михайло Орест, брат Миколи Зєрова. І на підтвердження наводять такі рядки:

³¹ У статті помилка. Маю в бутні: С. Оукденбург або ж Г. Оукденберг.

«Зокрема у своїй – писаній від третьої особи – біографії він каже: «Тут (в Київському Інституті Народної Освіти – І. К.) в 1932 р. він знайомиться з індійськими релігійно-філософічними системами і відтоді беззастережно стає на позиції ідеалізму і релігійного світорозуміння, якими так виразно позначена його поетична творчість. («Пороги», літературно-мистецький журнал. За жовтень-листопад-грудень 1952 р. Буенос-Айрес.»» [Качуровський 2009].

*Польща*³². Інтерес до індійської філософії на вітчизняних теренах, наявний у Львівському університеті у період із 1910-х рр. по кінець 1930-х рр., висвітлюється у публікаціях польських авторів. У роботах, які вдалося нам залучити, зазначений інтерес представлений на рівні констатації фактів, пов'язаних із викладацькою і науковою діяльністю трьох відомих викладачів і дослідників-індологів: Анджея Гавронського, Станіслава Шайєра і Стефана Стасяка [див.: Reychman 1963; Machalski 1963; Pobożniak 1983; Lewicki 1985; Bednarek, Zięba 2002; Гофман 2010 та інші]. Саме завдяки їхнім зусиллям тогочасний Львів міг вважатися «індологічним центром» [Milewska 1995, s. 6].

Працюючи у Львівському університеті завідувачем кафедри порівняльного мовознавства, професор А. Гавронський був редактором наукового журналу «Сходознавчий щорічник» і заснував Польський сходознавчий інститут. Він же переклав польською мовою відому роботу П. Дойссена «Нариси індійської філософії з додатком про філософію веданти в її відношеннях до західної метафізики», а також роботу Р. Тагора «Садгана. Втілення життя» [див.: Bednarek, Zięba 2002, s. 721–722; Гофман 2010, с. 257].

Окремий інтерес становить перевидання вибраних робіт С. Шайєра, включно зі статтями львівського періоду, надрукованими у «Сходознавчому щорічнику» («Rocznik Orientalistyczny»), з хронікою життя і діяльності, бібліографічним списком публікацій ученого і вступною статтею про його наукову діяльність [Schayer 1988]. О. Віллман-Грабовська у статті «Індіаністика у Польщі і споріднені їй дослідження» згадує про те, що Шайєр написав передмову до роботи А. Гавронського «Наука упанішад» від 1926 р.³³ і так його характеризує: «Був філософом і буддологом за покликанням» [Willman-Grabowska 1957, s. 247].

³² Див. також Розділ І дослідження.

³³ Була видана у Варшаві в 1937 р.

Про інтерес С. Стасяка, який очолив кафедру індійської філології у Львівському університеті після А. Гавронського, до індійської філософії, можна стисло дізнатися з кількох публікацій. У статті Я. Рейхмана «Стефан Стасяк (1884–1962)» згадується львівський період діяльності вченого, коли в 1925 р. він приїхав працювати до Університету Яна Казимира на запрошення А. Гавронського. У 1929 р. Стасяка було призначено професором індійської філології з поглибленим вивченням історії культури та філософії. Відомо, що він також керував семінаром з індійської історії мистецтва, релігії, філософії і літератури. Рейхман називає такі роботи Стасяка з індійської філософії: видану статтю «Помилки й їхня класифікація згідно ранніх індійських логіків» («Fallacies and their Classification according to the Early Hindu Logicians»), а також підготовані до друку індійські філософські тексти: «Тарка-бгашу» (tarkabhāṣa), коментар Вішванатхи (viśvanātha) на п'яту книгу «Ньяя-сутр» (nyāya-sūtra) і трактат про умовиводи індійського логіка XVII ст. Рагхудеви (raghudeva) [see: Reychman 1963, s. 17–18]. Серед учнів Стасяка Я. Рейхман згадує В. Шаяна, якого характеризує як «українського поета, автора перекладів Рігведи на польську й українську мови» [see: Reychman 1963, s. 21].

Ф. Махальський, який у 1920-ті рр. навчався в Університеті Яна Казимира, згадує, що у 1925 р. С. Стасяк викладав курс «Вступ до індійської філософії» (дві години щотижня), а в 1927/1928 академічному році «як доктор доцент» – «Вступ до індійської логіки» (дві години щотижня). У 1928–1929 академічному році Стасяк не викладав, бо відвідував Індію. По поверненню він викладав курс «Нарис індійської філософії» і пояснював ведійські гімни (дві години щотижня). Махальський також згадує, що Стасяк позиціював себе буддистом [see: Machalski 1963, s. 23–27].

Т. Побожняк у статті «Індійські студії у Польщі» зауважує про Стасяка, що «його роботи в першу чергу торкалися індійської філософії і логіки» [Pobożniak 1983, s. 40].

Про В. Шаяна у роботі «Виникнення світу згідно Рігведи» згадує М. Земба, індолог із Люблінського католицького університету ім. Івана Павла II. Він же називає два видання польськомовних перекладів гімнів Рігведи, виконані С. Шаяном у 1930-ті роки, і наводить його повний переклад гімну Х. 129 [Zięba 1996, s. 27, 58–59].

Водночас у польських філософських енциклопедичних виданнях зустрічаються статті, присвячені українським філософам, наприклад, В. Лесевичу, в яких його інтерес до індійської релігійно-філософської думки не згадується [Aleksandrowicz 2005].

Західна Європа. Сполучені Штати Америки. Нам не вдалося знайти прикладів висвітлення інтересу до індійської філософії в Україні у період з 1840-х по 1930-ті рр. у літературі, виданій у Західній Європі та Сполучених Штатах Америки. Так, у статті, присвяченій Олексію Козлову в «Енциклопедії філософії» не тільки не згадується його звернення до індійської філософії, а і «Нариси з історії філософії» [див.: Scanlan 1967]. Питання, що нас цікавить, фактично не розглядається й у монографії Роберта Стейсі «Індія у російській літературі» [Stacy 1985]. Хоча автор і згадує про індологічний інтерес І. Франка і Д. Овсянико-Куликовського, проте в літературознавчій і релігієзнавчій площинах. Коли ж він висвітлює інтерес до індійської філософії, то звертається до російських філософів (напр., М. Бердяєва).

Висновки. Не зважаючи на те, що історія дослідження рецепції індійської філософії в Україні нараховує понад сто років, проте і по сьогодні це питання залишається недостатньо вивченим. Про це свідчить як брак спеціальних статей, присвячених даному питанню, так і повна відсутність відповідних монографічних видань. Тобто ми не маємо жодної узагальнюючої роботи, а тільки фрагментарні повідомлення. І ця теза стосується не тільки стану вивчення питання у межах України, а і в окремих містах: Києві, Львові, Харкові й Одесі. Доволі часто ті з дослідників, хто торкається історії рецепції індійської філософії на вітчизняних теренах, обмежуються біобібліографічними фактами, при цьому не аналізуючи ні самі роботи українських авторів, ні їхні архівні матеріали. Зазвичай не залучається й індологічна література (як дослідницька, так і тексти індійської філософії). Вагомим чинником є й те, що, як правило, питання історії звернення до індійської філософії в Україні цікавило не істориків філософії, а істориків і філологів. До того ж представники всіх трьох наук могли не бути індологами. Знайомство із залученою літературою також показало, що ті, хто вивчав особливості історії професійного інтересу до індійської філософії в Україні, не були ознайомлені з дослідженнями своїх колег з означеного питання.

РОЗДІЛ III

ВИНИКНЕННЯ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: ПОШУКИ ТОЧКИ ВІДЛІКУ (МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАУВАЖЕННЯ)

Вивчення будь-якої проблематики з індійської філософії, так чи інакше передбачає від дослідника обізнаність з її макропараметрами, як-от: хронологією, ключовою і наскрізною термінологією та проблематикою, особливістю природи філософського знання і самого філософування. Значною мірою розуміння означених параметрів і задає, формує отримані дослідницькі результати. Хоча сам дослідник, може і не усвідомлювати наявність такого зв'язку. От цій методологічній заданості нам і хотілось би приділити увагу, зупинившись для початку на розгляді хронологічних особливостей індійської філософії, а точніше, звернутись до її витоків. Бо власне початки індійської філософії вплинули на весь подальший розвиток філософування в Індії, багато в чому задавши певні орієнтири. Водночас питання витоків індійської філософії залишається одним з актуальних у сучасній індології.

Для нашого випадку підняте питання набуває особливої ваги, бо в історії рецепції індійської філософії в Україні, в період між 1840–1930-ми рр. одним із ключових був саме інтерес до ведійської спадщини, тобто періоду становлення філософського знання в Індії, який розумівся і висвітлювався по-різному. Так, якщо Д. Овсяннико-Куликовський вважає, що перші філософські концепції з'являються у гімнах Рігведи: «Вже у глибокій давнині, у кімші ведійського періоду, з'являються в Індії філософські концепції, — правда, урипичеті і не зовсім доладні, але, такі, що свідчать про значущий на той час успіх філософського мислення <...> До цього періоду і належить виникнення небагатьох філософських гімнів Ріг-Веди, які і повинні бути розглянуті як найдавніші взірці філософського мислення індусів» [Куликовський 1884, с. 97]. П. Ріттер розглядає Х. 129 гімн, як «найславетніший з небагатьох

філософських гімнів Рігведи» [Ріттер 1933, арк. 219], то О. Козлов у гімнах Рігведи (насамперед у тому ж таки Х. 129) вбачає тільки «взірці зародків філософського мислення»¹ [Козлов 1887, с. 26] і звертає увагу на особливу, як для філософських текстів, природу упанішад: «Нерозривне сплетіння порівняно небагатьох філософських положень із масою релігійно-міфологічних уявлень в Упанішадах вказує, що ясного та повного усвідомлення їхньої несумісності ще не було в епоху виникнення Упанішад» [Козлов 1887, с. 52]. До філософських творів упанішади зараховували П. Ріттер, С. Шайер, М. Калинович.

Насамперед, ми пропонуємо звернути увагу на авторитетні енциклопедичні видання, підручники, хрестоматії та оглядові монографічні дослідження ХХ – поч. ХХІ ст., які не можуть не оминати питання витоків індійської філософії в силу особливості жанру – спрямованості на всеохопність і панорамність викладу. При цьому важливо, що енциклопедії та підручники зазвичай претендують на роль нормативних й узагальнюючих видань. Також ми прагнули зберегти збалансоване представлення головних індологічних осередків серед залученої літератури, звертаючись до індійських, північноамериканських, європейських і російських видань. Бралася до уваги й українська точка зору. Звісно, ми усвідомлюємо, що не змогли залучити до розгляду всі з дотичних видань, проте сподіваємось, нам вдалося виявити головні з існуючих підходів у питанні розуміння витоків індійської філософії.

Індійські автори. Видатний індійський мислитель ХХ ст. Шрі Ауробіндо Ігош у праці «Упанішади Кена та інші» так характеризує природу ведійських текстів: «Упанішади – найвище творіння індійського розуму. <...> Упанішади не можуть бути лише літературним або поетичним шедевром, це широкий потік духовного

¹ Цікаво порівняти два речення: «К этому периоду и относится возникновение немногих философских гимнов Риг-Веды, которые и должны быть рассматриваемы как древнейшие образчики философского мышления индусов» Д. Куликовського [Куликовский 1884, с. 91] з «Как образчики зачатков философского мышления, мы приведем отрывки из космогоний индусской и греческой» О. Козлова [Козлов 1887, с. 26] (курсив в обох випадках наш – Ю. З.), які свідчать не так про ймовірне текстувальне, механічне запозичення (без посилання) Козловим в Овсяннико-Куликовського, як про його власне творче осмислення специфіки ведійських текстів із позиції історика філософії. Про що свідчить поява у Козлова важливого для даного контексту слова «зачатков».

одкровення. <...> Упанішади водночас є великими священними писаннями <...> це духовні поеми абсолюту» [Ауробіндо Шри 2002, с. 5], «Риші, поети, які створили Рігведу, втілили духовне знання у словах і віршах, породжене божественним натхненням. Риші, автори Упанішад, володіли безпосереднім баченням цього істинного вищого Знання, яке передавали в стислій, лаконічній формі» [Ауробіндо Шри 2002, с. 18]. Хоча наведена характеристика упанішад Шрі Ауробіндо сповнена поетичним забарвленням, яке ускладнює логічний аналіз його викладу, проте не можна не помітити, що індійський мислитель звертає увагу на непросту природу упанішад. Ці індійські тексти для Ауробіндо водночас і «найвище творіння індійського (тобто людського – Ю. З.) розуму», і «духовні поеми абсолюту». Проте філософськими творами, упанішади Ауробіндо не називає.

Видатний історик індійської філософії ХХ ст. Сурендранатх Дасгупта у першому томі (перше видання: Кембрідж, 1922) п'яти-томної «Історії індійської філософії» другий розділ назвав «Веди, брагмани та їхня філософія» [Dasgupta 1992, vol. I, p. 10]. У той же час у його періодизації історії індійської філософії, період від створення Вед до початку н. е. отримав назву «дологічного періоду». В космогонії Рігведи С. Дасгупта виділяє два аспекти: міфологічний та власне філософський. Такі відомі гімни Рігведи, як Х. 90 та Х. 129, дослідник наводить у якості ілюстрації наявних «філософських роздумів», «філософської туги» і водночас «дивовижної містерії» [Dasgupta 1992, vol. I, p. 23–24].

Видатний індійський філософ й історик філософії, політичний діяч ХХ ст. Сарвепаллі Радгакрішнан у «Вступі» до свого фундаментального двотомного дослідження «Індійська філософія» (перший том першого видання вийшов у 1923 р.) пропонує власну періодизацію індійської філософії, яка складається з чотирьох періодів. Нас цікавитимуть тільки перші два. На думку С. Радгакрішнана, індійська філософія розпочинається «ведійським періодом (1500 р. до н. е. – 600 р. до н. е.)». Його змінює «епічний період (600 р. до н. е. – 200 р. н. е.)», який «розпочинається з епохи ранніх упанішад і завершується *даршанами*, чи системами філософії» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 43]. Як бачимо, всі Веди Радгакрішнан зараховує до філософських текстів, відносячи упанішади не до першого, а до наступного, другого періоду в історії індійської філософії, тим самим порушуючи цілісність ведійського корпусу текстів.

Тут же у «Вступі» (він же і перший розділ «Індійської філософії») С. Радгакрішнан зауважує по відношенню до першого періоду індійської філософії, що «погляди, які висувались у перший період, не є філософськими у власному смислі цього слова» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 43].

Повніше своє розуміння витоків індійської філософії С. Радгакрішнан розкриває далі, у кількох наступних розділах. Спробуємо підсумувати хід думок автора. У другому розділі «Гімни Рігведи» автор зауважує, що «упанішади й араньяки включають частини брагман, що трактують філософські питання. <.> Якщо гімни – творіння поетів, то брагмани – твори жерців, а упанішади – роздуми філософів» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 51].

Кількома сторінками пізніше С. Радгакрішнан висловлює вже філософську характеристику гімнів Рігведи: «Гімни (тобто самгіти – Ю. З.) носять філософський характер, оскільки вони намагаються пояснити таємниці світу не за допомогою деякого надлюдського проникнення чи надприродного одкровення, але світом одного лише розуму» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 55]. Надалі непослідовне ставлення як щодо природи гімнів Рігведи, так і щодо упанішад зберігатиметься. З одного боку, відбувається протиставлення решти ведійських текстів і упанішад по лінії не філософія – філософія («У той час як брагмани підкреслюють жертовний ритуал, туманно зображений у гімнах, упанішади розвивають до кінця їхні філософські положення» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 94], «Центральною темою упанішад є проблема філософії» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 123]), а з іншого – робиться наголос на особливості природи філософії в упанішадах: «Позиції упанішад визначає і наступний фактор: їхньою метою була не наука чи філософія, а праведне життя. Вони прагнули звільнити дух від уз плоті, щоб дати йому можливість насолоджуватися спілкуванням з богом. Інтелектуальна дисципліна була допоміжним засобом для досягнення святості життя» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 119].

Як можна побачити з наведених цитат, викладена позиція С. Радгакрішнана на витоки індійської філософії відзначається суперечливістю і не є послідовною. Відтак її важко чітко зрозуміти. З одного боку, філософська думка так чи інакше властива всім ведійським текстам: від самгіт до упанішад, а з іншого – тільки упанішадам. В останньому випадку філософія характеризується

визначальною для упанішад і водночас підпорядкованою звільненню – меті, яка не властива розумінню філософії як такої, що домінує серед сучасних світських європейських і американських інтелектуалів.

У виданні «Першоджерело в індійській філософії», підготовленому С. Радгакрішнаном спільно з американським професором Гавайського університету Чарльзом Муром, індійська філософія розпочинається з ведійського періоду, який у книзі представлений Ведами (насамперед гімнами Рігведи) й упанішадами. При цьому ведійський період датується «приблизно між 2500 і 600 до Р. Х.» [A Source Book in Indian Philosophy, 1957, p. xv].

Автори популярного підручника з історії індійської філософії Сатішчандра Чаттерджи і Дгірендрамоган Датта, торкаючись питання витоків індійської філософії, висловлюють міркування, з яких випливає, що вони не схильні віднаходити філософію у Ведах: «Філософія повинна бути заснована, головним чином, на ясного міркуванні та переконливій аргументації. Тому, строго кажучи, у ведах немає справжньої філософії» [Чаттерджи, Датта 1994, с. 328], хоча і припускають появу її витоків в упанішадах: «Перша спроба філософських спекуляцій виявляється в упанішадах, де ясно ставляться і розглядаються проблеми я, бога і світу. Але навіть тут філософський метод отримання висновку на підставі точної аргументації проявляється лише частково. <...> Тільки у небагатьох упанішадах можна знайти наближення до філософського методу викладу» [Чаттерджи, Датта 1994, с. 329].

Відомий філософ-містик Джадунатх Сінга у першому томі трьохтомної «Індійської філософії» витoki індійської філософії знаходить в упанішадах, бо вони містять «зародки ортодоксальних шкіл індійської філософії» [Sinha 1999, p. 1]. Проте розділ «Філософія упанішад» [Sinha 1999, p. 1–68], з якого розпочинається увесь виклад, відкривається невеликим параграфом «Філософія Вед» [Sinha 1999, p. 1–4]. У самому розділі «Філософія упанішад» відсутні методологічні міркування про витoki індійської філософії або ж період її становлення. Тим самим поява індійської філософії пов'язується з Ведами (насамперед самгітами й упанішадами), в яких філософія як специфічний спосіб духовної діяльності людини постає майже в один момент із властивою їй проблематикою, способом викладу та понятійно-категоріальним апаратом.

С. Бгаттачар'я у статті «Індійська філософія», яку було надруковано в фундаментальному 16-томному енциклопедичному виданні «Енциклопедії релігії», до питання витоків індійської філософії звертається лише в одному реченні: «Джерело індійських філософських систем простежується у Рігведі – найстарішій і найважливішій з 4 Вед» [Bhattacharyya 1987, p. 163].

Дая Крішна в монографії «Індійська філософія: зустрічна перспектива», детально зупиняючись на особливостях індійської філософії у перших трьох розділах: «Три міфи про індійську філософію», «Три концепції індійської філософії», «Індійська філософія і мокша: перегляд давньої суперечки» оминає питання витоків індійської філософії [Krishna 1991, p. 3–59]. У двох наступних розділах «Ведійський корпус: деякі питання» та «Що таке упанішади?» автор також оминає цю проблему, майже не вживаючи слів «філософія» або «філософський», та не звертаючись до чіткої хронології. Натомість Д. Крішна звертає увагу на щільну інтеграцію упанішад до ведійського корпусу текстів, насамперед до брагман і араньяк, яка, на його думку, несправедливо нехтується дослідниками [Krishna 1991, p. 63–109].

Дж. Моганті у статті «Індійська філософія» в авторитетній «Енциклопедії Британіка» перший період в історії індійської філософії називає «досистематичною філософією», куди насамперед потрапляють упанішади – індуїстські філософські трактати («Hindu philosophical treatises») [Mohanty 1994, 191]. «Досистематичну філософію» змінюють філософські частини «Магабгарати» і власне ранні філософські системи [Mohanty 1994, p. 194].

Європейські й північноамериканські автори. Відомий британський індолог і санскритолог Артур Кіт у вагомій роботі з промовистою назвою для нашого випадку: «Релігія і філософія Веди й упанішад» витoki індійської філософії вбачає у гімнах самгіт, теософію (філософію) у брагманах і філософію в упанішадах [Keith 1998, p. 194].

Авторитетний австрійський дослідник Еріх Фрауваалльнер у ґрунтовній «Історії індійської філософії» початки як індійської літератури, так і філософії пропонує виводити з Вед [Frauwallner 1997, p. 27]. Власне з розділу «Філософія Веди» він і розпочинає свій виклад історії індійської філософії, який становить майже п'ятдесят сторінок. Ще раніше, у вступній частині «Періоди індійської

філософії», австрійський історик філософії так охарактеризує перший період в історії індійської філософії: «Філософія давнього періоду. Вона розпочинається з філософії Веди, сягаючи найвищої точки у системах класичного періоду» [Frauwallner 1997, р. 17].

Якщо у вступі Е. Фрауवालльнер стисло окреслює різницю між найранішими текстами Вед (тобто самгітами) – початковими у філософському розумінні, й упанішадами, які демонструють відчутний розвиток філософської думки, називаючи імена давніх філософів (напр., санскр. уājñavalkya, Яджнявалкья) [див.: Frauwallner 1997, р. 5–6], то пізніше, у першому ж абзаці розділу «Філософія Веди» він робить методологічно важливе зауваження: «Було б серйозною помилкою очікувати знайти у Веді послідовне зібрання філософських творів. Веда з самого початку не має нічого спільного з філософією» [Frauwallner 1997, р. 27]. Продовжуючи свій виклад далі, Фрауवालльнер пояснює, що до філософських текстів можна віднести брагмани (brāhmaṇas), в яких «ми знаходимо також яскраво виражені філософські тексти» [Frauwallner 1997, р. 28], натомість упанішади (upaniṣads) він вважає «ні чим іншим, ніж філософськи цінними частинами літургійних текстів brāhmaṇa» [Frauwallner 1997, р. 30].

Авторитетний шотландський дослідник Джон Брокінгтон, автор розділу «Джерела індійської філософії» у поважній колективній роботі «Довідкова енциклопедія азійської філософії», тільки побіжно відзначає беззаперечний авторитет («the ultimate authority») ведійських текстів для систем індуїстської філософії [Brockington 1997, р. 97].

Петро Ваврушек, автор розділу «Філософія давньої і середньовічної Індії» у колективній монографії «Історія філософії у стислому викладі» ще Чехословацької Академії наук, у вступній частині «Начала філософського мислення» значну увагу приділив характеристиці ведійської літератури. Зокрема, він так у цілому окреслив Веди: «Ведійські тексти – це література, переважно релігійного змісту, хоча ведійські пам'ятки, є не тільки цінним джерелом інформації про духовне життя свого часу, а і містить багато свідчень про економічний розвиток, класову і соціальну структуру суспільства, про ступінь пізнання оточуючого світу тощо» [Ваврушек 1991, с. 17]. Особливу роль П. Ваврушек відводить упанішадам, де «примітивні анімістичні уявлення, інтерпретації

жертвової символіки (часто на містичній основі) і спекуляції жерців переживаються у них зі смілими абстракціями, які можна охарактеризувати як перші форми дійсно філософського мислення Давньої Індії» [Ваврушек 1991, с. 22]. Не зважаючи на суперечливу природу упанішад, у яких «можна знайти лише масу різнобічних поглядів», автор вважає їх «у цілому ідеалістичним ученням», вони «справили велике значення на розвиток подальшого мислення в Індії» [Ваврушек 1991, с. 17, 22].

Американський професор Франклін Еджертон, автор ґрунтовних робіт з індології, у статті «Що вони шукають і чому?», присвяченій аналізу ведійських текстів, насамперед упанішад, вважає їх не просто філософськими, а текстами «магічної філософії». На його думку, найбільш філософські мандалами Рігведи – перша і десята, а гімни Атхарваведи характеризуються магічно-філософськими. Знання, яке викладається в упанішадах, – не тільки магічне і філософське, а й езотеричне та містичне [Edgerton 1929].

Значно пізніше, в хрестоматії «Начала індійської філософії», Ф. Еджертон, фактично підсумовує свої погляди на витоки індійської філософії [Edgerton 1965]. Зміст хрестоматії складають вибрані уривки з Рігведи, Атхарваведи, упанішад, Бхагавадгіти і Мокшадгарми, включення яких прояснює назву книжки, а відтак і задум автора. Як і в 1929 р., начала індійської філософії він виводить із Вед, точніше з самгіт і упанішад, але оцінювальні аспекти, якщо порівнювати з вищезгаданою статтею, змінюються.

Зертаючись до Рігведи й Атхарваведи, Ф. Еджертон відносить їх до прикладів ранньоведійської спекулятивної думки і протиставляє упанішадам, як тим текстам, в яких ведійська спекулятивна думка досягнула більш високого розвитку. Хоча згодом додає, що вони не досягнули певної систематичної кодифікації і підкреслює перенесення уваги в упанішадах з космопсихічних і ритуальних уявлень на антропоцентричні [Edgerton 1965, р. 28]. Прикметник «філософський» він вживає вкрай рідко, надаючи перевагу прикметнику «спекулятивний» (умоглядний) та іменнику «спекуляції» (роздуми). Зустріти іменники «філософія» і «філософ» у тій частині хрестоматії, яка стосується Вед, нам не вдалося.

Інший відомий американський дослідник Нініан Сمارт у статті «Індійська філософія», надрукованій у першому виданні фундаментальної англо-американської «Енциклопедії філософії», питання витоків індійської філософської думки фактично не роз-

глядає. Перший період в історії індійської філософії він пропонує характеризувати так: «800 р. до н. е. – 400 р. до н. е., формування головних традицій священного писання (“scriptural traditions” – очевидно, маються на увазі традиції брагманізму, буддизму і джайнізму, кожна з яких спиралася на власний корпус священних текстів – Ю. З.)» [Smart 1967, р. 155].

У другому виданні цієї ж енциклопедії стаття «Індійська філософія» була написана вже іншим автором, відомим американським дослідником індійської філософії Карлом Поттером. Період становлення індійської філософії не згадується взагалі. Розгляд історії індійської філософії К. Поттер розпочинає відразу ж із проблематики ортодоксальних даршан санх’ї та йоги [Potter 2006, р. 623].

П’ятий том фундаментального видання «Енциклопедія індійських філософій», головним редактором якого є вищезгаданий К. Поттер, має назву «Філософія граматиків» і містить кілька важливих для нас моментів. Так у першому розділі «Історичне резюме» першої частини «Вступ до філософії граматиків» зустрічається фраза «поети-філософи Ріг-веди» [Coward, Raja 1990, р. 3]. Друга частина «Огляд літератури філософії граматиків» розпочинається розділом із промовистою назвою «Філософські елементи у ведійській літературі». У самому змісті можна знайти твердження, що гімн I. 164 «є одним із найбільш філософських гімнів “Рігведи”» [Agartha, Raja 1990, р. 101].

Американський автор однотомного «Словника філософії і релігії східної та західної думки» У. Л. Різе у статті «Індійська філософія» виділяє чотири періоди в розвитку індійської філософської думки, з яких нас цікавитимуть перші два: перший або «ведійський період тривав з 2500 до 600 рр. до н. е.», а другий або «епічний період, який також називається постведійським, тривав приблизно від 500 чи 600 р. до н. е. до 200 р. н. е.» [Reese 1995, р. 249–250].

Автор багатьох досліджень, присвячених різним аспектам індійської філософії, А. К. Вордер витоки індійської філософії вбачає у ведійській літературі. Також він вважає, що нам невідомо, чи була саме філософія у той час, і пропонує найраннішу ведійську літературу відносити до такої, що відображає «міфопоетичну точку зору» [Warder 1998, р. 12]. Водночас, характеризуючи ведійські

тексти, А. Вордер, пише про тогочасні «філософські роздуми» [Warder 1998, р. 15], про «ранню філософію, яка в нашому розумінні відповідає “натурфілософії”» [Warder 1998, р. 17].

Відомий американський індолог, професор Патрік Олівелл у передмові до виданого ним перекладу дванадцяти ранніх упанішад уникає характеризувати упанішади філософськими текстами. Натомість він розглядає їх у контексті ведійського ритуалу і космології, фізіології та психології людини, розвитку релігії і теології в Індії, ведучи мову про ведійських мислителів [Olivelle 1998, р. 16–27]. Згадування П. Олівеллом теології замість філософії, як не дивно, рідкісна особливість для дослідницької літератури, яка присвячена ведійській літературі².

Російські (радянські) автори. Микола Анікеєв, автор розділу «Зародження і розвиток філософської думки у давній Індії» у багатотомному виданні «Історія філософії», з приводу питання, яке нас цікавить, висловився доволі чітко: «Історія філософської думки давньої Індії бере свій початок у кінці II – на початку I тис. до н. е.» [Аникеев 1957, с. 42]. Дещо пізніше, у статті «Індійська філософія» у першій радянській фундаментальній багатотомній «Філософській енциклопедії», він навів періодизацію давньоіндійської філософії, яка складалася з: 1) ведичного періоду (3–2 тис. до н. е. – бл. 6–5 ст. до н. е.); 2) післяведичного періоду (бл. до 3–2 ст. до н. е.) та 3) періоду філософських сутр (до 3–4 ст. н. е.) [Аникеев 1962, с. 265–266].

Перший том «Антології світової філософії», який вийшов у Москві у 1969 р., називався «Філософія давнини і середньовіччя» і починався з індійської філософії. Серед інших, у змісті значились такі рубрики: «Філософія ведичного періоду. Самгіти. Упанішади», «Філософія епічного періоду. Бхагавад-гіта. Мокшадгарма. Анугіта», а у передмові до уривків давньоіндійських текстів можна було прочитати: «Індійська філософська думка – найдавніша у світі. Її історія розпочинається з Вед, які виникли, можливо, вже у другому тисячолітті до н. е.» [Антология мировой философии 1969, с. 69].

У другому виданні «Давньоіндійська філософія. Початковий період», яке вийшло в Москві у 1972 р., зазначалось: «дане

² Спроба подивитися на тексти індійської релігійно-філософської думки під кутом зору теології (богослов'я) заслуговує на окрему увагу. До цієї позиції ми ще будемо звертатися.

видання являє собою добірку текстів, які належать, саме до ведичного, початкового етапу індійської філософії»³, «Упанішади – власне філософська частина Вед» [Древнеиндийская философия 1972, с. 6, 11 (відповідно)]. Упорядником, автором вступної статті та коментарів «Давньоіндійської філософії...» був московський історик філософії Василь Бродов. У 1990 р. він видав монографію «Витоки філософської думки Індії. Йога: методологія практичних занять», у якій, зокрема, зауважив: «Саме у Ведах зустрічаються перші нотатки давніх індійців, що торкаються питань історії, економіки, релігії, філософії, етики, естетики та багатьох інших», «Упанішади – власне філософська частина Вед» [Бродов 1990, с. 24, 35 (відповідно)]. Як бачимо, свої погляди на індійську філософію В. Бродов не змінював упродовж майже двадцяти років. Особливо це помітно, якщо звернутися до його характеристики упанішад.

До проблеми виникнення індійської філософії близька монографія «Проблеми інтерпретації брагманічної прози. Ритуальний символізм» російського індолога Всеволода Семенцова [Семенцов 1981], який пов'язує її появу з втратою домінуючого статусу ритуально-символічної свідомості. Виходячи зі змісту монографії, зазначений процес відбувався між VIII і V ст. до н. е.⁴ Ведійський канон до філософських текстів Семенцов не відносить: «Оцінюючи філософський зміст брагманічних текстів (у першу чергу, звісно, упанішад), очевидно, не варто виходити з того образу філософа, автора глибоких і тонко аргументованих промов й умовлянь, переможця у диспутах, який міцно ствердився у нашій свідомості з часів Аристотеля» [Семенцов 1981, с. 38].

Кількома роками пізніше В. Семенцов ще раз висловить своє ставлення на питання пошуку філософії в упанішадах: «*упанішади* – це настанови про шляхи і засоби досягнення безсмертя. Їхня відмінність від будь-якого філософського учення полягає у тому, якщо філософа цікавить теоретично, існує безсмертя чи ні, то мислителі (назвемо їх так) *упанішад* цікавилися передусім тим, як його практично здійснити. Цієї мети вони добивались за допомогою особливого роду знання» [Семенцов 1999 (1985), с. 161].

У 1983 р. історик індійської філософії Владислав Костюченко видав монографію «Класична веданта і неоведантизм», яка

³ Ведійський період В. Бродов відносить до XV–V ст. до н. е.

⁴ Тобто в осьовий час.

розпочиналась промовистим розділом: «Ведійська передфілософія» і була присвячена аналізу гімнів «Рігведи», в яких відбувалась підготовка «філософських ідей упанішад» [Костюченко 1983, с. 25]. У другому розділі «Прастхана трайя (І): Упанішади» В. Костюченко окрему увагу приділив характеристиці змісту та способу викладу упанішад. Зокрема, він зауважив, що «вичленовування власне філософських частин упанішад виявляється зазвичай складною справою, хоча іноді розмежувальну лінію можна провести доволі чітко (так, явно філософський характер носить уся шоста частина «Чгандог'я упанішади»). У цілому перед нами синкретичне духовне утворення, в якому міфологія, поезія і філософія постійно «пронизують» один одного. Можливо, тому краще за все казати про «протофілософію» упанішад» [Костюченко 1983, с. 45].

Найбільшу увагу пошукам витоків індійської філософії приділив Володимир Шохін, також історик індійської філософії, який це питання досліджував близько двадцяти років [Шохин 1988, 1994, 1997, 2004, 2007]. Спробуємо стисло підсумувати отримані ним результати.

Насамперед В. Шохін перед появою власне філософії виділяє «дофілософію» та «передфілософію». Текстологічно «дофілософська» тематика це – ведійські тексти, насамперед Рігведа, а хронологічно – період до VIII ст. до н. е. Змістовно «дофілософія» збігається з терміном «гнозис», який у системі координат В. Шохіна позначає «основний тип розвинутої релігійної езотерики, який включає посвячення у “таємниче знання” і практику “шляхів сходження”» [Шохин 2007, с. 44]. «Передфілософія» «припадає на період пізньоведійської культури – добу VIII–VI ст. до н. е.», в який вже активно розвивалась теоретична рефлексія – основа філософії та дві ключові її складові: діалектика (критика суджень) й аналітика (систематизація понять) [Шохин 2007, с. 46]. Виявляється вона в дискусіях пізньоведійських ритуалознавців і простежується у таких текстах, як, наприклад, Шатапатха брагмана [Шохин 2007, с. 49–59]. З'являються ж власне перші філософи – шрамани – у період між VI–V ст. до н. е. та V–IV ст. до н. е. Їх вирізняла особлива теоретична діяльність (інтелектуальна культура), яка полягала у тому, що «рефлексивні методи почали застосовуватись до світоглядних проблем» [Шохин 2007, с. 60], а це власне і «засвідчило появу філософії у буквальному, не у метафоричному, смислі слова» [Шохин 2007, с. 60].

Московський китаїст Анатолій Лук'янов у монографії «Становлення філософії на Сході (Давній Китай і Індія)» вважає найдавніші упанішади (насамперед Чгандог'я упанішаду) результатом філософської творчості. При цьому він посилається на раніше згадану нами «Давньоіндійську філософію»: «Історико-філософське місце Чгандог'я Упанішади визначається тим, що вона є першою філософською частиною Вед⁵ [17, 82]» [Лук'янов 1992, с. 158]. Статус у Чгандог'я упанішади, за Лук'яновим, особливий. Бо саме вона «поєднує у собі та розрізняє попередню колективну передфілософську творчість і особистісну філософську творчість перших мудреців Індії» [Лук'янов 1992, с. 158]. В останній цитаті, на нашу думку, автор вдається до логічної помилки, чомусь вважаючи, що мудреців (тобто носіїв мудрості), характеризує не сама мудрість, як їхня сутнісна ознака, а лише прагнення до неї, тобто філософія.

Відомий санкт-петербурзький індолог (буддолог) Андрій Парібок у словниковій статті «Філософія в Індії» щодо питання витоків індійської філософії схиляється до того, щоби вбачати філософію у Ведах: «Філософські питання вперше з'являються вже у текстах Рігведи (гімн про людину – пурушасукта; гімн насатія та ін.); в упанішадах (VIII–VI ст. до н. е.) можна знайти безліч філософем – про єдине начало сущого, про посмертну долю, про розгортання світу; і різних варіантів можливої філософії, викладених інтуїтивною мовою» [Парібок 1996, с. 432].

Останній розділ колективної монографії «Гайдеггер і східна філософія: пошуки взаємодоповненості культур» І. Романова розпочала з того, що спробувала з'ясувати приналежність упанішад до філософії. Підсумувавши в одному реченні без посилань досвід європейських дослідників із цього питання: «Упанішади у західній індології прийнято пов'язувати з началом індійської філософії як такої» [Романова 2000, с. 199], вона звернула увагу на існування інших позицій. «Проте не всі вчені поділяють цю широко розповсюджену точку зору про те, що в Упанішадах бере начало індійська філософія, яка може бути зіставленою, скажімо, з філософією давніх греків» [Романова 2000, с. 199]. На підтвердження

⁵ Тут у квадратних дужках посилання на «Давньоіндійську філософію», яку А. Лук'янов цитує. У списку літератури він помилково називає В. Бродова автором «Давньоіндійської філософії».

сказаному Романова звертається до поглядів Радгакрішнана та Семенцова [Романова 2000, с. 199–200]. Але навівши точки зору обох індологів, Романова, на жаль, їх не підсумовує і не робить власних висновків, відразу переходячи до розгляду питання про Брагмана як вищу реальність в упанішадах.

Видатний російський сходознавець Євген Торчинов у останній роботі, виданій після його смерті, «Шляхи філософії Сходу і Заходу: пізнання позамежного»⁶ звертається до витоків індійської філософії. З одного боку, він піддає критиці погляди В. Шохіна, знаходячи у них «європоцентричну установку на ігнорування специфіки індійської філософії як власне філософії» [Торчинов 2005, с. 223]. Така критика, на нашу думку, виглядає непереконливою, бо її автор не наводить жодної цитати з праць Шохіна. З іншого боку, Торчинов вважає упанішади філософськими текстами: «Упанішади, поза сумнівом, за змістом є філософськими текстами, хоча їх форма, звісно, залишається ще нефілософською: це тексти одкровення, а не доказів, демонстрації, а не обґрунтування. Будь-яка людина, яка читає бесіду Яджнявалк'ї і Майтреї у "Чгандог'ї упанішаді", де наводяться дуже глибокі визначення свідомості, і порівнює цю розмову з синхронними давньоєгипетськими текстами, так і з тим самим Гесіодом, розуміє, що це філософський текст. Тому мають рацію В. Й. Рудой і О. П. Островська (див. Вступ), які відносять Упанішади до текстів філософського символізму. Поза сумнівом, це далеко не систематична філософія шаштр класичного періоду, але все-таки, саме філософія, а не щось інше» [Торчинов 2005, с. 224]. Як бачимо, Олексій Торчинов частково відносить до філософії канонічні тексти шруті. Цю свою позицію він конкретизує у власній періодизації «історії традиційної індійської філософії», з якої нас цікавитимуть перші три періоди. Ось їхня характеристика: «1) Передфілософський період. Елементи філософських за своїм змістом учень у текстах ранньобрагманічної літератури (до появи ранніх упанішад у VIII–VII ст. до н. е.). 2) Доба філософського символізму упанішад. Початок періоду формування власне філософської традиції (VIII–V ст. до н. е.). 3) Ранній період формування систематичної філософії. Доба шраманів. Філософія

: ⁶ «Шляхи філософії Сходу і Заходу: пізнання позамежного» – продовження фундаментальної роботи «Релігії світу: досвід позамежного. Психотехніка і трансперсональні стани» [Торчинов 1998], яке було видано після смерті автора.

раннього буддизму і джайнізму. Епічна санкх'я (до I ст. н. е.)» [Торчинов 2005, с. 224–225].

Відносячи упанішади до філософії, Є. Торчинов не пояснює, що він вкладає у вираз «філософський символізм». Водночас Торчинов вказує на генезу філософського знання в Індії, у результаті якого ведійський корпус текстів ним ділиться на дві складові: не філософську / передфілософську (самгіти-араньяки) та філософську (упанішади). При цьому «формування власне філософської традиції» починається не раніше VIII ст. до н. е., тобто припадає на осовий час.

Як можна було побачити, більшість зарубіжних дослідників, які звертаються до ведійського корпусу текстів щодо наявності в ньому філософії, об'єднує одна ключова особливість. Вони не наводять ті чи інші аргументи і не викладають методологічні засади, на підставі яких знаходять філософію у Ведах від самгіт до упанішад. Філософську думку вони вбачають вже в тих випадках, коли зустрічається відповідна термінологія (напр., Брагман й атман, манас, карма) і проблематика, дійсно властива як індійській філософії, так і філософії, «як специфічному способу духовної діяльності, спрямованому на усвідомлення граничних підстав людського буття» [Горський 1996, с. 86] в цілому. Але при цьому забувається сакральний статус ведійських текстів, їхнє функціональне призначення і час виникнення. Тим самим ведійські тексти, ніби осучаснюються та заземлюються, «непомітно» переходячи зі статусу позалюдських, архаїчних, ритуальних і літургійних у більш близькі й зрозумілі.

Українські автори. В Україні після 1930-х рр. до проблеми витоків індійської філософії майже не зверталися. Наприклад, у «Філософському словнику», який вийшов у 1986 р., у статті «Давньоіндійська філософія» фактично повторюється вищезгаданий підхід російських істориків філософії М. Анікєєва і В. Бродова, але без жодних посилань: «Давньоіндійську філософію поділяють на 3 періоди – ведичний, епічний і філософських сутр. Ведичний період (прибл. до 6–5 ст. до н. е.) охоплює різні стадії розвитку світогляду первісного суспільства Індії – ведизму чи ведичної релігії, і зафіксований у Ведах. <...> Наступний розвиток філософської думки Індії відображено у релігійно-філософських коментарях до Вед – Упанішадах, де намічаються ідеалістичне та матеріалістичне розв'язання питання про субстанцію буття» [Філософський словник 1986, с. 116].

Київський філософ та історик Юрій Павленко у статті «Зародження філософії. Історико-культурний нарис» свою позицію на

вищезгадане питання висловлює дуже лаконічно: «По текстах Вед, Брахманів і Упанішад досить добре можна простежити становлення традиції веданти – головної “ортодоксальної” школи індійської філософії. Її джерела сягають славетного Космогонічного гімну Рігведи (Х. 129)» [Павленко 1989, с. 60].

У 2001 р. у навчальному посібнику для вищих навчальних закладів «Індуїзм в історії Індії» київський філософ Костянтин Жоль відзначив: «Начала традиції індійської філософської рефлексії беруть свій початок в “Упанішадах”, найбільш ранні з яких датуються VII ст. до н. е.» [Жоль 2001, с. 88].

Олена Луцишина, авторка монографії «Уявлення про людину в Рігведі», до аналізу Рігведи підходить, як «до джерела насамперед релігійного» [Луцишина 2005, с. 9].

Підсумки здійсненого огляду. Знайомство із вищевказаною літературою показало, що не існує усталеного підходу в розумінні питання витоків індійської філософії. Більше того, наявні підходи істотно суперечать один одному. Орієнтовно, позиції дослідників можна представити п'ятьма варіантами:

1. Індійська філософія виникає разом з появою Вед: у період від самгіт до упанішад (Сінга, Різе, Моганті, Ваврушек, Анікеев, Бродов, Торчинов, Жоль; Філософський словник).

2. Індійська філософія виникає з першими філософськими текстами, тобто вченнями шраманів (Шохін, до цієї позиції також близький Семенцов).

3. Пошуки відповіді на питання виникнення індійської філософії наражаються на суперечливість матеріалу, що аналізується. Виявляється, ведійський корпус текстів характеризується особливою природою змісту, яка начебто і дає змогу вважати їх частиною філософського знання, і водночас ускладнює таку процедуру. У результаті виникає ситуація непослідовного ставлення до самого ведійського матеріалу, яка може як усвідомлюватися самими дослідниками (Вордер, Костюченко), так і ні (Еджертон, Фрауवलльнер, Ауробіндо Ігош, Радгакрішнан, Чаттерджи, Датта).

4. Питання виникнення індійської філософії до уваги не береться, тобто означена проблематика дослідниками не артикулюється (Смарт⁷, Брокінгтон, Поттер, Крішна).

⁷ Зауважимо, що перший період індійської філософії в Н. Смарт повністю збігається з осьовим часом К. Ясперса, до якого пізніше ми будемо звертатися.

5. Ведійський канон вважається за джерело для подальшого виникнення систем індійської філософії (Бгаттачар'я, Павленко) або ж теології (Олівелл).

Як можна було побачити, проблема пошуку витоків індійської філософії не тільки остаточно не розв'язана, а і виходить на значно ширші обрії, ніж тільки індійські. Фактично, доводиться торкатись питання виникнення феномена самої філософії. З усіх наведених підходів найпродуктивнішими нам видаються позиції В. Коспаченка, В. Семенцова, А. Вордера та В. Шохіна. Спробуємо, враховуючи їх, висловити власні міркування щодо виникнення індійської філософії⁸.

Нам видається, методологічно правильно розглядати ведійський корпус текстів, спираючись при цьому на саму індійську традицію. Відтак ведійські тексти (від самгіт до упанішад включно) виступають тим певним смисловим цілим, яке має абсолютний, трансцендентний, сакральний статус. Веди за своєю природою – позалюдського походження, надісторичні і тільки були свого часу почуті ведійськими мудрецькими – риші, а згодом записані. Тому ведійський корпус текстів у індійській традиції прийнято вважати трансцендентними сакральними писаннями, одкровенням. Їх також називають шруті (санскр., śrutī, «почуте») й апаурушея (санскр., aprauṣeya, «без автора») [докладніше, див.: Prahladachar]. Усі наступні тексти вважаються смриті (санскр. smṛti, «спогади, пам'ять») та іншою текстуальною діяльністю, вже людською за своїм походженням. У такому разі зникають змістовні (сутнісні) підстави шукати філософію як людське знання там, де воно відсутнє як таке, за визначенням. Бо абсолютне знання дорівнює Божественному знанню, а відтак і мудрості. Натомість філософія – людське знання в принципі, це тільки любов, прагнення мудрості, а не сама мудрість.

Змістовну й адекватну характеристику шруті й смриті знаходимо у «Духовному володарюванні і мирській владі» Р. Генона: «“Одкровення” і “філософія” узгоджуються, відповідно, з двома

⁸ Ми спробували звернути увагу і на роботи сучасних європейських філософів, у яких зустрічаються посилання на ведійські тексти. Наприклад, М. Горкхаймер і Т. Адорно у «Діалектиці Просвітництва» згадують про упанішади взагалі й Іша упанішаду, зокрема. [Хоркхаймер, Адорно 1997, с. 260–261]. Виходячи з їхньої характеристики упанішад, німецькі філософи не вважали ці давньоіндійські тексти філософськими пам'ятками: «Навіть ті з вищезгаданих більш радикальних упанішад були ні чим іншим, як строфами та жертвними заклинаннями гільдій жерців» [Хоркхаймер, Адорно 1997, с. 261].

частинами індуїстської доктрини, що мають назву *Шруті* і *Смриті*; необхідно неодмінно відзначити, що і тут ми говоримо про відповідності, але не про тотожності, оскільки відмінність традиційних форм має на увазі відмінність точок зору, з яких розглядаються у них речі. *Шруті*, що включає всі ведійські тексти, є плодом безпосереднього натхнення, а *Смриті* є сукупністю різних наслідків і додатків, що видобуваються з них розмірковуванням; їхнє співвідношення є, у деякому роді, співвідношенням інтуїтивного знання та знання дискурсивного; і дійсно, з цих двох способів пізнання перший є надлюдським, тоді як другий – власне людським. <...> *Шруті* є принцип, з якого виникає все інше в доктрині, й її знання, що передбачає знання про вищі стани, утворює «великі містерії»; знання *Смриті*, тобто додатків до «людського світу», маючи на увазі під цим інтегральний людський стан, що розглядається у всій повноті його можливостей, становить «малі містерії». *Шруті* є безпосереднє світло, яке, як і чистий умогляд, що водночас є тут чистою духовністю, відповідає Сонцю, а *Смриті* є відображене світло, як і «Пам'ять», ім'я якої вона носить, й яка є мирською здібністю вже за самим своїм визначенням, що відповідає Місяцю» [Генон 2012, с. 90–91]⁹.

Проте пошуки витоків індійської філософії обмежені не тільки особливістю природи походження текстів, а ще і хронологічними межами. Тобто філософія (як особливий тип, рід духовної діяльності людини) взагалі, й індійська (як її окремий підтип, вид) зокрема, не існували завжди, вічно, а тому історично обумовлені.

Якщо звернутися до пошуків перших філософських систем і самих філософів, то у нагоді може стати запропонована видатним німецьким філософом і психіатром Карлом Ясперсом ідея «осьового часу» (*Achsenzeit*), висловлена ним у роботі «Витоки історії та її мета» (1949 р.). За Ясперсом «цю вісь світової історії слід віднести, певно, до часу близько 500 р. до н. е.¹⁰, до того духовного

⁹ Свої погляди на філософію Р. Генон неодноразово висловлював у різних роботах. У цілому їм властива гостра критика західного розуміння філософії та протиставлення західної філософії східній метафізиці. У даному випадку, як випливає з наведеної цитати, французький мислитель все ж таки вживає слово «філософія» по відношенню до індійської думки.

¹⁰ Прикметно, що початки вісі осьового часу за К. Ясперсом збігаються з істотними змінами в житті людства у розумінні Р. Генона: «У VI ст. до начала

процесу, який тривав між 800 і 200 рр. до н. е. <...> У цей час відбувалось багато незвичайного. <...> В Індії виникли упанішади, жив Будда; у філософії – в Індії, як і в Китаї, – були розглянуті всі можливості філософського осягнення дійсності, впритул до скептицизму, до матеріалізму, софістики й нігілізму <...> Міфологічний епос і з її спокійною сталістю прийшов кінець. <...> Уперше з'явилися філософи» [Ясперс 1991, с. 32–34]. Отже, беручи до уваги міркування Ясперса, філософію, як особливу духовну й інтелектуальну практику людини, годі шукати раніше VIII ст. до н. е.

Якщо звернутися до авторитетних видань текстів ранніх грецьких філософів (досократиків), то роки їхнього життя, тільки в окремих випадках (напр., Анаксимандр, 610–547/540 до н. е.) виходять за межі VI ст. до н. е. [Diels 1906; Фрагменты ранних греческих философов 1989]. Період, який передував досократичному, наприклад А. Лебедев, відносить до передфілософського [Фрагменты ранних греческих философов 1989, с. 576]. Тієї ж думки щодо відліку давньогрецької філософії дотримуються й інші відомі фахівці з античної філософії, наприклад, Валентин Асмус: «Одним із найважливіших явищ і результатів історичного розвитку Давньої Греції стала давньогрецька філософія, виникнувши у кінці VII – початку VI ст. до н. е.» [Асмус 1976, с. 20] і Феохарій Кессиді, який розробляв проблематику становлення давньогрецької філософії: «У Давній Греції природничі науки і філософія зародились одночасно (на рубежі VII–VI ст. до н. е.)» [Кессиді 1972, с. 106].

Виникнення давньогрецької філософії в осьовий час підтверджує і той факт, що власне слово «філософія» виникає у грецькій

Християнської ери по тій чи іншій причині відбулися значні зміни майже серед усіх народів» («Криза сучасного світу», 1927) [Генон 1991, с. 18] і началом останньої частини Калі юги: «ми можемо назвати останньою частиною *Калі-Юги*, тієї, котра доступна і погляду звичайної історії і яка починається точно у VI ст. до н. е.» («Духовне володарювання і мирська влада, 1929») [Генон 2012, с. 20]. Пізніше, у роботі «Царство кількості і знамення часу» (1945), французький мислитель продовжує характеризувати цей період, зауважуючи, що історія у власному розумінні для сучасної науки починається, саме з VI ст. до н. е. Перед тим доводиться мати справу зі своєрідними смисловими «бп'єрами» [Генон 2003, с. 138–139]. Тож не виключено, що на формування ідеї осьової доби К. Ясперса, могло вплинути його знайомство з роботами Генона.

мові як неологізм, саме в осьовий час, бо «відкрилось щось нове, що стало вимагати нове ім'я» [Ахутин 2007, с. 278]. Це слово є винаходом Піфагора, одного з перших філософів. Так, за словами Діогена Лаертського, «філософію філософією [любомудрієм], а себе філософом [любомудром] вперше став називати Піфагор <...> мудрецем же, за його словами, може бути тільки бог, а не людина» [Диоген Лаэртский 1979, с. 66]¹¹. Тобто, саме осьовий час фіксує появу філософії як такого особливого типу людської діяльності, що дає людині можливість усвідомити свій онтологічно обмежений статус і водночас дає надію на його подолання. Це – з одного боку, похідного. А з іншого, первинного – це яскраве свідчення того, що «між божественною мудрістю і людською розверзлася прірва»¹². <...> Філософія відкриває мудрість як приховане, пошукуване. Цей неологізм знаменує, що людина усвідомила себе в незвичному – нетрадиційному – положенні: серед усієї мудрості мудреців, серед усіх знань, явних і таємних, найважливіше – невідоме. Або ще чіткіше: головне, божественне – залишається невідомим. <...> Самим своїм ім'ям філософія говорить про те відкриття, в якому її виток, і яке вона найчастіше забуває: мудрість людини у тому, щоби не сприймати людську мудрість за божественну (чи “природну”, або ж “першоочевидну”)[Ахутин 2007, с. 279–280].

Чи не найповніше таке розуміння філософії було викладено свого часу Р. Генонем у «Кризі сучасного світу»: «Сам термін «філософія» може бути витлумачений у вельми позитивному та закономірному смислі (який, поза сумнівом, і вкладався у це слово первісно), особливо, якщо правильно те, що уперше його вжив саме Піфагор. Етимологічно він позначає не що інше, як «любов до мудрості». <...> Таким чином, «філософія» є лише попередньою та підготовчою стадією, лише рухом у напрямку до мудрості чи, іншими словами, щаблем, що відповідає нижчим

¹¹ Як слушно зауважує Ахутін: «Хто б не вигидав це слово філософос – філософ – той, хто любить мудрість, мудро-любивий <...> поява цього слова у вжитку знаменує визначний рубіж»[Ахутин 2007, с. 279]. Див. також: [Чанышев 1995, с. 39–41; Адо 1999, с. 30–37].

¹² Ця прірва відкрилась як перед досократиками [див.: Завгородній 1998], так і перед першими давньоіндійськими філософами не зовсім очікувано, і долати її доводилось в різний спосіб.

проявам цієї мудрості. Наступне викривлення цього поняття полягало в тому, що проміжний ступінь був прийнятий за мету в собі, і що з'явилося прагнення замінити «філософією» («пошук» до мудрості) саму мудрість, а це передбачало забуття чи ігнорування істинної природи останньої» [Генон 1991, с. 20].

На відміну від давньогрецької мови та давньогрецької філософії, санскрит, як і вся давньоіндійська релігійно-філософська думка, не послуговувались окремим словом, еквівалентом давньогрецькому «філософія». Проте хронологічно індійська філософія виникає приблизно в той же час, що і давньогрецька, тобто в осьовий час. Тому першими індійськими філософами були не рishi, а шрамани¹³. Відповідно першими філософськими текстами слід вважати не Веди, а вчення шраманських лідерів (насамперед аджнвiкiв i паривраджакiв), які не збереглися окремо, а дійшли до нас завдяки джайнському і буддійському канонам [див.: Basham 1992; Шохин 1997, 2004, 2007]. З'являються ці перші неканонічні та водночас філософські вчення-тексти наприкінці VI ст. до н. е.

Тим самим було зафіксовано перехід від ритуально-символічного мислення, характерного Ведам, до мислення логіко-дискурсивного¹⁴, яке надалі буде однією з чільних складових індійської філософії¹⁵. В. Семенцов вважає такий перехід принциповим для розмежування Ведійського канону від решти текстів: «Основний і визначальний факт полягає у переході від ритуально-символічного мислення, з його принципом уа еван veda (хто так знає чи хто так

¹³ Окремої уваги заслуговує дослідження постаті індійського філософа. Так, висловлене в 1997 р. В. Шохиним спостереження про те, що на відміну від історії «живих» філософів філософії європейської, індійська філософія постає анонімною, безособистісною творчістю [Шохин 1997, с. 3], значною мірою залипається актуальним і на сьогодні. Водночас його робота «Перші філософи Індії» [Шохин 1997] – гарний внесок у висвітлення даного питання.

У кількох останніх публікаціях ми звертали увагу на представлення індійського філософа та філософії в індійській середньовічній літературі (насамперед драматургії), але підготувати спеціальну публікацію, присвячену феноменові індійського філософа, поки що не вдалося [Завгородній 2009, 2010, 2010a].

¹⁴ Про перехід від ритуалу до філософії в Індії див.: [Smith 1976; Шохин 1994 та ін.]. Зрозуміло, що ритуально-символічне мислення не зникає повністю, але перестає бути визначальним.

¹⁵ Про структурний поліформізм індійської філософії, яка містить три рівні, див.: [Рудой, Островская 1987].

відає – Ю. 3.) до мислення дискурсивно-логічного, що розриває єдність знання-дії; формально це виражається у зникненні з текстів цієї формули. <.> Можна думати, що взагалі будь-яка канонічна культура має бути побудована, більш чи менш експліцитно, на принципі уа евап veda (у тій чи іншій формі)» [Семенцов 1981, с. 106]¹⁶.

Фактично, Пурана Кассапа, Пакудга Каччаяна, Максхалі Госала та інші відомі шраманські лідери були не тільки першими філософами¹⁷, а й історичними фігурами. Бо з огляду на вищевикладене, розглядати героїв ведійських текстів як реальних людей у більшості випадків доволі проблематично. Що ж, власне, принципово нового привнесли шрамани, щоб у дослідників з'явилися необхідні підстави називати їх першими індійськими філософами?

Передусім шрамани, які за роками життя в часі синхронні своїм давньогрецьким колегам досократикам, звернулись першими до вічних філософських питань, спробувавши не тільки їх упорядкувати за допомогою рефлексії, а і знайти правильні відповіді. При цьому, що дуже важливо для характеристики шраманів, їхні інтелектуальні та духовні пошуки не спиралися на жодну з давньоіндійських традицій [див.: Rajin 1987, p. 357].

Час зберіг нам перелік обов'язкових філософських топік шраманів, які зазвичай обговорювались на численних тогочасних

¹⁶ У примітках В. Семенцов цитує роботи Дж. Ч. Чаттерджи і Л. Рену, які, виходячи зі змісту, вплинули на появу концепції його дослідження. Враховуючи важливість підходу В. Семенцова до ведійських текстів для нашого викладу, наведемо найзмістовніші цитати обох відомих індологів. Дж. Ч. Чаттерджи (1930): «Фраза уа евап veda, яка часто трапляється, не належить до логічного (вивідного) знання чи інформації <.> вона належить до прямого відчуття певних фактів, причому той, хто відчуває, відчуває себе єдиним із тим, що відчувається» [цит. за: Семенцов 1981, с. 114–115]. Л. Рену (1956): «...той, хто так знає (іншими словами: хто знає за допомогою трансцендентного знання» [цит. за: Семенцов 1981, с. 115]. Детально про уа евап veda в одній із ранніх статей, присвячених упанішадам, пише Ф. Еджертон [Edgerton 1929]. Значно пізніше, у передмові до хрестоматії, він побіжно згадує про «whoso thus know», пишучи англійською, а не на санскриті [Edgerton 1929, 1965, p. 28].

Раніше за Дж. Ч. Чаттерджи і Ф. Еджертона, на формулу-принцип уа евап veda звернув увагу польський індолог С. Шайєр у 1924 р. у львівський період своєї наукової діяльності: «...stereotypową formułę Brāhmaṇów uа evaṇ veda» [Schayer 1988, s. 8]. Посилання на роботи польського індолога у В. Семенцова відсутні.

¹⁷ Наприклад, Душан Пайн називає їх «вільними мислителями» [Rajin 1987, p. 357].

філософських диспутах. До їхнього числа, зокрема, належали такі питання: «Чи має світ і атман начало? Чи світ і атман не мають начала? Чи продовжує досконала людина своє існування після смерті? Чи не продовжує досконала людина своє життя після смерті?» Також залишилися відомості і про перші спроби побудови шраманами філософських узагальнюючих систем. Одна з них належить Пакудгі Каччаяні, впливовому лідеру адживіків, який усе багатоманіття світу звів до семи першооснов: землі, води, вогню, вітру, радості, страждання та принципу, який одушевляє. На думку В. Шохіна, у цьому випадку ми зустрічаємо «перший в історії індійської філософії досвід побудови субстанціональної моделі світу» [Шохин 1997, с. 75].

Відтак, на нашу думку, поява філософського знання в Індії має чітку нижню хронологічну межу, перед якою знаходиться те, що дослідники слушно відносять до «передфілософії» та «протофілософії» (Костюченко), «дофілософії» та «передфілософії» (Шохін), «міфопоетичної точки зору» (Вордер). До цього ряду нам видається доречним додати ще один методологічний підхід, який належить відомому українському історикові філософії Вілену Горському. Аналізуючи давньоруську культуру, тобто той період в історії української філософії, коли «ще не прийшов час вести мову про “філософські теорії”» [Горський 2006, с. 43]; він пропонує «відтворити реальну картину генези й наступного функціонування» у давньоруській культурі «філософські значущих ідей», «виявити закономірності зародження певних смисложиттєвих ідей і прослідкувати шляхи їх подальшого руху в культурі» [Горський 2006, с. 40]. На думку Горського, «філософія не виникає на порожньому місці», а спирається і живиться «філософськи значущими ідеями» [Горський 2006, с. 42–43].

У нашому випадку текстами, в яких зосереджені філософські значущі ідеї (дорівнюють «дофілософії» + «передфілософії» В. Шохіна) для усієї індійської філософії як ортодоксальної (астика), так і неортодоксальної (настика), від шраманив і до філософів ХХ ст. включно, виступають Веди. Власне надлюдське, абсолютне знання, так чи інакше буде впливати на формування філософського людського знання на кількох рівнях: понятійно-термінологічному, тематичному (ідейному) та комунікативному (процесуальному) [див.: Завгородній 2008].

Як ми вже зауважували, в санскриті, тобто у материнській мові індійської філософії, відсутній еквівалент давньогрецькому слову «філософія». Це, так би мовити, загальноприйнятий факт у науковому співтоваристві [Monier-Williams 1992, p. 590; Парибок 1996, с. 432]. Серед найближчих, зустрічаються такі варіанти: *darśana*, *tattvajñāna*, *tattvavidyā*, *ānvīkṣikī*, *atmavidyā*, *tarka*, *mata*. Водночас дослідники все ж таки намагаються знайти більш-менш прийнятний еквівалент до такого поширеного в західному світі і слова, і поняття, як «філософія». Результати цих пошуків і дискусій, що тривають понад століття, знайшли своє втілення у багатьох наукових публікаціях. Чи не найповніше вони відображені у дослідженні «Індія й Європа: Нарис філософського розуміння» В. Гальбфасса [див.: Halbfass 1990, p. 263–309].

Якщо стисло підсумувати питання, підняте В. Гальбфассом, враховуючи й інші дотичні індологічні роботи і контекст нашого викладу, то можна зробити кілька висновків. По-перше, існує відмінність у вживанні вищенаведеного термінологічного ряду самими індійськими філософами, представниками різних релігійно-філософських шкіл від їхньої появи і до сьогодні. По-друге, існує відчутна різниця між тим, якими словами позначалась звична європейцям така сфера людської діяльності, як філософія у середньовічній, тобто традиційній індійській філософії, та тим, якими словами її почали позначати індійські мислителі після знайомства з інтелектуальними здобутками європейської цивілізації, починаючи з XVIII ст., а значною мірою, з XIX ст. По-третє, існує певне розходження у використанні філософської термінології, включно з тим словом, яке позначає поняття «філософія» між представниками різних індійських штатів, тобто між носіями різних національних мов. По-четверте, на сьогодні серед дослідників як індійських, так і неіндійських, не існує одностайності в тому, яким усе-таки санскритським словом позначати явище філософії в Індії¹⁸.

Ми схилиємось до того, щоб, у першу чергу, по відношенню до індійської філософії, вживати санскритське слово *tattvajñāna*

¹⁸ Розбіжність виникає, зокрема, і через те, що дослідники можуть робити висновки, спираючись на обмежену джерельну базу залучених оригінальних робіт середньовічних і сучасних індійських філософів, як реалій середньовічного та сучасного філософського життя в Індії [напр., Лысенко 1987].

(«знання істини», реальності, можливо, що і *tattvavidyā* («знання істини, реальності»))¹⁹ також, а щодо індійських релігійно-філософських шкіл – *darśana*. При цьому наші висновки спираються на докладний виклад В. Гальбфасса [див.: Halbfass 1990, p. 263–309]. Водночас ми пропонуємо додати й деякі власні міркування на користь висловленої позиції. Так, М. Монье-Вільямс у «Санскритсько-англійському словнику» в словниковій статті для кореня *tat* не тільки пояснює складне слово (compound) *tatvajñāna* як «знання істини; той, хто знає істинну природу; той, хто знає досконало», а і називає текст, у якому фіксується перший приклад вживання цього слова. Ним виявляється *Sarvadarśana-saṃgraha* [Monier-Williams 1995, p. 433]²⁰. Проте обидві складові *tattvajñāna*: *tattva* і *jñāna* – архаїчні за походженням слова, тобто вони вже зустрічаються в упанішадах, хоча і найпізніших ведійських текстах: *tattva* («істина, реальність як така») фіксується у Шветашватара упанішаді [Monier-Williams 1995, p. 432], тоді як *jñāna* у значеннях «розумний, той, хто має душу, мудрий; мудра й освічена людина» – у Шветашватара та Прашна упанішадах [Monier-Williams 1995, p. 425].

Що ж до слова *darśana*, то воно походить від дієслівного кореня *dṛś*, основні значення якого «бачити, дивитись» [Monier-Williams 1995, p. 491]. Як дієслівні форми від кореня *dṛś*, так і іменник *darśana* належать до найдавнішого ведійського шару санскритської лексики, зустрічаючись вже у Рігведі (RV. I. 116, 23) [Monier-Williams 1995, p. 470–471, 491]. Саме слово *darśana* – багатозначне, позначаючи у

¹⁹ На увагу заслуговує відмінність між санскритськими словами *jñāna* і *vijñāna*, яка передається через префікс «vi». У санскриті (поза буддійським контекстом) *gnyāna* / *djnyāna* позначає «істинне знання, знання Єдиного», у той час як *vijñāna* / *vidjnyāna* – «знання про багато що, про різне». Тож етимологічно «*gnyāna*» ближче до розуміння мудрості, а «*tattvajñāna*» до власне філософії. Цілом можливо, що вибір на користь «*tattvajñāna*» пояснюється тим, що зазвичай індійські філософи набували йогічний (містичний, трансперсональний) досвід, який давав їм підстави претендувати на набування не тільки мирського, земного знання, а й істинного, трансцендентного.

²⁰ *Sarvadarśana-saṃgraha*, або «Зібрання усіх шкіл» – відомий історико-філософський трактат Мадгани-Відьяранї (*mādhava-vidyāranya*, 1268–7), пізньоіндійського мислителя, представника адвайта-веданти, державного діяча Віджаянагари [див.: Vidyāranya]. Водночас серед індологів не існує одностайності щодо авторства *Sarvadarśana-saṃgraha* [див.: Halbfass 1990, p. 559].

нашому контексті «погляд, вчення, філософську систему» [Monier-Williams 1995, р. 471]²¹, або точніше: «[інтелектуальне, духовне] бачення, погляди на [сущє]» [Парибок 1996в, с. 161].

Якщо порівняти опис значення слів таттвагніяни та даршани, то виявляється, що перше слово відрізняється від другого двома важливими моментами: як складне слово, воно вживається в істотно вужчому смислового полі й виникає значно пізніше. Тобто таттвагніяна – не одвічне слово Ведійського канону шруті, а людський конструкт. Воно сконструйоване! Тобто історично обумовлене, має свою точку відліку в історії²².

Те, що обидві складові складного слова таттвагніяни, два окремих слова: таттва і гніяна вперше зустрічаються не в ранніх упанішадах, для нашого викладу – надзвичайно симптоматичний факт. Якщо Шветашватара належить до віршованих і, умовно кажучи, середніх упанішад, то Прашна – до пізніх прозових упанішад [див.: Deussen 1966, р. 24–25]. Саме ці упанішади, згідно з дослідженням В. Семенцова, якнайкраще фіксують перехід від ритуальної до логіко-дискурсивної свідомості. Так, якщо повноцінно діюча ритуальна свідомість в найдавніших упанішадах фіксується формулою *ya evaṃ veda*, то у «пізніх упанішадах (після Шветашватара Упанішади) – практично ні» [Семенцов 1981, с. 115]²³. Відтак упанішади, які є найпізнішою, заключною частиною Вед, не тільки найбільш філософськи значуща частина Ведійського канону. Вони ще фіксують поступовий відхід від ритуальної свідомості, поступову її втрату, немов би сприяючи, передбачаючи появу нової раціональності, а з нею – новий вид людською діяльності.

²¹ Якщо *darśana* у Рігведі зустрічається, то *taittvājñāna* – ні [див.: Grassmann 1976].

²² Ведійській мові також властиві складні слова [див.: Елизаренкова 1987, с. 147–152], але за традицією, ведійська мова – вічна, священна та абсолютна. І тут ми зустрічаємося із ситуацією впливу на формування класичного санскриту, включно з філософською мовою, не тільки мови шруті, а й інших сакральних текстів, насамперед Бгагавадгіти [див.: Завгородній 2008]. Цей вплив сакральних текстів на формування індійської релігійно-філософської думки відбувався, щонайменше, на трьох рівнях: лексично-понятійному, тематичному та комунікативному.

²³ Далі В. Семенцов додає: «У віршованих текстах формула *у. е. в.* не зустрічається» [Семенцов 1981, р. 115]. Обидва ці висловлювання нам не зовсім зрозумілі, бо Шветашватара упанішаду, наприклад, згадуваний П. Дойссен, відносить до віршованих текстів упанішад. Окрім того, у самому тексті Шветашватара упанішади нам не вдалося знайти жодного прикладу вживання формули «кто так знає».

Проте, якщо в Давній Греції цей перехід на початку осьового часу засвідчила, зокрема, поява неологізму «філософія» як своєрідний маркер переходу, то у Давній Індії відповідне слово з'являється значно пізніше. Виникають питання: чому так пізно воно з'явилося в індійській філософії? Чим пояснити, що зробив це, саме Мадгава-Відьяранья у XIV ст.? Обидва питання дуже складні та потребують окремого дослідження. Зараз можна тільки звернути увагу на те, що наприкінці XIII – початку XIV ст. значна територія Індії була захоплена мусульманськими загарбниками. У результаті виникають передумови для взаємодії з мусульманською філософською думкою, тобто «фальсафою», назва якої – арабська транскрипція давньогрецької *φιλοσοφία*²⁴. Можливо, що за аналогією, як це свого часу зробили араби, Мадгава Відьяранья і міг створити санскритський відповідник, врахувавши при цьому індійську специфіку²⁵. Але це тільки припущення, яке може бути чи підтверджено, чи спростовано подальшим докладнішим аналізом. Поза можливим випадком ісламського впливу, залишається тільки варіант власного словотворення Мадгавою Відьяраньєю.

Якщо до арабського досвіду вживання поняття «філософія», додати ще єврейський, китайський та японський, то в усіх цих випадках ми прослідковуємо вплив давньогрецького слова. Тому і таттвагняна має або підтвердити існуюче правило, або лишатиметься винятком. У будь-якому разі ми отримуємо додаткове підтвердження нашому міркуванню про те, що філософія і як явище, і як слово (поняття) виникає в осьовий час або пізніше, але не раніше за нього.

Прокоментуємо ще один підхід до розуміння витоків філософії, який зустрічається у філософській, історико-філософській літературі, і може застосовуватись до індійської філософії. Це уявлення про так звану «вічну філософію», або ж «*philosophia perennis*».

До числа прихильників «*philosophia perennis*» належать доволі різні представники, наприклад, філософ-традиціоналіст («*perennial*

²⁴ На нашу думку, в даному контексті буде доречним згадати рядки аль-Фарабі, які наводить Р. Йошпе: «Термін “філософія” походить від греків і позначає “любов до мудрості”» [Йошпе 2003, р. 26].

²⁵ Відмінність полягає в тому, що замість давньогрецької «любові» фігурує санскритська «істина». Давньогрецька «мудрість» могла ототожнюватись зі знанням, вищим знанням [Чапіншев 1995, р. 42–44 та ін.; Адо 1999, р. 32–37 та ін.], як і санскритське *гіяна* (метафізичне, фактично вище знання) з мудрістю.

thinker») Ананда Кумарасвами [див.: Giancola 1999, p. 218; Hanegraff 2006, p. 1133], англійський письменник і філософ Олдос Гакслі [Хакслі 2004], згадувані раніше К. Ясперс, Е. Конзе і С. Радгакрішнан.

Завдяки книзі О. Гакслі з однойменною назвою «Вічна філософія» (1945), ідея «*philosophia perennis*» набула популярності, вийшовши далеко за межі езотеричних і академічних кіл. Хоча його пояснення «вічної філософії» важко назвати беззаперечним: «*Philosophia perennis* – Вічна Філософія – ця формула належить Лейбніцу; але її сутність – метафізика, що визнає Божественну Реальність <...> Зародки Вічної Філософії можна виявити в традиційних віруваннях примітивних народів в усіх куточках світу, а у розвинутій формі вона присутня в кожній з релігій, що склалися» [Хакслі 2004, с. 7]. Як можна побачити, «*philosophia perennis*» орієнтується на Божественну реальність, а відтак і мудрість, і насправді не є вічною, а історичною, бо має зародки. Останні фактично збігаються з «протофілософією», «філософськи значущими ідеями» в домінуючому міфопоетичному, символічному, ритуальному світогляді, який був таким до осьової доби (див. раніше). Відтак вираз «вічна філософія» – радше сприймається гаслом, метафорою, а не логічно вивіченим й обґрунтованим судженням чи визначенням. І тому, на нашу думку, доцільніше казати про «вічну мудрість» («*sophia perennis*»), або ж «*religio perennis*», ніж про «вічну філософію».

Якщо звернутися до витоків самого визначення «*philosophia perennis*», то тут Гакслі, як ми могли побачити, авторство беззастережно віддає Лейбніцу. Відтак поява такого розуміння філософії налічує близько трьохсот років. Водночас у літературі, присвяченій дослідженню філософського традиціоналізму, існує й інша точка зору на це саме питання. Згідно з нею, поняття «*philosophia perennis*» з'являється дещо раніше, у добу Відродження. Вважається, що його запропонував католицький єпископ і бібліотекар Ватикану Агостіно Стеуко [див.: Schmitt 1966; Феррер 2004, p. 123]. Наприклад, американський дослідник Х. Феррер у монографії «Новий погляд на трансперсональну теорію», пояснює появу нового концепту необхідністю «для позначення *prisca theologia* чи *philosophia priscorum* Марсіліо Фічіно – єдиної філософської системи, яка була б заснована на синтезі принципів плато-

нізму та християнських доктрин. Таким чином, сучасне поняття «вічної філософії» слід вважати результатом екуменічної зацікавленості християнської традиції неоплатонічного Відродження (Марсіліо Фічіно, Джіованні Піко делла Мірандола, Микола Кузанський, Агостіно Стеуко й ін.) у пошуках єдності та гармонії серед різноманіття конфліктуючих світоглядів» [Феррер 2004, с. 123]. Окремо Феррер звертає увагу на подальше сприйняття «*philosophia perennis*». Так, він додає: «Крім того, в історії філософії термін «вічна філософія» чи *philosophia perennis*, використовувався як синонім схоластики та томізму; Лейбніц позначав ним кінцеву мету філософії, Ясперс – регулятивний ідеал філософської практики, а Радгакрішнан – світову філософію, синтез Сходу і Заходу» [Феррер 2004, с. 124].

Пояснення Феррера, як і характеристика Гакслі, показують, що концепт «*philosophia perennis*» – відносно новий інтелектуальний конструкт, який не може претендувати на вічність власного існування, хоча про неї повідомляє. Тому намагання витоків філософії зробити давнішими за осьовий час, за допомогою концепту «*philosophia perennis*», не є коректними.

Якщо звернутися до філософського традиціоналізму, з яким також пов'язують появу й актуалізацію «*philosophia perennis*» в інтелектуальному житті ХХ ст., то серед його представників не існує однастайності у вживанні «*philosophia perennis*»²⁶. Наприклад, такий авторитетний дослідник, як нідерландський професор Воутер Ганеграаф, вважає, що вираз «*philosophia perennis*» не вживав засновник філософського традиціоналізму Рене Генон [Hanegraaff 2006, p. 1133]²⁷. У той час як відомий представник філософського традиціоналізму Фрітьоф Шюон надає перевагу вживанню поняття «*religio perennis*» [Schuon]. Хоча в роботах вищезгаданого Ананди Кумарасвами вираз «*philosophia perennis*» трапляється²⁸.

²⁶ Не будемо забувати, що сам вираз, який увібрав давньогрецьке «філософія», походить з історичної латини.

²⁷ У статті «Санатана Дгарма» (1949) Р. Генон фактично критикує вживання «*Philosophia perennis*» А. Кумарасвами.

²⁸ Останнім часом в Україні з'являються публікації, присвячені філософському традиціоналізму та «*philosophia perennis*» [див.: Традиція і традиціоналізм 2011, Вишинський 2012, 2012а]. Проте, нам поки що не вдалося знайти чіткого викладу сутнісних засад і хронологічних меж «*philosophia perennis*» у вітчизняних

Підсумовуючи відступ щодо вживання поняття «*philosophia perennis*», зауважимо, що він підтвердив викладену нами раніше позицію про історичну обумовленість появи як феномену філософії, так і самого слова (поняття) «філософія».

Перед тим, як зробити загальні висновки, звернемось до поглядів відомого радянського мислителя Мераба Мамардашвілі, а саме – до його висловлювань про «реальну філософію», які можуть нагадувати характеристику «*philosophia perennis*». Так, Мамардашвілі зауважує, що є деяка реальна філософія як елемент обладнання нашої свідомості [Мамардашвили 1992, с. 23], «Або, скажімо, так: є реальна філософія, яка властива нам, якщо ми живемо як свідомі істоти» [Мамардашвили 1992, с. 54]. Якщо взяти до уваги не тільки процитовані тексти: «Як я розумію філософію» та «Проблема свідомості та філософське покликання» повністю, а й інші роботи філософа, то виявиться, що в них говориться про людину постсхового часу. Тому і «реальна філософія» виявляється радше її властивістю, ніж універсальною характеристикою *homo sapiens*, починаючи від архаїчних витоків. Саме таким є загальний контекст викладу в роботах М. Мамардашвілі. Нам невідомо, щоби Мамардашвілі писав про архаїчну людину, про її символічну та ритуальну свідомість.

роботах. Наприклад, у статті «Онтологічна модель переніалізму як неокласична альтернатива модернізму і постмодернізму» С. Вишинський до «*philosophia perennis*» відносить «практично всю традицію класичного філософування» [Вишинський 2012, с. 76], водночас зауважує: «...генонівська школа протиставляє визначальне, цілісне та надраціональне розуміння філософії як *philosophia perennis* її редукованим новочасним формам» [Вишинський 2012, с. 77]. Спираючись на іншу його публікацію «Традиціоналізм як інверсія гегелівської феноменології: вступ до проблеми», можна зрозуміти, що Р. Генон і вживав, і поділяв концепт «*philosophia perennis*»: «...того світоглядного, який ми, вслід за класичною традицією, розуміємо як *philosophia perennis* (лат. «вічна філософія» [6, 395], тобто знання про універсальну метафізичну єдність буття та діалектичну природу його онтологічного становлення» [Вишинський 2012а, с. 103]. Але річ у тім, що С. Вишинський у наведеній цитаті посилається на статтю Генона «Санатана Дгарма», в якій французький мислитель «*philosophia perennis*» вживає тільки у зв'язку з посиланням на Ананду К. Кумарасвами і у дискусивному контексті [див.: Генон 2003, с. 395].

Висновки. Незважаючи на тривалу, понад двісті років, історію дослідження індійської філософії у світі, важливе та багато в чому визначальне питання пошуку її витоків ще залишається не тільки дискусійним і відкритим, а і нерідко, поза серйозною увагою вчених. Тож за великим рахунком, підходи українських дослідників другої половини XIX ст. – першої третини XX ст. у цьому питанні залишаються актуальними і сьогодні. Хоча, якщо дотримуватися викладеної нами раніше аргументації, то з наведених на початку розділу трьох точок зору: Д. Овсянико-Куликовського, П. Ріттера й О. Козлова на витoki індійської філософії, міркування останнього виявляються більш слушними²⁹.

У розділі III ми спробували долучитися до існуючої в індології історико-філософської дискусії з наголосом на близьких нам позиціях. У результаті виникнення індійської філософії було запропоновано розглядати у вигляді процесу, який, розпочавшись у ведійському корпусі текстів, завершився в осьовий час у шраманичських ученнях. Відтак першими філософами були лідери адживіків і париврадджаків. Проте поняття, яким позначалась філософська діяльність в Індії, – тобто таттвагняна (можливо, що і таттвавідья), і яке найбільш близьке за змістом до свого давньогрецького відповідника, виникає значно пізніше, наприкінці XIII ст. – початку XIV ст., завдяки філософу-ведантисту Мадгава-Відьяранї. Цілком можливо, що це сталося під впливом знайомства з «фальсафа» – ісламською філософською думкою. Таке пізнє виникнення таттвагняни в Індії, якщо взяти до уваги й інші філософські традиції Сходу, як-от єврейську, арабську, китайську та японську, додатково свідчить про те, що філософія як специфічна розумова діяльність людини виникає не раніше, ніж в осьовий час.

На вищевикладених позиціях ми і пропонуємо ґрунтуватися у наступних розділах дослідження.

²⁹ Докладніше погляди українських авторів на витoki індійської філософії та її специфіку див. у наступних розділах.

РОЗДІЛ IV

РЕЦЕПЦІЯ ГІМНУ РІГВЕДИ Х. 129: ОСОБЛИВОСТІ ПЕРЕКЛАДУ Й ІНТЕРПРЕТАЦІЇ (Д. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСЬКИЙ, О. КОЗЛОВ, ЛЕСЯ УКРАЇНКА, П. РІТТЕР, М. КАЛИНОВИЧ І В. ШАЯН, 1884–1930-ті рр.)

Збірки (saṃhitā) Рігведи (Rgveda) для нашого дослідження цікаві тим, що вони: 1) містять гімни з філософськи значущим змістом; 2) належать до Ведійського канону; 3) привернули увагу багатьох українських авторів.

У самій Рігведі – найдавнішій із чотирьох Вед – зосередимо увагу на Х мандалі (maṇḍala, коло, цикл, книга), а у ній – на 129-му гімні, який викликав свого часу в Україні чи не найбільшу зацікавленість в українських авторів серед усіх інших філософськи значущих сукт (sūkta, гімн) Рігведи¹. До гімну зверталися: Дмитро Овсянико-Куликовський, Олексій Козлов, Леся Українка, Павло Ріттер², Михайло Калинович і Володимир Шаян, залишивши після

¹ У дослідженні М. Земби наводиться близько двадцяти варіантів перекладу гімну Х. 129, виконані польською мовою у період з 1867 по 1983 рр. (одинадцять із них – у період із 1867 по 1932 рр.) [Zięba 1996; s. 47], що додатково вказує на популярність даного гімну в індологічних колах. Тож зацікавлення гімном Х. 129 в Україні відображало не локальну специфіку, а значно ширші тенденції, існуючі в індології. Див. також далі.

² Нещодавно, працюючи в архіві Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України над оригіналом «Антології давньої індійської літератури» П. Ріттера, нам вдалося встановити, що українському індологу було відомо про переклад Лесею Українкою 129-го гімну. До 221 аркушу «Антології» був прикlesний аркуш паперу, на якому надруковані такі рядки: «Цікаво порівняти вільний переклад гімну, що його зробила з французького чи німецького перекладів Леся Українка. Див.: IV т. її творів / Книгоспілка, 1927, стор. 16–17», – а нижче подавався повний переклад 129-го гімну, виконаний Лесею Українкою. Знайдений факт досить важливий, бо він один із небагатьох, який вказує на обізнаність українських авторів з індологічною діяльністю своїх колег.

себе його переклади як з європейських мов, так і з ведійського санскриту на українську, польську та російську мови.

Якщо казати про аналіз 129-го гімну, то найбільшу увагу йому присвятив Д. Овсяннико-Куликовський, значно меншу П. Ріттер, М. Калинович, В. Шаян і О. Козлов. На сьогодні відомо, що Леся Українка тільки перекладала («переспівувала», за характеристикою О. Огневої [Огнева 2007, с. 111]) гімни Рігведи, не коментуючи їх.

Тож надалі ми будемо, в першу чергу, звертатися до перекладу й аналізу 129-го гімну Д. Овсяннико-Куликовським, а також, у разі потреби, залучати й інші переклади, виконані в Україні, як і наявні дослідницькі коментарі.

Безумовно, поява такого підвищеного інтересу до вищезгаданого гімну Рігведи в Україні була обумовлена не тільки його власним змістом, а й уже набутим визнанням серед європейських індологів. Продовжує зберігати свою популярність 129-й гімн Х мандали Рігведи і нині.

Першим до 129-го гімну Х мандали Рігведи у статті «Зачатки філософської свідомості у давній Індії»³ в Україні звернувся відомий дослідник ведійської спадщини Дмитро Овсяннико-Куликовський [Куликовский 1884]⁴, який не тільки повністю переклав гімн, а й проаналізував його, ввівши у певний історико-філософський контекст. Філософськи значущий зміст гімну вчений досліджуватиме і пізніше, в іншій статті – «Нариси з історії думки» [Овсяннико-Куликовский 1890]⁵.

³ Статтю, у зв'язку з гімном Х. 129, високо оцінив відомий російський релігійний філософ Олексій Введенський, назвавши її «чудовим коментарем цього важливого гімну» [Введенский 1902, с. 741].

⁴ Прикметно, що першим у Російській імперії до гімну Х. 129 звернувся, переклавши з ведійського санскриту на російську і видавши разом з іншими семи гімнами Рігведи у 1879 р. у Казані, уродженець Луцька і випускник Варшавського університету відомий лінгвіст Микола Крушевський (див.: Крушевський 2004).

⁵ Нам не вдалося знайти підтвержень зацікавлення 129-тим гімном у попередників Д. Овсяннико-Куликовського: ні у роботах О. Новицького, ні у С. Гогоцького.

Тематично близькою до циклу статей харківського професора, повністю чи частково присвячених історико-філософському аналізу гімнів Рігведи, може вважатися перша частина роботи Н. Боголобова «Криза міфологічної свідомості в Індії і у давній Греції» [Боголобов 1915]. Проте остання істотно поступається ступенем розробки проблематики роботам О. Куликовського, спираючись на аналіз харківського професора.

Статтю «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» Д. Овсянико-Куликовський розпочинає зі вступу, в першому ж реченні якого висловлює важливе історико-філософське судження: «Індія по праву може бути названа класичною країною абстрактної філософської думки» [Куликовский 1884, с. 90]. Далі він стисло згадує про «системи філософсько-метафізичних поглядів»: санх'ю, йогу, веданту та буддизм, який «радіше нагадує філософію, ніж релігію», та високо характеризує індійців як націю: «Нація, яка створила ці філософські системи і цю філософську релігію, завжди жила більш внутрішнім, ніж зовнішнім життям» [Куликовский 1884, с. 90].

Зі змісту обох цитат випливає, що Д. Овсянико-Куликовський не тільки визнавав наявність індійської філософії, а і високо її оцінював. Відтак його позиція ближча до індофільських поглядів С. Радгакрішнана, ніж до індофобських поглядів Гегеля і Віндельбанда. Якщо Радгакрішнан зауважував, що в Індії була вирішена складна задача – викликати у народі інтерес до метафізики [Радхакришнан 1993, т. I, с. 15], то обидва німецькі філософи й історики філософії фактично заперечували існування індійської філософії [Гегель. 1932, 1935; Віндельбанд 1898, 1911]. Гегель навіть піддав цілу індійську націю незаслужено нищівній критиці, звинувативши її у тому, що «індуси не здатні дотримуватися визначень предмета, що встановлюються розсудком, бо для цього вже потрібна рефлексія» [Гегель 1935, с. 149], «...моральність, моральнісність, свобода духу, усвідомлення свого права зовсім не властиве їм <...> Підступність і хитрість є основними рисами характеру індуса, він схильний до обману, злодіяства, грабунку, вбивства» [Гегель 1935, с. 150]⁶. Зауважимо, що в сучасній історії

⁶ У даному випадку буде доречно навести цитату О. Новицького з його третьої статті «Ньяія», в якій він критикує негативне ставлення Гегеля до можливостей філософування на Сході. «Із цього учення Готами відкривається, як несправедливо Гегель і його послідовники стверджують, ніби людство давнього Сходу не доходило до свідомості особистості людської душі. Хибно також думають (Гегель і його послідовники), що на Сході людство не усвідомило свободи своєї волі. Ми бачили, що Готами, в ученні про волю, ясно розрізняє дії свободні від несвобідних, і якщо він бажає зректись від будь-якої довільної діяльності, то самого цього зречення він бажає «свобідно» [Новицкий 1846, с. 51]. Тож не тільки Овсянико-Куликовський, а і раніше за нього Новицький, не сприймали європоцентричних поглядів Гегеля на індійську (Східну) філософію. Шкода тільки, що Новицький не конкретизує, кого він має на увазі, коли каже про послідовників Гегеля. Для історика філософії така конкретика вкрай важлива.

індійської філософії відверто індофобські позиції посідають незначне місце.

Витоки індійської філософії Д. Овсянико-Куликовський вбачає у Ведах: «Перші проблiski філософської думки індусів належать до кінця тієї епохи, яку прийнято називати епохою Вед, тобто близько 1500–1200 до Р. Х.» [Куликовский 1884, с. 91], а якщо бути точнішим, то у Рігведі: «До цього ж періоду і належить виникнення небагатьох філософських гімнів Рігведи, які і повинні бути розглянуті як найдавніші взірці філософського мислення індусів» [Куликовский 1884, с. 91]. Саме філософськими гімнами Овсянико-Куликовський і вважає кілька гімнів із десятої мандали, насамперед 121 і 129. При цьому учений називає їхні головні філософські характеристики: «Якщо ми захочемо визначити у небагатьох словах загальний характер цієї найдавнішої філософії індусів, то, насамперед, ми повинні будемо зазначити дві істотні її ознаки: виникнення ідеї єдинобожжя і постановку задачі про походження світу» [Куликовский 1884, с. 91–92]. Автором гімнів у Овсянико-Куликовського виступає «філософ, наш філософ, ведійський мудрець, ведійський філософ». Близьким до нього у цьому питанні є П. Ріттер, який використовує характеристику «поет-філософ», який є «попередником філософії Упанішадів» [Ріттер 1933, арк. 220].

Якщо наявність індійської філософії у сучасній науковій спільноті, за рідким винятком, вже не викликає сумнівів, то питання витоків індійської філософії залишається відкритим і нині. Докладніше до проблеми виникнення індійської філософії ми вже зверталися у цій роботі і раніше [див.: Завгородній 2009г]⁷. Зараз же вважаємо за доцільне повернутися до цього важливого історико-

Але позиція Новицького у ставленні до чітко європоцентричної орієнтації Гегеля не тільки щодо індійської філософської думки, а і до Сходу в цілому, не була послідовною. Якщо на час написання «Нарису індійської філософії» (1844–1846) він схилився до прямої критики поглядів Гегеля, то у дослідженні «Поступовий розвиток давніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина I. Релігія і філософія Давнього Сходу» (1860) вже не тільки відійшов від прямої критики німецького мислителя, а і багато в чому почав використовувати його методологічні засади. Найпереконливішим прикладом у цьому є вступна та заключна частини його дослідження.

Детальний аналіз поглядів Гегеля як на індійську культуру і філософію, так і Схід загалом див.: [Halbfass 1990; Шаймухамбетова 1995].

⁷ Див. також Розділ III даної роботи.

філософського питання, зосередивши головну увагу довкола Рігведи в цілому і до гімну Х. 129.

1028 гімнів або ж сукт Рігведи, яка є літературною пам'яткою ритуального призначення і найдавнішою складовою Ведійського канону (шруті), зібрані у десять мандал. Десята мандала містить найбільшу кількість гімнів космогонічного циклу з філософськи значущим змістом. Цю тематику відома російська дослідниця Т. Єлизаренкова вважає новою для Рігведи: «У сфері змісту виникають нові теми: філософсько-спекулятивні та космогонічні» [Єлизаренкова 1989, с. 476], а В. Маурер вказує на їхній зв'язок з подальшою індійською релігійно-філософською думкою: «Ці космогонічні гімни надзвичайно важливі для розуміння поступової еволюції індійської філософської думки від перших витоків у Рігведі до упанішад і великих систем чи *darśanas*» [Mauger 1975, p. 218].

129 гімн Х мандали – найвідоміший із космогонічного циклу «Рігведи». Він зазвичай привертає увагу тих індологів (істориків індійської філософії, релігієзнавців, культурологів, філологів), які звертаються до ведійської доби. Наприклад, В. Маурер пише про те, що гімн Х. 129 – один з найбільш перекладених, і майже кожен санскритист здійснив його переклад [Mauger 1975, p. 219]⁸, а П. Ріттер залишив таку загальну характеристику: «Цей найславетніший з небагатьох філософських гімнів Рігведи» [Ріттер 1933, арк. 219].

Зазвичай дослідники дуже високої думки про 129-й гімн, часто звертаючи увагу на його філософічність. Він – «найбільш чудовий і величний гімн, у якому знайдено перші зародки філософської спекуляції в зв'язку з дивовижною таємницею походження світу» [Dasgupta 1992, Vol. I, p. 23–24]; «...можливо, найпречудовіший філософський твір давніх часів» [Ram 1965, p. 18], його зараховують до «філософських гімнів» [Браун 1977, с. 293; Ерман 1980, с. 102; Кейпер 1986, с. 29, 118; Winternitz 1996, p. 89] або вважають «одним із найцікавіших у філософському плані» [Бродов 1990, с. 27] і відносять до спекулятивних гімнів «Рігведи» [Renou 1956; Brown 1965, p. 25].

П. Дойссен навіть присвятив гімну Х. 129 кілька красномовних рядків у багатотомній «Загальній історії філософії»: «гімн, можливо, – найвизначніший фрагмент філософії, який дійшов до нас із давніх часів» [цит. за: Maurer 1975, p. 219].

⁸ Стаття В. Маурера містить докладний анотований список відомих йому перекладів гімну Х. 129 [Mauger 1975, p. 235–238].

Надзвичайно високо оцінює гімн X. 129 і В. Шаян, характеризує його як «одне із вершинних досягнень ведійської філософської, онтологічної мислі» і вважаючи таким, що за змістом «належить уже до релігійно-філософських і онтологічних трактатів Упанішад, себто Знання Темного, а також до Брагманів, себто текстів Священного Пізнання» [Шаян 1998, с. 675]. У той час як С. Радгакрішнан усі гімни Рігведи характеризує такими, що «мають філософський характер, оскільки вони намагаються пояснити таємниці світу не за допомогою деякого надлюдського проникнення чи надприродного одкровення, але світлом самого лише розуму» [Радгакрішнан 1993, Т. I, с. 55]. Окремий розділ в «Історії санскритської літератури» відомого англійського санскритолога Артура Макдонелла, присвячений Рігведі, навіть отримав лаконічну та промовисту назву «Філософія Рігведи» [Macdonell 1990, р. 97–117]. У цьому випадку Рігведа (безперечно, з урахуванням викладу 129-го гімну) розглядається раннім зразком арійської філософської думки, своєрідною точкою відліку для натурфілософії, яка знайде свої нові обриси в майбутній еволюційності санскр'ї, предтечею індійської філософії та джерелом головних недоліків індійської філософії, як-от відсутності ясності й послідовності [див.: Macdonell 1990, р. 116–117].

Наведена характеристика як Рігведи в цілому, так і гімну X. 129, як видно, близькі поглядам Овсяннико-Куликовського, які, як виявляється, не втрачають своєї актуальності і через багато років.

Водночас існують й інші методологічні підходи до аналізу гімнів Рігведи. Наприклад, В. Костюченко однозначно відносить усі гімни Рігведи до передфілософії [Костюченко 1983, с. 17–43]. Враховуючи міркування Д. Чаттопадх'яї, він також схиляється до того, щоб не шукати філософію в Рігведі. «Якщо виключити деякі, як встановлено, більш пізні гімни, які у кращому випадку створюють враження про космологічні спекуляції і в яких сучасні вчені інколи схильні знаходити зачатки ведійської філософії, то філософське мислення жодним чином не є характерною рисою "Рігведи"» [Чаттопадх'яя 1966, с. 76]. Хоча при цьому відомий індійський історик філософії несправедливо занижує значення та вплив Рігведи на подальший розвиток індійської філософської думки (у першу чергу, індуїстської): «По суті, більш пізні філософи навряд чи почерпнули щось з неї (тобто з Рігведи – Ю. З.)» [Чаттопадх'яя 1966, с. 76]. На підтвердження своїх думок він наводить кілька

прикладів, навмисно(?) звертаючись до тенденційно дібраних і недостатньо показових фрагментів [див.: Чаттопадхья 1966, с. 77–79]. Натомість, більш аргументованим і переконливим у цьому ж таки питанні впливу Рігведи виглядає виклад його колеги С. Дасгупти, який вказує на існуючий зв'язок між ідеями та поняттями Рігведи, з одного боку, і пізнішою ведійською літературою і ведантою – з другого [див.: Dasgupta 1992, Vol. I, p. 20–27]. І він же вбачає у гімні Х. 129 «перші паростки філософських роздумів» [Dasgupta 1992, Vol. I, p. 23]. У той час як А. Вордер пише про наявну в гімні «філософську атмосферу сумніву» [Warder 1998, p. 13], а М. Гіріянна – про «поета-філософа» [Hiriyanna 1994, p. 42].

Раніше ми вже зауважували [див.: Завгородній 2009г]⁹, що всі шруті: від самгіт до упанішад включно, вважаємо не філософськими текстами, а такими, що містять філософськи значущі ідеї. Саме з цих позицій ми і підходимо до гімну Рігведи Х. 129. Відтак нам близька та характеристика цього гімну дослідниками, яка не намагається у його змісті шукати філософію. Тож позицію Д. Овсянико-Куликовського – вважати 129 гімн філософським – ми не поділяємо. Водночас, з огляду на дослідження історії та специфіки рецепції індійської думки в Україні, нам цікава й важлива вся аргументація українського вченого, пов'язана з перекладом і аналізом важливого гімну Х. 129.

Перед тим як звернутися до змісту гімну, зупинимось на його назві. У Д. Овсянико-Куликовського переклад 129-го гімну Х книги наводиться без назви, у той час як інші дослідники пропонують різні варіанти. Наприклад, західноєвропейський сучасник Овсянико-Куликовського Ф. М. Мюллер¹⁰ наводить такий варіант: «Nāsadiya Hymn» [Müller 1899, p. 64], «Гімн Насадії» [Мюллер 1995, с. 61]. Але і ця, й інші назви ведійських гімнів є пізнішими конструктами західних перекладачів і дослідників, бо самі ведійські гімни назв не мали¹¹. Наприклад, В. Бродов так прокоментував наявність назв у ведійсь-

⁹ Див. також Розділ III даної роботи.

¹⁰ Фрідріх Миксміліан Мюллер – відомий німецький і англійський філолог-індолог, релігієзнавець. У літературі найчастіше зустрічаються два варіанти прізвища його імені: М. Мюллер і Ф. М. Мюллер.

¹¹ Див. більш раннє видання гімнів Рігведи Т. Ауфрехта [Aufrecht 1955 (1877)]. У деяких виданнях можна зустріти із заголовком не тільки перекладений, а й оригінальний текст гімну [Dragonetti, Tolla 2004, p. 78–79], що свідчить про те, наскільки «прижилися» первісним індологічні зміни первісному вигляду архаїчного тексту.

ких гімнах на прикладі гімну Х. 129: «Ведичні гімни назв не мають». Деякі вчені називають цей гімн – за змістом – гімном про створення (творіння), інші – за початковим текстом *Nāsad* означає «не було») – гімном Насадія» [Бродов 1990, с. 27, прим. 3].

Тож у випадку «*Nāsadīya Hymn*» за назву були взяті перші слова гімну на *asad* і додано суфікс *-īya* [див.: Maurer 1975, p. 217]¹². Власне «Насадія», можливо, з подачі Ф. М. Мюллера стала однією з найпопулярніших назв 129-го гімну Х мандали «Рігведи» [Костюченко 1983, с. 34; Бродов 1990, с. 27; Радхакришнан 1993, Т. I, с. 80; Narahari 1944, p. 217; Varma 1984, p. 92; Mayeda 1997, p. 356]. Окрім неї, також відомі й інші варіанти, наприклад: «Космогонічний гімн» [Древнеиндийская философия... 1972, с. 34; Павленко 1989, с. 60; Rig Veda 1994, p. 554], «Космогонія» [Renou 1956, p. 125; Ригведа 1999, с. 286], «Створення світу» [Griffith 2004, p. 633], «Пісня створення світу» (the «Song of Creation») [Macdonell 1990, p. 115; Hirianna 1994, p. 42], «Гімн створення світу» («the hymn of Creation» and «the “Hymn of Creation”») [Radhakrishnan 1953, p. 35; Collins 1975, p. 271; Dragonetti, Tolla 2004, p. 78], «Походження світу» («Entstehung der Welt») [Grassmann 1877, s. 405], «Космогонічний гімн від Праджapati Парамештхін» [Rig Veda 1994, p. 554] і навіть «Моністичний (імперсональний) космічний принцип» [Edgerton 1965, p. 73].

Як бачимо, усі запропоновані назви гімну Х. 129 змістовні та містять той чи інший концепт, який, на думку перекладача і дослідника, якнайкраще відображає зміст давньоіндійського твору.

Якщо звернутися до інших існуючих перекладів гімну Х. 129, виконаних або ж залучених в Україні, то ми побачимо таку картину. О. Козлов наводить його неповний переклад без назви. При цьому в окремій примітці він робить пояснення щодо залучених ним перекладів гімнів Рігведи: «Наші переклади наведені за перекладами Дармстетера, Куликовського чи М. Мюллера» [Козлов 1887, с. 27]¹³. Натомість у виданні творів Лесі Українки гімн Х. 129 отримує незвичну назву: «Гімн до найвищого духа *Pranāṭma*» [Леся Українка 1975, т. 2, с. 279]. Спробуємо з'ясувати, як і коли вона з'явилась.

¹² В. Маурер вважає цю назву, як і похідну назву «Гімн створення світу», хибною: «The *Nāsadīya Hymn*, or *Creation Hymn* as it is often somewhat misleadingly called» [Maurer 1975, p. 217].

¹³ Зміст гімну Х. 129 у перекладі Д. Овсяннико-Куликовського та М. Мюллера не збігається зі змістом перекладу, наведеним О. Козловим.

Цей та інші переклади гімнів Рігведи Лєся Українка готувала для свого підручника «Стародавня історія східних народів», уперше виданого після її смерті в 1918 р. у Катеринославі [Лєся Українка 1918]. О. Мишанич у примітках до перекладеного Лєсею Українкою гімну Х. 129 вищезгаданого видання її творів відзначив: «...чорновий автограф перекладів (ф. 2, № 894, 914) не вміщено в текст “Стародавньої історії”. Тут назви творів дещо відмінні від тих, які подаються в сучасних виданнях, узятих з тексту підручника: Гімн ранній зорі; <...> Гімн найвищому духові» [Мишанич 1975, т. 2, с. 353]. Відомості, наведені О. Мишаничем, були нами звірені [Лєся Українка ф. 2, № 25]. Дійсно, у своєму чорновому автографі перекладу гімну Х. 129 Лєся Українка використала назву «Гімн найвищому духові».

Наше звернення до рукопису підручника Лєсі Українки «Стародавня історія східних народів» показало, що у ньому гімн Х. 129, як й інші гімни Рігведи, був без назви. Так читаємо: «Близько до того часу, коли Аріїці прийняли віру в Брахму, складений оцей гімн до найвисшого духа *Pramâtma*» [Лєся Українка ф. 2, № 25, арк. 12]. Не було назви й у виданому підручнику Лєсі Українки, який містив ті самі рядки, що і рукопис [Лєся Українка 1918, с. 22].

Очевидно, що для назви гімну Х. 129 в перекладі Лєсі Українки, яка стане загальноновживаною, були взяті останні слова зі згаданої наведеної нами цитати поетеси.

Уперше назва «Гімн до найвищого духа *Pramâtma*», як і нумерація перекладених Лєсею Українкою гімнів Рігведи, з'явилася у четвертому томі першого дванадцятитомного зібрання її творів у 1927 р. Якщо у виданні було зазначено, що нумерацію гімнів встановив М. Калинович, то поява незвичної назви в перекладеному гімну не коментувалась [Лєся Українка 1927, т. iv, с. iii–iv].

Як не дивно, але назва «Гімн до найвищого духа *Pramâtma*», яка Лєсі Українці не належала, а була їй приписана, прижилась, а її тавтологічність залишилась поза увагою дослідників творчості видатної поетеси [див.: Мишанич 1975, т. 2, с. 353; Шаян 1998; Лєся Українка 2008].

На нашу думку, запропонована Лєсею Українкою характеристика гімну Х. 129 «оцей гімн до найвисшого духа *Pramâtma*» у «Стародавній історії східних народів», яка помилково стала назвою гімну, варта того, щоби на ній зупинитися окремо.

Вживання у характеристиці гімну Х. 129 слова «Pramātma» (точніше сказати paramātman) – одного з ключових понять на позначення Абсолюту, Брагмана, свідчить про сприйняття Лесею Українкою його таким, що містить моністичні засади. Цю свою думку вона навіть озвучила двічі, уживши підряд дві синонімічні назви-характеристики без жодних розділових знаків: спочатку у перекладі українською («до найвищого духа»), а потім – оригінальну санскритську («Pramātma»), транслітеровану латинськими літерами. Завдяки цьому і до назви гімну потрапили тавтологічні ознаки, зробивши його єдиним із наразі відомих нам.

Одним із небагатьох дослідників творчості Лесі Українки, який звернув увагу на «запропоновану» нею назву для гімну Х. 129, був В. Шаян. Він вважав цей варіант цілком прийнятним і звичним, не помічаючи у ньому тавтологічних ознак: «преславний Гимн Сотворення, із книги десятої гимн 129, також відомий під назвою “Гимн Параматмана”¹⁴, себто Гимн Найвищого Духа» [Шаян 1998, с. 675]¹⁵. Залишається жалкувати, що В. Шаян не навів жодного аргументу на підтвердження того, що назва «Гімн до найвищого духа Pramātma» є «цілком прийнятною і звичною».

У 1927 р. повний текст гімну, вперше в перекладі українською, під назвою «Космогонія» друкує у Харкові П. Ріттер [Ріттер 1927, с. 188], а роком пізніше в Києві М. Калинович наводить неповний власний переклад гімну Рігведи Х. 129 без назви у статті «Концентри індійського світогляду» [Калинович 1928, с. 95–96].

Як можна побачити, на 1927–1928 рр. припадає збіг зацікавленості гімном Х. 129 у радянській Україні.

Дещо пізніше, у 1930-х рр., у Львові виходить збірка ведійських гімнів у перекладі польською В. Шаяна. Вона містить і гімн Рігведи Х. 129, який отримав назву «Гімн про невідомого бога» [Zięba 1996; s. 58]. Дана назва, як і варіант, запропонований Лесею Українкою, належать до непоширених серед існуючих назв перекладеного гімну Х. 129.

Наскільки відомо сьогодні, Д. Овсяннико-Куликовський був другим у Російській імперії (після М. Крушевського, 1879)¹⁶, хто

¹⁴ Прикметно, що сам В. Шаян коректно вживав слово «Параматман», а не «праматма», хоча тільки в перекладі і без транслітерації.

¹⁵ Зі слів В. Шаяна випливає, що серед перекладених ним гімнів Рігведи українською і польською мовами, був і гімн Х. 129 [Шаян 1998, с. 676].

¹⁶ Перший переклад гімну Х. 129 російською мовою.

повністю переклав гімн Х. 129, і третім (після К. Коссовича, 1854 р. і М. Крушевського, 1879 р.), хто звернувся до перекладу гімнів Рігведи [Крушевський 2004]. Проте він був першим, хто не тільки переклав гімн, а і спробував його проаналізувати.

Тож звернімось тепер до самого змісту гімну Рігведи, спираючись на віршований і прозовий переклади Д. Овсянико-Куликовського, а також на оригінальний текст й інші переклади, виконані як в Україні, так і за її межами. Враховуючи важливість змісту гімну для нашого аналізу, його невеликий обсяг і обмежений доступ до видання статті Д. Овсянико-Куликовського, ми наводимо повний текст поетичного перекладу вченого:

- «1. Бытѣе и небытѣе тогда не были,
И не было ни воздуху, ни неба.
Но что вращалось? Где? Под чѣм покровом?
Была-ли вод зияющая бездна?
2. И не было ни смерти, ни безсмертѣя.
Межъ днем и ночью не было различѣя.
Само, без ветру, то одно дышало,
И не было тогда бытѣя иного.
3. В начале тѣма была покрыта тѣмою,
Весь этот мир был мрачною пучиной.
Но – бездною прикрытое начало –
Оно одно тепла родилось силой.
4. То искони любви начало было,
Исконное то было семя Духа,
И связь бытѣя с небытием открыли
Поэты в сердце, разумом взыскупа.
5. И попереk протянут луч их мысли
Внизу и наверху сияет луч тот...
Они творцы, они велики были,
Внизу их воля, наверху их сила.
6. Кто-жь это знает, кто здесь это скажет,
Откуда вышло это мирозданье?
Съ ним за одно и боги появились.
Но кто же знает, как оно возникло?
7. Откуда вышло это мирозданье?
Была-ли создана, или нет, природа?
Ея блюститель на небе то знает, –

Иль, может быть, и он того не знает!..»¹⁷

[Куликовский 1884, с. 107–108].

Свій аналіз гімну Д. Овсяннико-Куликовський розпочинає з того, що звертає увагу на складність давньоіндійського тексту: «Гімн, як бачить читач, не позбавлений деяких темних і неясних місць»¹⁸ [Куликовский 1884, с. 108] і тут же додає: «Спробуємо дати йому посилене пояснення, до якого ми приєднаємо більш точний переклад у прозі» [Куликовский 1884, с. 108]. Як у поетичному і в прозовому варіантах перекладу, так і у коментарях Д. Овсяннико-Куликовського, нас будуть цікавити тільки ті фрагменти, які мають безпосереднє відношення до історико-філософської проблематики.

Перші ж рядки прозового перекладу гімну істотно відрізняються від його щойно наведеного поетичного варіанту: «Ни Несущого, ни Сущого не было тоді, не было ні атмосфери, ні неба, що угорі» («Ни Несущего, ни Сущего не было тогда, не было ни атмосферы, ни неба, чтоверху») [Куликовский 1884, с. 108]. Для нас важливо, що у більш точному варіанті перекладу Д. Овсяннико-Куликовський надає перевагу словам «несуще» і «суще», замість «небуття» і «буття», вживаючи першим, саме «несуще», а не «суще». В оригінальному тексті у цьому випадку вживаються «asat» і «sat». І перша, і друга пара слів – надзвичайно важливі філософські поняття. Значення асат і сат для індійської думки добре передає теза С. Маєди про те, що вони «складають підґрунтя індійської філософії» [Mayeda 1997, р. 355, 358], виступаючи «фундаментальними принципами всесвіту» [Mayeda 1997, р. 357].

¹⁷ Дослідники часів Російської імперії не тільки посилялись на цей переклад Д. Овсяннико-Куликовського, високого його оцінюючи, а і наводили повністю у своїх роботах [див.: Введенский 1902, с. 392–393, 741–742].

¹⁸ Така характеристика мови 129 гімну Х мандали Овсяннико-Куликовським вписується в існуючий дослідницький контекст розуміння поетичної мови всієї Рігведи таємничою, езотеричною й обраною [див.: Єлизаренкова 1993; Грацнер 1998]. Цим чинником, зокрема, пояснюється складність, що виникає під час інтерпретацій дослідниками гімнів пам'ятки. Водночас Т. Єлизаренкова звертає увагу на «апофатичну форму опису хаосу, характерну для цього (тобто Х. 129 – Ю. 3.) гімну», як і на «структуру викладу у вигляді питань-відповідей», коли «питання, залишаються без відповіді» [Єлизаренкова 1993, с. 143].

¹⁹ «Ia. nāsad āśin no sad āśit tadānīr nāsīd rajo no viomā paro yatī» [Rig Veda 1994, р. 554]. Як у випадку з «asat» і «sat», так і з «tad ekaṁ», ми аналізуємо тільки перший приклад їхнього вживання у гімні. Але висновки, отримані для першого разу вживання у гімні, відповідають наступним.

То в якому тоді випадку мав рацію Д. Овсяннико-Куликовський: коли перекладав ключові для індійської філософії поняття для прозового варіанту чи для віршованого, і чому? На жаль, сам перекладач це питання не обговорює. Тож висловимо наші міркування.

Для початку звернімося до інших відомих перекладів гімну. Якщо враховувати український досвід, то О. Козлов [Козлов 1887, с. 27], Леся Українка [Українка Леся 1975, т. 2, с. 279]²⁰, П. Ріттер [Ріттер 1927, с. 188], М. Калинович [Калинович 1928, с. 95] і В. Шаян [Zięba 1996; s. 58] «asat» і «sat» перекладають однаково: як «небуття» і «буття».

Натомість у Росії другої половини XIX – у XX ст., щонайменше, вживаються три варіанти²¹. Варіант перекладу «небуття» і «буття» належить першопрохідцю у знайомстві з гімнами Рігведи на теренах Російської імперії М. Крушевському: «Тоді не було ні небуття, ні буття» («Тогда не было ни небытия, ни бытия») [Крушевський 2004, с. 11]. Цей варіант у багатотомній «Філософській енциклопедії» розвиває М. Анікеев, так коментуючи значення «асат» і «сат» у гімні Х. 129: «Тут мовиться про те, що спочатку було асат, яке часто перекладається як «небуття», але у дійсності воно радше означає «буття у потенції». Це «асат» перетворюється в «сат», точніше стає «сат» – «існуючим буттям» [Аникеев 1960, с. 207]²². Відомий російський поет-перекладач К. Бальмонт пропонує третій варіант перекладу: «У тому одвічному не існували Ні Що-небудь, ні темне Ніщо» («В том изначальном не существовали Ни Что-нибудь, ни

²⁰ У чорвовому автографі перекладу гімну Х. 129 Леся Українка замість «Не існувало ніщо: буття й небуття», видала перевагу іншому варіантові: «Як не було ще нічого: буття й небуття» [Леся Українка ф. 2, № 25].

²¹ Російськомовне видання статей Ф. Б. Я. Кейпера, на наш погляд, – очевидний приклад існуючої розбіжності серед російських індологів у питанні перекладу ведійських «сат-асат». Так, якщо О. Дубяньський цю пару понять перекладає як «буття-небуття», то Т. Єлізаренкова – як «суще-не-суще» [Кейпер 1986, с. 34–45, 181]. У раніше виданому російськомовному перекладі роботи У. Нормана Брауна «Індійська міфологія», Я. Васильков «сат-асат» у гімні Х. 72 і Х. 129 перекладає як «суще-не-суще» [Браун 1977, с. 289, 293 відповідно]. Непослідовність по відношенню до вживання/перекладу «сат-асат» також зустрічається і у пізніших виданнях російських авторів: наприклад, Т. Єлізаренкова у гімні Х. 129 «сат-асат» перекладає як «суще-не-суще», а у гімні Х. 72 як «буття-не-буття» [Ригведа 1999, с. 286 і 208 відповідно], а С. Ватман перекладає «сат» і як «суще», і як «буття» [див.: Ватман 2005, с. 99 і 193 та ін.].

²² Те, що М. Анікеев звертає увагу на процесуальність і потенційність «сат», заслуговує на увагу, бо відображає динамічну природу уявлень ведійських текстів про існування всесвіту.

темное Ничто») [Бальмонт б/р., с. 85]. Перекладачі-філологи другої половини XX ст. В. Кочергіна [Древнеиндийская философия... 1972, с. 34] і Т. Єлізаренкова [Ригведа 1999, с. 286]²³), а також філософи [Костюченко 1983, с. 34; Бродов 1990, с. 27] й історики [Бонгард-Левин 1993а, с. 32] вживають «не-сущее» і «сущее»²⁴.

Якщо звернутися до європейських та індійських дослідників і перекладачів, то картина виявиться ще строкатішою. Зокрема, нам вдалося зустріти такі варіанти: «weder Sein, noch Nichtsein» [Grassmann 1877, s. 406], «the Existent» і «the Non-existent» [Brown 1942, p. 85, 98; Brown 1965, p. 33;], «the existent»/«that which is» і «the non-existent» [Edgerton 1965, p. 26], «non-existent» і «existent» [Dasgupta 1992, Vol. I, p. 24; Edgerton 1965, p. 73; Griffith 2004, p. 633], «existent» і «non-existent» [Maurer 1975, p. 221; 234]²⁵, «the non-existent» і «the existent» [Dragonetti, Tola 2004, p. 79], «Nought» і «Aught» [Hiriyanna 1994, p. 42], «non-being» і «being» [Macdonell 1990, p. 115; Jurewicz 1993, p. 142; Brockington 1997, p. 101; Frauwallner 1997, p. xvii; Warder 1998, p. 13], «being» і «not-being» [Dasgupta 1992, Vol. I, p. 24], «ni le non-Être» і «ni l'Être» [Renou 1956, p. 125], «das Seiende» і «das Nichtseiende» [Strauss 2004, s. 23].

У російськомовному перекладі «Шести систем індійської філософії» Ф. М. Мюллера, вперше виданому ще у 1901 р., можна прочитати: «Тогда не было ни того, что есть, ни того, что не есть» [Мюллер 1995, с. 61]²⁶.

Довідкові видання також не демонструють однастайності, пропонуючи перекладати «sat» і «asat» як «real-unreal, being-nonbeing» [Grimes 1996, p. 288], або ж «sat» як «истинно сущее» [Парибок 1996, с. 394].

²³ Хоча в іншому випадку, перекладаючи «asat» і «sat» у гімні X. 72, Т. Єлізаренкова надає перевагу «небуттю» і «буттю» [Ригведа 1999, с. 208].

²⁴ З приміток їхніх видань зрозуміло, що Костюченко і Бродов спиралися на переклад гімну Кочергіної, а Бонгард-Левін — на переклад Єлізаренкової.

²⁵ В. Маурер вважає, що «asat» і «sat» не «абстрактні іменники "не-буття" і "буття", а взяті як предикативні прикметники ("не-існуюче" й "існуюче")» [Maurer 1975, p. 221]. З ним не погоджується А. Коллінс, який пропонує перекладати «sat» і «asat» як «what is and what is not a thing» [Collins 1975, p. 271].

²⁶ В оригіналі: «There was then neither what is nor what is not» [Müller 1899, p. 64]. Нараяні, ґрунтуючись на Саяні, пропонує різні переклади «asat», у тому числі «пекло», «неістинне», наголошуючи на тому, що «асат» повинен містити у собі потенційне існування [див.: Narahari 1944, p. 217–226].

Враховуючи наявність у санскриті не тільки пари «asat» і «sat» (від √i as, бути, жити, існувати), а й «abhāva» і «bhāva» (від √i bhū, ставати, бути, виникати), ми схилиємось до того, щоби першу з них перекладати як «не-сущє» і «сущє», тоді як другу: «не-буття» і «буття»²⁷. Підтвердження нашим міркуванням з даного питання знаходимо у «Класичній веданті і неоведантизмі» В. Костюченка [Костюченко 1983], вступній статті «До жанрової еволюції брагманічної прози» В. Романова до перекладеної ним першої і фрагмента десятої книги Шатапатха брагмани [Романов 2009, с. 105] й у перекладах гімну Х. 129 [Древнеиндийская философия. Начальный период, 1972, с. 34; Ригведа 1999, с. 286].

Якщо «sat» позначає здебільшого незмінне існування, те, що є завжди й етимологічно пов'язане з саттвою (sattva, буття, існування, сутність, реальність, духовна сутність, дух) і сатьєю (satya), тобто істиною: «Сат – не випадково етимологічно пов'язане з сатьєю (істиною), а остання виступає як найважливіший аспект функціонування світової закономірності – рити. Сат – це “істинне” буття, що відповідає законам, які упорядковують світовий хаос, перетворюють його у космос» [Костюченко 1983, с. 36], то «bhāva» навпаки –плинне існування, становлення, те, що є у конкретний момент²⁸.

Розрізнення «сат» і «бгави» зустрічається у давньоіндійських граматиків. Так, коли Яска (yāska, бл. VI ст. до н. е.) у «Нірукті» (nirukta – спеціальний трактат, який пояснює етимологію, лексично-категоріальне і семантичне значення санскритських трактатів, ґрунтуючись на ведійських текстах) робить розрізнення між дієсловом й іменником, він звертається до коренів as і bhū: «“Дієслово, головним чином відноситься до bhāva, у той час як іменник має sattva головним елементом у своєму значенні”. Термін bhāva походить від кореня bhū, позначаючи “ставати”, а термін sattva походить від кореня as, позначаючи “бути”. Ці два кореня, as і bhū, – майже синоніми, позначаючи “існувати”. Nirukta 1.2 схвалює погляд Vārṣṇayana, згідно з яким існує шість варіантів bhāva або ж “становлення”:

²⁷ Див. також спільний із Д. Луценком досвід перекладу «Вайшешика-сутр» [Завгородній, Луценко 2006].

²⁸ В історії філософії і буття, і сущє розумілись і розуміються по-різному. Те, як, на нашу думку, розуміється сущє в індійській філософії, конкретно у гімні Х. 129, ближче до його античних і середньовічних варіантів. У російській філософії близькі міркування висловлював В. Соловйов: «сущє як таке чи абсолютне первоначало <...> будь-яке буття відносно, безумовне тільки сущє» [Соловьев 1990, т. 2, с. 220–221].

річ/істота з'являється, існує, змінюється, росте, занепадає і припиняє існувати» [Raja 1990, p. 107].

Як бачимо, Яска розрізняє корені *as* і *bhū* і похідні від них слова по лінії чогось стабільного, постійного та мінливого,плинного. Саме «сущє» і зберігає свою сутність, потрапляючи в буття і зазнаючи становлення. Наприклад, людина Іваненко, завдяки властивому їй «сущому», залишається Іваненком у різних станах свого плинного буття: і у рік, і у двадцять років, і значно пізніше.

Таке розуміння ведійського «сат» і увійде до індійської філософії. Однією з характеристик Брагмана у веданті, яка зустрічається вже у перших упанішадах, власне і буде «сат» та похідні від нього форми [див.: Топоров 1974, с. 21], а «найвищою» з трьох гун *санх'ї* є «саттва».

Важливим у нашому випадку виявляється і порядок слів у перекладі, на що слушно вказав В. Костюченко (щоправда, не для першого, а для наступного випадку вживання пари «*asat*» і «*sat*»): «У четвертій строфі гімну мовиться про «зв'язку сущого і не-сущого», яку відшукали у серці прозорливі мудреці». Більш того, у цій «зв'язці» первинним виявляється *asat*, оскільки дослівно відповідне місце (*sato bandham asatī*) може бути перекладено як «зв'язка (тобто вкоріненість) сущого у не-сущому» [Костюченко 1983, с. 36]. Також він звернув увагу і на існуючі особливості перекладу даної пари слів: «Саме так перекладає це місце (тобто *sato bandham asatī* – Ю. З.) К.Ф. Гельднер <...> Первинність *asatu* підкреслюють також у своїх перекладах Г. Грассман <...> і Т. Я. Єлізаренкова» [Костюченко 1983, с. 250]²⁹.

Прозовий переклад Д. Овсянико-Куликовського єдиний, з існуючих в Україні перекладів гімну Х. 129, і перший у Російській імперії і Радянському Союзі, в якому не тільки наводиться пере-

²⁹ Окрім В. Костюченка, а також згаданих ним К. Гельдера, Г. Грассмана і Т. Єлізаренкової, на цей самий момент першості не-сущого, щонайменше звертав увагу Ф. Еджертон, говорячи «про прагнення до власне негативних характеристик» [Edgerton 1965, p. 20], а згодом С. Масда, зауважуючи, що для індійської філософії «ідея витоків *sat* з *asatu* виступає переважаною, починаючи з Ріведи» [Mayeda 1997, p. 357]. Еджертон припускає, що ритуалістична пара ведійських «*asat-sat*» є витоками для пізньої категорії Брагмана [Edgerton 1965, p. 26]. Хоча Д. Овсянико-Куликовський у четвертій строфі прозового перекладу також вживає «сущє» і «несущє», проте чітку увагу на вкорінення «сущого» у «не-сущому» не звертає: «Связь сущего с несущим в (своем) сердце нашли (открыли) мудрецы-поэты, ищущая разумом» [Куликовский 1884, с. 117].

клад «асат» і «сат» як «не-сущє» і «сущє», а і зберігається послідовність вживання ведійського оригіналу у першому випадку, тобто в першому рядку першої строфи (з початку «а-сат», а потім «сат»). У той час як у перекладах О. Козлова, Лесі Українки, П. Ріттера і М. Калиновича використовуються переклади «буття» і «небуття» з порушенням вищезгаданої послідовності. Тож другий, прозовий варіант перекладу ведійського Д. Овсянико-Куликовським виявився найдекватнішим у спробі перекласти філософські значущі реалії давньоіндійського твору, які з'явилися у першому ж рядку. У цьому своєму аспекті він і нині зберігає актуальність.

Не виключено, що вдаючись до поетичного перекладу, Д. Овсянико-Куликовський, як і Леся Українка, і П. Ріттер, були змушені надати перевагу більш звичній (поширеній на той час?) для читацької аудиторії парі «буття-небуття», замість «сущє-несущє». У цей же час О. Козлов і М. Калинович, перекладаючи 129-й гімн прозою, все одно вживали «буття-небуття». Виглядає так, що запропонований Д. Овсянико-Куликовським варіант перекладу «asat» і «sat» як «не-сущє» і «сущє» був тим вдалим перекладацьким прозрінням на теренах Російської імперії, яке почне стверджуватися у наукових колах майже через сторіччя по тому. І, на превеликий жаль, без посилань на харківського професора.

Перекладати «asat» і «sat» як «не-буття» і «буття» було власнито й польськомовним перекладачам, а не тільки перекладу В. Шаяна [Zięba 1996; s. 27, 58–59].

Навівши прозовий переклад перших рядків 129-го гімну, Д. Овсянико-Куликовський характеризує їхній зміст як «зображення того первісного хаосу, про який оповідають усі давні космогонії» [Куликовский 1884, с. 108]. При цьому він звертає увагу на художні відмінності в представленні (вираженні) первісного хаосу давніми індійцями та римлянами («Метаморфози» Овідія), вбачаючи перевагу у довершеності реалізму останніх. І водночас зауважує: «У точності і в художній правді зображення індуси завжди поступалися грекам і римлянам, перевершуючи їх у здатності до абстрактного мислення, до діалектичного розчленування абстрактних понять. Індія, не менше Німеччини, може вважатися класичною країною метафізичної думки та філософських кунст-штюків³⁰. Вона має своїх Гегелів і Шопенгауерів» [Куликовский 1884, с. 108]. У наве-

³⁰ Тобто фокус, трюк у перекладі з німецької.

дений характеристиці вустами Д. Овсяннико-Куликовського не тільки вкотре визнається високий філософський потенціал давніх індійців, а і засвідчується їхня принципова рівність з найавторитетнішою на той час у Європі німецькою філософською думкою. Дуже ймовірно, що при цьому, він урівнював з двома провідними німецькими філософами не сучасних йому індійських філософів, а саме давніх або ж середньовічних. На нашу думку, таке порівняння, нехай і багато в чому неконкретне (індійські імена не називаються), вкрай важливе. Бо ми маємо чи не перший приклад на теренах тогочасної Російської імперії, коли демонструється усвідомлення рівності індійської філософії (давньої та середньовічної) з новоєвропейською, навіть з самим Гегелем, який фактично не визнавав наявності індійської філософії як такої. На нашу думку, не буде перебільшенням вважати цей приклад безпрецедентним за своєю інтелектуальною сміливістю для періоду кінця XIX ст. Тим самим закладались підстави не тільки для того, щоби ставити питання про можливість існування індійської філософії як такої, чи лише її давнього періоду, а значно ширші: у напрямку компаративістичної перспективи³¹.

Але Д. Овсяннико-Куликовський робить ще один несподіваний, але вдалий крок, порівнюючи початок 129-го гімну з вченням Гегеля: «Гімн, що нами розбирається, починається саме à la Гегель: не було ні суцього, ні несущого, – ні буття, ні небуття³², – weder Sein, noch Nichtsein. На довершення схожості з гегельянською термінологією у наступній фразі, смисл якої краще за все може бути передано виразом: «але що ж було?» чи «що відбувалося?», дієслово, яке має позначати це поняття *буття, походження, виникнення*, власне значить *обертатися* і походить від того самого кореня *wart*, від якого походить і німецьке дієслово *werden*, так що, якщо завгодно, ми маємо тут прообраз знаменитої тріади Гегеля: *Sein, Nichtsein i Werden*» [Куликовський 1884, с. 109]. Тим самим Д. Овсяннико-Куликовський здійснює перехід від щойно згаданого декларативного заклику до можливих порівняльних зіставлень, до втілення власного

³¹ Фіксація паралелей між індійською й автичною філософіями зустрічається доволі часто вже у роботах О. Новицького і С. Гогодького. Порівняння індійської філософії з європейською у роботах вітчизняних авторів можуть стати предметом окремого дослідження. Докладніше про історію становлення компаративістики у Західній Європі та Російській імперії, див.: [Шохин 1998, с. 14–64; Шохин 2000].

³² У даному випадку складається враження, що Д. Овсяннико-Куликовський вважає «сущє – несущє» і «буття – небуття» синонімами.

сюжету з історико-філософської компаративістики. Власне, ця спроба українського дослідника порівняти 129-й гімн Х-ї мандали Рігведи з філософським вченням Гегеля спричинилася до формування індо-європейської складової філософської компаративістики в тогочасній Російській імперії³³.

Те, що зазначений гімн є космогонічним, а відтак може бути введений у порівняльний контекст різних космогонічних моделей як самої Рігведи, так й інших міфологічних традицій або навіть філософських систем, не викликає сумнівів у сучасних дослідників³⁴. Наприклад, за В. Костюченко зміст гімну належить до «четвертої (і останньої) космогонічної моделі Рігведи, що показує зародження всього сущого з космічного єдиного» [Костюченко 1983, с. 34]. Водночас С. Шейнман-Топштейн знаходить аналогії із вченням Платона про буття «вже на ранній стадії ведизму, у «Рігведі», особливо у гімнах мандали Х, що відрізняється настроєм роздумів і філософськими умоглядами» [Шейнман-Топштейн 1978, с. 49], згодом ілюструючи сказане повним перекладом і аналізом 129-го гімну.

Натомість Д. Овсянко-Куликовський спрямовує свою увагу на порівняння ведійського гімну з давньогрецькими і давньо-семітськими космогонічними уявленнями. Наступні рядки гімну для нас особливо важливі, бо у них ми зустрічаємося з відомим ведійським виразом «*tad ekaṃ*».

Ось переклад цих рядків Д. Овсянко-Куликовським: «Само собою, без повітря (без вітру), лише Те Єдине дихало, і не було нічого іншого, — крім Нього» («Само собою, без воздуха (без ветру) лишь То Единое дышало, и не было ничего иного, — кроме Его») [Куликовский 1884, с. 110]. Як бачимо, «*tad ekaṃ*» у прозовому варіанті він перекладає як «Те Єдине», хоча у віршованому, як пам'ятаємо, наводить зовсім інший варіант: «те одне дихало»³⁵.

³³ Майже сто років по тому В. Шаян так прокоментує компаративістичну перспективу гімну Х. 129: «Сам собою цей гімн вимагає цілих томів порівняльних трактатів в історії релігії і філософії світу» [Шаян 1998, с. 675].

³⁴ Про порівняння гімну Х. 129 з іншими космологічними гімнами, див.: [Топоров 1979; Бродов 1990, с. 29–31].

³⁵ «*2c. ānīd avātām svadhayā tad ekaṃ tasmād dhānyam na paraḥ kīṃ canāsa ||*» [Rig Veda 1994, р. 554].

³⁶ Наведені нами приклади істотно різних перекладів «*asab*», «*ṣab*» і «*tad ekaṃ*» у поетичному і прозовому варіанті, очевидно, свідчать про свідомо різні підходи Д. Овсянко-Куликовського до цих двох видів словесної творчості. Не виключено, що у поетичному варіанті перекладу він орієнтувався на художню

Ще раніше, здійснюючи перехід від аналізу гімнів Х. 81, 82 і, особливо, 121, який охарактеризовано перекладачем як «монотеїстичним гімном», до Х. 129, Овсянико-Куликовський робить надзвичайно змістовний для нашого аналізу окремий відступ: «Третя назва (попередні дві: Purusha (Puman) і Viśvakarman – Ю. 3.), дана єдиному богу, вже значно абстрактніше: це – Tad (Тад), тобто просто напросто вказівний займенник середнього роду однини – Те, чи, повніше – Tad ekaṃ – Те єдине. Це ім'я ми знаходимо в найважливішому з філософських гімнів Ріг-Веди, до аналізу якого ми зараз і звернемося» [Куликовський 1884, с. 107]. Вже з цих рядків, ще до віршованого та прозового перекладів 129-го гімну, читач зустрічається зі стислими коментарями перекладача на природу єдиного Бога у Ведах. Розширимо наш контекст, звернувшись до інших перекладів.

Якщо казати про українських колег Д. Овсянико-Куликовського, то далеко не всі з них чітко перекладають відому ведійську фразу. Тому інколи доречніше наводити ширшу цитату, ніж перекладений еквівалент ведійського «tad ekaṃ». Наприклад, О. Козлов наводить один варіант перекладу: «Єдине тільки саме дихало без вітру» [Козлов 1887, с. 27], Леся Українка – другий: «і жило тоді тільки «Все» неподільне» [Леся Українка 1975, т. 2, с. 280], П. Ріттер – третій: «Те дихало саме, одне, без вітру» [Ріттер 1927, с. 188], а В. Шаян – четвертий: «Тоді щось одне дихало безвітряно» [Zięba 1996, s. 58]. І тільки М. Калинович перекладає чітко ведійську фразу «tad ekaṃ» як «Те Єдине»: «У першопочатковості без вітру дихало Те Єдине» [Калинович 1928, с. 95]³⁷. Проте, попри існуючі відмінності у перекладах, їх усіх об'єднує розуміння ведійського вказівного займенника «tad» і кількісного числівника «ekaṃ» такими, що мають значно більшу, за суто формальні граматичні характеристики, сутність.

Зрозуміло, що ця особливість була помічена раніше західно-європейськими індологами і згодом стала одним із ключових моментів для характеристики 129-го гімну. Важливо, що вони не тільки вдавалися до перекладу, а і пропонували власні пояснення.

передачу читачеві змісту гімну, а у прозовому – намагався відобразити реалії ведійського гімну, виходячи з індологічних позицій. Див. наступну цитату.

³⁷ Читаємо у М. Крушевського: «...тогда Одно, не движимое ветром, само по себе дышало» [Крушевський 2004, с. 11], у К. Бальмонта: «Единое одно, само собою, Дышало без дыхания везде» [Бальмонт б/р., 85] і у Т. Єлизаренкової: «Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно» [Ригведа 1999, с. 286].

Наприклад, Ф. Макс Мюллер перекладає «*tad ekaṃ*», як «That One» [Müller 1899, p. 65]³⁸, і наводить такий коментар: «*Agni, Indra, Soma, Savitri, or Varuna, to declare that these gods were nothing but names of a higher power which was at first without any name at all, called simply Tad Ekaṃ, that One, and afterwards addressed by such dark names as Brahman and Atman*» [Müller 1899, p. 66]³⁹.

Наголос на існуванні генетичного зв'язку між «*tad ekaṃ*» (Тим Єдиним/Одним) Рігведи⁴⁰ і ключовою термінологією й ідеями упанішад та веданти стає одним із головних аргументів для ствердження архаїчних витоків монізму в індійській філософській думці⁴¹, а відтак і значної тягlosti цієї філософської позиції. Наприклад, У. Норман Браун пише про «імперсональний Перший Принцип» [Brown 1942, p. 87], про «Єдиного/Одного Існуючого» («the Sole Existent») [Brown 1965, p. 28], про появу першої «моністичної ідеї, яка пізніше буде детально розроблена в упанішадах», наголошуючи на середньому роді «*tad ekaṃ*» [Brown 1965, p. 27]⁴². Остання характеристика по-своєму важлива, бо перегукується з середнім родом Брагмана, одним із варіантів Абсолюту в індійській філософії. На середній рід «*tad*» («That») вказує і А. Коллінс, розуміючи Його «докосмічним Буттям» [Collins 1975, p. 271] і перекладаючи «*tad ekaṃ*» як «Те Одне/Єдине» («That One») і «те одне/одиноке» («that alone»)⁴³ [Collins 1975, p. 273].

П. Дойссен, звертаючись до «*tad ekaṃ*» Рігведи, пише про «первісну субстанцію, тобто Брагмана у пізнішому розумінні» [Deussen 1966, p. 128]. Також він наводить переклад спільних мовних збігів (кліше, формул, конструкцій) гімну Х. 129 і кількох ранніх упанішад, на жаль, залишаючи наведені збіги без коментарів. Як у гімні Х. 129, так і у Чгандог'я упанішаді, і Тайттирія упанішаді вживаються важливі твердження, які викладають моністичні засади:

³⁸ У російському перекладі: «Единый» [Мюллер 1995, с. 62].

³⁹ У російському перекладі: «Агни, Индра, Сом, Савитар или Варуна, что эти боги — только имена высшей силы, которая сначала совсем не имела имени и называлась просто *тад екам* (единое) и впоследствии получила такие неясные названия, как *брахман* и *атман*» [Мюллер 1995, с. 63].

⁴⁰ Вираз «*tad ekaṃ*» зустрічається не тільки у 129 гімні Х мандали, а і в інших гімнах Рігведи.

⁴¹ І монотеїзму у самих Ведах.

⁴² На середній рід *That One* звертає увагу і Ф. Еджертон [Edgerton 1965, p. 20, 73].

⁴³ Прикметно, що у цьому випадку обидва слова А. Коллінс пише з малої літери.

«In the beginning there is only 'that one' (*tad ekam*)» (RV. X. 129) [Deussen 1966, p. 182] і «was this in the beginning, one only without second» (Ch. VI. 2. 3.), «In the beginning this universe was the ātman alone» (Taitt. II. 6) [Deussen 1966, p. 185]. Як бачимо, ведійський гімн виступає своєрідним прототипом для пізніших упанішад.

С. Радгакрішнан однозначно вбачає у гімні виклад засад монізму: «...гімн Насадії, проте, долає дуалістичну метафізику, піднімаючись до більш високого монізму. Він бере природу та дух як два аспекти єдиного Абсолюту» [Радгакрішнан 1993, т. I, с. 82], «Найбільш чудовий виклад надперсонального монізму можна знайти в гімні „Створення світу“, який найкраще уособлює „невимовний першопринцип, те одне/єдине (that one) *tad-ekam*» [Radhakrishnan 1953, p. 35], вважаючи і *tad ekam*, і *tapas* тими концептами, які в подальшому вплинули на формування індійської філософської думки, насамперед, веданти. Нас же цікавитиме ще одна з його промовистих характеристик *tad ekam*: «Цей гімн натякає на відмінність між Абсолютною Реальністю і Персональним Господом, Брахманом й Ішварою, Абсолют над буттям і знанням <...> Особистісне Буття розуміється як розвиток чи маніфестація Абсолюту» [Radhakrishnan 1953, p. 37].

У виданні «Першоджерело в індійській філософії», укладеному С. Радгакрішнан спільно з Ч. Муром, мова буде йти про те, що гімн X. 129 «має справу з природою Абсолюту, відношенням Абсолюту до емпіричного світу» [A Source Book in Indian Philosophy 1957, p. 5]. Сам гімн потрапив у рубрику «Монотеїстичні і моністичні тенденції», в анотації до якої зазначалось: «Монотеїзму не вдалося задовольнити пізніших ведійських мислителів. І, таким чином, монотеїзм остаточно поступився філософському монізму, доктрині імперсонального, непізнаного Одного/Єдиного» [A Source Book in Indian Philosophy 1957, p. 17].

В. Маурер, який замість перекладів «That One» і «The One» пропонує варіант «That alone», характеризує «Те» духовним принципом, в якому міститься потенційна можливість створення, першопринципом, споконвічним духовним буттям [Maurer 1975, p. 222–224, 227, 231].

Дж. Сінга зауважує, що «Насадія сукта чітко висловлює монізм Рігведи. „Те Єдине/Одне“ (That One – Ю. 3.) (*tad ekam*) було пізніше ототожнене з атманом чи Брахманом в упанішадах» [Sinha 1999, p. 4]. М. Гіріянна вказує на те, що завдяки наявності у гімні X. 129 «*tad*

«ekam», яку він перекладає як «Те Єдине/Одне» (Tad Ekam) (That One – Ю. 3.), ми маємо справу «з квінтесенцією моністичної думки» [Hiriyanna 1994, p. 42], а Рігведа перебуває на «порозі монізму упанішад» [Hiriyanna 1994, p. 43]. В. Бродов констатує: «Єдине (Ekam) <...> це – передвічне суще» [Бродов 1990, с. 28].

К. Драгонетті і Ф. Тола, як і Браун, Еджертон і Коллінс, також звертають увагу на вживання «ekam» у гімні в середньому роді, тим самим підтримуючи думку Сінгі вбачати за «tad ekam» Брагмана. І, що важливо, в якості підтвердженень власних міркувань, вони звертаються до пізніших індійських релігійно-філософських текстів: «Одне/Єдине, яке цей гімн приймає без доказів за джерело всього, є прообразом поняття Брагмана (Абсолюту). Шанкара у своєму коментарі на Брагмасутри II. 4. 8, рядок 5, стверджує, що предмет гімну Рігведи X. 129. – Брагман (*nāsadāsīye hi brahma-pradhāne sūkte*); і Саяна, в своєму коментарі на другу строфу цього гімну, ототожнює *ekam* гімну з Брагманом: *sakalavedāntaprasiddham brahma tattvam ānīt prāṇīvat*: «Добре відомий Брагман в усій веданті дихав», і *tad brahma ikam avibhāgāpannam āsīt*: «Цей Брагман Один = був без частин» [Dragonetti C., Tola 2004, p. 75].

Для С. Маєди, на відміну від вищезгаданих дослідників, важливо, що «Те Єдине / Одне» (Tad Ekam) з'являється замість раніше вживаних імен богів, насамперед Індри та Врітри [Mayeda 1997, p. 356], як і те, що Воно є унікальним, недиференційованим і первинним по відношенню до сат і асат [Mayeda 1997, p. 358].

С. Шейнман-Топштейн пропонує більш розлогі міркування: «У знаменитому космогонічному гімні (X. 129) ми з перших же рядків натрапляємо на поняття *єдиного (одного)* як самодостатнього та саморухливого начала, що вийшло з *первісного хаосу* <...> Уявлення про одне (нерозчленоване ідеально-матеріальне первісне буття, першооснову всього сущого) перейшло з ведійських гімнів в упанішади. Термін єдине (одне, один) зустрічається там зазвичай як епітет Брагмана» [Шейнман-Топштейн 1978, с. 49, 51 відповідно].

Водночас С. Шейнман-Топштейн порівнює зміст гімну X. 129, відносячи його до «ведійської онтології», зі вченням Платона: «Ми бачимо, що ведична онтологія зображує основу світу однозначною з платонівським абсолютно непізнаваним і надсущим *одним*, якому у ведах, так само як у Платона, діалектично протистоїть дещо інше – результат творіння, істоти і речі» [Шейнман-Топштейн 1978, с. 50]. І хоча останні паралелі, які є, безсумнівно, евристично цікавими, та які

вкотре підтверджують слушність пропозицій Д. Овсяннико-Куликовського вводити зміст 129-го гімну в порівняльний контекст, проте вони уводять нас далеко за межі запланованого дослідження. Разом із тим не можна не згадати і про доречні зауваження В. Косточенка, що звертають увагу на необхідність під час порівнянь брати до уваги не тільки самі тексти, а і те загальне тло, в якому вони перебувають [див.: Косточенко 1983, с. 35].

У словнику індійської філософської термінології Дж. Граймс наводить три варіанти перекладу слова «ekaṁ»: «одне, унікальне, Реальність» [Grimes 1996, р. 124], кожне з яких, так чи інакше перегукується з вищенаведеними варіантами його розуміння.

Нажаль, Д. Овсяннико-Куликовський окремо не аналізує «taḍ ekaṁ» і не вводить його у будь-який історико-філософський контекст. Тобто він не порівнює його з пізнішим Брагманом упанішад і веданти, як із Єдиним неоплатоніків, хоча підстави для такого порівняння, безперечно, були.

Натомість Д. Овсяннико-Куликовський продовжує розглядати уявлення про Єдине, звертаючи увагу на особливість розгортання світу в давньоіндійському гімні. Він коментує перші рядки згадування про Нього: «На початку був Хаос, – відсутність буття і небуття⁴⁴, – безодня пустоти, і на лоні цієї відсутності будь-якої присутності було Дещо Єдине, яке дихало. Воно дихало саме собою, мимовільно, – без вітру, – без повітря, – концепція, яку не можна відокремити від біблійного *ruach elohim*, – того «дихання Бога, яке ширяло над безоднею вод» [Куликовский 1884, с. 110]. Як виявляється, Д. Овсяннико-Куликовського цікавило питання витоків Єдиного, Його поява у нерозчленованому хаосі. Для цього він залучає інші космогонічні концепції, зокрема, біблійну, халдейську, фінікійську, давньогрецьку та давньоримську.

Не отримавши відповіді у другій строфі ведійського гімну, вчений звертається до наступних рядків: «Закінчивши з описом хаосу, наш філософ знову повертається до концепції того Єдиного, кажучи: «Те єдине, яке було начало, прикрите пустотою, народилось силою тепла» [Куликовский 1884, с. 110]. У цих рядках увагу Д. Овсяннико-Куликовського привертає санскритський термін *tapas*, який, на його думку, мав два значення: «1) теплоту чи жар (у Ведах)

⁴⁴ У цих рядках Д. Овсяннико-Куликовський не вживає «суще і не-суще».

та 2) аскетичний подвиг (у класичному санскриті)⁴⁵, – подвижництво, поєднане зі спогляданням, – стан, якому приписувалися різні чудодійні та містичні властивості» [Куликовський 1884, с. 110]. Спочатку він стисло розглядає доречність застосування другого значення *tapas*: «Найвища одвічна істота – за індійським поглядом більш пізнього часу – творить світ, перебуваючи у стані такого *tapas*. Так напр., у *Śatapatha Brahmana*, Праджапаті, Браhma і навіть первісні води, готуючись приступити до акту світової творчості, попередньо здійснюють “*tapas*” – аскетичні вправи. Можливо, що у цьому нашому ведійському гімні ми маємо дещо подібне до цієї ідеї. “Те Єдине”, що дихало споконвіку, вийшло з надр хаосу для творчої діяльності – містичною силою такого *tapas*» [Куликовський 1884, с. 110–111]. Потім Д. Овсянко-Куликовський переходить до першого значення та розглядає *tapas* з позиції «первісного космічного вогню», звертаючись за підтвердженням до гімну Х. 121, який вкотре називає «монотеїстичним гімном» [Куликовський 1884, с. 111].

Остання характеристика фіксує яскравий приклад рецидиву європоцентричної позиції українського дослідника і належить до тих випадків, коли європейські автори переносили відомі їм реалії й уявлення на індійський ґрунт, намагаючись віднайти знайоме в незнайомому, щоби зрозуміти та пояснити незнайоме через знайоме. У даному випадку ми стикаємось зі своєрідним проявом християнської складової в європоцентричному підході. Для більшості європейських дослідників, які зіткнулись з Ведами, і які були християнами (й еволюціоністами?), монотеїстичне християнство виступало тим ідеальним взірцем, крізь яке вони дивились на давньоіндійський світ. Відповідно гімни Рігведи, згідно з їхніми міркуваннями, могли або наближатись до християнства, або навпаки – віддалялись, як менш розвинута стадія загальнолюдського духовного розвитку. Наприклад, М. Мюллер навіть ввів спеціальне поняття «генотеїзм»⁴⁶ (з грец. *hen* – один і *theos* – бог), яке вже

⁴⁵ Наскільки нам відомо, друге значення також зустрічається у Ведах. Наступний виклад статті Д. Овсянко-Куликовського це підтверджує.

⁴⁶ Хоча нове поняття не набуло значної популярності серед індологів [див.: Dasgupta 1992, vol. I, p. 17–19], воно увійшло до наукового дискурсу, з'явилися в нього і прихильники. Наприклад, американський індолог Ф. Еджертон, вбачав у ведійських гімнах «ритуальний генотеїзм» («a ritualistic henotheism»), «ведійський генотеїзм» («Vedic henotheism»), а не «гіпотетичний монотеїзм чи монізм»

зустрічається у його лондонських лекціях 1870 р., присвячених порівняльному релігієзнавству: «Генотеїстичні релігії відрізняються від політеїстичних тим, що, визнаючи існування різних божеств чи назв божеств, вони уявляють кожне божество як незалежне від усіх інших, як єдине божество, присутнє у свідомості віруючого під час культових дій і молитви. Ця риса відчутно простежується у релігії ведійських поетів. <...> Це особлива фаза релігії, цей культ окремих богів, імовірно, скрізь є першою стадією у розвитку політеїзму, яка заслуговує окремої назви»⁴⁷ [Мюллер 2002, с. 73–74]⁴⁸.

Розглянувши те, як у 121-му гімні «вода породила вогонь, вогонь дав буття Духу», Д. Овсяннико-Куликовський звертається до паралелі про небесний вогонь у вченні Геракліта: «“Усіма (явищами) заправляє (керує) блискавка”⁴⁹». Важко не бачити тут пізнього філософського віддуння старого міфологічного вчення про небесний вогонь, яке у греків та індусів було спільним» [Куликовський 1884, с. 112]. і повертається до 129-го гімну. Тепер його увагу привертають рядки четвертої строфи гімну. «Любов (пристрасть, жадання) на початку світу оберталась (була). То було перше сім'я духу (розуму)» [Куликовський 1884, с. 112], а в них – те значення, яке надається любові. Д. Овсяннико-Куликовський характеризує любов, спираючись на зміст 129-го гімну: «Творче начало назване Любов'ю чи Пристрасто. Любовь втілила хаос у гармонію. Любовь, вживаючи вираз Овідія, поєднувала злагодженим світом розрізнені елементи хаосу. Щоб з пучини боротьби та дисгармонії виник світ із його стрункою законною доцільністю, необхідна була колосальна сила тяжіння, сила співчуття, співзвуччя, співстраждання – Любові. І ця сила –

(tentative monotheism and monism)), витоки якого сягають, знову ж, така генотеїзму [Edgerton 1965, p. 19]. У той час як індійський професор Рамакришна Бгандаркар тільки стисло згадує про генотеїзм у загальних рисах і побіжно зауважує про його вплив на інших дослідників [Bhāṇḍarkar 2001, p. 2].

⁴⁷ У літературі може зустрічатися і 1878 рік введення неологізму «генотеїзм» до академічної науки М. Мюллером (див.: Токарев, 1960; Луцишина 1997, с. 73), а також розбіжності в його співвіднесенні з політеїзмом. Ось приклади для порівняння: «Мюллер вважав генотеїзм ранньою стадією розвитку релігії, що передувала політеїзму і монотеїзму» [Токарев 1960, с. 348] і «Генотеїстична релігія (генотеїзм, енотеїзм, катенотеїзм) – один із різновидів політеїзму» [Елбакян 2002, с. 222].

⁴⁸ Серед сучасних українських дослідників докладніше про генотеїзм в ідологічному контексті писала О. Луцишина [Луцишина 1997]. Див. також: [Шаїн 1987, с. 56, 59, 69, 75, 124, 218, 249].

⁴⁹ Пор.: [Тихолаз 1995, с. 91].

творча та будівнича — явилась як функція Того Єдиного, що споконвіку дихало, — функція, яка тим більше невіддільна від самої сутності його. Це Воно любило. Воно дихало та любило. І ця любов втілилась у світ» [Куликовский 1884, с. 112].

Після чого Д. Овсянико-Куликовский звертається до близьких уявлень про любов у семітів Месопотамії, фінікійців, історика Філона Біблського (I ст. до н. е.), вважаючи їх семітськими за походженням. «Там це творче начало любові назване *лѳѳос* — пристрасть, жадання, що дуже близько підходить до нашого ведійського терміна — *kaṃas*» [Куликовский 1884, с. 113]. Продовжуючи розгортати цю думку, Овсянико-Куликовский звертається спочатку до порівняння пристрасного начала з поняттям волі в А. Шопенгауера. При цьому видатний мислитель отримує доволі красномовну характеристику: «Це саме стихійна сила співпристрасті, близька до того поняття Волі, яке клав у основу світу німецький буддист Шопенгауер» [Куликовский 1884, с. 113].

Власне наведена характеристика А. Шопенгауера Д. Овсянико-Куликовським — чи не єдине свідчення того, що наприкінці XIX ст. в Україні не тільки були знайомі з працями видатного німецького філософа, а і знали про його серйозне зацікавлення індійською думкою, щоб настільки недвозначно ототожнити погляди Шопенгауера з одним із неортодоксальних релігійно-філософських учень Індії⁵⁰. Залишається тільки шкодувати, що автор статті не зробив жодного посилання на будь-яку з робіт німецького філософа.

Висловившись щодо поглядів А. Шопенгауера, Д. Овсянико-Куликовский наводить близькі погляди Гесіода: «Ерос, що згадується Гесіодом; це давнє світове божество, це — Ерос космічний, тотожний з тим ведійським «началом любові», з яким ми щойно познайомились, — концепція радше філософська, ніж міфологічна, що забрела до греків зі Сходу (без сумніву, від фінікійців) й отримала у них подальший розвиток — не в царині міфології, а у сфері філософського мислення» [Куликовский 1884, с. 113–114], а також свідоцтва інших давньогрецьких філософів: Парменіда Елейського, Емпедокла, Платона, космогонічні фрагменти Ферекіда, орфічні вірші. Розглянувши їх, Д. Овсянико-Куликовский намагається довести семітське походження ідей, викладених у 129-му гімні. Для цього український учений звертається до

⁵⁰ Наприклад, у статті С. Гогоцького «Шопенгауер» [Гогоцький 1873] не згадується про зацікавлення та вплив індійської філософії на німецького мислителя.

згаданого раніше Філона Біблського, наводячи його рядки: «Началом усього (суцього) він (Санхоніатон)⁵¹ вважає повітря похмуре і туманне чи дихання (подув) похмурого повітря і хаос мутний і темний; вони безмежні й упродовж довгого часу не мають межі. Коли ж, – говорить він (Санхоніатон), – дух розлюбив свої власні начала, і відбулося змішання, то цей зв'язок було названо жаданням (пѳвос). Це було початком створення усіх (речей). Він же (дух) сам не знав свого власного створення» [Куликовський 1884, с. 115–116].

Якщо уривок Філона Біблського Д. Овсянико-Куликовський називає «космогонічним», то 129-й гімн – неодмінно «філософським». У рядках Філона він вбачає численні докази на користь впливу давньофінікійського автора на формування давньоіндійського тексту, які наводить паралельно. Наприклад: «Ось саме ця *guach*, це *пвеум*, цей дух чи дихання є у нашого ведійського філософа під іменем «Того єдиного, яке дихало». – Далі Санхоніатон говорить нам про любов духа <...> Ведійський філософ розповідає про космічну любов, яку він називає *katas* – жадання» [Куликовський 1884, с. 116]. Але у ведійському гімні, на думку Д. Овсянико-Куликовського, не відбувається механічне перенесення близькосхідних космогонічних уявлень: «Спосіб розробки даної теми та засоби викладу свідчать про досить високий рівень філософського розвитку автора гімну. До своїх джерел він ставиться досить самостійно; він не копіює по-рабському чужих думок, але, поєднуючи їх із поняттями, що розвинулись на індуському ґрунті, виробляє філософські концепції, які він формулює і розвиває по-своєму» [Куликовський 1884, с. 117–118].

Проте Д. Овсянико-Куликовський звертає увагу не тільки на переваги та відкриття «автора» ведійського гімну, а і на його обмеження. Починає він з опису безперечних переваг 129-го гімну: «Великий *Werden*, великий процес виникнення світу було “збудовано” філософським чином мудрецями-поетами, які, заглиблюючись у таємниці буття та світобудови, відкрили нарешті ту точку, де суще

⁵¹ Під ім'ям Санхо(у)ніатон (*Sancho(u)niathon*) – відомий легендарний жрець й історик Фінікії (XII ст. до н. е.). Його трактат «Богослів'я фінікійців» дійшов до наших днів у складі «Історії Фінікії» Філона Біблського (бл. 50 – після 138 р. н. е.), фрагменти якої в перекладі грецькою наводить Отець церковної історії Євсевій Кесарійський (263–340) у своїй «Хроніці» (*“Praeparatio evangelica”*).

пов'язується з несущим. Але ця тасмнича точка виявляється у них же самих, у цих мудрецах-поетах, – в їхньому серці. Концепція світобудови суб'єктивна, як суб'єктивні всі наші поняття про речі, про світ...» [Куликовский 1884, с. 118] і завершує очевидними, на його думку, «недоліками»: «Окутаний глибоким мороком тасмниці, цей світ освітлюється одначе променем думки цих мудреців-поетів. Цей промінь протягнуто через усю світобудову. <...> Вони побудують, вони творять світ з себе, носячи всесвіт у своєму мікрокосмі. <...> Але, взявши такий акорд з Шопенгауєрівської симфонії, наш філософ не зумів, звісно, розіграти саму симфонію. Нагадуючи юнака у відомому вірші Гейне, він закінчує гімн низкою безсловесних питань, меланхолійним філософським роздумом <...>:

Хто ж це знає? Хто тут це скаже,
Звідки вийшла ця світобудова?..

.....

Чи була створена, чи ні природа?

Її охоронець на небі те знає, –

Чи, можливо, і він того не знає?»⁵²

[Куликовский 1884, с. 118–119].

Завершується стаття міркуваннями загальнотеоретичного та перспективного характеру. Два з них, на нашу думку, зберігають свою актуальність і сьогодні: «<...> вкрай цікаво знайти в глибокій давнині те спілкування видатних умів світу індоевропейського і світу семітського, на яке ми вказали у цьому етюдi. Цікаво також знайти у філософа епохи Вед мотиви, які будуть порушені згодом іншими мислителями в іншій країні, десятки сторіч по тому, під іншим небом» [Куликовский 1884, с. 120]. Якщо перше міркування, висловлене Д. Овсянико-Куликовським, вводить 129-й гімн, як власне і всю Рігведу, у синхронний компаративний контекст, то друге – у значно ширший, діахронний, звертаючи увагу на певні константи, властиві людському мисленню як такому. Такі широкі горизонти властиві дослідницьким інтенціям Д. Овсянико-Куликовського в цілому, а не представлені тільки в розглянутій статті.

⁵² Останні два рядки 129-го гімну дивним чином перегукуються з останніми рядками Т. Шевченка з поеми «Сон»: «А за що? Те знає... Вседержитель... А може, це й Він недобачає» [Шевченко 2005, с. 226].

Висновки. Підвищений інтерес вітчизняних інтелектуалів до гімну X. 129 Рігведи, насамперед у плані перекладу, але також і щодо його інтерпретації та розуміння всього змісту та смислу окремих понять і виразів, був цілком виправданим і відповідає не тільки загальносвітовим тенденціям дослідження і реценції індійської релігійно-філософської думки XIX ст. – першої третини XX ст., а і пізнішим часам. Наразі цей гімн залишається надзвичайно популярним: періодично виходять не тільки передруки його попередніх перекладів, а і з'являються нові; зміст гімну не перестає ставати предметом нових дослідницьких і філософських публікацій. Не виключено, що серед усіх 1028-ми гімнів Рігведи, гімн X. 129 входить у число найпопулярніших, разом із X. 90 і 121 та кількома іншими.

Серед змістовних моментів герменевтики 129-го гімну слід назвати його власну назву, сконструйовану індологами в різний спосіб, вираз «*tad ekaṃ*», поняття «*asat*» і «*sat*», а також визнання гімну філософським текстом чи релігійним, який містить філософські значущі ідеї.

Беззаперечно, що найбільшу увагу гімну X. 129 приділив Д. Овсяннико-Куликовський, відносячи його до філософських текстів. Такий підхід, як було показано, продовжує залишатися в сучасній індології, хоча нами підтримується інша тенденція – відносити гімн до релігійних текстів літургійного призначення з філософськи значущим смислом. Натомість прозові варіанти перекладу виразу «*tad ekaṃ*» (як «Те Єдине»), поняття «*asat*» (як «несуще») і «*sat*» (як «суще») Д. Овсяннико-Куликовським, які вперше були запропоновані не лише в Україні, а і на теренах Російської імперії, залишаються актуальними та визначальними в сучасній світовій індологічній думці.

Те, що 129-й гімн Д. Овсяннико-Куликовський наводить без назви, наближує його сприйняття до контексту ведійської традиції і тієї тенденції у світовій індології, яка прагне подолати орієнталістську спадщину.

РОЗДІЛ V

ОСОБЛИВОСТІ РЕЦЕПЦІЇ УПАНІШАД: ВІД ЗГАДУВАНЬ У ЗАГАЛЬНИХ НАРИСАХ ДО ОКРЕМИХ СТАТЕЙ І ПЕРЕКЛАДУ

5.1. Початковий період знайомства з упанішадами в Україні:
О. Новицький, С. Гогоцький, О. Козлов, В. Лесевич, О. Гіляров,
І. Франко (1840–1910)

Упанішади складають завершальний цикл ведійського корпусу, входячи до шруті — трансцендентних за походженням текстів. На сьогодні упанішади (від найдавніших і до найпізніших) належать до числа найпопулярніших текстів індійської традиції, які вивчають не тільки у дослідницьких центрах Індії, а й у багатьох країнах світу. Наприклад, у Європі інтерес до упанішад налічує понад двісті років. Його точкою відліку прийнято вважати 1801–1802 рр., коли французький учений-сходознавець Анкетіль-Дюперрон, спираючись на перський переклад п'ятдесяти упанішад, видав свій двотомний переклад упанішад латиною під назвою «*Upanekhat*» (викривлене «упанішади»). Згодом переклад Дюперрона стане настільною книгою для А. Шопенгауера та справить непересічне враження на Ф. В. Й. фон Шеллінга [див.: Булич 1902, с. 847]¹.

Рецепція упанішад в Україні також має свою тривалу — понад сто шістдесят п'ять років — особливу та цікаву історію. Передусім інтерес до упанішад з'явився серед професорів, професійних філософів й істориків філософії Університету Св. Володимира. На превеликий жаль, цей інтерес ще залишається майже недослідженим. Тож у наших студіях ми пропонуємо перше систематичне висвітлення історії рецепції упанішад в Україні.

Орест Новицький. Першим, хто звернувся до упанішад, був професор Київського університету Св. Володимира Орест Новиць-

¹ До питання про зацікавлення упанішадами в Західній Європі та Російській імперії ми будемо повертатися пізніше.

кий. Щоправда, він у своїх роботах, повністю чи частково присвячених індійській філософії, упанішадам багато уваги не приділяє, згадуючи їх кілька разів побіжно й одного разу навіть наводить цитату з упанішад (?).

У першому своєму нарисі з індійської філософії «Санкх'я Нір-ісвара»² Орест Новицький називає відомі коментарі на «Санкх'я карики» і говорить про «Санкх'я бгаш'ю», зазначаючи при цьому, що це «коментар відомого Схоласта Упанішад, Годапади (Gaudapada)»³ [Новицький 1844, с. 153]. Тут таки міститься і посилання на відповідні сторінки (С. 3–7) «Нарисів з індуїстської філософії» за авторством англійського індолога Томаса Кольбука, однієї з перших європейських оглядових робіт, присвячених індійській філософії, перекладену французькою («Essais sur la Philosophie des Hindous») і видану в Парижі в 1833 р.

У другому нарисі «Санкх'я Сесвара»⁴ Орест Новицький у розділі «Про душу» пише таке: «У священних їхніх книгах приписується і засіб – досягати внутрішнього просвітлення: «Потрібно усамітнитися» – сказано в Упанішадах – «щільно закрити всі дев'ять отворів тіла, повільно дихати крізь ніздрі, і у такий спосіб оберігати світильник у судині тіла від будь-якого вітру, руху, доки набуде просвітлення вся судина. Людина, наче черепаха, повинна всі почуття стягнути у себе; тоді увійде до неї у вигляді вогняного сяяння Брем (це слово незрозуміле, можливо, Брагман – Ю. З.), й у великому вогні в отворі серця затеплиться тоді мале полум'я» [Новицький 1844а, с. 108]. Наведена Новицьким цитата в цілому відображає йогічну практику споглядання – базову для давньоіндійської філософії і водночас необхідну для досягнення звільнення, яка пов'язується з усвідомленим і постійним контролем усіх органів чуття людини. Водночас віднесення всього змісту цитати до упанішад виглядає проблематичним. Наприклад, фрагмент «людина, наче черепаха, повинна всі почуття стягнути у себе» передає відповідні рядки Бгагавадгіти (II. 58). Знайти ж

² Санкх'я Нір-ісвара, тобто «Санкх'я, що заперечує існування Творця, Ішвару».

³ На сьогодні в індології визнають існування двох Гаудапад, можливо, навіть сучасників (VII–VIII ст.). «Санкх'я-карика-бгаш'ю» було написано одним Гаудападою, видатним представником санкх'я даршани [див.: Лунный свет санкх'я 1995], а коментарі до упанішад складав інший Гаудапада, учитель Говінди, наставника Шанкари [див.: Nakamura 1990].

⁴ Санкх'я Сесвара, тобто «Санкх'я, що визнає існування Творця, Ішвару».

цитовані рядки Орестом Новицьким у текстах упанішад нам не вдалося. Тож вважати цитування упанішад Новицьким першим цитуванням цих давньоіндійських текстів у історії української філософії, поки що виявляється проблематичним. Проте відомо, що текст Бхагавадгіти (як більш пізній), містить у собі цитати ранніх упанішад [Наас 1922, р. 15]. Цілком можливо, що подальші пошуки відповідних місць у текстах упанішад до наведеної цитати Новицького можуть дати позитивні результати. Залишається шкодувати, що О. Новицький не залишив жодного посилання в цьому випадку.

Ще одне звернення О. Новицького до упанішад нам вдалося знайти у першій частині його відомої роботи «Поступовий розвиток давніх філософських учень у зв'язку з розвитком язических вірувань», коли йдеться про релігійні уявлення брагманізму. Розглядаючи ведійський корпус текстів, він, зокрема, зауважує: «Частково разом із браманас (тобто брагманами – Ю. З.), частково окремо від них приєднується до Вед ще велика кількість Упанішад, тобто трактатів, або міркувань, які формують підґрунтя індійської Теології, адже в них закладено дослідження про Божество, світ, природу душі тощо» [Новицький 1860, с. 156–157]. Ця цитата для нас цікава тим, що Орест Новицький вважає упанішади власне теологією, а не філософією, водночас позначаючи головну проблематику цих давньоіндійських текстів. Віднесення упанішад до теологічних текстів зберігає свої позиції й після XIX ст.

Олексій Козлов. Інший професор Університету Св. Володимира, О. Козлов, звернувся до упанішад у праці «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна» (далі у тексті – «Нариси з історії філософії»). На відміну від поодиноких згадок О. Новицького, цей жанр давньоіндійських текстів у Олексія Козлова представлений значно повніше. Упанішади він розглядає не як окрему й самодостатню складову ведійського корпусу текстів, а у тісному зв'язку з ведантою – найвпливовішою давньоіндійською ортодоксальною даршаною. Самі ж даршани дослідник відносить до царини філософії: «Тепер ми звернемося власне до філософії Індії» [Козлов 1887, с. 48]. Більш ранній період він характеризує такими рисами, як «релігійна свідомість» і «філософуючий дух». На переконання О. Козлова, «ведійський мудрець-поет» або ж «філософ тієї доби» поєднував у собі іпостасі «богослова, міфолога й поета водночас» [Козлов 1887, с. 44].

Розпочинаючи виклад веданти, О. Козлов звертає увагу на саму назву даршани: «Назва ця буквально значить: “кінець Веди”, тобто вчення, яким завершується вивчення Веди; або ж інакше, Веданта складає “таємне учення” (Упанішад), у смислі вищого витлумачення змісту Веди, а тому є «кінечною метою “Веди”» [Козлов 1887, с. 48]. Надалі автор «Нарисів з історії філософії» переходить до викладу джерел веданти, відомих як «прастхана-трая» (тобто «потрійна основа»). З усіх трьох складових — упанішад, Бгагавадгіти й «Браhma-сутр» Бадараяни — він називає тільки першу й останню. Бгагавадгіта виявляється відсутньою. Називаючи чотири Веди, Олексій Козлов вказує, що кожна з них поділяється на дві окремі й різні частини: «1) власне “збірник” (Samhitā) гімнів, віршів, пісень, молитов, вигуків (під час жертвопринесень та інших релігійних церемоній) тощо і 2) так звані Бра(г)мани (Brāhmanas), які містять практичні настанови для правильного вживання матеріалу, що складає “збірник”» [Козлов 1887, с. 48]. Як видно, таку частину Вед, як араньяки, не згадано, а заключну частину ведійських текстів, власне упанішади, віднесено до брагман: «Саме ці завершальні кінці Бра(г)ман, що отримали загальну назву “Упанішад”, й мали у своєму змісті висхідні пункти й начала Веданти. Тому священне одкровенне слово, або ж Веда, складається, для послідовників Веданти, не тільки зі “збірника” та “бра(г)ман”, а й із найдавніших “Упанішад”» [Козлов 1887, с. 49]. Це речення супроводжує важливе посилання, яке роз’яснює читачеві вислів «найдавніші “Упанішади”». Ось його зміст: «Далеко не всі відомі “Упанішади” належать до однієї епохи за своїм походженням». За Ф. М. Мюллером: «Бра(г)мани, що також розпадаються на найдавніші і найпізніші, набули нинішнього вигляду з VIII–VI ст. до Р. Х., а згідно з Regnaud⁵, кілька найдавніших Упанішад, які склали підґрунтя Веданти, існували вже у V ст. до Р. Х. Натомість пізніші Упанішади укладались, за зразком найдавніших, переважно в інтересах найпізніших релігійних сект до VIII ст. після Р. Х.» [Козлов 1887, с. 49].

Процитоване посилання — важливе для нашого розгляду з кількох позицій. Насамперед, в історії звернення до індійської філософії в Україні в цілому й упанішад зокрема, ми отримали перше свідчення текстологічного підходу до вивчення давньоіндійських текстів, спробу застосування хронологічного методу. Проте, на жаль,

⁵ Йдеться про П. Реньйо, відомого французького індолога XIX ст.

жодна з упанішад не була названа і віднесена ні до найдавніших, ні до найпізніших текстів. У цій цитаті Олексій Козлов також засвідчив, на чий погляд він спирався, звертаючись до аналізу упанішад. Завершуючи свій розгляд джерел веданти, автор «Нарисів з історії філософії» окремо згадує і про коментарі Шанкари на упанішади [Козлов 1887, с. 50].

Наступні згадки упанішад у праці О. Козлова трапляються під час викладу головних положень веданти: «(§ 17) Головні положення веданти виражені у словах Веди (саме в Упанішадах) “це ти (tat tvam asi)” та “я єсмь Бра(г)ма (aham brahma asmi)” [Козлов 1887, с. 50]. На жаль, але і цього разу, автор не наводить конкретних назв упанішад і рядків відповідного тексту. Відтак упанішади у нього виступають єдиним монолітним текстом, який складається з двох частин: найдавніших і найпізніших упанішад. Згадані ж ним два вислови – це дві відомі формули упанішад, або ж так званих магавак’ї (mahāvākyas, «великі висловлювання»)⁶, які у веданті відіграють ключову роль. Tat tvam asi вперше зустрічається у Чгандог’я упанішаді (VI. 8.7, належить до Самаведи), а aham brahma asmi (aham brahmāsmi) – у Бригадараньяка упанішаді (I. 4. 10, належить до Яджурведи). Відтак, завдяки магавак’ям ми підіймаємо завісу над тим, з якими саме текстами упанішад мав справу (безпосередньо чи опосередковано) київський професор, й отримуємо перші свідчення про фрагменти конкретних упанішад, залучених до розгляду в Україні. Проте відкритим залишається питання: «Чи знав О. Козлов про приналежність ужитих ним магавак’їв до конкретних упанішад, чи ні?»

Переклад обох магавак’їв потребує уточнень. Коректний переклад першого з них мав би бути таким: «Те ти є», де під вказівним займенником розуміється Абсолют. Якщо звернутися до перекладів інших філософів у Російській імперії кінця XIX – початку XX ст., то, наприклад, В. Соловйов tat tvam asi перекладає як «це – ти» [Соловьев 1892, с. 694], або ж як «це ти сам» [Соловьев 1901–1903, с. 377]. Натомість О. Введенський це ж магавак’я перекладає як «те – ти» [Введенский 1902, с. 450].

Як бачимо, не тільки на час написання О. Козловим «Нарисів з індійської філософії», а і пізніше, серед тих авторів, хто звертався до

⁶ Магавак’ї – чотири ключові висловлювання раннях упанішад, базові для веданта даршани [Mahāvākyas], до яких ми ще будемо повертатися.

даного магавак'ї, ще не існувало його, усталеного і коректного перекладу. Останнє, на нашу думку, не могло не відбиватися і на повному розумінні змісту магавак'ї.

Тим часом у 1901 р. було видано російськомовний переклад «Шести систем індійської філософії» Ф. М. Мюллера, який містить не тільки варіант перекладу «Ти є те»⁷ [Мюллер 1995, с. 127], а і розлогі міркування відомого індолога з приводу цього ж таки магавак'ї. Зокрема, він зауважує: «Ці слова (тобто *tat twam asi* — Ю. 3.), звісно, не мають значення, якби ми не знали, що таке *Tat (te) tvam (ti)*. *Tat* є те, що ми знаходимо в Упанішадах під ім'ям Брагмана — причина світу. А *Tvam* — це Атман у різних його значеннях від звичайного я до божественної душі, яка перебуває у людині; і найвища мета веданти полягає у вказівці, що Брагман й Атман єдині» [Мюллер 1995, с. 127].

У перекладі другого магавак'ї доцільніше було б вжити слово «Брагман» замість «Брама». Тож наведені уточнення варто враховувати, читаючи пояснення змісту великих висловлювань-філософем, до якого переходить О. Козлов, бо значення першого магавак'ї фактично дорівнює другому та позначає тотожність суб'єктивного начала об'єктивному, внутрішнього «Я» (або ж атмана) людини Брагману: «Перше положення означає, що сутність усіх речей всесвіту, або ж реальне, *перебуваючи* у речах, попри всі зміни, є *те саме*, що й у кожній людині становить її сутність, її самість, її я (душу); друге ж положення говорить про те, що це я і Брама (тобто Брагман — Ю. 3.) *тотожні*» [Козлов 1887, с. 50].

На наш погляд, звернення О. Козлова до ключових висловлювань раннях упанішад у процесі викладу вчення веданти казує на розумінні ним тісного зв'язку між цією ортодоксальною даршаною й найпізнішими текстами Ведійського канону. Заслуговує на увагу і пояснення ним обох магавак'їв — цієї своєрідної квінтесенції упанішад, які надалі виявились не тільки органічно запозиченою ведантою на рівні змісту власних філософських положень, а і включеними до багатьох текстів на рівні цитування її видатними представниками [напр., Шанкарачарья 1993, 1999].

⁷ Як бачимо, з великої літери вживається особовий займенник, а не вказівний. До того ж у перекладі російською мовою, якщо порівняти його з санскритським оригіналом, займенники помінялись місцями. В англomовному виданні М. Мюллера *tat tvam asi* перекладається як «*Thou art That*» [Müller 1899, p. 160]. Тобто часткова зміна смислових акцентів відбулася вже в німецького (й англійського) індолога.

Окремої уваги заслуговує розмірковування О. Козлова над винятковим значенням поняття «Брами» (Бра́гмана – Ю. 3.) для розвитку індійської релігійно-філософської думки, виокремлення якого відбулося в упанішадах: «З досягненням поняття Брами релігійно-філософська свідомість індусів уперше остаточно відривається від чуттєвого феномена і намагається зрозуміти Єдиного в атрибутах духу. Поняття Брами служить також пунктом, з якого філософське мислення поступово відривається від релігійної форми і починає розвиватися на своєму власному ґрунті і своїми засобами, між тим як у релігії, що вступила у новий фазис свого розвитку (брагманізму), це поняття піддається знову процесу символізації та міфоскладання» [Козлов 1887, с. 48].

Продовжуючи розмірковувати над значенням упанішад для вчення веданти, Олексій Козлов розглядає їх також із позиції джерела істинного пізнання або ж прамани: «Це начало тотожності Атмана і Брами (Бра́гмана – Ю. 3.) ґрунтується, за Ведантою, на одкровенні, єдиному джерелі справжнього знання. Одкровення, тобто Веда, навійне самим Брамою (Бра́гманом – Ю. 3.); натомість мудреці (ведійські риші – Ю. 3.) споглядали це одкровення <...> Слово й думка її не є вираженням чогось, що було лише один раз, чогось випадкового; воно містить у собі всезагальний і вічний зразок буття» [Козлов 1887, с. 50].

Безсумнівно, що з наведених рядків випливає найвищий авторитет Вед (насамперед, упанішад) серед праман для веданти, який у традиційній індійській літературі позначається терміном шабда (авторитетне свідчення). Засвідчуючи абсолютний, надлюдський статус Вед, автор «Нарисів з індійської філософії» фактично вивів упанішади за межі філософії як знання людського. Близькі думки О. Козлов висловлював, як ми пам'ятаємо, і раніше, коли він характеризував «ведійського мудреця-поета». Повертатиметься Олексій Козлов до них і пізніше, намагаючись окреслити незвичну специфіку природи знання, викладену в упанішадах: «Нерозривне сплетіння порівняно небагатьох філософських положень з масою релігійно-міфологічних уявлень в Упанішадах вказує, що ясного та цілкового усвідомлення їхньої несумісності ще не було в добу виникнення Упанішад. У Брама-сутрах ця свідомість вже виявляється, а у Шанкари вона зовсім виразна» [Козлов 1887, с. 52]. Таке розуміння природи знання в упанішадах і статусу останніх видається нам вартим уваги, бо не втрачає своєї актуальності й нині. Також

доволі цікавими й актуальними виглядають і міркування Козлова щодо процесу становлення філософського знання в Індії.

На останні згадки про упанішади у «Нарисах з історії філософії» ми натрапляємо в § 19, присвяченому «есхатології Веданти або ж ученню про самсару, чи переселення душ, і про шлях до спасіння (тут і далі коректніше вживати слово «звільнення» – Ю. З.)» [Козлов 1887, с. 57]. Олексій Козлов слушно звертає увагу на той факт, що вчення про сансару у ведійських текстах виникло не відразу. «У Рігведі ще немає цього учення: там душі праведних йдуть після смерті у світле царство Ями і ведуть блаженне життя разом з отцями, а душі злих ідуть у царство мороку. Лише у найдавніших Упанішадах знаходимо ми його вже у тому вигляді, в якому воно склало підґрунтя для екзотеричної есхатології Веданти» [Козлов 1887, с. 57]. Далі він викладає наявне в упанішадах уявлення про шлях богів (деваяну), шлях предків (пітріяну) і третій шлях зовсім нищих людей. Наведений уривок у цілому відповідає поглядам сучасних дослідників [Радхакришнан 1993, т. 1, с. 211; Эрман 1996, с. 428], проте наголос на «екзотеричній есхатології Веданти», а згодом на «екзотеричній формі» та «езотеричній формі» веданти [Козлов 1887, с. 57–60] виглядає дещо незвично для академічних досліджень з історії індійської філософії. Не виключено, що у цьому аспекті О. Козлов спирався на роботу П. Дойссена «Система веданти» (*Das System des Vedānta*), уперше видану в 1883 р. Бо саме в «Системі веданти» мовиться про екзотеричну й езотеричну доктрину веданти [Deussen 1912, р. 97–115 etc.]. Своєю появою езотерична форма веданти, як пише Козлов, має завдячувати значною мірою, саме упанішадам [Козлов 1887, с. 60]. Проте цей момент, який, безперечно, заслуговує на докладніший розгляд, вже виходить за межі нашого дослідження.

Наприкінці § 19 О. Козлов наводить доволі змістовний і важливий перелік висловів із різних упанішад, які він тематизує у такий спосіб: 1) «положення, які увиразнюють сутність усієї Веданти»; 2) «положення, якими заперечуються будь-які атрибути Брами (Брагмана – Ю. З.)»; 3) «положення, які заперечують буття світу для того, хто знає»; 4) «положення про тотожність світу з Брамою (Брагманом – Ю. З.)»; 5) «положення про тотожність світу і душі»; 6) «положення, які становлять підґрунтя вчення про порятунок через знання»; 7) «положення, що складають підвалини для вчення

про непізнаваність суб'єкта пізнання та невимовність способу, в який відбувається пізнання-спасіння» [Козлов 1887, с. 59–60].

На жаль, при цьому не наводиться нумерація відповідних цитат на підтвердження висловлених тез. То ж для дослідника постає окреме і не зовсім просте завдання: встановити необхідну нумерацію наведених О. Козловим цитат. Зарадити справі, щоправда, може примітка, що вказує на джерела, з яких узято вислови з упанішад: «Вислови ці узяті нами у Deussen'a і Regnaud» [Козлов 1887, с. 59].

У цілому посилання в «Нарисах з історії філософії» на залучені Олексієм Козловим дослідження і давньоіндійські тексти трапляються не так часто. Певне уявлення про «джерела» його розвідки дає список використаної літератури, наведений на початку роботи. З нього випливає, що у частині опанування упанішад, О. Козлов міг звертатися до праць таких відомих індологів, як П. Дойссен, Ф. М. Мюллер, П. Реньйо, Г. Якобі та ін., а також статей Потье і Бартелемі Сент-Ілера зі «Словника філософських наук» (Париж, 1875 (друге видання)).

Володимир Лесевич. Відомий український філософ-позитивіст В. Лесевич також цікавився упанішадами. Про це свідчать зроблені ним окремі нотатки у спеціальному зошиті з укладеною ним бібліографією в 1888 р. під час перебування у Твері [Лесевич, 1884–1889]. З-поміж індологічної літератури, з якою Лесевич планував ознайомитись, він, зокрема, вказує і відоме видання А. Е. Гоу, присвячене дослідженню упанішад (Gough A. E. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics), видану в Лондоні 1882 р. Але на сьогодні нам не вдалося знайти у роботах українського філософа жодної згадки про упанішади. Відтак залишається відкритим питання: «Якою мірою був реалізований намір В. Лесевича познайомитися з упанішадами й присвяченою ним дослідницькою літературою?»

Олексій Гіляров. О. Гіляров, професор Київського університету Св. Володимира, спеціалізувався на античній філософії. Здійснюючи своє класичне дослідження «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок. Досвід історико-філософської критики», він залучає не тільки широке коло давньогрецьких джерел, а і звертається до давньоіндійських текстів, насамперед, до упанішад. Олексій Гіляров доречно цитує рядки з двох найдавніших упанішад: Брігадараньяка упанішади (I. 4. 8, 10; IV. 3. 21–32) (чотири посилання [Гіляров 1891, с. 261–263]) та Чгандог'я упанішади (VI. 9. 1–4, 10. 1–3)

(одне посилання [Гіляров 1891, с. 262]), послуговуючись англійським перекладом Ф. М. Мюллера, виданим в серії «Священні книги Сходу». Звернення до упанішад, начебто неочікуване для читача, для самого Олексія Микитовича виявилось цілковито виправданим і необхідним, щоби навести додаткові підтвердження існуванню «нерозривного зв'язку між світовим й одиничним життям» [Гіляров 1891, с. 262].

Показово, що про упанішади О. Гіляров згадує й у своєму п'ятисторінковому огляді двотомного видання «Еволюція релігії» (Glasgow, 1893), англійського філософа-неогегельянця Едуарда Керда: «...вже в Упанішадах, абсолютне ототожнюється з реальним суб'єктом, і абстракція, що підносить нас над одиничними об'єктами, переходить у рефлексію, яка примушує нас зовсім відвернутися від об'єктів і спрямувати наші думки всередину себе (р. 256–259, 354)» [Гіляров 1898, с. 39]. Навряд чи з цієї цитати випливає позиція самого Олексія Гілярова. Скоріше за все, він лише увиразнив підхід англійського автора, який помилково вбачав у брагманізмі ««смертну годину» об'єктивної релігії» і підходив до історії релігії з еволюціоністських питань, про що, власне, свідчить сама назва дослідження. Зрозуміло, що у такому випадку «примирення суб'єкта з об'єктом» [Гіляров 1898, с. 39] дано християнством, як «загальнолюдолюбської релігії» і «вищої форми релігійної свідомості» [Гіляров 1898, с. 41]. Згаданий огляд київського професора знайомить читача (бодай стисло) з одним із тогочасних західноєвропейських дослідницьких підходів (європоцентричним і християноцентричним) до оцінок упанішад.

Зауважимо, що це не всі приклади зацікавленості Олексія Гілярова індійською філософією. Крім вищезгаданих робіт, він досліджував її і в інших публікаціях. На наш погляд, такий інтерес відомого українського філософа й історика філософії не випадковий і свідчить як про достатньо високий рівень його обізнаності зі світовою філософською думкою, так і про певні процеси в самому філософському житті тогочасної України. Тобто звернення до індійської філософської думки поволі зростало, виходячи за межі спеціальних досліджень, присвячених аналізу лише філософії Сходу. До індійської філософії починають звертатись, для того щоб підтвердити свої власні дослідницькі ідеї та судження, а відтак вона починає щільніше інтегруватися у вітчизняне філософське поле, сповнюючи його новими смислами і фактами.

Іван Франко. У своїй відомій роботі «Короткий нарис історії староіндійського (санскритського) письменства» (1910) І. Франко найбільшу увагу приділяє пуранам – середньовічним індійським текстам. Натомість упанішади він згадує побіжно й доволі стисло, не цитуючи і не називаючи власної назви жодної з них. Франко відносить упанішади до ведійського корпусу та, схоже, характеризує їх як філософські тексти: «До передісторичного часу, – зазначає він, – належить також другий, поведійський період староіндійської літератури, література так званих брахманів, араньяків і упанішадів, по-нашому сказати б, теології і філософії. Се були більш або менше просторі коментарі до вед, прикрашувані легендами та прикладами, взятими з життя, або глибокі філософічні спекуляції на найрізніші теми релігійного, політичного, соціального та приватного життя. Такі спеціальні розвідки звалися звичайно сутраами» [Франко 1983, с. 472]. Також очевидно, що І. Франко під Ведами (так би мовити, у вузькому значенні) розуміє власне самгіти, натомість брагмани, араньяки й упанішади він вважає коментарями до Вед. Водночас зі змісту наведених рядків не зрозуміло, на підставі яких ознак український мислитель розрізняє «коментарі до вед» від тих спеціальних розвідок, що звалися «сутраами». Сміслові ж поєднання наведеної цитати з наступною: «...ведами займаються вчені дослідники старовини, упанішадами філософи» [Франко 1983, с. 478], – додатково дає підстави стверджувати, що І. Франко вважав упанішади філософською літературою.

Як можна було побачити, спільною особливістю досліджень усіх п'яти розглянутих нами авторів є те, що вони зверталися не до оригінальних текстів упанішад (пряме знайомство), а до їхніх перекладів і відповідної дослідницької літератури (опосередковане знайомство). Також варто зауважити, що у розглянутий нами період, який можна визначити як початковий період знайомства з упанішадами в Україні, не вийшло жодної окремої роботи (від статті до монографії), повністю присвяченої або упанішадам у цілому, або аналізу окремої упанішади. Тексти ж, присвячені упанішадам, були включені структурною складовою в інші дослідження, а відтак на макрорівні були підпорядковані завжди іншій дослідницькій меті. І тому їм відводилося від кількох рядків до кількох сторінок сукупно в кращому випадку.

Але кожен із них залишив нам свої особливі результати знайомства з жанром давньоіндійської літератури. Якщо казати про актуальні висновки і спостереження, які були висловлені українськими філософами щодо осмислення упанішад, то насамперед слід назвати віднесення упанішад до теології О. Новицьким і протиставлення упанішад як передфілософських текстів уже суто філософії даршан О. Козловим. Питання визнання упанішад філософськими чи філософськи значущими текстами залишається відкритим і в сучасній індології.

Очевидно, що найповніший досвід осмислення упанішад виразив Олексій Козлов, який цим важливим давньоіндійським текстам приділив найбільше уваги.

Ще однією особливістю першого етапу знайомства з упанішадами в Україні є те, що його розпочали не індологи-філологи, як, наприклад, у Західній Європі чи у Російській імперії, а історики філософії. Натомість наступний, другий етап вивчення упанішад в Україні, який припадає на 1910–1930-ті рр., буде характеризуватись залученням до цього процесу вже індологів-філологів (П. Ріттер, М. Калинович, С. Шайер).

5.2. Специфіка розуміння упанішад П. Ріттером

5.2.1. Характеристика упанішад П. Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат» (1911–1935)

Павло Ріттер – професійний філолог-індолог, який володів санскритом, а відтак міг досліджувати упанішади, читаючи їх не тільки в перекладі англійською, німецькою, французькою чи російською мовами, а і в оригінальних виданнях. Власне знання мови оригіналу вирізняло його в роботі з упанішадами від можливостей О. Новицького, О. Козлова, В. Лесевича, О. Гілярова й І. Франка. Усіх їх зверненні до упанішад об'єднувало те, що давньоіндійські пам'ятки вони вважали важливими текстами релігійно-філософської думки.

Професор Харківського університету, один із засновників української індології, П. Ріттер до упанішад звертався у двох своїх творчих іпостасях: як автор статей у «Енциклопедичному словнику Гранат» та як перекладач. Зараз ми зосередимо увагу на першому, хронологічно більш ранньому інтересі до упанішад українського вченого.

Упанішади в енциклопедичних статтях. Так чи інакше П. Ріттер згадує упанішади у дванадцяти енциклопедичних статтях: «Браг-

манізм» (1911), «Буддизм» (1911), «Веданта» (1911), «Міманса» (1915), «Макс Мюллер» (1916), «Пурана» (1929), «Санскья» (1935), «Санскритська література» (1935), «Санскрит» (1935), «Тагор» (1929), «Тулсі-дас» (1929) та власне «Упанішади» (1935). Прислухаємося найзмістовніші з цих згадок.

Стаття «Брагманізм». Уперше до упанішад П. Ріттер звертається в статті «Брагманізм», розглядаючи Ведійський канон: «Найдавніший брагманізм є подальшою метаморфозою ведаїзму. Священні його книги це – збірники (saṃhitā) 4 Вед (Rig-veda, Sāma-veda, Yajur-veda, Atharva-veda), до яких приєднуються великі коментарі ритуально-теологічного змісту, що називаються брагманами (brāhmaṇam), деякі відділи брагман називаються араньяки (āranyakam), тобто *лісні книги*, призначені для відлюдників, які жили в лісі і віддавалися релігійним роздумам, і упанішади (upaniṣad), тобто *таємне вчення*, філософські трактати. Тут, поруч із зовсім відстороненими, часто дуже піднесеними ідеями, зустрічаються дитяче-наївні, вигадливі розумування – риса дуже властива індусам» [Ріттер 1911, столб. 508]⁸.

Для нас важливо, що вже в першому згадуванні упанішад, Ріттер характеризує їх як «таємне вчення» і «філософські трактати». Така характеристика упанішад має свою історію в індології, а відтак дає нам підстави розглянути позиції українського автора в значно ширшому контексті. Але перед тим, як звертатись до індологічної літератури, залучимо й інші енциклопедичні статті П. Ріттера, щоб узагальнити зазначені нами аспекти.

Наприклад, у статті «Буддизм» її автор наводить досить високу оцінку упанішад: «вже в Упанішадах (*див.*), цій вищій квінтесенції релігійно-філософської думки брагманічної епохи, містилось потаємне вчення» [Ріттер 1911б, столб. 61], яка перегукується з вищенаведеною цитатою зі статті «Брагманізм». У статті «Міманса» Ріттер говорить про «теософію Упанішад» [Ріттер 1915в, столб. 665], у статті «Санскритська література» – про «філософію Упанішад» [Ріттер 1935а, столб. 284], у статті «Тагор» – про «філософів упанішад» [Ріттер 1929, столб. 686], а в статті «Упанішади» він звер-

⁸ Тут і в інших цитатах збережено курсив і правопис назв із великої літери П. Ріттера. Там, де це було необхідно, транслітерація санскритських термінів, наведена Ріттером, була змінена згідно з сучасними вимогами. Також були внесені зміни і у наявну в статтях пунктуацію.

тається до етимологічного тлумачення самого слова «упанішади»: «Упанішади (давньоіндійське *upaṇiṣad*, від *sad*=*сідати* з 2 префіксами *upa*=до, *ni*=під), з початку означало *школу тих учнів*, “хто підсів ближче до ніг учителя”, потім – *сокровенне вчення*, яке передавалось наставником, хто пізнав цю *таємницю*, своїм найближчим, обраним послідовникам, гідним сприйняти цю істину, доступну небагатьом» [Риттер 1935в, столб. 406].

Етимологія слова «упанішад» і значення текстів упанішад. Називаючи упанішади «таємним ученням» у статті «Брагманізм», і наводячи відповідну етимологію слова «упанішад» у статті «Упанішади», П. Риттер вказує на різні підходи в розумінні як самого слова «упанішад», так і цих давньоіндійських текстів, що існували на той час в індології. Проте й досі в індологічній літературі, присвяченій упанішадам, не існує однастайності у підходах до розуміння етимології і головного призначення текстів упанішад – надзвичайно важливих аспектів для коректного дослідження цих давньоіндійських текстів. Тому, щоби краще зрозуміти позицію харківського професора, необхідно зробити огляд інших існуючих точок зору з цього питання.

Ось, наприклад, як на початку 1990-х рр. спробував підсумувати існуючі підходи до інтерпретації упанішад відомий російський індолог Олександр Сиркін. «Говорячи про значення назви “упанішада” (*upaṇiṣad*, f.), варто виокремити, по-перше, його етимологічне значення, а по-друге, смисл, який надавався цьому слову в самих упанішадах і в коментарях до них. Етимологія тут достатньо прозора. Це віддієслівний іменник від “*upa-ni-ṣad*” – “сидіти поблизу” (тобто біля ніг учителя, отримуючи настанови). Тлумачення це можна вважати загальноприйнятим. Розуміння ж цього слова в *упанішадах* і класичних коментарях дещо варіюється. Насамперед це пояснення, вчення, яке отримує учень (пор. Та I. 3. 1; Ке IV. 7; Ч III. 11. 3 та ін.). Далі особливо підкреслюється таємничий, сокровенний характер учення (Шв. V. 6. – “*vedaguhya upaṇiṣatsu gūḍham* – сховане у ведах; сховане в *упанішадах*”, яке варто передавати тільки певним особам (Бр VI. 3. 12; Ч III. 11. 5; Шв VI. 22; Му III. 2. 11 та ін.). У подальшому це слово вживається для позначення тексту, що містить подібне вчення, а також і для різного роду наставлянь, не тільки зі *шруті*. Більше штучний характер

носять тлумачення Шанкари (бл. VIII–IX ст.)⁹. У вступі до *Катха і Тайттирія упанішадам* він тлумачить корінь “sad” то як “знищення” (звідси *упанішади* – “ті, що руйнують узи незнання”), то як “наближення” (звідси – “ті, що наближають до Брагмана”). Так чи інакше, позначення істинного, сокровенного, можливо, таємного знання, очевидно, розвилось з початкового значення *uraniṣad* – опису пози учня, який уважно слухає учителя, тобто функціонально пов’язане з описом самого процесу навчання» [Сиркін 1992а, кн. 1, с. 10–12].

Думки, близькі до щойно викладених, Сиркін висловлює і у своєму попередньому монографічному дослідженні [Сиркін 1971, с. 10].

Як бачимо, Олександр Сиркін поділяє етимологію слова «упанішад», як «сидіти поблизу», від якої він і відштовхується. Але при цьому він майже не наводить інші існуючі підходи до розуміння слова «упанішад» серед дослідників XIX і XX ст., за винятком пропозиції відомого німецького індолога Г. Ольденберга тлумачити *uraniṣad* як похідне від *ura-ās* («шанобливо сидіти біля»), звідки *urāṣana* («вшанування»), і яку О. Сиркін визнає недостатньо переконливою. Натомість, щоби підсилити власну позицію, він робить посилання на перелік літератури, зокрема, на «Філософію упанішад» П. Дойссена та «Історію індійської філософії» С. Дасгупти [Сиркін 1992а, кн. 1, с. 11]. Наше звернення, до цих двох вказаних робіт не підтвердило твердження О. Сиркіна, а відтак спростувало і надмірну абсолютизацію ним одного з варіантів етимології слова «упанішад» як «загальноприйнятого» в академічних колах. Тож зробимо необхідний огляд існуючих позицій, щоби зрозуміти краще *status quo* серед дослідників щодо розуміння як самого слова «упанішад», так і текстів упанішад.

⁹ Це критичне твердження, висловлене в категоричній формі, як і наступне висловлювання Ф. М. Мюллера про варіант етимології Шанкари, є яскравим прикладом орієнталізму, бо свідчить про недостатню увагу та недовіру до індійської традиції. Натомість, обігрування ключової санскритської термінології, інколи дуже і дуже неочікуване, властиве не тільки ведійським текстам і пізнішим індійським мислителям, а й європейським ученим. Окрім варіанта Г. Ольденберга для слова *uraniṣad* (див. далі), можна навести варіант іншого німецького індолога Гілленбрандта для відомого висловлювання (формули) *neti, neti (na iti, na iti)*, до якого звертається П. Дойссен: «Згідно Гілленбрандтом, *na* не негативна, а стверджувальна частка, що позначає “насправді”, “не є”. Або ж формула може бути представлена як ‘*na iti na’ iti, Брагман “є не не”*’, “є заперечення заперечення”, “є спростування спростування” [Deussen 1966, p. 149].

Наприклад, відомий дослідник упанішад і редактор 50-томного видання «Священні книги Сходу» Ф. Макс Мюллер у передмові до першого тому згаданого видання, присвяченого перекладу п'яти упанішад, зауважував: «...більшість європейських дослідників погоджуються з походженням *upa-ni-shad* від кореня *sad* (сідати), якому передують два применники *pī* (внизу), та *upa* (поблизу), у зв'язку з чим це слово може виражати ідею засідання або ж зібрання учнів, які сиділи поблизу свого вчителя, слухаючи його настанови» [Müller 1995, р. lxxix–lxxx]. Водночас він звертає увагу на той факт, що таке розуміння слова «упанішад» могло б бути цілком застосоване не тільки до самого цього жанру давньоіндійської літератури, а і до інших частин Вед. Проте такого розширення у значенні не відбулось. Натомість слово «упанішада» з'являється у «значенні вчення, таємне вчення, або ж просто вживається як назва філософських трактатів, які складають *gñānakānda*, частину знання, яке протистоїть *karmakānda*, дії або ж церемоніальній (обрядовій – Ю. 3.) частині Вед» [Müller 1995, р. lxxx]. Окремо Ф. М. Мюллер звертається до індійської традиції, зазначаючи, що власне індійські філософи ніколи не виводили «*upanishad from sad, to sit down*». Натомість вони виводили значення слова «від кореня *sad* у значенні руйнування, вважаючи, що ці давні трактати отримали свою назву тому, що були покликані зруйнувати пристрасть і невігластво, тим самим позначаючи божественне одкровення; або ж від кореня *sad* у значенні наближення, тому упанішади і містять те знання, яке наближає нас до Брахмана; і тому ми досягаємо Брахмана з їхньою допомогою. Інше пояснення було запропоноване Шанкарою у його коментарі на Тайттірію-упанішаду II. 9, в якому вище блаженство досягається в упанішаді (*param sreyo 'syāt nishantam*)» [Müller 1995, р. lxxx]. Проте таке пояснення, на думку Ф. М. Мюллера, не є авторитетним для європейського дослідника, бо воно належить індійським філософам, які для нього виступають «напівосвіченими» («*half-educated people*») [див.: Müller 1995, р. lxxx].

Видатний англійський санскритолог М. Монье-Вільямс у статті «*upa-niṣad*» в авторитетному «Санскритсько-англійському словнику» з початку також наводять ту саму етимологію слова «упанішад», що і Мюллер, перекладаючи його як ««сидіти поблизу когось», «наближатися», «щось починати»» [Monier-Williams 1995, р. 201], а далі звертається до існуючих смислових значень, стисло

перераховуючи їх: «сидіння у ніг іншого, слухаючи його слова (а відтак, таємне знання, яке дається у такий спосіб; але згідно з місцевими поважними фахівцями, *упанішади* означають “руйнування наявного невігластва, задля виявлення знання вищого духу”); таємниця, яка перебуває або ж знаходиться в основі всіх наявних речей <...>; езотеричне вчення, таємне вчення, незбагненне або ж містичне значення, слова таємниці / таїнства <...>; різновид філософських творів <...>; їхня мета полягає у поясненні таємного значення Вед, вони також вважаються джерелами філософського викладу веданти і санх’ї» [Monier-Williams 1995, p. 201]. Розглядаючи в окремій словниковій статті корінь *sad*, від якого власне походить і слово, і жанр упанішад, Моньє-Вільямс, серед інших, наводить значення: «руйнувати, знищувати», близькі до уживаних Шанкарою значень, але не пов’язує їх між собою [Monier-Williams 1995, p. 1138].

У класичній роботі «Філософія упанішад» Пауль Дойссен – німецький філософ та історик філософії, авторитетний дослідник упанішад і веданти – на значенні й етимології слова «упанішад» зупинився в окремому параграфі («I. 5. Про значення слова упанішад») [Deussen 1966, p. 10–15]. У ньому він навів три варіанти вживання слова. Перший із них належить Шанкарі та пов’язаний зі зруйнуванням невігластва. Другий ув’язує «упанішад» із пізнішим синонімом «*rahasyam*» (таємниця). Третій виводить значення слова від кореня *sad* та префікса *upa* і означає «конфіденційне таємне сидіння / зібрання». При цьому він зауважує, що не так легко пояснити, в який спосіб слово «упанішад» стало позначати «таємне значення, таємну настанову і таємницю». Окремо П. Дойссен спростовує гіпотезу Г. Ольденберга. Завершується параграф таким підсумком: «Відтак ми можемо зробити висновок, що пояснення слова *upanishad*, запропоноване індійцями, як *rahasyam*, «таємниця», є правильним» [Deussen 1966, p. 15].

Вже згадуваний німецький індолог Герман Ольденберг пропонує не тільки виводити слово «*upanishad*» від «*upa-ās*», а і розуміти його як «богослужіння», «вшанування», «сидіння перед божеством у шанобливому зосередженні» [Oldenberg 1991, p. 23, 53–54, 91–93].

Відомий австрійський індолог Моріц Вінтерниц, розглядаючи упанішади в першому томі трьохтомної «Історії індійської літератури», пояснює слово «*upa-niṣad*» як таке, що походить від «дієслова «*upa-niṣad*» «сидіти поблизу когось», а відтак означає

сидіння учня поблизу вчителя з метою конфіденційного спілкування, звідси «конфіденційне» чи «таємне зібрання». Від ідеї про «таємне зібрання» з часом розвинулось значення «таємне вчення», яке передавалось у такому таємному зібранні. Зазвичай індійці до слова «упанішад» вживають синонім – «рагасьям», що означає «таємний». У текстах упанішад вирази «*iti rahasyam*» та «*iti Upaniṣad*» часто вживаються разом у значенні «так говорить таємне вчення» [Winternitz 1996, p. 225]. Цю свою позицію М. Вінтерніц базує на підході П. Дойссена. Натомість інші інтерпретації, зокрема вже неодноразово згадану пропозицію Ольденберга, Вінтерніц заперечує, знову-таки посилаючись на Дойссена.

Артур Кіт свій виклад філософської думки упанішад розпочинає зі слів: «...місцева традиція встановлює походження терміна упанішад засобами, що не будуть спиратися на належне обґрунтування», – і посилення на назви чотирьох різних упанішад, прокоментовані Шанкарою. Потім наводиться відома точка зору Шанкари на походження слова «упанішад»: як те, що «руйнує уроджене невігластво або ж те, що веде до Брагмана». Окремо він звертає увагу на таємничість змісту упанішад. Наступним наводиться варіант, який за Кейтом не ігнорує законів етимології та походить від двох префіксів «upa-ni» і кореня «sad» і позначає сидіння біля авторитетної людини [Keith 1998, p. 489].

Згодом П. Дойссена підтримує Сурендранатх Дасгупта. Відповідні міркування знаходимо в першому томі його *magnum opus* – п'ятитомній «Історії індійської філософії»: «Дойссен вказує, що це слово (тобто *upanishad* – Ю. З.) означає “таємницю” або “таємну настанову”, і у такому значенні з'являється у багатьох уривках упанішад. <...> Але якщо ми порівняємо багато текстів, в яких слово *upanishad* безпосередньо з'являється у самих упанішадах, то побачимо, що значення Дойссена – цілковито виправдане» [Dasgupta 1992, vol. I, p. 38]. Також Дасгупта стисло викладає варіанти тлумачення слова «упанішад» Мюллером і Шанкарою, не висловлюючи на цей раз власної оцінки.

Сарвепаллі Радгакрішнан у виданні «Індійська філософія» також вважає, що слово «упанішад» складається з «upa ni shad» і означає «“того, хто сидить біля”». Це означає «того, хто сидить біля» учителя, щоб отримати настанови. Поступово воно набуло значення, що ми отримуємо від учителя дещо на зразок таємного вчення, або ж *ragasyam*. <...> Шанкара у своєму вступі до Тайттірія

упанішади говорить: «Пізнання Брагмана називається упанішадою» [Radhakrishnan 1993, т. 1, с. 112–113]. Пізніше у дослідженні, спеціально присвяченому упанішадам, Радгакрішнан докладніше звернеться до слова «упанішад» і раніше висловлених ним тез [Radhakrishnan 1953, р. 19–20]. Але найбільшу увагу він приділить поглядам Шанкари: «Шанкара встановлює походження *upaniṣad* як субстантив від кореня *sad*, “послаблювати”, “досягати” чи “знищувати” з *upa* та *ni* як префіксами і *kvip* як закінченням. Якщо таке походження прийняти, то *upaniṣad* означитиме знання Брагмана, завдяки якому послаблюється або ж знищується невігластво» [Radhakrishnan 1953, р. 20]. Радгакрішнан також робить посилання на Ольденберга, який вважав, що реальний сенс упанішад – богослужіння або ж вишанування, яке позначається словом *upāsana*» [Radhakrishnan 1953, р. 20].

С. Чаттерджі та Д. Датта, автори підручника «Індійська філософія», наводять два варіанти розуміння слова «упанішад» і розгорнуте пояснення останнього, не висловлюючи власної позиції: «Слово “упанішад” позначає чи “те, що наближає людину до бога”, чи “те, що наближає людину до вчителя” (*upani-sad*). Останнє значення упанішад має місце тому, що їхні доктрини були відомі лише посвяченим, тобто передавалися вчителем своїм обраним і наближеним учням (*utāsana*) під суворю таємницею. Упанішади вважались внутрішнім таємним значенням (*rahasya*) вед і тому їх наставлення називались іноді *vedopaniṣado* – таємницею вед» [Чаттерджі, Датта 1994, с. 323].

Інші відомі індійські історики філософії: М. Гіріянна [Hiriyanna 1994, р. 50]; Д. Чаттопадг'я [Чаттопадхья 1966, р. 85] та Єгнасубраманіан [Yegnasubramanian] фактично тлумачать слово «упанішад» як «сидіти біля когось» і вважають упанішади таємним знанням. Про погляди Шанкари ніхто з них не згадує. Натомість Садгу Рам не тільки висловлює схожу позицію з перших двох пунктів, а і додає власні критичні міркування, які стосуються його ставлення до поглядів індійських традиційних авторів: «Різні пояснення слова упанішад, що були зроблені давніми коментаторами, не можуть вважатися історично та філологічно коректними» [Ram 1965, р. 50]¹⁰.

У передмові до англomовного перекладу головних упанішад зі збереженням оригінальних текстів на деванагарі та з примітками Мадгвачар'ї, виданого одним із товариств двайта-веданти, питання,

¹⁰ Як бачимо, не тільки західні, а і власне індійські дослідники можуть дотримуватися орієнталістичних підходів.

яке нас цікавить, викладене вкрай стисло: «Слово упанішад означає таємницю та сакральне знання» [The Principal Upaniṣads with English Translation and Notes... 1999, p. vii].

Дещо докладніші міркування про значення слова «упанішад» можна прочитати в одному з останніх (і найбільших за кількістю перекладених упанішад) видань, яке містить англomовний переклад 112(sic!) упанішад й оригінальні тексти на деванагарі. Упорядники даного видання піддають сумніву розв'язання питання щодо значення слова «упанішад». Так у вступі читаємо: «Етимологія слова сумнівна. Можливо, вона означає сидіння біля когось, щоби слухати або ж розмірковувати (медитувати) і вшановувати (Ura-ni-sad); також слово може позначати зібрання чи заняття учнів, які сидять на поважній дистанції, з метою опанування таємного вчення – стислого викладу принципів і таємниць, що містяться у Ведах; деякі індійські філософи виводять значення слова від кореня sad, розуміючи під ним руйнування або ж знищення; звідки з'являється значення таємного та всеохопного вчення, яке здатне зруйнувати / знищити всі пристрасті та невігластво, і все знання, що з'являється завдяки відчуттям, все знання, крім знання вищого Я» [112 Upaniṣads 2007, p. iii].

Західні автори другої половини XX ст., зокрема, У. Магоні [Mahony 1987, p. 148], Д. Граймс [Grimes 1996, p. 329–330], Л. Ф. Гундесмарк [Гундесмарк 1999, с. 184] погоджуються з тим, щоби виводити етимологію слова «упанішад» від кореня «sad» і двох префіксів «ура» та «пі» і перекладати первісне значення як «сидіння поблизу когось». Також вони схилиються до того, що з часом «упанішад» набуло значення «таємного вчення» (rahasya). При цьому погляди Шанкари або інших традиційних індійських філософів не згадуються.

Окрему позицію серед європейських інтелектуалів першої половини XX ст. зайняв французький мислитель-традиціоналіст Рене Генон, який піддав різкій критиці існуючі підходи тлумачення слова «упанішад»: «Не мають смислу заяви Макса Мюллера та інших орієнталістів, що слово *Упанішад* означає «знання, отримане «сидячи в ногах наставника»; це значення, якби таким був його смисл, підходило б без відмінностей до усіх частин *Веди*; до того ж це тлумачення, яке ніколи не пропонувалось і не допускалось жодним компетентним індійцем. У дійсності, назва *Упанішади* означає, що вони призначені руйнувати невігластво, надаючи засоби наближення до

Вищого Знання» [Генон 2004, с. 26]. Своєю позицією Генон, фактично поділяє тлумачення слова «упанішад», запропоноване Шанкарою.

Відомий японський індолог Хадзіме Накамура зауважує, що спроби з'ясувати значення слова «упанішад» викликали «енергійну дискусію» серед сучасних дослідників, яка може бути пояснена тим, що вже самі індійські філософи пропонували різні тлумачення даного слова. Водночас він пропонує такі значення «упанішад»: «сидіти у присутності», «сидіти поруч», «сидіти на таємному зібранні» [Nakamura 1990, p. 101]. Завдяки усним обмінам під час таємних зустрічей, як вважає Накамура, Індією поширилось похідне значення слова: «таємне значення», «таємна настанова», «таємне вчення» [Nakamura 1990, p. 102]. У примітках він додає, що слово «Ура-пі-ṣad» у значенні «таємної теорії» вже зустрічається у літературі брагман, а у значенні *gahasya* (таємниця) – в упанішадах [Nakamura 1990, p. 107].

Якщо звернутися до Російської імперії за часи П. Ріттера, то на початку ХХ ст. з таємним ученням слово «*upanishad*» ототожнювали В. Соловйов [Соловйов 1892, с. 693] і лінгвіст-індолог Сергій Булич [Булич 1902, с. 847].

Павло Буланже, співробітник журналу «Посередник» і близький знайомий Л. Толстого, в передмові до перекладеної ним (імовірно з англомовного перекладу) Катха упанішади перший розділ так і назвав: «Значення слова «упанішади» і час їхньої появи» [Буланже 1912, с. 3]¹¹. Зокрема, він не тільки зауважив: «...багато трактатів було присвячено з'ясуванню значення самого слова “упанішади”» [Буланже 1912, с. 4], – а і критично висловився щодо тих поглядів європейських учених, які виводять етимологію слова «упанішад» від «сидіти поблизу»: «Але ж таке тлумачення слова можна було б, здається, застосувати до будь-якої частини Вед» [Буланже 1912, с. 5]. Натомість Буланже поділяє відомі йому традиційні індійські підходи (очевидно, Шанкари?): «Більш правильним є пояснення цього слова індуськими вченими. Вони утворюють це слово від кореня сад – у сенсі руйнування, передбачаючи, що ці давні трактати отримали таку свою назву тому, що завдяки їм передбачалось зруйнувати невігластво, розкриваючи божественне одкровення. Чи утворю-

¹¹ Коли П. Буланже наводить пояснення «індуських учених», вони збігаються з відповідними рядками в М. Міюллера, у частині його звернення до інтерпретації слова «упанішад» індійськими філософами [див.: Müller 1995, p. lxxx].

ють від кореня сад – у сенсі наближення, тому що знання Брахмана наближається до нас завдяки упанішадам, чи тому, що за допомогою їх ми наближаємося до Брахмана» [Буланже 1912, с. 5].

Серед російських фахівців другої половини ХХ ст. фактично існує одностайність у тлумаченні слова «упанішад». Так близькі варіанти до вищезгаданих О. Сиркіна пропонує Володимир Топоров: «санскр. upaṇiṣad, букв. – сидіти поблизу, мається на увазі перебування у товаристві вчителя з метою пізнання істини, звідси у подальшому – сокровенне знання, таємне вчення» [Топоров 1970, с. 281], Владислав Костюченко: «Характерна сама назва цих творів (upa-ni-shad), яка дослівно означає «сидіння в ногах учителя» [Костюченко 1983, с. 44] і Володимир Ерман: «...слово “упанішад” означає “сокровенне вчення” (букв. підсаджування [учня до вчителя]), доступне лише обраним» [Ерман 1996, с. 427]. У примітках В. Костюченко звертає також увагу на існування підходу Шанкари: «У Шанкари ми знаходимо дещо іншу етимологію: upa-ni-shad за давньої версії «знищення» незнання. Проте, більшість сучасних дослідників вважають цю версію пізнішим перетлумаченням первісного значення слова» [Костюченко 1983, с. 251].

Зміст вищезгаданої примітки Костюченка розвиває дослідниця філософської спадщини Шанкари Наталя Ісаєва у монографії «Шанкара й індійська філософія», висловлюючи доволі змістовні, перспективні та несподівані думки. Вона звертає увагу на особливе ставлення видатного індійського філософа до мови (її сутності), завдяки якій людина отримує здатність осягнути реальність. Це вслуховування у мову і пояснює пристрасть як самої індійської традиції, так і Шанкари «до метафор, притч, етимологізуючих пояснень. Сучасний учений, мабуть, поблажливо посміхнеться, зустрівши таку, з дозволу сказати, етимологію: упанішади = upa (поблизу) +ni (цілком) +sad (послаблювати; наближатися; знищувати), чи упанішади – це те, що послаблює путі народження, старості та смерті, дозволяє наблизитися до Брахмана й знищує сансару. Тут швидше доречно говорити про так звану народну етимологію, коли слова пояснюються не за їхнім історичним походженням, але просто за співзвучністю» [Ісаєва 1991, с. 66]. Останнє речення пізні перекреслює, пізніше початковий нафос наведеної цитати, але думі автора додає: «Одначе, саме при такому стягуванні слів у пучки не тільки за змістом, але і за загальним фонетичним малюнком виникає те, що Борис Віхенбаум

стосовно до поетичної мови назвав “боковими смислами”. В європейській філософії подібне ставлення до мови знайшло вираження у пізнього Гайдеггера, який відстоював переважно етимологічний і герменевтичний підхід у порівнянні з чітко науковим» [Исаева 1991, с. 66]. У примітках до тексту дослідниця цілком слушно звертає увагу на анаграматичну побудову ведійських гімнів (посилаючись на Ф. де Соссюра і В. П. Топорова), в яких «усі рядки гімна дають наче відблиск ключового слова» (цитата В'яч. Іванова), на «внутрішню форму» слова (посилання на О. Потебню) [Исаева 1991, с. 151]. На превеликий жаль, запропонований кут зору на розуміння слова «упанішад» Шанкарою, фактично не представлений у залучених нами інших виданнях. Залишається незрозумілою позиція самої Н. Ісаєвої: чи поділяє вона інтерпретацію Шанкари, чи думка індійського філософа, тільки викликала в дослідниці змістовні і перспективні роздуми?

В останні роки з'явилося кілька видань, у яких російські індологи також висловлюють своє розуміння значення слова «упанішад». Наприклад, Н. Корнєєва, автор перекладу «Вишну-смориті», пропонує такий варіант: «uraniṣad, букв. “таємне вчення”» [Корнєєва 2007, с. 364]. Проте вона не зауважує, «таємне вчення» – похідне значення слова «упанішад» чи первісне.

В. Романов, автор перекладу першої та фрагмента десятої книги Шатапатха брагмани, аналізуючи в розгорнутій вступній статті приклади найранішого вживання слова «uraniṣad» «всередині самого корпусу брагманічного тексту» [Романов 2009, с. 80], виділяє чотири контексти такого вживання та приходять до висновку про смислову близькість термінів «uraniṣad» й «upa-ās» [Романов 2009, с. 89] (пор. раніше згадану позицію Г. Ольденберга) та пропонує вважати «uraniṣad» «терміном із цілковито конкретним і власне “технічним” значенням: “ім'я, на яке медитують під час упасани”» [Романов 2009, с. 95] або ж технічним терміном «зі значенням “словесний об'єкт медитації”» [Романов 2009, с. 98]. Особливості тлумачення Романовим слова «uraniṣad» нагадують розуміння упанішад як ритуальних текстів В. Семенцовим [Семенцов 1981].

Як бачимо, серед дослідників існують певні розбіжності в підходах до розуміння етимології слова «упанішад» і основного значення текстів упанішад. Нам видається, що всі наведені тлумачення можуть бути зведені до шести підходів. Представники *першого* (напр., Ф. М. Мюллер, М. Вінтерніц, А. Кіт, М. Гіріянна, О. Сиркін) демонструють історичний підхід, схиляючись до того,

щоб розуміти етимологію «упанішад» як «сидіння поблизу [якоїсь авторитетної особи з метою отримання таємного знання]», а самі тексти упанішад вважати таємничими, езотеричними текстами («рагасья»), які лише з часом набули такого значення. При цьому варіант етимології слова «упанішад», запропонований Шанкарою, не визнається. Представники *другого* (напр., В. Соловйов, С. Буліч, Н. Корнеева) пропонують етимологію слова «упанішад» і тексти упанішад розуміти «таємним вченням». Але якщо опис таємничості текстів упанішад чітким й однозначним, то щодо етимології «упанішад» залишаються питання. Так незрозуміло, «рагасья» – це первісне значення слова «упанішад» чи все ж таки похідне? При цьому критика варіанта етимології «сидіння поблизу [якоїсь авторитетної особи з метою отримання таємного знання]» не зустрічається. Представники *третього* (напр., Г. Ольденберг, В. Романов) пов'язують як саме слово «упанішад», так і значення текстів упанішад з їхнім ритуальним спрямуванням. У зв'язку з цим слово «упанішад» перекладається як «словесний об'єкт медитації» (В. Романов). Представники *четвертого* (напр., П. Буланже, Р. Генон) надають перевагу сутнісному аспектові упанішад як канонічним текстам шруті, спираючись на їхній зміст, і пояснюють етимологію «упанішад», як вчення, «що руйнує незнання і наближує / веде до Брахмана» (підхід, близький до позиції Шанкари). Представники *п'ятого* (напр., С. Чаттерджі, Д. Датта; Н. Ісаєва) тільки наводять відомі їм варіанти і не висловлюють власної думки, займаючи позицію стороннього спостерігача. Представники *шостого* вважають питання етимології слова «упанішад» складним для розв'язання (напр., видання 112 Upaniṣads).

Зробивши необхідний відступ в історію питання, повернемося до відповідних поглядів П. Ріттера, які тепер для нас знаходяться у необхідному смисловому індологічному контексті. Ми можемо дійти висновку про те, що в питанні етимології «упанішад» і основного значення текстів упанішад (див. статтю «Упанішад»)) Ріттер дотримувався першого з шести виділених нами підходів, тяжіючи до поглядів Ф. М. Мюллера. І хоча даний підхід піддався критиці (напр., Р. Генон), проте він продовжує посідати помітне місце у сучасній індології. Але саме цей підхід, з-поміж інших варіантів розуміння слова «упанішад» і призначення текстів упанішад, відізняється більшою європоцетричністю, бо його представники не тільки відкидають погляди традиційних індійських філософів (напр., Шан-

кара), а і безоглядно застосовують принцип історизму до канонічних текстів шруті.

Стисла ж згадка про упанішади як про таємне вчення в статті «Брагманізм», на наш погляд, не є визначальною, бо зустрічається у роботі, упанішадам не присвяченій, не є повною і може бути пояснена відповідною цитатою зі статті «Упанішади». До того ж, вона належить ранньому Ріттеру. Хоча, якщо розглядати цю згадку окремо, то вона збігається з другим із шести виділених нами підходів і тяжіє до поглядів П. Дойссена і С. Буліча. Також ця згадка є першим визначенням упанішад, яке було запропоноване українським автором.

У будь-якому разі, вплив європейських індологів, насамперед, провідних європейських дослідників цього жанру давньоіндійської літератури П. Дойссена і М. Мюллера, на погляди П. Ріттера у його зверненні до упанішад – факт безумовний.

Упанішади та філософія, передфілософія. Розглянувши особливості розуміння значення слова «упанішад» (його етимологію) П. Ріттером та іншими дослідниками, прокоментуємо визначення вітчизняним професором упанішад як «філософських трактатів».

У статтях П. Ріттера не тільки найчастіше зустрічаються посилання на праці Дойссена і Мюллера (напр., *P. Deussen*, «Allgemeine Geschichte der Philosophie». I B., 2-te Abth. (1908); «Das System des Vedānta», 2-te Aufl. (1906); «On the Philosophy of the Vedānta in its Relations to Occidental Metaphysics» (1893), *Max Müller*. 6 Systems of Indian Philosophy» (1899; русский перевод Николаева. – М., 1901)), а і наводиться висока оцінка їхньої наукової діяльності. Ось як, наприклад, схвально відгукується про Дойссена П. Ріттер у статті «Веданта»: «...сказано в Упанішадах, до яких Веданта, за визначенням кращого її європейського знавця і дослідника проф. Дейссена, відноситься» [Ріттер 1911в, столб. 102]) і у статті «Упанішади»: «Найкращий знавець індійської філософії й Упанішад у Європі проф. Павло Дойссен» [Ріттер 1935в, столб. 408]. Натомість Мюллеру П. Ріттер присвятив окрему статтю, в якій вказав на значні здобутки німецько-англійського вченого, зроблені ним для індології: «Спеціально у санскритській літературі (див.), наукове обґрунтування якої було закладено його класичною книгою “Історія давньої санскритської літератури” (1859–1860) він виставив свою ефектну теорію “індійського Ренесансу” з VI ст. Р. Х. (“India, what can it teach us?” (1883); “Indien in seiner weltgeschichtlichen

Bedeutung". – Leipzig, 1884). Під його редакцією вийшли і численні роботи, розпочаті Оксфордським університетом "Apeṣḍota Ohoṇiensiā" (санскритські буддійські тексти за рукописами, знайденими в Японії) і "Священні книжки Сходу" ("Sacred Books of the East"), до 50 томів, де самому Мюллеру належать переклади Упанішад (т. 1, 15), Дгаммапади (10 т.), частини гімнів Ріг-Веди (т. 32–48¹², разом із Ольденбергом) і буддійських текстів (49 т.)» [Риттер 1916, столб. 502]).

Так от і М. Мюллер, і П. Дойссен, не зважаючи на те, що беззаперечно відносили упанішади до канонічних ведійських текстів (шруті), тим не менше одностайно вважали їх філософськими текстами. Наприклад, у передмові до першого тому «Священних книжок Сходу», який містив власний переклад п'яти упанішад Мюллера, він доволі чітко висловився з цього приводу: «Коли атман з'являється у філософських трактатах, таких як упанішади, і у системі веданти, яка на упанішадах заснована, то зазвичай перекладається як душа, розум, або ж дух» [Müller 1995, р. xxix]. Розглядає Мюллер філософську думку в упанішадах і у «Шести системах індійської філософії» [Мюллер 1995], російський переклад якої і згадує П. Ріттер (див. вище). Так само і П. Дойссен вважав упанішади філософськими текстами. Свою відому роботу, присвячену дослідженню упанішад, він власне і назвав «Філософія упанішад» [Deussen 1966]. У стислих «Нарисах індійської філософії з додатком про філософію веданти в її відношеннях до західної метафізики» Дойссен пропонує розглянути філософію трьох періодів: Рігведи, упанішад і постведійської доби [Deussen 1996]. Вважати не тільки упанішади, а й усі Веди пам'ятками, якщо і не повністю філософськими, то такими, що містять достатньо філософського матеріалу, було прийнято не тільки за часів Мюллера, Дойссена і Ріттера, а і значно пізніше, включно до наших днів.

Тому не дивно, що упанішади, могли вважатись філософськими текстами і в Російській імперії. Наприклад, С. Буліч їх називав «найдавнішими філософськими трактатами індусів» і вважає, що «основне призначення Упанішад – служити філософським коментарем до ведійських текстів», у них «містяться початки індійської метафізики і філософії». І згодом додає: «Ми знаходимо у них таку свободу філософської думки, яка не зустрічається і у більш давніх

¹² Тут у статті Ріттера помилка. Переклади гімнів Рігведи було видано у 32 і 46 томах.

пам'яток, за винятком самої Рігведи»¹³ [Булич 1902, с. 847]. П. Буланже дає таке визначення упанішадам: «Упанішади – це філософські трактати, що виростили на ґрунті ведійської релігії» [Буланже 1912, с. 3].

Майже у той самий час видатний російський філософ В. Соловйов демонструє різне розуміння упанішад у плані визначення їхньої належності до філософії. Якщо у лекції «Історичні справи філософії» (1880) він називає упанішади «першою філософською пам'яткою» [Соловьев [1901–1903], с. 375], то у статті «Містика–Містицизм», написаній для «Енциклопедичного словника Брокгауза й Єфрона», дає дещо іншу характеристику: «Найдавніша пам'ятка містичної філософії, що дійшла до нас, – Упанішади (див.), уможлядна частина ведичних священних збірок» [Соловьев 1896, с. 455]. А вже у пізнішій роботі «Теоретична філософія» (1897–1899) Соловйов відносить упанішади до нефілософських текстів: «Напередодні давньої філософії, у деяких з Упанішад» [Соловьев 1903, с. 161]. Ці відмінності у сприйнятті упанішад В. Соловйовим, на думку В. К. Шохіна, віддзеркалюють «амбівалентність (частково й аморфність)» розуміння Соловйовим самого феномена філософії [Шохин 1996, с. 111]¹⁴.

Такий дрейф у ставленні В. Соловйова до визначення текстів упанішад нам видається цілком логічним, бо відповідає як змісту давньоіндійських текстів, так й їхньому статусу в індійській традиції. Можна припустити, що поступове знайомство російського філософа з упанішадами змінювало його ставлення до самих упанішад, які з розряду філософських текстів поступово перейшли до містичних філософських текстів і нарешті – до передфілософії.

Погляди В. Соловйова на упанішади, як на передфілософські тексти, близькі до думок професора Університету Св. Володимира О. Козлова, який зміст упанішад схарактеризував «виразом філософуючого духу» [Козлов 1887, с. 44]. Але підхід розглядати упанішади нефілософськими текстами, не був домінуючим на той час у Російській імперії.

¹³ З цієї цитати випливає, що філософію С. Булич вбачав не тільки у найпізніших текстах шруті, а й у найраніших.

¹⁴ Нам не відомо, чи був П. Ріттер обізнаний із творчістю В. Соловйова. У будь-якому випадку, посилання на роботи Соловйова в енциклопедичних статтях Ріттера відсутні.

Очевидно, підхід П. Ріттера до упанішад як до філософських текстів, цілком відповідав пануючій тенденції кінця XIX – початку XX ст. серед західноєвропейських дослідників давньоіндійської релігійно-філософської літератури. Характеристика упанішад філософськими пам'ятками залишається одним із домінуючих підходів і у сучасній індології¹⁵.

Упанішади та теософія. Згадка П. Ріттера у статті «Міманса» про «теософію Упанішад» [Риттер 1915в, столб. 665] вказує не тільки на можливий вплив, знову-таки Ф. М. Мюллера, який називав упанішади «давніми теософськими трактатами» [Müller 1995, p. lxiv], а і свідчить про факт використання самого поняття «теософія» в європейських і російських індологічних колах другої половини XIX ст. – початку XX ст. У списку літератури до статті Ріттера «Упанішади», ми зустрічаємо ще дві роботи, які в назві містять слово «теософія». Це – «Брагманічна теософія» (1906) П. Ольтрамара [Oltmarg 1906] й «Індійська теософія» (1914) Я. С. Шпейєра [Spreyer 1914].

Якщо звернутися до вживання слова-поняття «теософія» у філософських роботах поза індологічною тематикою, то, наприклад, його використовує в мюнхенських лекціях «До історії нової філософії» Фрідріх Вільгельм Йозеф фон Шеллінг, розуміючи під теософією: «спекулятивний чи теоретичний містицизм» [Шеллінг 1989, с. 547]. Натомість В. Соловйов навіть включив це поняття до власної філософської системи, надаючи йому найвищого статусу. Ось як він високо охарактеризував теософію у «Філософських началах цілісного знання» (1877): «Свобідна теософія чи цілісне знання не є одним із напрямків чи типів філософії, а повинна являти вищий стан усієї філософії» [Соловьев 1990, т. 2, с. 194], «Таким є рід пізнання, який визначає свободну теософію взагалі як систему істинної філософії» [Соловьев 1990, т. 2, с. 208]. Також зустрічається отождолення В. Соловйовим містичної філософії з теософією [Соловьев 1896, с. 455].

Наприкінці XIX ст. слово «теософія» потрапляє у російські енциклопедичні видання. Наприклад, в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона» в однойменній статті наводиться історичний огляд вживання та розуміння слова «теософія» від його

¹⁵ Про різні підходи до визначення статусу упанішад під час історико-філософських досліджень також див.: Розділ III даного дослідження.

витоків до появи Теософського товариства, заснованого О. Блаватською і Г. Олькоттом [Лапшин 1901, с. 912–913]¹⁶.

Очевидно, що індологи в ХІХ – на початку ХХ ст., як і П. Ріттер, спираючись на тогочасний досвід уживання цього слова-поняття, під теософією розуміли містичне Богопізнання або ж синтез містичного Богопізнання і раціональної філософії. Саме у такому смислі використовувалося це поняття в Європі (наприклад, Я. Шлейер розуміє теософію як «знання Бога» (Wissen von Gott)) [Spreyer 1914, 58] і у Росії (наприклад, В. Соловйов характеризує упанішади «теософічними трактатами» [Соловьев 1892, с. 693], а С. Буліч – «теософськими трактатами індусів») [Булич 1902, с. 847] до появи вчення Олени Блаватської, яке власне й отримало назву «Теософії» [Философский энциклопедический словарь 1983, с. 680–681]¹⁷. Отже, слово «теософія» було привнесене в індологічну літературу з філософських і теологічних робіт.

Водночас існувала й негативна реакція на вживання слова «теософія» по відношенню до індійських учень. Один з її представників – відомий французький мислитель-традиціоналіст Рене Генон [Генон 2004, с. 26–27].

Окрім, так би мовити, загальноінтелектуального контексту вживання поняття «теософія» в Європі й у Російській імперії, можна припустити і наявність в українського автора власних (щонайменш професійних) зацікавлень теософією як вченням або ж рухом. Наприклад, у тому ж таки «Енциклопедичному словнику Гравата» П. Ріттер написав статті «Радда-Бай» [Риттер 1931], присвячену засновниці всесвітнього Теософського товариства, і «Штейнер» [Риттер 1932]¹⁸, присвячену активному діячеві цього ж

¹⁶ У «Філософському лексиконі» С. Гогоцького словникова стаття «Теософія» відсутня.

¹⁷ В одній зі своїх робіт О. Блаватська наводить деяко інше визначення теософії, яке узгоджується із головними засадами її вчення: «Отже, це не “Мудрість Бога” як дехто перекладає, а *Божественна Мудрість* – така, якою володіють боги. Цьому терміну багато тисяч років» [Blavatsky 1889, p. 1]. Вітлоді поняття «теософія» набуло ширшого розуміння. Ним стали позначати і вчення, і рух, засновані О. Блаватською.

¹⁸ Виглядає дивним той факт, що першу статтю було видано в 1931 р., а наступну – в 1932 р. Тобто у той час, коли діяльність теософського руху в Радянському Союзі перебувала під забороною [Брачев 2007, с. 273–274], а радянські учені-схождознавці, чия причетність до альтернативних офіційній радянській ідеології рухів була доведена, зазнали покарань. Так, у 1927 р. за керівництво Теософським товариством на сім років до Йотшкар-Оли було заслано майбутнього академіка Туркменської РСР, перекладача

Теософського товариства і водночас засновнику антропософії. Згадки про діяльність Теософського товариства зустрічаються і в інших статтях Ріттера (напр., «Йога», «Лінга»). Проте наші міркування щодо зацікавлення харківського професора теософією, поки що залишаються на рівні робочої гіпотези, бо потребують вагоміших аргументів¹⁹.

До уваги також варто взяти і той факт, що у Росії наприкінці XIX ст. — початку XX ст. з'явилося чимало публікацій, присвячених не тільки індологічній тематиці в цілому, а й упанішадам, авторами яких виступали представники Теософського товариства та його симпатиків. Такі публікації виходили як у власне теософських виданнях, так і наукових періодичних виданнях. Наприклад, у центральному періодичному теософському виданні «Вестник теософии» можна було зустріти не тільки повні чи часткові публікації перекладів упанішад (наприклад, Кена і Катха упанішад), зазвичай зроблені із вже існуючих перекладів на європейські мови [Библиография Индии 1976, с. 526], а і важливі сентенції релігійно-філософського змісту з упанішад, об'єднані окремою рубрикою «Висловлювання з упанішад». В останньому випадку прізвище перекладача не вказувалось [Вестник теософии 1910].

Про важливість упанішад свідчить і листування Анни Каменської, голови Російського теософічного товариства, утвореного в 1909 р. Листи Каменської, які відображають її перебування у теософському центрі в Адьярі (Індія), друкувались в «Известиях Российского Теософического общества». Так третій її лист закінчувався словами, які передають значення упанішад для теософів: «Ставлячи на перший план завжди вимоги Духу, ми внесемо глибоку ноту у великий алхімічний процес, крізь який проходить народна душа, і ми пізнаємо «суть свободи», про яку звіщають Упанішади» [Каменская 1917, с. 43].

«Магабгарати» Бориса Смирнова [Кисиль 1998, с. 4], а 2 серпня 1937 р. за приналежністю до антропософії було заарештовано відомого радянського китаїста, професора Ленінградського східного інституту Юліана Щ(Шульського) [Братер 2007, с. 282].

¹⁹ Принагідно зауважимо, що перед тим як заснувати антропософію, Рудольф Шта(е)йнер був активним членом Теософського товариства. І те, що П. Ріттер у своїх енциклопедичних статтях згадує не тільки про Теософське товариство, а і про антропософію, може додатково вказувати як на власні зацікавлення українського вченого, так і на існування у нього ширшого інтересу до заборонених інтелектуальних течій у Радянському Союзі.

Важливу роль у знайомстві російськомовного читача як зі змістом упанішад, так і з їх вивченням у Європі відіграла Віра Джонстон, донька Віри Желіховської і, відповідно, племінниця О. Блаватської, яка була заміжньою за американським сходознавцем і теософом Чарльзом Джонстоном. Однією з перших В. Джонстон не тільки видала переклади фрагментів упанішад російською мовою, спираючись на наявні європейські переклади, а і повідомила у Росії про особливості перекладу упанішад німецькою П. Дойсенна [Джонстон 1896, 1900].

Цілком імовірно, що існуючий серед теософів інтерес до упанішад міг пояснюватися тією високою оцінкою, яку давньоіндійським творам у «Тасмній доктрині» залишила О. Блаватська, охарактеризувавши їх «безцінним скарбом» [Blavatsky 1893, p. 290].

Не виключено, що з вищезгаданими публікаціями, які також могли спонукати до того, щоби звернути увагу на діяльність Теософського товариства, був обізнаний і Павло Ріттер²⁰. Принаймні такі випадки, коли індологи реагували на діяльність Теософського товариства, мали місце не тільки у Західній [Speyer 1914], а й у Східній Європі. В 1928 р. у сусідній із Радянським Союзом Польщі виходить критична стаття відомого польського індолога Станіслава Шайєра з промовистою назвою «Слово про теософію» [Schayer 1927]. Цікавилися індологи і безпосередньо вченням та діяльністю Теософського товариства. Навчаючись на початку 1920-х років у Школі східних мов при Лондонському університеті, з Лондонською секцією всесвітнього Теософського товариства, за посередництвом батьків, зблизився відомий російський сходознавець Юрій Реріх [Росов 2002, с. 14].

Роботи критичного характеру з'являлись і в Російській імперії, хоча їхніми авторами не були індологи. Наприклад, у 1916 р. вийшла стаття «Теософія й антропософія у Росії» М. Бердяєва [Бердяєв 1991].

До уваги треба взяти і той факт, що у Харкові знаходилося відділення Російського теософічного товариства [Рейнке], про роботу якого теж міг знати П. Ріттер.

²⁰ Посилає на індологічні публікації, авторами яких були 6 теософів, у списках літератури до статей П. Ріттера й у текстах самих статей нами не виявлено. Наскільки П. Ріттер був обізнаний з теософською літературою, сказати важко.

У будь-якому разі, зі зробленого нами відступу очевидно, що звернення до упанішад у Російській імперії наприкінці XIX ст. – початку XX ст. відбувалось не тільки завдяки академічним ученим, а і було зумовлено існуючими на той час суспільними запитам, які міг враховувати П. Ріттер, зокрема діяльністю релігійно-філософських рухів, насамперед, всесвітнього Теософського товариства і Російського теософічного товариства.

Прокоментувавши співвіднесення П. Ріттером упанішад і філософії, упанішад і теософії, перейдемо до розгляду інших змістовних згадок про упанішади. Для цього зосередимось довкола змісту чотирьох статей: «Буддизм», «Веданта», «Санскритська література» й «Упанішади».

Стаття «Буддизм». П. Ріттер не тільки високо оцінює упанішади, а і вперше наводить їхню важливу змістовну характеристику: «Вже в *Упанішадах* (див.), цій вищій квінтесенції релігійно-філософської думки брагманічної доби, містилось сокровенне вчення про те, що кожна людина втілює у собі, немов би частку єдиного пантеїстичного начала, що зветься атман (ātman), тобто «сам», чи Брагма, і зазначалось, що пізнання цієї істини призводило до злиття індивідуальності зі світовим началом. Але таке філософське «звільнення» (mokṣā – мокша), яке передавалось тільки обраним представникам вищих каст (варн – Ю. 3.), було недосяжним для нижчої касты (варн – Ю. 3.) плудр (śudra): остання просто ігнорувалась» [Ріттер 1911б, столб. 61].

У цілому погоджуючись із головною характеристикою і призначенням упанішад у викладі Ріттера, тобто «злиття індивідуальності зі світовим началом», хотілось би дещо уточнити. Нам видається, що коректніше було б називати упанішади такими текстами, які містять радше виклад панентеїстичних учень, ніж пантеїстичних [Поліщук 2002, с. 464–465; Философский энциклопедический словарь 1983, с. 464; Panentheism; Pantheism and panentheism in non-Western cultures]. Хоча це питання не таке вже легке для однозначного розв'язання, бо доволі непросто знайти якусь одну систему викладу в головних або ж Мукх'я упанішад. Доволі часто вони містять поєднання різних учень. Наприклад, С: Радгакрішнан у «Індійській філософії» вагається між пантеїзмом і панентеїзмом в упанішадах [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 168–169]. П. Дойсен у роботі «Філософія упанішад», на яку Ріттер неодноразово

посилається, знаходить в упанішадах не тільки теїзм і пантеїзм, а і реалізм, й ідеалізм [Deussen 1966, р. 160–161].

Також нам видається, що корекції потребує і твердження П. Ріттера про абсолютне недопущення шудр до вчення про мокшу, а відтак і до упанішад. Дійсно, зазвичай шудр не допускали до вивчення ранніх ведійських учень (самгіт, брагман й араньяк). Але у випадку з упанішадами ситуація дещо інша. На цей аспект, зокрема, звертає увагу О. Сиркін у монографії «Деякі проблеми вивчення упанішад». Так він зауважує, що у текстах упанішад (насамперед, у Чгандог'я і Бригадараньяка упанішадах) «шляхетній поведінці <...> відводиться більше значення, ніж самому походженню. Кастові забобони відступають на другий план й у деяких інших міркуваннях: “Воістину не заради брагманства дороге брагманство, але заради Атмана дороге брагманство, – каже Яджнявалк'я (Бр II. 4. 5.; IV. 5. 6.)”» [Сиркін 1971, с. 113]. Окремо Сиркін коментує перекладені ним відповідні рядки із Чгандог'я упанішади III. 16. 7, в яких говориться про досягнення вищого знання Магадисою Айтареєю – давнім мудрецем, сином брагмана і жінки нижчої варни (касти?) [Сиркін 1992, кн. 3, с. 191].

Ближче до кінця статті «Буддизм» П. Ріттер двічі звертається до упанішад у важливому контексті трансляції смислів, ключових для індійських релігійно-філософських традицій понять, а саме: карми й авідьї. Тобто він розглядає названі поняття у розвитку, динамічно, а не сприймає їх статично, застиглими сутностями.

На нашу думку, коли П. Ріттер пояснює вчення карми в буддизмі, він цілком слушно зауважує про те, що карма, як повноцінне поняття, а відтак і вчення, з'являється у буддизмі. Тобто уявлення про карму, як універсальний моральний закон відплати, тільки формується в упанішадах: «...поняття про карму (karman – «діяння») в Упанішадах перебуває ще в зародку» [Ріттер 1911б, столб. 70]. Тут варто було б згадати і про Бгагавадгіту – інший надзвичайно авторитетний і важливий текст індуїзму, в якому вчення про карму, власне і набуває свого оформлення в індуїстській традиції. Натомість О. Сиркін притримується іншої думки. Він вважає, що упанішади «одними з перших в індійській літературі достатньо влучно формулюють поняття *карми*, яке визначає долю людини» [Сиркін 1971, с. 175].

Щодо поняття авідьї, П. Ріттер доречно звертає увагу на його запозичення буддизмом з упанішад: «У цій “12-частковій формулі

причинності" першопричиною є *avidyā* (палі *avijjā*), тобто "невігластво", термін, який був успадкований з Упанішад [Риттер 1911б, столб. 70]. Тим самим підкреслюється важливе значення упанішад для формування понятійного апарату індійської філософії: у даному випадку для неортодоксальної даршани. Прикладом визнання такого впливу упанішад на формування буддизму серед сучасних дослідників, може слугувати вираз «упанішада Будди», який вживає Б. Баруа [див.: Сыркин 1971, с. 199].

Якщо ж казати про вплив упанішад на понятійному та проблемному / тематичному рівні на процес становлення як ортодоксальних, так і неортодоксальних даршан у цілому, то це окрема і цікава тема, варта того, щоби бути розглянутою на значно ширшому тлі щодо пошуку змін і смислових констант тієї релігійно-філософської термінології, яка, з'явившись у шруті, була згодом включена до різних даршан.

Заслугує на увагу і той факт, що обидва поняття – карма й авідья, названі П. Ріттером у зв'язку із впливом упанішад на буддизм, згадуються видатним істориком релігії ХХ ст. Мірча Еліаде серед «чотирьох базових і взаємозалежних понять, чотирьох «кінетичних ідей», що ведуть нас у серцевину індійської духовності. Це карма, майя²¹, нирвана і йога. У принципі можна написати зв'язану історію індійської думки, відштовхуючись від будь-якого з цих базових понять; проте при цьому доведеться неминуче зачепити ті три, що залишилися» [Еліаде 1999, с. 68].

Стаття «Веданта». Звернено увагу на роль упанішад для веданти – ортодоксальної релігійно-філософської даршани, яка «заснована на ведійських і брагманічних текстах, головним чином Упанішадах, за якими визнається авторитет богоодкровення» [Риттер 1911в, столб. 101]. Тобто упанішади входять не тільки до прастханатрайї (*prasthāna-traya*) веданти, а й виступають шабдою (*śabda*) – одним з автентичних джерел пізнання, тобто праманою (*pramāṇa*).

²¹ Поняття майя й авідья між собою щільно пов'язані [див.: Чаттопадхья 1981, с. 52; Исаева 1991, с. 126; Чаттерджи, Датта, 1994, с. 362; Grimes 1996, р. 190]. Авідья з'являється й існує завдяки майї. Тому, говорячи про авідью, в індійських текстах розуміється і майя. І навпаки. Пояснюючи докладніше, буквально кількома рядками нижче, кожне з чотирьох понять, у тому числі і майю, М. Еліаде, на нашу думку, якраз і вказує на такий зв'язок: «Такою є майя, космічна ілюзія, яку людина терпить (і навіть гірше – визнає за дійсне), доки вона засліплена незнанням (*avidyā*)» [Еліаде 1999, с. 68].

Підтвердження надзвичайно високого статусу упанішад для веданти знаходимо й у наступній цитаті П. Ріттера: «“Коли ми прозираємо Брагму (Брагмана – Ю. З.) скрізь, як вище і нижче, тоді всі пута нашого серця розпадаються, всі сумніви розбиваються, усі справи знищуються”, сказане в Упанішадах, до яких Веданта, за визначенням кращого її європейського знавця і дослідника проф. Дейссена, відноситься так само, як християнська догматика до Нового Завіту» [Ріттер 1911в, столб. 102]²². Вказуючи на високий статус упанішад, Ріттер порівнює їх із сакральною християнською літературою, тим самим вкотре засвідчуючи свій інтерес до фіксації змістовних паралелей між індійськими й європейськими релігійними, філософськими та історичними реаліями.

Водночас наведені рядки виступають ще одним беззаперечним доказом вагомості досліджень П. Дойссена у вивченні упанішад і веданти П. Ріттером.

Для нашого аналізу важливим є і те, що ці самі рядки містять цитату з конкретної упанішади, яка характеризує значущість зосередження думок на Брагмані для практикуючого веданту, а відтак і наявність моністичного начала у давньоіндійських творах. На жаль, назва упанішади не була вказана автором. Імовірно, що у наведеній цитаті Ріттером могли бути залучені відповідні рядки зі Ш्वеташватара упанішади (І. 11. перша половина) або ж Катха упанішади (ІІ. 3. 14–15).

Стаття «Санскритська література». Тести Вед П. Ріттер розглядає цілісно, справедливо вказуючи на існуючий зв'язок між гімнами останньої мандали Рігведи й упанішадами: «У X книзі є низка т. зв. «філософських» гімнів <...>, а саме, відомі 129, 121, 90, а також 31, 71, 72, 81, 82, 117, 125, 151, 190, де містяться зачатки ідей, які згодом привели до філософії Упанішад (див)» [Ріттер 1935а, столб. 284]. Автор посиляється на праці як німецьких індологів («Філософські гімни з Рігведи й Атхарваведи Самгіти» (1887) Л. Шермана, «Загальна історія філософії» (т. 1, 1894) П. Дойссена, «Космогонія Рігведи» (1908) К. Гельднера), так і на статтю «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» (1884) свого вчителя, відомого фахівця з ведійської доби, професора й академіка Дмитра Овсяннико-Куликовського. Наведені роботи німецьких дослідників

²² Попис.: «To every Indian Brāhman to-day the Upanishads are what the New Testament is to the Christian» [Deussen 1966, s. viii].

вкотре підтверджують вплив, саме німецької індологічної думки на формування індологічних поглядів П. Ріттера. У той час як згадка про роботу Д. Овсянко-Куликовського засвідчує формування вітчизняної індологічної традиції, зокрема, її звернення до вивчення індійської релігійно-філософської думки. Принагідно нагадаємо, що Д. Овсянко-Куликовський і П. Ріттер були професійними філологами.

Те, що П. Ріттер цілком слушно фіксує існуючий зв'язок між змістом гімнів Рігведи й упанішадами, переконливо свідчить про розуміння ним тягlosti філософського процесу в Індії. Такий підхід українського індолога залишається актуальним у сучасній індології [Съркин 1992, кн. 1, с. 12]. Якщо поєднати зміст відповідних рядків попередньої статті «Веданта» з цитатою зі статті «Санскритська література», то ми отримаємо три етапи у становленні однієї з даршан індійської філософії: гімни Рігведи → упанішади → веданта²³.

Привертає увагу і те, що вочевидь П. Ріттер вважав Веди від самгіт до упанішад включно не трансцендентними текстами одкровення, а тими авторитетними книгами давніх індійців, які мали свої витoki і процес формування в історії.

Наступна згадка упанішад також пов'язана зі спостереженнями Ріттера за впливом найпізнішої частини ведійського корпусу текстів на становлення шкіл індійської філософії, але цього разу, вже на неортодоксальну даршану: «Заключні розділи, т. зв. Упанішади (див.), склали фундамент для наступних філософських систем (ми вважаємо за доцільне замість «система» вживати «школа» або ж «даршана» – Ю. З.), виявляючи цікавий зв'язок із зародженням буддизму (див.), про що див. Г. Ольденберг «Вчення упанішад і ранній буддизм. Геттінген, 1915» [Риттер 1935а, столб. 287]. На значення упанішад для формування буддизму Ріттер звертає увагу і раніше, наприклад, у статті «Буддизм». Якщо взяти до уваги також і констатацію впливу упанішад на ортодоксальні даршани, наведену українським автором, то ми отримаємо ще одну з рекурентних тем, присутніх у його енциклопедичних статтях.

Тим самим вкотре зустрічаємо методологічну особливість підходу П. Ріттера до розгляду індійської релігійно-філософської думки, яка полягає в тому, щоби сприймати індійську філософію

²³ Проте, на відміну від П. Ріттера, власне філософією, ми вважаємо тільки третій, останній етап див.: [Завгородній 2009г], а також Розділ III даного дослідження.

динамічним явищем, а отже, вміти помічати появу як нової проблематики, так і змін у понятійно-термінологічному ряді (див. також попередні енциклопедичні статті). Але при цьому автор демонструє важливу здатність не упускати наявні смислові зв'язки не тільки між різними періодами в історії індійської філософії, а і взаємодії між різними даршанами.

Ще одне згадування упанішад (по-своєму цікаве і дещо несподіване, як для 1930-х рр.) П. Ріттер наводить, коли розповідає про творчість видатного індійського драматурга Калідаси. Окремо, зупиняючись на освітній підготовці Калідаси, Ріттер зауважує, що «його творіння свідчать про ґрунтовне знайомство з Упанішадами (див.) і з філософськими вченнями Санх'я (див.) і Йога (див.)» [Ріттер 1935а, столб. 294]. Така згадка для історика філософії безперечно цікава, бо вказує на поширення філософської освіти і знань за межами кола професійних філософів у ранньосередньовічній Індії. А отже, засвідчує високий запит на філософію у тогочасному суспільстві, зокрема, серед поетів-драматургів. Для нас також важливо, що упанішади посідають окреме місце поряд із відомою парою даршан, які в Індії, за Ф. Щербатським, вважались двома споконвічними філософіями «*sanātane dve*» [Щербатской 1995, с. 12].

Поява Калідаси у статті П. Ріттера нагадує ще один момент. Справа в тому, що й інший український учений-філолог, академік Михайло Калинович, в одній зі своїх ранніх робіт «Бгавабгуді Шрікантха» (1918) також писав про філософську освіту середньовічних індійських письменників на прикладі відомого індійського поета та драматурга VIII ст. Бгавабгуді Шрікантхи [див.: Завгородній 2010а]. Відтак можна зробити висновок про те, що обидва дослідники: один у Києві, а інший у Харкові, спираючись на власну обізнаність із санскритськими оригінальними літературними текстами, змогли вийти за межі філологічної проблематики, окресливши перспективне поле для подальших історико-філософських пошуків у царині зв'язків і взаємовпливів між індійською філософією та літературою.

Стаття «Упанішади». Розпочавши з етимологічного пояснення слова «упанішад» (див. вище), П. Ріттер переходить до розгляду упанішад як найпізнішої складової Ведійського канону. Він звертає увагу на функціональне призначення упанішад, яке тісно узгоджується з властивою їм проблематикою: «Упанішадами називалися вже в епоху брагманізму (див.), що передував буддизму (див.), окремі розділи, що входять до складу т. зв. “лісових

книг» (*āraṇyaka*), що зазвичай завершують окремі кодекси брагман (*brāhmaṇa*) кожної Веди, і були призначені для 3-ї стадії життя правдивого індуса (учень, домогосподар, лісовий відлюдник, мандрівник, який жебракує); саме ті розділи («книжки про таємницю»), де завершується перехід від вихваляння ритуалу і його символічного витлумачення до релігійно-філософських роздумів про сутність буття і до прагнення вирішити за допомогою умогляду та інтуїції таємницю світової загадки» [Ріттер 1935в, столб. 407].

Звернення Ріттера до функціонального призначення упанішад заслуговує не тільки окремого наголосу в контексті історико-філософських досліджень цього жанру давньоіндійської літератури, а і залишається таким, як уже зазначалося, що не втратило своєї наукової значущості й сьогодні, бо робить їхню інтерпретацію наближеною до самої традиції [див.: Семенцов 1981; Завгородний 2009г, с. 84].

Також П. Ріттер простежує зміни, які відбулися у межах ведійського корпусу текстів, на прикладі виокремлення упанішад в останній, четвертий розділ ведійської літератури, і водночас стисло характеризує особливості викладу думки в упанішадах. «Ці Упанішади, що також відокремились у збірники різного об'єму, не дають ще ніякої цілісної системи, але містять ряд чудових за висотою, силою та глибиною думок і висловлювань, які являють виключне явище у світовій літературі. Головні питання, що обговорюються Упанішадами, згодом стали основою для моністичної й ідеалістичної системи Веданти (див.): безкінечність, велич і незбагненність Брагми, світової душі (*ātman*); кожний окремий індивідуальний *атман* повинен пізнати свою тотожність зі світовим, а той, хто пізнав цю таємницю, зіллється з ним, «як річки в океані», і досягне невимовно блаженного стану, що порівнюється зі сном без сновачень» [Ріттер 1935в, столб. 407].

Те, що П. Ріттер вважає відсутність «цілісної системи» в упанішадах їхньою сутнісною рисою, цілком справедливо. А інакше і не могло бути. Бо перші логіко-дискурсивні синтези з'являються не у ведійській літературі, яка, на нашу думку, не могла бути філософією хоча б через свій статус шруті, а у шраманських мислителів та у даршанах (див. Розділ III даного дослідження). Водночас важко погодитись із наголосом Павла Ріттера на значущості для веданти саме

Брагми, а не Б'рагмана. Докладніше цей аспект ми плануємо розглянути пізніше, коли перейдемо до аналізу його перекладу Катха упанішади та рецепції веданти в Україні, в тому числі і Ріттером.

Характеризуючи мову упанішад, автор, зокрема, вказує, що давніші тексти "написані прозою, часто застосовують форми розповіді, притчі, але особливо, діалогу, при чому діючими особами є і боги, а в ролі учителів, які сповіщають таємницю, є не лише брахмани, а і царі, що примушує припустити, що у випрацюванні цих, вартих уваги своєю широкою терпимістю учень, помітну роль відіграла каста (варна – Ю. З.) кшатріїв (воїнів)" [Ріттер 1935в, столб. 407]. Виокремлення Ріттером діалогу, як властивості упанішадам форми викладу, і кшатріїв, як ключової фігури при передачі вчень упанішад – залишається актуальним в індології і пізніше [див.: Сыркин 1971; Упанішады 1992, кн. 1].

Після чого автор статті переходить до стислого огляду історії перекладів упанішад в Європі та деяких важливих джерелознавчих фактів. Насамперед, П. Ріттер згадує перший переклад п'ятдесяти упанішад латиною, зроблений з перського перекладу А. Анкетилем-Дюперроном. Власне, завдяки цьому перекладу, про що ішлося раніше, і було розпочато відлік знайомства європейців із важливими текстами індійської традиції. Проте, вказані Павлом Ріттером роки обох перекладів, не відповідають прийнятим на сьогодні датам (містять помилку). Якщо у статті зазначається, що Анкетиль-Дюперрон переклав упанішади у 1809 р., то зараз прийнято вважати, що його двотомний переклад було видано в 1801–1802 рр. А вже через кілька років, на початку 1805 р., Анкетиль-Дюперрон помирає. Також перський переклад упанішад прийнято датувати 1657 р., а не 1656 р., як це зазначено у словниковій статті [порів.: Anquetil-Duperron; Halbfass 1990, р. 64–65 та Ріттер 1935в, столб. 407].

Окремо Павло Ріттер звертає увагу на значення, яке справили упанішади на А. Шопенгауера. «Не зважаючи на неточності й неясності, цей "переклад з перекладу" викликав захват у Шопенгауера (див.), який визнав "Упнекхат" своєю "втіхою у житті і смерті" і "таким читанням, яке найбільше підносить душу" (Pareira, II, § 185)" [Ріттер 1935в, столб. 407–408]. У цій цитаті важливим для нас є те, що П. Ріттер, згадуючи про безпрецедентний випадок впливу упанішад у історії європейської філософії, наводить не тільки слова Шопенгауера, а і відповідну нумерацію в його творчості. Тим самим Павло Григорович демонструє обізнаність

із процесом рецепції упанішад в Європі серед філософів. І ця його згадка – одне з перших свідчень у СРСР про зацікавлення видатного німецького філософа давньоіндійською (ведійською) сакральною літературою.

Характеризує П. Ріттер і роботи П. Дойссена, високо оцінюючи їх дослідницький рівень: «Кращий знавець індійської філософії й Упанішад в Європі проф. Павло Дейссен», «...його чудовий переклад “Шестидесяти упанішад веди” (скорочене видання, вибрані уривки у його “Тасмному вченні вед”) з ґрунтовними передмовами та примітками» [Ріттер 1935в, столб. 408].

У зв'язку зі згаданим перекладом Дойссена, П. Ріттер робить важливий джерелознавчий відступ. Він називає одинадцять упанішад, указуючи належність кожної до однієї з трьох найдавніших Вед: «...до Ріг-Веди – Айтарея, Каушитаки-Упанішада; до Сама-Веди – Чгандог'я, Кена-Упанішада; до Чорної Яджур-Веди – Тайттірія, Маганараяна, Катхака, Шьветашьватара, Майтраяні-Упанішада; до Білої Яджур-Веди – Бригадараньяка, Ішя-Упанішада» [Ріттер 1935в, столб. 408]. При цьому Ріттер виділяє Чгандог'ю і Бригадараньяку, як найдавніші упанішади, а останню, ще й як найбільшу за обсягом, та Айтарею і Тайттірію, як більш стислі упанішади. Також він зупиняється на упанішадах пізнього походження, слушно зауважуючи їхній зв'язок з Атхарваведою (пізнішою, четвертою Ведою) та окремими даршанами: «Решта Упанішад приписуються традицією до Атхарва-Веди, але багато з них більш пізнього походження і прилаштовані до пізніших систем Веданти чи Йогі (*див.*), чи до сектантських учень послідовників Вішну або ж Шиви» [Ріттер 1935в, столб. 408]. Цікаво, що у наведеній думці Ріттер відносить його не до найдавніших даршан, як, наприклад, раніше згадуваний Ф. Щербатської. Називає Ріттер і Муктику – одне з найвідоміших зібрань упанішад, не наводячи при цьому його власної назви: «В Індії дуже розповсюджений збірник 108 Упанішад» [Ріттер 1935в, столб. 408].

Запропонований П. Ріттером перелік одинадцяти найдавніших упанішад заслуговує на окремий коментар. Очевидно, що у цьому випадку ми стикаємось із фактом, який говорить про Мукх'ю (*mukhya*) – головну складову індуїстського канону упанішад, тобто Муктики (*muktikā*)²⁴. Проте у своїй передмові до вищезгаданого

²⁴ Докладніше про Мукх'ю та Муктику в роботі буде йтися пізніше.

перекладу шестидесяти упанішад Дойссен не вживає термін Мукх'я. Натомість він звертає увагу на те, що кожне видання або ж переклад упанішад мусить зіткнутися з тим, щоби обмежити власний вибір залучених текстів і додає: «Наш вибір включає перші одинадцять упанішад трьох найстаріших Вед» [Deussen 2004, р. xvi]. Тим самим П. Дойссен виділив одинадцять упанішад за власними дослідницькими критеріями, не спираючись на існуючий традиційний індуїстський список Мукх'я упанішад, а П. Ріттер переніс дойссенівський перелік у свою статтю. Відповідно, наведений перелік Дойссена-Ріттера не збігається з переліком Мукх'я [див.: Mukhya; Сыркин 1971, с. 17].

Можна припустити, що про існування Мукх'ї не було відомо ні Дойссену, ні Ріттеру. Принаймні згадок про Мукх'ю нам не вдалося знайти в роботах обох учених. Хоча про канон Муктика пише і Дойссен [Deussen 1966, р. 33], і Ріттер [Риттер 1935в, столб. 408].

Вже наприкінці статті П. Ріттер побіжно згадує про існуючу практику видавати як оригінальні упанішади (приклади не наводяться), так і їхні переклади (як приклад, наводяться англомовні переклади Ф. М. Мюллера). Для поглибленого знайомства з упанішадами Ріттером рекомендуються дослідження П. Реньйо, П. Ольтрамара, А. Е. Гоу, Ф. Беллоні-Філіппі, Я. С. Шпейера, які більшою або меншою мірою торкаються упанішад, а також «6 систем індійської філософії» Ф. М. Мюллера в перекладі російською П. Ніколаєва [Риттер 1935в, столб. 408].

Аналіз залучених статей Павла Ріттера, написаних ним для «Енциклопедичного словника Гранат» і виданих у період з 1911 до 1935 рр., показав, що харківський професор перебував під впливом європейських індологів, у першу чергу П. Дойссена і Ф. М. Мюллера. Приклади такого впливу ми намагались виокремити та прокоментувати. Водночас, поза цим впливом, як нам видається, можна простежити і певні дослідницькі особливості у змісті поданих Ріттером енциклопедичних статей, не зважаючи на те, що статті готувались до довідкового видання, а відтак були обмежені в обсязі й орієнтувались на подачу нормативного знання.

То ж до найсуттєвіших характеристик дослідницької своєрідності українського автора ми пропонуємо віднести: (а) постійний наголос на важливості упанішад для індійської релігійно-філософської думки як ортодоксальної, так і неортодоксальної; (б) сприймання індійської філософії динамічним, а не статичним

явищем; (в) наголос не тільки на ключовій філософській проблематиці, а на властивому індійській філософії понятійно-термінологічному апараті; (г) звернення уваги на функціонування індійської філософії (філософської освіти) поза полем професійної філософії.

Як це не виглядає дивно, але саме П. Ріттер, не будучи філософом за фахом, першим серед українських фахівців звернув увагу на знайомство А. Шопенгауера з упанішадами – один із найважливіших фактів в історії знайомства європейських інтелектуалів з упанішадами.

Привертає увагу і те, що рецепцію упанішад Павло Ріттер здійснив, демонструючи найповнішу обізнаність з існуючою дослідницькою літературою від своїх вітчизняних колег. Разом із тим знайомство з енциклопедичними статтями не дозволяє зробити висновків як про ступінь обізнаності Ріттера з самими оригінальними текстами упанішад, так і про особливості його власного перекладу, а відтак і безпосереднього розуміння давньоіндійських текстів. Тому, щоб висвітлити це питання, звернемося до єдиного відомого перекладу упанішад, виконаного Ріттером, а саме Катха упанішади. Цей переклад і по сьогодні залишається єдиним виданим перекладом упанішад українською мовою, який було здійснено з мови оригіналу.

5.2.2. Катха упанішада у перекладі П. Ріттера (1933): Катха упанішада серед упанішад, мотивація вибору тексту й особливості перекладу

Науковий і філософський інтерес до упанішад, з'явившись наприкінці XVIII – початку XIX ст. у Західній Європі, поступово охоплює і Російську імперію, до складу якої входила значна територія сучасної України. Перші публікації зі згадками про упанішади виходять у столичних виданнях наприкінці 1830-х рр. [див.: Петров 1837]. Минає майже сто років. І хоча інтерес до упанішад у Російській імперії, а згодом у Радянському Союзі тільки підсилюється і поглиблюється, проте рівнем дослідження цих давньоіндійських пам'яток продовжує значно поступатися європейському. Ідеться, зокрема, не лише про відсутність спеціальних монографій чи тільки поодинокі статті, присвячені вивченню упанішад. Важливим свідченням відставання в згаданій царині була тривала відсутність перекладів упанішад із мови оригіналу.

Наскільки нам відомо, першим перекладом упанішад із санскриту як у Російській імперії, так і у Радянському Союзі став повний переклад Катха упанішади (kathopanishad або ж kathakopanishad) українською, підготовлений до друку в 1933 р. Павлом Ріттером²⁵. Цю дату зафіксовано на титульному аркуші його рукопису «Антології індійської літератури. Т. I. Давня література», який зберігається в архіві Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАНУ [Ріттер, 1933]²⁶. Але сталося так, що згаданий рукопис буде видано значно пізніше, аж у 1982 р., і до того ж – в істотно спрощеному вигляді [див.: *Голоси Стародавньої Індії* 1982]. До початку 1980-х років Катха упанішада в перекладі П. Ріттера залишалася невідомою не тільки широкому читацькому загалу, а й навіть фахівцям.

Аналізуючи Катха упанішаду в перекладі П. Ріттера, ми спиратимемось як на його рукопис 1933 р., так і на вищезгадане видання його перекладів, здійснене в 1982 р., а також залучатимемо оригінальний текст Катха упанішади і ті її переклади, до яких міг звертатися харківський індолог, беручи до уваги й пізніші переклади, аби простежити набутий з роками перекладацький і дослідницький досвід у цій царині. Текстологічний підхід, що враховує синхронну та діахронну складову в історії перекладів Катха упанішади,

²⁵ Принагідно зауважимо, що перші переклади упанішад російською з мови оригіналу було видано тільки в 1960-х рр. [див.: Сыркин 1971, с. 252–253]. Тут необхідно додати про існування невиданих перекладів упанішад російською мовою. Один із них належить Юрію Реріху, який, навчаючись у Гарвардському університеті в США, працював над перекладом трьох упанішад: Іша, Катха і Чгандог'я. Як пише В. Росов, Реріх здійснив переклад усіх трьох упанішад, який він «остаточно завершує вже в Індії, у Дарджилінгі, додавши до нього розлогі коментарі» (мабуть, мова йде про першу половину 1920-х років) [Росов 2002, с. 15]. Наводить Росов і посилання на рукопис перекладу, але тільки однієї з трьох згаданих упанішад – Іша упанішаду [Росов 2002, с. 16]. Інший чорновий варіант перекладу дев'яти упанішад: Айтарея, Бригадараньяка (Канва), Іша, Катха, Каушітака, Кена, Мундака, Тайттирія і Чгандог'я належить Є. Лохтіну з Харкова(!). Перша згадка про викзаний переклад датується 1957 роком. За радянські часи рукопис зберігався у відділі рукописів Ленінградського відділення Інституту народів Азії АН СРСР (№ 3151). Дослідники зауважують, що не зовсім ясно, чи переклад здійснив Лохтін, чи у цій роботі брали участь й інші особи [Кальнов 1957, с. 28; Сыркин 1992а, кн. I, с. 47].

²⁶ Опрацювання дослідницької літератури, присвяченої викладацькій, науковій і перекладацькій діяльності П. Ріттера, включно з виданнями його робіт і перекладів, дає підстави зробити висновок, що таке важливе джерело з історії індології в Україні, як рукопис «Антології індійської літератури», ми вводимо вперше до наукового обігу.

спроможний, на наш погляд, максимально рельєфно увиразнити особливості її тлумачення (рецепції) українським науковцем у контексті історії індології.

Перед тим, як перейти до аналізу особливостей Катха упанішади в перекладі П. Ріттера, спробуємо з'ясувати мотиви зацікавленості вченого саме цією пам'яткою, визначивши її місце в давньоіндійській літературі.

На високий статус упанішади, тобто належність до ведійського корпусу текстів, або ж шруті (*śruti*), вказує вже сам жанр. Катха упанішада – віршований твір, появи якого, на думку академічних дослідників, передувало шість найдавніших прозових упанішад: Бригадараньяка, Чгандог'я, Тайттирія, Айтарея, Кауши-така та Кена упанішада²⁷.

Проте не всі упанішади зараховують до індуїстського канону упанішад. Це стосується, наприклад, Алла упанішади, створеної за наказом імператора Акбара, яка до того ж є не єдиною з-поміж тих, що не належать до шруті. Власне кажучи, своєрідна мода на створення упанішад, що виникла у Середні віки, зберігається у традиції індуїзму й у ХХ ст. Зокрема, однією з останніх упанішад є авторська Аравінда упанішада, написана видатним бенгальським філософом Шрі Ауробіндо Ггошем [див.: Упанішади веданти, шиваїзма й шактизма 2009, 158–162]. Крім авторських, існують і неавторські неканонічні упанішади.

Натомість Катха упанішаду зараховують до складу десяти Мукх'я (*mukhya*) упанішад, тобто найголовніших, найавторитетніших текстів,

²⁷ Поділяти упанішади на давні прозові, віршовані, пізніші прозові та ще пізніші Атхарва упанішади було запропоновано П. Дойссеном [див.: Deussen 1996, р. 22–26]. Відтоді минуло близько ста років, проте питання хронології упанішад і досі залишається одним із найскладніших і найдискутованіших. Цього аспекту датування упанішад і пов'язаних із тим складнощами, торкається О. Спрінг у вступній статті до першого тому перекладених ним упанішад [див.: Спринг 1992а, кн. 1, с. 15–17]. Ілюстрацією сказаному можуть бути різні існуючі варіанти датування Катха упанішад. Наприклад, С. Радхакрішнан, узагальнено посилюючись на праці сучасних дослідників, появу Катха упанішади, як й інших семи упанішад (Айтарей, Каушитаки, Чгандог'ї, Кени, Тайттирії, Бригадараньяки, Ішви), відносить до періоду між VIII–VII ст. до н. е. При цьому він окремо зазначає, що всі названі упанішади – добуддійського часу [Radhakrishnan 1953, р. 22]. Натомість У. Магоні Катха упанішаду відносить до VI–V ст. до н. е. [Mahony 1987, р. 151]. Існують й інші точки зору на хронологію Катха упанішад. Наприклад, Г. Фойсштайн вважає її «найдавнішою Упанішадою», датуючи у такий спосіб: «Він (тобто текст Катхи – Ю. З.) цілковито міг бути створеним у 1000 р. до н. е.» [Фойсштайн 2002, с. 256].

які, власне, й утворюють основний індуїстський канон упанішад, а тому визнаються всіма напрямками індуїзму. Ці десять упанішад, відомі ще як *daśoraniṣads*. Об'єднання упанішад у Мукх'я сталося в IX ст., коли Іша, Кена, Катха, Прашна, Мундака, Мандук'я, Тайттирія, Айтарея, Бригадараньяка, Чгандог'я упанішади прокоментував видатний індійський мислитель Шрі Шанкара [див.: Исаева, 1991, с. 52; Dasgupta 1992, vol. I, p. 39; Mukhya Upanishads; Muktikā]²⁸. Мукх'я

²⁸ На жаль, але нам не вдалося знайти спеціального дослідження, присвяченого докладному розгляду як становлення Мукх'я упанішад, так й існування канону упанішад до появи Мукх'я. У дослідницькій літературі зустрічаються деякі різночитання щодо головних або ж Мукх'я упанішад. Звернемось до тих авторів, у роботах яких фігурує інший перелік головних, основних (Мукх'я) чи канонічних (шруті) упанішад, ніж десять.

Про «існування 13 упанішад, що визначаються як шруті («одкровення»)», пишуть М. Еліаде й І. Куліано [Еліаде, Куліано 1997, с. 156]. Водночас вони зазначають, що Шанкара є автором коментарів на дев'ять упанішад, не вказуючи їхніх назв [Еліаде, Куліано 1997, с. 161]. Л. Ф. Гундесмарк також називає 13 основних упанішад, додаючи до вказаного нами переліку десяти Мукх'я упанішад, ще Каушитака, Майтрі та Ш्वеташватара. Також він наводить пояснення виокремлення головних упанішад: «Тринадцять упанішад називають основними: як через їхню давнину, так і тому, що вони містять головні положення традиції *упанішад*» [Гундесмарк 1999, с. 185]. Такий же перелік 13 упанішад зустрічається в російськомовній статті з Вікіпедії [Мукх'я]. О. Сыркин зауважує дещо інше: «Число "головних" упанішад зазвичай дещо варіюється. Давня традиція нараховує їх десять: *Īśa (Vājasaneyi)*, *Kena (Talavakāra)*, *Kaṭha (Kaṭhaka)*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Chāndogya*, *Bṛhadāraṇyaka*». Авторитет цих упанішад багато в чому базується на класичному коментарі Шанкари, що охоплює 11 упанішад (вказані вище і *Śvetāśvatara*)» [Сыркин 1992а, кн.1, с. 17; див. також Сыркин 1971, с. 15]. Ці самі 11 упанішад, прокоментовані Шанкарою, називає й П. Дойссен [Deussen 1996, p. 29]. С. Радхакрішнан, у своїх роботах, питання головних упанішад характеризує у дещо інший спосіб: «Як було сказано, головних упанішад є десять. Шанкара прокоментував одинадцять: *Īśa*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Chāndogya*, *Bṛhadāraṇyaka*. and *Śvetāśvatara*» [Radhakrishnan 1953, p. 21]. У цьому ж таки ґрунтовному дослідженні з промовистою назвою «Основні упанішади» Радхакрішнан залучає до аналізу коментаря 18 упанішад. У другому томі «Індійської філософії» він перераховує ті самі 11 упанішад як такі, що були прокоментовані Шанкарою [Радхакрішнан 1993, т.2, с. 400]. Франкомовна стаття з електронної Вікіпедії називає 12 Мукх'я упанішад. До тих 11, які вказує С. Радхакрішнан, додається ще *Kaushīaki* [Liste d'Upanishad]. В. Мароні у статті «Упанішади», розміщеній в авторитетній «Енциклопедії релігії», подає ще один варіант переліку головних упанішад. Не згадуючи про Мукх'я упанішади, він пише про «ведійські упанішади», які «також можуть бути названі основними чи головними упанішадами». Таких упанішад у нього виявляється вже 16. До вже звичного переліку з 11 упанішад, додаються ще 5 позицій: *Kaushīaki*, *Mahānārāyaṇa*, *Maitrī*, *Jābāla*, *Pañigāla* [Mahony 1987, p. 151]. Про існування видань 11 або ж 12 головних упанішад, що

упанішади можуть входити до більшого зібрання упанішад, наприклад, до зібрання 108 упанішад Муктика (muktikā), що має, очевидно, пізніше походження за зібрання Нараяни²⁹, – як у повному складі, так і лише частково (приміром, до зібрання 52 упанішад Нараяни (nārāyaṇa, бл. 1400 р. [Сыркин 1971, с. 16]) [див.: Dasgupta 1992, vol. I, p. 28; Сыркин 1971, с. 243–244; Сыркин 1992а, с. 17–20; Muktikā]. Мукх'я упанішади відомі ще і тим, що з часів Шанкари на них, як правило, починали складати коментарі індійські філософи. Якщо у зібранні Нараяни Катха упанішада посідає тридцять першу позицію, а у зібранні Дара Шукога (1656–1657) – тридцять сьому, то в авторитетних зібраннях і Мукх'я, і Муктика вона обіймає почесну третю позицію³⁰.

з'явилися наприкінці XIX ст. в Індії, свідчить бібліографія до статті С. Буліча [Булич 1902, с. 848]. У примітці М. Вінтерніца в першому томі «Історії індійської літератури» наводяться вихідні дані видань, які містять тексти 11 (Ekādaśopaniṣadah) або ж 13 головних упанішад [Winternitz 1996, vol. I, p. 223–224].

Класифікація упанішад у викладі С. В. Лобанова, на наш погляд, є однією з повних, зрозумілих і послідовних. Він починає з того, що називає 10 головних (Мукх'я) упанішад, які були прокоментовані Шанкарою і посідають десять перших позицій у переліку Муктика. Згодом додає, що зберігся і коментар Шанкари на Шветашватара упанішаду, який також за своїм значенням, може прирівнюватися до десяти головних, хоча формально тяжіє до групи шиваїтських упанішад. Також до головних упанішад можуть ще відносити Майтраяні і Каушитагі. У результаті і з'являється цифра 13, яка без пояснень зустрічається в інших виданнях. Інші 24 упанішади належать до групи загальноведантичних (саманья-веданта) упанішад, включно з Каушитагі і Майтраяні. Ще 20 упанішад вважаються упанішадами йоги. 17 упанішад складають цикл упанішад санньяси. Інші упанішади з переліку Муктика належать до трьох груп «сектантських» упанішад: 14 з них – це вайшнавські (вішнуїтські) упанішади, 15 – шайвістські (шиваїтські), включно зі Шветашватарою, 8 – шактистські. Крім того, кожна зі 108 упанішад традиційно пов'язується з однією з чотирьох Вед. Кожен із переліків Лобанов детально розписує [див.: Лобанов 2009, с. 10–12].

²⁹ Попри пізніший час виникнення, зібрання Муктика вважається дуже авторитетним. Про що свідчить сама назва «муктика», яка означає те, «що дає звільнення». Власне «передбачається, що вивчення упанішад цього канону приносить звільнення» [Арапов 2009, с. 3]. Усі 108 назв упанішад перераховуються наприкінці Муктика упанішади.

³⁰ У переліку 112 упанішад від 1917 р., наведеному С. Дасгуптою, Катха упанішада також на третьому місці [Dasgupta 1992, vol. I, p. 28]. Цю позицію вона зберігає й у нещодавно перевиданому в Індії двотомному зібранні 112 упанішад [112 Upaniṣads 2007, vol. I, p. xxxv]. В обох переліках, які не ідентичні, Катха упанішада на третьому місці після Іша та Кени.

З огляду на цитату двох відомих філософів, представників Франкфуртської школи М. Горктаймера і Т. Адорно: «До того ж в індійських збірках, як про те повідомляє сам Дейссен, Іша-Упанішади зазвичай розташовуються на самому початку,

Власне завдяки цьому високому статусу Катха упанішада з'являється на теренах Західної Європи на початку XIX ст., коли в 1801–1802 рр. французький учений Анкетіль-Дюперрон видає у латиномовному перекладі з перської 50 упанішад. Три десятиліття потому в Індії виходить переклад Катхи англійською мовою (1832), зроблений бенгальським реформатором Раммоган Роєм, а у Франції – французькою мовою (1837), здійснений Людвігом Полесм. З часом інтерес до Катха упанішади в Європі зростатиме. Наприклад, знаний дослідник і перекладач упанішад Ф. М. Мюллер характеризував її як «мабуть, найбільш відому з-поміж інших упанішад»³¹ і «часто цитовану англійськими, французькими та німецькими авторами як один із найдосконаліших зразків містичної філософії та поезії давніх індусів» [Müller 1995, р. ххі].

Прикметно, що вже того ж 1837 р. відомий російський сходознавець-лінгвіст Павло Петров оперативного готує (за наказом міністра народної освіти, як стає зрозуміло з його тексту) публікацію, в якій не тільки дає оцінку згаданому виданню Л. Полея, а і стисло переповідає зміст трьох упанішад: Катха, Мундака та Кена. При цьому, характеристики Катха упанішади він приділяє значно більше уваги, ніж двом іншим упанішадам разом узятим [див.: Петров 1837, с. 538–541 та 541–542]. Катха упанішаду Петров називає своєрідною «Філософською поемою», звертаючи увагу на її певну схожість із Бхагавадгітою за головною ідеєю та викладом [Петров 1837, с. 538]. Побіжно науковець робить важливе для цього дискурсу зауваження, яке характеризує стан тогочасної західноєвропейської обізнаності з упанішадами: «Вважається, що упанішад дуже багато, проте більша частина їх маловідома в Європі» [Петров 1837, с. 537]³².

Попри щойно згадану схвальну оцінку давньоіндійських творів, інтерес до упанішад на рівні перекладів і окремих видань у Російській імперії (на відміну від Західної Європи, де він починає стрімко

таким чином набагато випереджаючи все те, подоланням чого вони мають бути» [Хоркхаймер, Адорно 1997, с. 260], місце розташування упанішади в зібраннях упанішад, мабуть, відіграє значно більшу роль за суто формальну й статистичну ознаку.

³¹ «Найбільш популярною упанішадою» майже століття по тому називатиме Катха упанішаду її індійський перекладач, відомий Вчитель-Йогіні Сатьянанда Сарасваті [Satyananda Saraswati 2004, р. 97].

³² Публікація П. Ренарда «Історична бібліографія упанішад у перекладі» дуже добре демонструє динаміку зацікавлення упанішадами (в тому числі й Катха упанішадою) у Західному світі [Renard 1995].

розвиватися з другої половини XIX ст.) не фіксується впродовж тривалого часу — понад півстоліття. Тільки на початку XX ст., у 1913 р., з'являється переклад Катха упанішади з санскриту польською мовою [Сыркін 1971, с. 252]³³. Дещо раніше виходять переклади Катха упанішади і російською мовою, але в перекладі не з санскриту, а з інших європейських мов. У 1896 р. у журналі «Вопросы философии и психологии» В. Джонстон друкує уривки з Катха упанішади [Джонстон 1896], а в 1912 р. її переклад Катха упанішади з англійської під назвою «Перемога над смертю» публікує П. Буланже [Буланже 1912]. До видання віршованого перекладу Катха упанішади долучився і видатний російський поет-символіст, перекладач та есеїст Костянтин Бальмонт, який включив його до збірки «Поклики давнини» [Бальмонт, с. 93–109] під назвою «Сказання про Начікетаса»³⁴. Тим самим Катха упанішада стає однією з найпопулярніших у Російській імперії.

Очевидно, що Павло Ріттер як професіонал-індолог і освічена людина не міг не враховувати високий канонічний статус Катха упанішади та її популярність. Можливо, на його зацікавленість саме цією упанішадою, до певної міри, вплинули і деякі біографічні події. Відомо, що Ріттер пропонував відомому російському книговидавцеві Михайлу Сабашнікову власні переклади оригінальних драм Калідаси [Бонгард-Левин 1990, с. 570]. Проте вибір було зроблено на користь непрямих перекладів К. Бальмонта, який знав і читав поему «Хмара-вістун» Калідаси в перекладі П. Ріттера російською [Бонгард-Левин 1990, с. 563]³⁵. Не виключено, що і Ріттер

³³ Це видання містило переклад 8 упанішад і побачило світ, як про це зазначено в О. Сыркіна, завдяки зусиллям двох міст: Варшави і Кракова [Сыркін 1971, с. 252]. На той час Варшава належала до Російської імперії, а Краків — до Австро-Угорської. Тож цей переклад важко віднести у чистому вигляді до видання, яке здійснилося тільки у Російській імперії. Автором перекладу був С. Міхальський-Івєньський. Про С. Міхальського-Івєньського див. далі.

³⁴ Збірку було перевидано не лише в 1909 р. у Санкт-Петербурзі, а й у 1923 р. в Берліні. Зрозуміло, що поразу перевидувалась й Катха упанішада. Відомий своїм інтересом до багатьох культур світу, Бальмонт виявляв тривале і глибоке зацікавлення індійською релігійно-філософською думкою і літературою [див.: Атмагоша, 1990; Бонгард-Левин 1991]. Він був непоодиноким шанувальником індійської культури серед російських письменників, поетів і перекладачів поч. XX ст. [Бонгард-Левин 1993].

³⁵ Свій російськомовний переклад Megha-dūta Ріттер видав у 1914 р., а 1928 р. у Харкові вийшов його україномовний переклад цієї поеми, який разом зі статтею

знав про існуючі переклади індійської літератури, виконані Бальмонтом, включно з Катха упанішадою. Тому вибір Катха упанішади для перекладу відомим російським поетом-символістом міг сприяти і вибору Ріттера³⁶.

Не будемо забувати і того факту, що Катха упанішада належить до числа невеликих, хоча і не найменших, упанішад (напр., Іша, Мандук'я упанішада), а отже, потребує значно менших перекладацьких і видавничих зусиль, ніж, скажімо, Брігадараньяка чи Чгандог'я упанішади. Віршована ж форма викладу Катха упанішади, разом з її наративним сюжетом, могли виявитись для Ріттера, як шанувальника красномовного письменства, ближчими за інші упанішади, більш обтяжені спекулятивними роздумами і ритуалістичними вставками.

Крім вищерозглянутих, так би мовити зовнішніх чинників Ріттерової зацікавленості Катха упанішадою, варто назвати й ті сутнісні характеристики давньоіндійської пам'ятки, що відігравали не останню роль у перекладацьких уподобаннях харківського індолога.

Головний ідейний зміст Катха упанішади становлять розмірковування щодо проблеми смерті та її подолання й осмислення потойбічного досвіду. З огляду на це, важливу роль в упанішаді відіграє метафізика і йога як шлях, який вирішує проблему смерті. Проблема смерті, витoki тематизації якої в історії західної філософії, сягають часів Платона³⁷, в останні десятиріччя набуває не тільки

М. Калиновича («Концентри українського світогляду», Київ, 1928), власне і започаткували українську індологію.

³⁶ Наступні факти вказують на збіг у часі інтересу до Катха упанішади в П. Ріттера й у світі. Так зацікавлення Катха упанішадою виявляв, наприклад, сучасник П. Ріттера, видатний індійський письменник, поет, мислитель і громадський діяч Рабіндранат Тагор, який неодноразово звертався до її змісту у своїх промовах і публікаціях [див.: Mukherji 1975, p. 51–60]. У 1936 р. відомий німецький теолог і релігієзнавець Рудольф Отто видає окремою книжкою власний переклад Катха упанішади [Otto 1936]. Дещо пізніше, у 1944 р., інший відомий сучасник Ріттера, англійський письменник Сомерсет Моєм розпочав свій роман «Вістря бритви» (The Razor's Edge) з епіграфа, що містив перефразовані рядки з Катха упанішади (І. 3. 14) [Мозм 1985, с. 9]. Як пам'ятаємо, на початку 1920-х років до перекладу Катха упанішади звертався й Ю. Реріх.

³⁷ Пригадаймо безсмертні та влучні слова Платона: «Ті, хто справді віддані філософії, зайняті насправді тільки одним – вмиранням і смертю. Люди, зазвичай, цього не помічають...» [Платон 1993, т. 2, с. 14].

актуальності, а і нового прочитання [див.: Гроф 2008; Ле Гофф 2009; Путешествие в глубь сознания... 2005].

Дослідники знаходять у Катха упанішаді як щойно названі, так й інші важливі філософські питання. Наприклад, С. Дасгупта пише про те, що викладена в упанішаді історія про Начікета(са) й Яму, можливо, виявилася «найранішим в історії етичної думки прикладом розколу між ідеалом як насолодою й ідеалом як благом – розколу, настільки радикально осмисленим Кантом <...> Це було початком нового ідеалу, що стверджував самоцінність блага і у цьому протилежного ведійському ідеалу, вигодуваному надією на задоволення і насолоду» [Дасгупта 2008, с. 237, 238]. На увагу заслуговує й інше його зауваження: «Звісно, ми не знайдемо тут звичних для нас етичних термінів, але за своєю суттю, новий ідеал наскрізь етичний, хоча етичність його і не кидається в очі, оскільки вона тісно переплетена з теологічними і метафізичними елементами» [Дасгупта 2008, с. 238]. Отже, якщо взяти до уваги точку зору індійського історика філософії, то за дві тисячі років до Канта у Катха упанішаді порушується питання, яке стане одним із ключових для німецького філософа: що таке благо й у чому полягає відмінність благого та приємного?

Натомість М. Еліаде вказує на значення Катха упанішади для становлення вчення йоги («Термін «йога» у своєму технічному смислі вперше зустрічається в «Тайттирії-упанішаді» (II, 4: йога атма) й у «Катха-упанішаді» (II, 12: адг'ятма йога)» [Еліаде 1999, с. 178]), на магічну природу та сотеріологічну природу знання, викладену в цій упанішаді («Той, хто знає, стає безсмертним (Кат.-уп., VI)» [Еліаде 1999, с. 178]), та характеризує її сюжет як «оригінальний і містичний» [Еліаде 1999, с. 178]. Розвиваючи характеристику сюжету Катха упанішади, Еліаде звертається до аналізу йогічної складової давньоіндійського тексту. Зокрема, розглянувши першу велику цитату з упанішади (III. 3–4, 6, 8), він робить висновки про те, що у ній «усі образи виразно йогічні: вуздечка, повіддя, колісничний і добрі коні, – усі вони пов'язані з етимолоном *йудж*, «дотримуватися посту», «запрягати» [Еліаде 1999, с. 179]. Такими ж показовими Еліаде вважає й інші рядки давньоіндійського тексту (II. 3, 11, 16; VI. 18). Звертає він увагу і на фізіологічні подробиці, «що поза сумнівом належать йозі» [Еліаде 1999, с. 179], а також на стислий виклад у Катха упанішаді «існування системи містичної фізіології» [Еліаде 1999, с. 179].

Г. Фойерштайн, відомий дослідник йоги, значно виразніше наголошує на значенні Катха упанішади для цієї впливової релігійно-філософської школи: «Вчення Катха-упанішади являє важливе досягнення в становленні традиції йоги. У прекрасній поетичній формі ми знаходимо вираження деяких основоположних ідей, на які спирається вся йогічна практика. Краще будь-якого іншого твору даний текст знаменує собою перехідний ступінь від післяведійського езотеризму ранніх Упанішад до класичної йоги епічного періоду. З цим твором Йога отримала визнання як самостійна традиція» [Ферштайн 2002, с. 259].

Існують також і окремі дослідження, які висвітлюють тему йоги у Катха упанішаді [Kamhi 1981; Prem].

Тож імовірно, що проблематика смерті і йоги з наголосом на містико-езотеричній складовій, присутні у Катха упанішаді, також могли спонукати П. Ріттера здійснити її переклад. Аргументом, що підтверджує нашу гіпотезу, слугує вищерозглянуте зацікавлення українського індолога теософською й антропософською проблематикою, засвідчене у статтях, написаних для «Енциклопедичного словника Гранат».

Аналізуючи Катха упанішаду в перекладі П. Ріттера, ми беремо до уваги не тільки наявний досвід перекладів упанішад академічними дослідниками, а і представниками різних напрямів індійської традиції. Цей досвід свідчить, що власне, ледь не кожний переклад – свого роду інтерпретація упанішади. Одним із перших і найяскравіших підтверджень сказаному, можуть бути переклади п'яти упанішад (Кена, Іша, Катха, Мандук'я та Мундака) на бенгалі, здійснені Раммоган Роєм і видані ним між 1816 і 1819 рр. в Індії. Ці самі упанішади, за винятком Мандук'ї, побачили світ і у перекладі англійською мовою. Під час перекладу, як зауважує авторитетний індолог В. Гальбфасс, зміст цих упанішад було витлумачено Раммоган Роєм у дусі власного реформаторського вчення під відчутним впливом європейських ідей, зокрема, деїзму й універсалізму, з перенесенням уваги від метафізичного звільнення (мокші, mokṣa) на поцейбічну соціальну проблематику. Німецький дослідник також вважає, що відсутність англійського перекладу Мандук'ї упанішади була не випадковою та пояснювалася її незручним змістом, як-от розмірковуваннями про містичний склад ош, чотири стани свідомості, включно з медитативним станом турії (turīya) [див.: Halbfass 1990, p. 202–209].

Близькими до вищевикладеного, виявляються і міркування Є. Фальова, отримані ним у результаті роботи з оригінальним текстом Іша упанішади та її перекладами: «Різноманітність виявляється не тільки по відношенню до інтерпретації, що закономірно, зважаючи на істотно відмінні ідеологічні установки різних шкіл веданти, а також європейських індологів, але і в перекладі. На прикладі цієї Упанішади особливо яскраво видно, наскільки переклад будь-якого серйозного джерела, що володіє багатоплановим змістом, сам є інтерпретацією» [Фалёв 2003, с. 110]. Також він звертає увагу і на той факт, що порівняння різних перекладів, здійснених як носіями індійської традиції, так і академічними вченими, дозволяє краще зрозуміти найсуперечливіші місця самої Іша упанішади [див.: Фалёв 2003, с. 110].

Катха упанішаду було названо за іменем рипі Катхі (kaṭha). Складається вона з двох частин (adhyaṃ), кожна з яких містить три розділи (vallī). В останніх нараховується від 15 до 29 віршів. Катха упанішада належить до школи Тайттирії (taittirīya) Чорної Яджурведи (ṛgveda ujaṃ veda) і має спільні рядки з іншими упанішадами (Брігадараньяка, Шветашватара, Мундака, Майтрі, Іша, Каушитака, Кена, Тайттирія, Чандог'я), Магабхаратою (зокрема, Бхагавадгітою), Рамаяною, Законами Ману, пуранами [див.: Наас 1922], а також Рігведою [Deussen 1966, р. 204]. Одне з головних функціональних призначень упанішади – ритуальне.

У Катха упанішаді розповідається про те, що брагман Ваджашправаса (vājaśravas), він же Ауддалакі Аруні (audālakī āruni) і Готама (gotama), виконуючи велике жертвоприношення, дарує богам усі свої статки. Проте останні не відзначаються своєю щедрістю. Син Ваджашправаси, Начікетас (naciketas), який, виходячи з тексту упанішади, був присутній під час цієї всеофіри, запитує в батька, чи збирається той принести у жертву і свого сина, бо ж інакше жертва не дійде своєї мети як недосконала. Розгніваний батько вирішує принести у жертву й сина. У результаті Начікетас потрапляє у царство бога смерті Ями (yama), але не застає вдома останнього³⁸. Лише за три дні Яма повертається і дізнається, що вже три

³⁸ Звернемо увагу, що в Катха упанішаді чітко не сказано про те, в якому стані, тобто в тілі чи у стані видіння Начікетас потрапляє у країну мертвих. Але зі змісту упанішади видно, що юний брагман перебуває у царстві Ями не те, щоби у стані нестання, а у стані, максимально зосередженому на досягненні Вищої мети.

добі на нього чекає почесний гість – брагман, якого не зустріли належним чином. Щоби спокутувати свою провину, бог обіцяє Накічетасу виконати три його бажання. Син Готами називає їх: 1) повернутися живим до свого заспокоєного батька; 2) дізнатися про небесний вогонь, знання про який ведуть до вищого світу та 3) дізнатися, що чекає на людину після її смерті. Перші два бажання Яма виконує миттєво. Третє бажання бог смерті виконує не відразу, а лише після того, як зрозумів непоступливість Начікетаса. Яма викладає сокровенне знання смертній людині про шлях знання і незнання, про Вищу реальність, про символіку Ом, про досягнення вищого Атмана і вищого Пуруші, про засоби самовдосконалення, про йогічний стан тощо. У результаті отриманих знань, як це випливає з тексту упанішади, Начікетас набуває безсмертя.

Історія про Начікетаса також зустрічається у Рігведі (X. 135), Тайттирії брагмані (III. 1. 8.), Магабхараті (Анушасана) [The Principal Upanishads with English Translation and Notes... 1999, p. 37].

Опрацювання Катха упанішади, здійснене Павлом Ріттером, складається з власне перекладу і перекладацьких приміток³⁹. Окремої вступної статті-передмови до всього перекладу немає. Натомість вона присутня у Ф. М. Мюллера [The Katha-Upanishad 1995], П. Дойссена [Deussen 1966], С. Радгакрішнана [Radhakrishnan 1953] і в індійському виданні 112 упанішад [112 Upanishads 2007].

Важливим, хоча і стислим вступом П. Ріттер розпочинає перекладацькі примітки⁴⁰: «Ця Упанішада, як і інші, що складені не прозою, а віршами, дає в поетичній, уже розвиненій формі основні філософські ідеї Упанішадів: про *атман* – самість, як світовий індивідуальний принцип, що ототожнюється з *брагмою*⁴¹, і про *сансару* – існування, втілення (метемпсихоза) і про *мокшу* – визволення шляхом пізнання істини та психічної концентрації, екстатичного напруження (йога)»⁴² [Ріттер 1933, арк. 225]. Як бачимо, наведені

³⁹ На превеликий жаль, але ніде не згадується, з якого видання П. Ріттером було здійснено переклад Катха упанішади. Проте всі залучені нами переклади цієї упанішади, спираються на ідентичний оригінальний текст. Здійснюючи переклад, Ріттер не позначав у квадратних дужках власні вставки.

⁴⁰ В інших залучених нами перекладах упанішад примітки (коментарі) ніде не супроводжувались вступом.

⁴¹ Тут правильніше вживати «Брагманом».

⁴² Тут і далі цитати подаються у правописі П. Ріттера. До особливостей його перекладу слід віднести, зокрема, спробу розробки санскритської термінології, яка б

рядки вкотре засвідчують, що Ріттер вважав упанішади філософськими текстами, як і те, що вчення упанішад для нього були такими, що виникли не відразу, бо їм був властивий певний розвиток. Цей розвиток П. Ріттер пропонує простежити в Катха упанішаді на прикладі «основних філософських ідей Упанішадів: про атман <...> (який корелює з Брагманом – Ю. З.), про сансару <...> про мокшу» і, очевидно, «його» (див. вищенаведену цитату). Виокремлення саме цих понять, як ключових для Катха упанішади, та їхнє стисле визначення є у цілому коректними. Хоча слід зауважити, що у самій упанішаді вживання поняття мокша («mokṣa») не зустрічається, натомість фігурують одкорінні з ним слова (похідні від дієслівного кореня $\sqrt{2}$ mus): «mucyate, pramucyate vimucyate, vimucyamanasya, vimuktaś».

Наступна важлива характеристика Катха упанішади, яка зустрічається у першому ж абзаці вступу до приміток, звертає увагу на деякі властиві їй універсальні особливості та виводить цю пам'ятку за межі лише індологічних студій, у контекст компаративних досліджень: «За рамкою оповідання Катга-Упанішада належить до гатунку т. зв. потойбічних видів (L. Schermann. Materialien zur geschichte der indischen Visions-Literatur. – Leipzig, 1892. – S. 9–12)⁴³, що в європейській літературі вивершується таким велетенським твором як “Боже-ственна комедія” Данте» [Ріттер 1933, арк. 225].

Порівняння давньоіндійського матеріалу з європейським, у цьому випадку, з середньовічним, – одна з дослідницьких рис, властивих Павлу Ріттеру. Таке його тяжіння до паралелей, зіставлень і порівнянь цілком виправдане і залишається актуальним на сьогодні. Якщо казати про відомі нам переклади упанішад, то чи не найчастіше до паралелей, які б зіставляли зміст упанішад з європейськими релігійними і філософськими текстами, звертається С. Радhakрішнан у дослідженні «Основні упанішади» [Radhakrishnan 1953]⁴⁴.

відповідала українській фонетичі (напр., браhma, а не брахма, його, а не його). Спеціально дане питання ми не розглядаємо.

Розуміння Ріттером його, як екстатичної практики, може бути скореговане цитатою М. Еліаде: «Самадгі, йогочний екстаз, є заключний підсумок і вінець усіх зусиль і вправ аскета» [Еліаде 1999, с. 139].

⁴³ На жаль, у виданні «Голоси Стародавньої Індії» як це, так й інші посилання П. Ріттера на ту чи іншу літературу повністю відсутні.

⁴⁴ Виникнення компаративістики як наукового методу (і навіть напряму) відбувається у XIX ст. завдяки саме розвитку індології. Активізація філософської

Те, що Катха упанішада містить виклад досвіду потойбічного видіння, не тільки не викликає сумніву, а і розкриває особливу природу цієї упанішади – її містико-езотеричний характер. Подальші дослідження в цьому перспективному і мало представленому в академічному світі напрямку доцільно здійснювати, звертаючись, зокрема, як до інших, типологічно близьких текстів, так і до вже існуючих відповідних напрацювань [напр., Генон 1991а; Гуревич 1977; Еліаде 1999]⁴⁵. Зауважимо, що С. Радгакрішнан у коментарях до свого перекладу Катха упанішади, коли наводить паралелі між індійською та європейською думками, то найчастіше звертається до творів античних й європейських містиків (напр., неоплатоніків, св. Бернарда Клервоського, Майстера Екхарта, Псевдо Діонісія Ареопаріта, св. Катерини Сієнської, Беме) [Radhakrishnan 1953, р. 623, 626–627, 630, 635–636, 638, 645]. Але далі наведення паралелей він не йде.

Перекладацькі примітки (коментарі) – важлива складова будь-якого наукового перекладу, особливо, якщо текст, що перекладається, як в нашому випадку, сакральний і архаїчний. Завдяки приміткам можна не тільки краще зрозуміти перекладену пам'ятку, а і погляди перекладача. На жаль, приміток П. Ріттера до перекладеної ним Катха упанішади вкрай мало, і вони відрізняються лаконічністю. Значно більше посторінкових приміток у П. Дойссена і Ф. М. Мюллера. С. Радгакрішнан, мабуть, орієнтуючись на індійську філософську традицію коментувань, звертається до коментарів у самому тексті, відразу ж після перекладених ним віршів упанішади. При цьому він пояснює не тільки змістовні філософські значущі положення окремих речень, а й окремі санскритські слова і фрази. Час від часу Радгакрішнан наводить розуміння рядків Катха упанішади видатними індійськими філософами, представниками різних підшкіл веданти, зокрема Шанкарою, Рамануджою, Мадгвою, Німбаркою⁴⁶. У О. Сиркіна ми зустрічаємо докладні коментарі майже на кожний рядок Катха упанішади, які складають близько десяти сторінок дрібного тексту [Сиркин 1992, кн. 2, с. 266–276].

компаративістики припадає на другу половину ХХ ст., не в останню чергу завдяки появі журналу «Philosophy East and West».

⁴⁵ Назви досліджень Катха упанішади, близькі до даної тематики, зустрічаються у примітках до статті В. Топорова «Епістема знання і світ безсмертя (Катха-упанішада про подвиг Начікетаса)» [Топоров 1997].

⁴⁶ Коментування упанішад С. Радгакрішнаном заслуговують на окремий аналіз.

В останньому індійському виданні 112 упанішад також зустрічаються коментарі тих чи інших віршів Катха упанішади, які наводяться, як і в С. Радгакрішнана, відразу ж після перекладу.

Коли П. Ріттер іменує структурні розділи тексту упанішади, то він, перекладаючи слово «*adhyaṣa*» як «повчання», а «*vallī*» як «ліяна», на нашу думку, намагається в україномовному варіанті донести певні реалії, колорит давньоіндійського тексту⁴⁷. Те саме стосується і його наміру зберегти віршований розмір упанішади.

В інших відомих нам перекладах згадані особливості передаються по-різному. Наприклад, Ф. М. Мюллер перекладає Катха упанішаду прозою, розбиваючи при цьому текст на дві *adhyaṣa* і шість *vallī*. Санскритські слова «*adhyaṣa*» і «*vallī*» залишаються без перекладу [The Katha-Upanishad 1995]. П. Дойссен намагається дотримуватися віршованого перекладу, також розбиваючи текст на дві *adhyaṣa* і шість *vallī*. Але при цьому в дужках він подає переклад уживаної ним санскритської номенклатури: частина і розділ відповідно. Водночас Дойссен тематично групує вірші у межах кожного з розділів, коментуючи їхній зміст. Коментарі перекладача знову-таки подаються у квадратних дужках [Deussen 2004]. І хоча у більшості випадків ці коментарі стислі, проте зустрічаються й розлогі [Deussen 2004, р. 288, 297].

Значно пізніші переклади С. Радгакрішнана [Radhakrishnan 1953, р. 593–648] і О. Сиркіна [Сыркин 1992, кн. 2, с. 97–112] – прозові, текст упанішади в них розбивається на частини і розділи. Але у Радгакрішнана зустрічаються тематичні підзаголовки як кожного із розділів (напр., I.1. Начікетас і його батько, I.2. Два шляхи), так і у межах окремого розділу (напр., I.3.12–17. Засіб йоги; II.1.5–11. Індивідуальна душа – одне зі Всезагальним; II.3.1. Світове дерево укорінене в Брахмані). І таких підзаголовків дуже багато. Це нововведення також міститься в одному з останніх і найповніших індійських видань упанішад, яке подає прозовий переклад ста дванадцяти давньоіндійських текстів і зберігає розбивку Катха упанішади тільки на *vallī*, не пояснюючи значення самого слова [112 Upaniṣads 2007, р. 11–33]. Проте більшість тематичних підзаголовків у цьому виданні –

⁴⁷ У Ріттера, як і в інших перекладачів, текст упанішади складається із двох повчань (тобто частин) і шести ліан (тобто розділів), по три в кожному повчанні (див. і рукопис, і видання перекладу).

це пояснення до всього *vallī* в цілому. І лише в останньому, шостому *vallī*, кількість тематичних підзаголовків зростає від одного до шести.

На нашу думку, поява підзаголовків у виданнях перекладів Катха упанішади (як і інших упанішад) – важливий момент, що свідчить про зростання ролі перекладача під час виконання ним перекладу упанішад⁴⁸, яку варто враховувати, і яка може бути окреслена у разі проведення спеціального дослідження. У випадку П. Ріттера ми можемо констатувати, що роль перекладача була виваженою. У цьому питанні він міг орієнтуватися, наприклад, на відомий йому переклад Ф. М. Мюллера, в якому підзаголовки відсутні.

Усі залучені нами видання перекладів Катха упанішади (включно з рукописом перекладу П. Ріттера) об'єднує те, що ніде у них не вказується, яке видання або рукописи упанішад бралися за основу. Відтак важливі текстологічні питання, які впливають на прояснення філософськи значущого змісту упанішад (напр., поява тематичних підзаголовків у розділах), залишаються непоясненими.

Аналіз перекладу Катха упанішади, виконаний Павлом Ріттером, ми пропонуємо здійснювати за такими головними параметрами: (а) особливістю передачі санскритського філософськи значущого понятійно-термінологічного ряду та (б) особливістю перекладу окремих фраз і речень, які також містять філософськи значущий зміст; зупиняючись при цьому на тих частинах давньоіндійського тексту і перекладацьких рішеннях Ріттера, які з позиції історико-філософського дослідження є найзмістовнішими.

Враховуючи той факт, що переклад Павла Ріттера перший і поки що єдиний переклад українською мовою з мови оригіналу (тобто санскриту) не тільки Катха упанішади, а й упанішад взагалі, то, як нам видається, запропонований аналіз може бути корисним із кількох позицій: (1) історико-філософських досліджень індійської думки як такої, (2) досвіду передачі розуміння давньоіндійських смислів із подальшою їхньою трансляцією в українське інтелектуальне поле, (3) використанням отриманих висновків у можливих наступних перекладах як упанішад, так й інших індійських релігійно-філософських текстів. Зауважимо, даний аналіз не претендує на вичерпність.

Зроблене нами зіставлення змісту Катха упанішади в перекладі П. Ріттера з іншими перекладами цієї ж упанішади вкотре засвідчило,

⁴⁸ Було б цікаво окремо дослідити, коли власне ці тематичні підзаголовки з'являються вперше у перекладах упанішад, і чи були вони властиві оригінальним рукописам.

що кожен переклад неповторний і суттєво відрізняється один від одного. Більше того, кожен переклад по-своєму істотно інтерпретує оригінальний текст. Зміст інтерпретації залежить від багатьох чинників, зокрема від самого задуму перекладача, його фахової підготовки, приналежності перекладача до тієї релігійно-філософської та культурної традиції, яку представляє оригінальний текст, чи його перебування поза нею, наявних умов для повноцінної роботи. Зрозуміло, що свій окремий відбиток у сприйнятті матеріалу, який перекладається, накладає ще і та чи інша історична доба. Відтак переклад багато про що свідчить і водночас багато чим зумовлений. Тож спробуємо за перекладом Ріттера побачити найважливіші та найцікавіші смисли з позиції історика філософії.

Свій переклад П. Ріттер розпочинає першою ліною першого навчання⁴⁹, пропускаючи характерний для давньоіндійських текстів вступ. Відсутній він і в перекладах Ф. М. Мюллера, П. Дойссена, О. Сиркіна, проте присутній у С. Радгакрішнана⁵⁰ і у згаданому нами індійському виданні 112 упанішад. Ставлення до вступу – ще одна перекладацька особливість, яка відрізняє сучасних індійських перекладачів від своїх європейських колег.

Істотно відрізняє переклад Павла Ріттера від інших залучених нами для порівняння перекладів, його віршована, а не прозова форма. Тобто, перекладаючи Катха упанішаду, Ріттер намагався зберегти її первісну віршовану форму викладу⁵¹. Таке перекладацьке рішення, безперечно, виграє у жвавості сприйняття давньоіндійської пам'ятки. Переклад українською читається значно легше за існуючі прозові варіанти.

До найпоказовіших випадків особливої передачі П. Ріттером санскритської філософськи значущої термінології українською мовою потрапляє «Брагман» – одне з ключових понять індуїстської філософії від часів її становлення і по сьогодні. В українському перекладі Катха упанішади слово «Брагман» зустрічається усього тричі (П. 5. 6, 8 та П. 6. 1). У той час як слово «Брагма»

⁴⁹ У «Голосах Стародавньої Індії» – ліана та повчання відповідно.

⁵⁰ «sa ha nāv avatu, saha bhunartu, saha vīryam karavāvahai; tejasvī nāv adhiastu: mā vidviṣāvahai; aum śāntiḥ, śāntiḥ, śāntiḥ». Наводить С. Радгакрішнан і переклад вступу-заклику: «May He protect us; may He be pleased with us both; may we work together with vigour; may our study make us illumined; may there be no dislike between us. *Aum, peace, peace, peace*» [Radhakrishnan 1953, p. 594].

⁵¹ У більшості випадків Ріттер звертається до віршів, які складаються з трьох, п'яти і шести рядків. Останні ж, як правило, містять вісім, десять чи одинадцять складів.

вживається у перекладі дев'ять разів (І. 1. 17; І. 2. 16, 17; І. 3. 1, 2, 16; ІІ. 6. 5, 14, 18)⁵². Як відомо, між словами «Брагман» і «Брагма», які походять від одного дієслівного кореня √2 br̥h («ставати повним», «рости, збільшуватися, ставати великим або ж сильним, міцним», «збільшувати(ся), підсилювати(ся)») [Monier-Williams 1995, р. 737–738] існують суттєві філологічні та філософські відмінності. Брагман – це іменник середнього роду з наголосом на першому складі, який дорівнює основі (bráhmaṇ – основа на -aṇ). У називному відмінку однини вживається brahma (Nom. sing., bráhma). У той час як Брагма – іменник чоловічого роду з наголосом на другому складі, який також походить від основи на -aṇ, але їй не дорівнює (brahmán – основа на -aṇ). У називному відмінку однини у другому складі вживається довге -ā: brahmā (Nom., sing., brahmā) [Whitney 1994, р. 157; Monier-Williams 1995, р. 737–738]⁵³.

Щоби не плутати значення цих двох омонімічних слів (як основ обох слів, так й їхніх називних відмінків), в індологічній літературі склалася практика вживання слова «Бра́гман» (bráhmaṇ) для позначення безособової Абсолютної реальності, Абсолюту, підстави існування всього у світі та самого світу. Слово ж «Брагма» (bráhma) вживається для позначення Бога-творця в індуїзмі, одного з його трьох верховних богів [див.: Упанішади 1992, кн. 1, с. 29, 163–164]⁵⁴. Вибір на користь одного з цих двох слів під час перекладу, несе істотні смислові різночитання.

Звернувшись до інших перекладів, ми бачимо, що, наприклад, П. Дойссен і О. Сиркін вживають тільки Бра́гман (Bráhmaṇ). Натомість у Ф. М. Мюллера Брагма (Brahmā) зустрічається один раз (І. 2. 17) [The Katha-Upanishad 1995], в індійському виданні

⁵² Зауважимо, що в перекладі П. Ріттер вживає «Брахман» і «Брагма». Ми ж пропонуємо вживати «Брагман» і «Брагма».

⁵³ П. Дойссен у «Філософії упанішад» відмінність між Бра́гманом і Брагма́ном передає, вживаючи в другому випадку «brahmán (masc.)» [Deussen 1966, р. 258].

⁵⁴ Слова «б(Б)ра́гман» і «б(Б)рагма́н» мають й інші значення, які ми не згадуємо, бо вони не стосуються питання, що розглядається. Різниця між bráhmaṇ і brahmán у «Санскритсько-англійському словнику» Мон'є-Вільямса нечітка [Monier-Williams 1995, р. 737–738]. В «Англо-санскритському словнику» є окрема стаття «brahmā, m.». Першими значеннями цього слова виступають: «Перше божество тріади індуїзму, Творець світу, Провідник» [Monier-Williams 1992, р. 61]. Словникову статтю, яка б відповідала «bráhmaṇ», нам не вдалося знайти. В. Топоров пише, що «bráhmaṇ (сер. р.) первинне, а brahmán (ч. р.) – назва жерця, функції якого пов'язані з bráhmaṇ – вторинне» [Топоров 1974, с. 23].

перекладу восьми упанішад з коментарями Шанкари – два (I. 1. 17; II. 3. 5) [Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya 2002], у С. Радгакрішнана – чотири (I. 1. 17; I. 2. 17; I. 3. 16; II. 3. 5) [Radhakrishnan 1953], а в індійському виданні перекладу 112 упанішад – п'ять разів (Second Vallī 17; Third Vallī 1, 2; Fifth Vallī 8; Sixth Vallī 5) [112 Upaniṣads 2007]. У сучасних індійських перекладачів помітна тенденція до збільшення вживання слова «Brahmā» замість «Brahman». При цьому, випадки вживання слова «Brahmā» у трьох індійських виданнях мало збігаються між собою. Це означає, що сукупно три різні індійські переклади пропонують значно більше випадків вживання слова «Brahmā», ніж п'ять у виданні 112 упанішад, тобто дев'ять.

У самій Катха упанішаді фіксується таке вживання слів «Брагман» / «Брагма»: «brahmapajñam» I. 1. 17; «brahma» I. 2. 16, «brahma-loke» I. 2. 17; «brahma-vido» I. 3. 1, «brahma» I. 3. 2, «brahma-loke» I. 3. 16; «brahma» II. 2. 6, «brahma» II. 2. 8, brahma» II. 3. 1, «brahma-loke» II. 3. 5, «brahma» II. 3. 14 і «brahmaprāpto» II. 3. 18⁵⁵. Усього іменник «brahma» в упанішаді зустрічається 12 разів. У тих випадках, коли він не є частиною складного слова, за формальними граматичними ознаками закінчення вживається у називному, знахідному або кличному відмінках однини іменника середнього роду основи на -an, тобто «Брагман». Тому можливість перекладу цього слова як «Брагма» невелика.

Найчастіше слово «Брагма» (від «brahmān, m., brahmā») використовується у перекладі П. Ріттера. При цьому три випадки вживання «Брагми» (I. 2. 16; II. 6. 14, 18) зустрічаються тільки в українському перекладі. Проте, попри очевидну схильність звертатися до слова «Брагма», Ріттер не такий вже тут поодинокий. І якщо його попередники до Brahman не зверталися зовсім (П. Дойсен)⁵⁶, чи майже зовсім (Ф. М. Мюллер), то наступні за Ріттером

⁵⁵ Уточнити кількість виділених слів із показником Якоба вдалося не повністю, через погану якість доступного видання. Наприклад, можна зробити висновок, що у показчику «brahma-loke» зустрічається тільки двічі(?) (I. 2. 17 і II. 6. 5.) [Jacob 1963, p. 654].

⁵⁶ П. Дойсен у «Філософії упанішад», з якою був обізнаний П. Ріттер, наприклад, так пояснює існуючу відмінність між «Брагманом» і «Брагманом»: «Душа всесвіту відноситься до тіла всесвіту, як індивідуальна душа до свого тіла. Вона позначається Brahman (masc.), який відрізняється від першоприципу Brahman (neut.) і навіть Hiranyagarbha» [Deussen 1966, p. 198].

індійські перекладачі (С. Радгакрішнан і видання 112 упанішад) істотно підсилили тенденцію вживання *Brahmā* замість *Brahman*. Переклад О. Сиркіна, також виконаний значно пізніше за український, продовжує лінію П. Дойссена. Припущення про можливий вплив існуючих перекладів Мюллера і Дойссена,⁵⁷ у даному питанні на Ріттера, не виглядає переконливим. Чим же тоді пояснити помітну схильність П. Ріттера до вживання слова «*Brahmā*», яка знаходить підтримку в пізніших індійських перекладах? Спробуємо знайти відповідь, звернувшись до оригінального тексту Катха упанішад і до одного із випадків перекладу Ріттером слова «*brahma*» як «Брагма», а не «Брагман».

Розглянемо два випадки, коли П. Ріттер перекладає санскритське слово «*brahma*» як «Брагма»: один варіант перекладу, що об'єднує Ріттера з іншими перекладачами (І. 2. 17), і варіант, що не зустрічається в інших перекладах, окрім ріттерового (ІІ. 3. 14).

У вірші І. 2. 17 завершується виклад значення священного складу «*Om*», розпочатого у двох попередніх віршах. Зі змісту вірша випливає, що осягнення «*Om*» дає можливість людині змінити свій онтологічний статус:

etad ālambanaṃ śreṣṭhaṃ etad ālambanaṃ param
etad ālambanaṃ jñātvā brahma-loke⁵⁸ mahīyate.

Чотири варіанти перекладу:

1) Ця підпора є найкраща,

Ця підпора є найвища;

Хто пізнав оцю підпору,

Той радіє в світі Брагми [Ріттер 1933, арк. 52];

2) «This is the best support, this is the highest support; he who knows that support is magnified in the world of *Brahmā*» [The Katha-Upanishad... 1995, p. 10];

3) «This support is the best (of all). This support is the highest; knowing this support, one becomes great in the world of *Brahmā*» [Radhakrishnan 1953, p. 616];

⁵⁷ У дослідженні «Система веданти» П. Дойсен не тільки також розрізняє Брагмана і Брагму, а і неодноразово перекладає «*brahmaloka*» як «світ Брагмана» [Deussen 1912, p. 164, 441].

⁵⁸ У словнику Граймса наведена окрема стаття, яка так і називається: «*Brahma-loka*», Вона містить такий переклад-пояснення: «...the world of *Brahmā*» [Grimes 1996, p. 95].

4) «That is the best support. That is the supreme support. Knowing that support, one becomes happy in the Brahma-world» [112 Upaniṣads 2007, p. 21].

У цілому, переклад шлоки поєднує варіант Ріттера з варіантом перекладу Мюллера, Радгакрішнана і виданням 112 упанішад у вживанні слова «Brahmā».

Попри певну відмінність у чотирьох варіантах перекладу, всі вони збігаються у тому, щоб перекладати «brahma-loke» (tatpuruṣa, m., sing., loc.) як «у світі Брагми», а не «у світі Брагмана». Цікаво, що при цьому Мюллер і Радгакрішнан у перекладі вживають слово «Brahmā» з довгим «а» наприкінці слова. Натомість Дойссен і Сиркін «brahma-loke» перекладають як «у світі Брагмана» [Deussen 2004, p. 284–285; Упанішади, 1992, кн. 2, с. 103]. У даному випадку санскритська граматики дозволяє вживати обидва варіанти перекладу. Чим пояснити існування такої доволі важливої розбіжності у виділеному фрагменті перекладу? І хто, власне, здійснив правильний переклад важливого і змістовного складного слова (фрази)? Ні Ріттер, ні Мюллер, ні видання 112 упанішад потрібний нам фрагмент не коментують.

Зате коментар зустрічається у Радгакрішнана: «He attains *Brahman*, the higher, *brahma eva lokah*, or the world of *Brahman*, the lower, *brahmaṇah lokah*» [Radhakrishnan 1953, p. 616]. Порівнявши зміст перекладу шлоки зі змістом коментаря, можна побачити розбіжність. Якщо в перекладі шлоки вживається тільки «Brahmā» (m. sing., nom.) і тільки один раз у випадку: «in the world of Brahman» (?), то у коментарі двічі вживається основа «Brahman» (n.), а також слово «brahma» (n., sing., nom./acc./voc.) і слово «brahmaṇah» (m., sing., abl./gen.)⁵⁹. Чим пояснити ще одну виявлену розбіжність, але тепер між перекладом і коментарем одного автора?

Коли С. Радгакрішнан коментував попередню шлоку, то він звертався до перекладу Шанкарою Катха упанішади: «Śaṅkara makes out that Brahman is the lower Brahman and param, the higher. Whatever one may desire, the lower or the higher Brahman, his desire will be fulfilled» [Radhakrishnan 1953, p. 616]. Наше звернення до відповідного коментаря Шанкари (І. 2. 16) показало, що слово «Brahmā» в ньому

⁵⁹ Виглядає, що і в перекладі було б доречніше вживати «brahmaṇah», а не «Brahmā».

не вживається [Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya 2002, p. 150]. Виходить, що Радгакрішнан не випадково, а свідомо перекладає «Brahmā» замість «Brahman». Але чому? На це питання Радгакрішнан не дає відповіді. У результаті його коментар не допоміг відповісти на вже існуючі питання, а поставив нове.

Якщо підсумувати два наявні варіанти перекладу складного слова «brahma-loke»: «у світі Брагми» й «у світі Брагмана», то буде очевидним, що перекладачі зверталися не так до граматики, як до контексту Катха упанішади, і на свій розсуд вирішували, який варіант адекватніший.

Прокоментуємо обидва варіанти. Якщо в перекладі надати перевагу слову «Брагма», то виходить, що той, хто позбавився бажань і стає безсмертним, досягає не Абсолюту, тобто Непроявленого, а лише Його проявленої частини, залишаючись у світі карми (?). У цьому випадку відбувається своєрідне заземлення змісту упанішади та підміна ієрархії: замість Абсолютної та кінцевої реальності (Брагмана), мовиться про її маніфестацію, активного й водночас обумовленого творця всесвіту (Брагму), який є божественною персоніфікацією принципу становлення в індуїзмі.

С. Радгакрішнан, перекладаючи «brahma» як «Брагма», в «Індійській філософії» описує шлях деваяни та пітріяни за текстами упанішад. Нас цікавитиме опис деваяни. Шлях до неї «веде у сферу Брагми, чи *сатъя-локу*, через різні сфери Агні і т. п. Звідти немає вороття. Таке значення деваяни було пов'язане з уявленням про те, що Брагма є об'єктивною істотою, яка возсідє на високому троні у своєму власному палаці, куди направляються праведні. Але коли досягається тотожність я і Брагмана, трон Брагми скидається, а деваяна стає шляхом до єднання з вищим» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 211]. Як видно з наведених рядків, індійський історик філософії чітко розрізняє сферу Брагми від Брагмана, якому вона підпорядкована. Пишучи про звільнення, він так його характеризує: «Звільненій людині, яка досягає тотожності з Брагманом, немає необхідності будь-куди направлятися для свого спасіння. Вона знаходиться у блаженному стані єднання з Брагманом вже там, де перебуває» [Радгакрішнан 1993, т. 1, с. 211]. Тож залишається незрозумілим, чому у випадку шлоки І. 2. 17 Катха упанішади Радгакрішнан надав перевагу слову «Брагма» замість «Брагман».

На відміну від ранніх і середніх упанішад, слово «Брагма» значно частіше вживається у пізніших текстах, насамперед пуранах [Dikshitar 1995, p. 510]. Якщо розглянути коментар Свами Прабгупади на Шрімад Бхāгаватам, то Брагма неодмінно характеризується похідним від Вищого начала і йому підпорядкованим: «Усі обумовлені душі, починаючи з Брагми <...> всі вони залежать від Верховного Господа. <...> Верховний Господь надихнув Брагму, вторинного творця, щоб той міг виконувати свої творчі функції» [Шрімад Бхāгаватам 1990; с. 43–44]. На перший погляд, у Шрімад Бхāгаватам й у вайшнавській релігійно-філософській літературі виписана інша структура Абсолюту, ніж в упанішадах, зокрема у Катха упанішаді. Вона складається з безособового аспекту Абсолютної Істини, вище якої «стоїть аспект Парамāтми, а ще вище – особистісний аспект Абсолютної Істини, Бгагавāн» [Шрімад Бхāгаватам 1990; с. 49]; або ж: «Бгагаван – це початкова Абсолютна Істина, а Брагман – безособове, трансцендентне сяяння Його тіла. Аспект Параматми – це часткова експансія Бгагавана у матеріальному світі» [Тхакур 2010, с. 52]. Характеристика «світу Брагми» в індексі пуран несподівано додає деякі нові аспекти: «Брагмалока – місцезнаходження Брами; вічний світ <...> і також люди, які, досягнувши цього світу, не будуть знову народжуватися: *advaita mokṣa*» [Dikshitar 1995, p. 510], які, власне, споріднюють «світ Брагми» з Брагманом.

У Катха упанішаді також зустрічається виклад, концептуально близький до вайшнавського (І. 3. 10–11, II. 3. 7–8): як у гімнах Рігведи міститься виклад кількох космологічних схем, так і в упанішадах зустрічається кілька варіантів розуміння природи Абсолюту (напр., моністичний і теїстичний). Ця своєрідна смислова варіативність простежується в упанішадах на різних рівнях [див.: Пахомов], торкається вона і ключової термінології, зокрема понять «Брагман» і «Брагма». Свого часу на вказану особливість звернув увагу Х. Накамура: «In the Upaniṣads we have both *Brahmā*, grammatically masculine, referring to the personal God, and *brahma*, neuter, referring to the impersonal principle <...> Many thinkers of the Upaniṣads seem to have been able to conceive the highest reality as both an impersonal principle and a personal God at the same time» [цит. за: Сыркин 1992, кн. 2, с. 243].

Якщо думку японського дослідника додати до раніше наведених нами перекладів вірша І. 2. 17 Катха упанішади, то виходить, що у

складному слові «brahma-loke», коли граматичні розрізнення зникають, слово «brahma» можна перекладати і як «Брагман», і як «Брагма (персональний Бог)». Якому варіантові надавати перевагу, залежить винятково від контексту⁶⁰. У випадку вірша І. 2. 17, варіант перекладу П. Ріттера може вважатися прийнятним.

Звернення до авторитетних санскритських словників не тільки підтвердило існуючу варіативність у перекладі слова «brahma-loka», а і показало відсутність посилань на упанішади. Якщо Монье-Вільямс пропонує один варіант перекладу: «the world or heaven of Brahmā (a division of the universe and one of the supposed residences of pious spirits)», посилаючись, у першу чергу, на Атхарваведу [Monier-Williams 1995, p. 739], то Бьотлінгк, Рот і Шмідт – інший: «Brahman's Welt»⁶¹, посилаючись, спочатку, і на Атхарваведу, і на Шатапатха-брагману [Böhtlingk, Roth 1865–1868, s. 143; Böhtlingk, Schmidt 1879–1889, 1928, s. 238]⁶².

Натомість інший випадок перекладу П. Ріттером слова «brahma» на користь «Брагми», нам видається помилковим.

Звернемось до відповідного вірша упанішади:

yadā sarve pramucyante kāmā ye'sya hr̥dī śrītāḥ,
atha martyo'mṛto bhavaty atra brahma samaśnute (II. 3. 14).

І його перекладу, виконаного Ріттером:

Коли зникли всі бажання,
Що містились в нашій серці,
То безсмертним стане смертний,
Що тут досягає Брагми [Ріттер 1933, арк. 61–62].

У фразі «atra brahma samaśnute» слово «brahma» граматично може відповідати називному, знахідному чи кличному відмінкам однини й є похідним від іменника середнього року з основою на -an, тобто «brāhman». Тому не дивно, що у даному випадку, з усіх відомих нам перекладів, тільки варіант Ріттера пропонує переклад

⁶⁰ Наприклад, ті самі місця у Чгандог'я упанішаді (VIII.4.2.3.) О. Сиркін перекладає як «мир Брахмана», а у виданні 112 упанішад як «Brahma-world».

⁶¹ Саме такий варіант перекладу вживається у дослідженні, спеціально присвяченому вивченню уявлень про Брагмана в історії індійської філософії: «Let it be remembered that the spheres of recompense began at the top with the very world of Brahman himself (Brahmaloka)» [Griswold 1900, p. 67].

⁶² Ситуацію з «Брагма-локою» нагадує і назва «Брагма-сутр» Бадараяни, в яких мовиться про Брагмана, але назва зберігає слово «Брагма», якому властиве різночитання.

«Брагми», а не «Брагмана». Отже, до українського перекладу вкралася граматична і, певною мірою, смислова помилка⁶³.

У тих випадках, коли у Катха упанішаді основа «brahman» є частиною складного слова, існують підстави, щоб її перекладати як Брагман, і як Брагма, а коли вона вживається окремо, то починати потрібно з її граматичної форми, яка в усіх випадках відповідає одному з відмінків слову «Брагман». Тому надання П. Ріттером переваги «Брагмі» у вищезгаданій шлоці, на нашу думку, не виправдано.

Вживання Брагми замість Брагмана зустрічається і в статтях, написаних Ріттером для «Енциклопедичного словника Гранат» (напр., стаття «Веданта» [див.: Завгородній 20106]).

Якщо звернутися до досвіду вживання цих понять філософами, богословами й індологами в Російській імперії, то ми побачимо, що він не був однаковим. Наприклад, Володимир Соловйов у статті «Веданта» в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона» вживає тільки поняття «Брагма» [Соловьев 1892]. Олексій Козлов у підручнику «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна» також використовує тільки поняття «Брагма», хоча в окремій примітці він робить спробу зафіксувати розрізнення між словом «Брагман» і «Брагма» [Козлов 1887, с. 47]. Сергій Трубецькой у роботі «Засади ідеалізму» вживає тільки слово «Брама» [Трубецкой 1896], тоді як його брат, Євген Трубецькой у роботі «Смисл життя» – і «Браман», і «Брама» [Трубецкой 1997, с. 59, 92 відповідно]. Тільки слово «Брама» у докторській дисертації «Релігійна свідомість язичества: досвід філософської історії природних релігій» використовує й Олексій Введенський [Введенский 1902]. Із дослідження «Філософія релігії» Миколи Боголюбова випливає, що, сприймаючи слова «Браман» і «Брама» за синоніми, він надає перевагу «Брамі» [Боголюбов 1918, с. 216–221]⁶⁴. Натомість Сергій Буліч у статтях

⁶³ Не виключено, що смислова помилка виникла через граматичне непорозуміння. Якби у фразі «atra brahma samāṣṭite» вживалось слово, похідне від основи «brahman» чоловічого роду, тоді в знахідному відмінку однини було б вжито «brahmānam».

⁶⁴ Окрему увагу привертає розуміння М. Боголюбовим Брамі: «Браман чи Брама і стає дійсно верховним божеством <...> У дійсності Брама, як ми бачили, не міг бути помислимим як об'єктивне буття» [Боголюбов 1918, с. 216, 220–221 (відповідно)], «Учені-дослідники індійської релігії зазвичай Атмана вважають об'єктивною формою прояву дійсності, чи абсолютного духу, Брахму ж – суб'єктивною формою (див.: Hartmann. Op. cit., S. 276; проф. А. И. Введенский. Цит. соч. С. 418).

того ж таки «Енциклопедичного словника Брокгауза й Ефрона» (напр., стаття «Упанішади») [Булич 1902] і Михайло Калинович у статті «Концентри індійського світогляду» [Калинович 1928] не змішують поняття «Брагма» з поняттям «Брагман».

Розрізнення у вживанні слів «Брагма» і «Брагман» відбулось не відразу і в Західній Європі. Про це, зокрема, можна дізнатися, звернувшись до рецензії Гегеля на роботу О. фон Гумбольдта «Про епізод Магабгарати, відомий під назвою Брагавад-Гіта» [Гегель 1995]. Показово, що цьому питанню видатним німецьким ученим відведено чимало місця у рецензії [див.: Гегель 1995, с. 272–285]. Посилаючись на О. фон Гумбольдта і Ф. фон Шлегеля, Гегель вказує на різницю між цими двома важливими давньоіндійськими словами: «З нею [відмінністю] ми стикаємось, як тільки повинні вжити вираз “Брагма”. Г. ф. Г., як і ґрунтовніше г. ф. Шл. (Ind. Bibl. Bd. II< Hf. 4, s. 420 <...>), нагадують про відмінності виразів “Брагма” з коротким “а” наприкінці, середнього роду, і “Брагма” з довгим “а”, чоловічого роду, і наводять їхнє точне визначення. Як там вже вказує г. ф. Шл. (с. 422), звичай нинішніх і особливо бенгальських пандитів, тобто вчених самої цієї країни, – вилучати останній звук у середньому роді та писати «Брагм»; звичай, сам по собі придатний і для німецької мови, де неможливо коректно виразити відмінність довгого і короткого «а». «Брагма» чоловічого роду, *пан* творіння, за лаконічними даними найдавніших індійських лексиконів (там само, с. 423), є індивідуум, персона (Person)» [Гегель 1995, с. 275]. Проте надалі в тексті рецензії Гегель не завжди буде дотримуватися щойно наведеної ним різниці у вживанні двох важливих слів-понять «Брагм» і «Брагма». Час від часу він буде заміняти «Брагм» «Брагмою» і водночас робити відступи на кшталт такого: «Однаково *Брагма* (чоловічого роду) з’являється *лише* як одне з багатьох сприймань і образів того Брагма (середнього роду), який визначається як суб’єкт» [Гегель 1995, с. 284].

Підсумуємо особливість вживання П. Ріттером слова «Брагма» замість «Брагман». На нашу думку, встановлена схильність замінювати поняття з більшим об’ємом, поняттям з меншим, зафіксована на

Згідно з викладеним, правильніше в Атмани бачити постулат абстрагуючої думки, тоді як у Брамі – досвідне поняття» [Боголюбов 1918, с. 216 прим.].

конкретному прикладі, свідчить про відсутність усталеного досвіду вживання ключового понятійного апарату: індійської релігійно-філософської думки серед інтелектуалів Російській імперії кінця XIX ст. – Радянського Союзу 1920–1930-х рр. Існуюча ситуація може бути пояснена пізнішим початком знайомства з індійською філософією у Російській імперії, ніж у Західній Європі. Хоча непослідовне вживання слів-понять «Браhma» і «Брагман» властиве і Західній Європі першої половини XIX ст., що може бути віднесене до числа найпоширеніших складних моментів і стереотипів, які торкаються тонкощів давньоіндійської метафізики (теології), у процесі засвоєння реалій індійської філософії за межами самої Індії.

Водночас, як ми могли побачити з вищенаведених перекладених рядків Катха упанішади, тенденція змішувати поняття «Брагман» і «Браhma», властива як самій індійській традиційній думці, так і зберігається в індології як у XIX ст., так і в XX ст. – на початку XXI ст., особливо серед індійських перекладачів і коментаторів (напр., Радгакрішнан). Дослідження, спеціально присвячені цьому питанню, нам не трапились. Але в енциклопедичній статті В. Топорова «Брагман» зустрічаються міркування, які, хоча б частково, можуть пояснити наявну ситуацію. Охарактеризувавши основні значення обох форм (*brāhman*, n. і *brahmān*, m.), він пише: «Обидва вказані значення грають визначальну роль, з одного боку, в етико-філософських течіях індійської думки (веданта), з іншого – в релігійному житті, міфології, ритуалі різних течій індуїзму. При цьому вони не завжди чітко розмежовувались і здатні були поєднуватись в уявленні індуїстів»⁶⁵ [Топоров 1991, т. 1, с. 186].

Проілюстрована складність у перекладі та розумінні двох важливих понять індійської релігійно-філософської думки виявляється більш глибокою, ніж може здатися на перший погляд, і потребує окремого дослідження, а набутий перекладацький досвід П. Ріттера – цінним здобутком вітчизняної історії філософії, який вводить її у світовий індологічний контекст у частині розуміння спадщини ведійських текстів.

Іншим, текстологічно близьким прикладом до щойно розглянутого, є переклад рефрену «*etad vai tat*», що сім разів зустрічається наприкінці віршованих рядків у першому (П. 1. 3, 5–7, 9, 12–13), три

⁶⁵ А саме індуїстами і були автори використаних нами перекладів.

рази в другому (II. 2. 1, 4, 8)⁶⁶ і один раз у третьому (II. 3. 1) розділах другої частини Катха упанішади⁶⁷. Окрім даної упанішади, майже ідентичні висловлювання: «*tad vai tat*» і «*etad eva tad*» («*tad vai tat etad eva tad āsa satyam eva*»), одне за одним зустрічаються у Бригадараньяка упанішаді (V. 4).

Свого часу О. Сиркін не тільки справедливо звернув увагу на вияв «вельми вжиткового стилістично-композиційного прийому упанішад – повторів» [Сиркін 1971, с. 68], а і спробував пояснити їхню наявність. На думку дослідника, принцип повтору був покликаний виконувати дві важливі функції. По-перше, він відповідав «характерним особливостям канонічних культових текстів і ритуальних процедур», а відтак мів бути витлумачений «у якості засобів магічної техніки» [Сиркін 1971, с. 70], а по-друге, «істотна функція повторів, що відноситься, перш за все, до дидактики упанішад, – підкреслює важливість предмета, про який йде мова; полегшення його запам'ятовування (мнемонічна функція)» [Сиркін 1971, с. 70–71].

Про багаторазові повтори як «найхарактернішу рису стилю Упанішад» писав і В. Ерман, водночас звертаючи увагу на такий стилістичний прийом цих давньоіндійських текстів, як «звукопис»: «звукові повтори зазвичай набувають у цих текстах деякого символічного значення» [Ерман 1980, с. 187].

Враховуючи як щойно наведені міркування Сиркіна й Ерман, так і те, що друга частина Катха упанішади, на відміну від першої, є все-таки філософськи більш значущою, бо містить цільний метафізичний виклад учення (у вигляді проповіді) про тотожність усього мінливого з Вищим началом, увагу мусить привертати не тільки частота вживання фрази «*etad vai tat*», а й її зміст.

Відтак переклад, на перший погляд граматично зрозумілої та малозмістовної фрази, набуває історико-філософського звучання і ваги, які можуть залишатися поза увагою перекладачів. Наприклад, Павло Ріттер «*etad vai tat*» перекладає як «Справді – оце є те» [Ріттер 1933, арк. 56]⁶⁸. В інших перекладах ми зустрічаємо такі варіанти:

⁶⁶ У чотирнадцятому вірші зустрічається також фраза «*tad etad*» (II. 2. 14), близька до «*etad vai tat*».

⁶⁷ Очевидно, що в нашому випадку ми маємо справу з таким лексичним повтором (стилістичною фігурою), як епіфора.

⁶⁸ У «Голосах Стародавньої Індії» вживається істотно спотворений, відредагований видавцями переклад Ріттера: «Справді, це і є, що треба» [Голоси Стародавньої Індії... 1982, с. 142].

«This is that» [The Katha-Upanishad... 1995, p. 15–21 (Müller)], «Truly, this is that» [Deussen 2004, p. 290–296], «This, verily, is that» [Radhakrishnan 1953, p. 632–635], «Поистине, это – То» [Катха упанишада 1992, кн. 2, с. 106–110 (Сыркин)], «This, verily, is That!» [112 Upaniṣads 2007, p. 26–31].

Як бачимо, не всі перекладачі в «etad vai tat» вбачають щось більше, ніж малозмістовну технічну фразу. На нашу думку, найближчими до контексту упанішади та змісту самої фрази є переклади «Поистине, это – То» і «This, verily, is That!», бо у них переклад вказівного займенника «tat» пишеться з великої літери, а отже, зберігається непрямий спосіб позначення Абсолюту, або ж Брагмана, зафіксований у давньоіндійському тексті. Підтвердження нашим міркуванням знаходимо у виданні англомовного перекладу головних упанішад із коментарями ведантиста Мадгвачар'ї, засновника двайта-веданти, в якому наводиться такий переклад «etad vai tat»: «This, verily is that (God)» [The Principal Upaniṣads with English Translation and Notes ... 1999, p. 59–60]⁶⁹.

На жаль, жоден із перекладачів не прокоментував зазначену фразу, хоча вона співзвучна одному з магавак'їв, а саме: «tat tvam asi» («Те ти є», Чгандог'я уп., VI. 8. 7). Якщо ж до уваги взяти усі одинадцять випадків вживання «etad vai tat» у другій частині Катха упанішади, то ми, крім віршів із безпосереднім вживанням слова «Брагман», отримуємо ще один, хоча і непрямий спосіб викладу, який додатково спрямовує увагу читача, фокусує інтенцію його свідомості в тексті на Абсолютну реальність. Тобто, текстологічний аналіз упанішади дозволяє не тільки виявити, а і поглибити «об'єктивні сліди інтенції», закладені до тексту. Міркування Д. Зільбермана про те, що усі Веди і найголовніші упанішади до них (він цитує Чгандог'я, Айтарея, Мундака упанішади – Ю. 3.) «скоординовані і за домінуючою рекурентною темою, якою є відношення Брагмана й Атмана, можна зробити висновок, що головна інтенція Вед –

⁶⁹ Про символічне позначення Вищої реальності через займенник tad (основа, tat – Nom., sing., п., вживається для утворення складних слів) в упанішадах пише В. Романов [Романов 2009, с. 60]. Значно раніше, наприкінці XIX ст., Монье-Вільямс звернув увагу на роль вказівного займенника tad у формуванні слів, якими в санскриті позначається Вища, Абсолютна реальність (напр., tat-tva) [Monier-Williams 1995, p. 432], навіть прирівнявши її до tad: «tad=Brahma» [Monier-Williams 1995, p. 434].

вчення про неподвійність»⁷⁰ [Зильберман 1972, с. 126], знаходить своє підтвердження і на матеріалі Катха упанішади.

У дослідницькій літературі, присвяченій упанішадам, нам вдалося знайти два коментарі на «*etad vai tat*». Перший із них належить П. Дойссену, який у «Системі веданти» чітко вказує на те, що завдяки словам-рефрену «*etad vai tat*» у Катха упанішаді згадується Брагман і порівнює «*etad vai tat*» із магавак'єю «*tat tvam asi*» [Deussen 1912, p. 155]⁷¹. Кількома сторінками раніше, у фрагменті перекладу Катха упанішади VI. 1., він в децю інший спосіб передасть закладену тотожність у висловлюванні «*etad vai tat*»: «*This [world] is truly that the [Brahman]*» [Deussen 1912, 148]⁷². У «Філософії упанішад» П. Дойссен також окремо зупиняється на «*etad vai tat*», фактично прирівнюючи її за своїм значенням до магавак'їв, хоча і не так переконливо, як у «Філософії веданти»: «Тотожність атману в нас з атманом всесвіту було виражено *tat tvam asi* у Чгандоґ'я упанішаді 6. 8–16 і також висловлюванням *etad vai tad* «*своїстину це є те*» у Бригадараньяка упанішаді 5. 4, яке, ймовірно, є наслідуванням попереднього. Цю саму формулу було знайдено дванадцять разів у Катха упанішаді 4. 3–6» [Deussen 1966, p. 170]⁷³.

Інший випадок рефлексії довкола «*etad vai tat*» належить В. Топорову: «Почуттями розпізнає людина світ (*viñāṇā*). II, 1, 3), але невідомим залишається головне, яке цим засобом не розпізнається, —

⁷⁰ Привагідно зауважимо, що витoki очевидної неподвійності упанішад, фіксуються ще у самгітах Рігведи, де ми у відомому космогонічному гімні десятої мандали зустрічаємо «*tad ekaṁ*» (X. 129), близьку конструкцію до «*tad etad*» і до «*etad vai tat*» Катха упанішади. Про існуючий зв'язок між раннім «*tad ekaṁ*» і пізнішими атманом і Брагманом писав М. Мюллер [Мюллер 1995, с. 63]. Показово, що Бадараяна у «Браhma-сутрах» дотримується того, щоби називати Брагмана не його, так би мовити, «прийнятим» ім'ям, а вживати вказівний займенник «*tat*» і похідні від нього форми [див.: Radhakrishnan 1960; The Vedānta-Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya 1890; Веданта сутра 1995].

⁷¹ «and also because of the words *etad vai tat* “verily, this is that” [occurring as a refrain, and with the same meaning as the recurring *tat tvam asi* in Chānd. VI], that is, this [the world, the soul] is that Brahman» [Deussen 1912, p. 155].

⁷² У виданні перекладених Дойсеном шестидесяти упанішад, ми не зустріли розмірковувань німецького філософа над «*etad vai tat*».

⁷³ Поділяючи загальну інтенцію викладу німецького дослідника, ми змушені зробити деякі уточнення. Як вже було зауважено нами раніше, у Бригадараньяка упанішаді 5. 4 зустрічаються вирази «*tad vai tat*» і «*etad eva tad*», а не «*etad vai tad*». У Катха упанішаді зустрічається «*etad vai tat*», а не «*etad vai tad*», і не дванадцять разів, а одинадцять. Ще один раз вживається вираз «*tad etad*».

etad vai tat «воістину, це – Те», яке стало рефреном і неодноразово повторюється через всю 2-гу частину» [Топоров 1997, с. 116].

Враховуючи не тільки частотність вживання, а і висловлені вище міркування про важливий смисл висловлювання *«etad vai tat»*, ми пропонуємо зробити наступний крок, так би мовити на майбутнє, і ставимо питання про текстологічне й історико-філософське значення не тільки магавак'їв (формул-ототожнень, так би мовити вищого рангу), а й інших сталих і часто вживаних висловлювань-ототожнень⁷⁴, завдяки яким у концентрованому вигляді в упанішадах відбувається та зберігається повідомлення про Вищу реальність, її зв'язок і взаємодію з людиною.

У такому разі, до уваги варто взяти існуючі підходи до розуміння значення магавак'їв як у шруті у цілому, так і в упанішадах зокрема. Наприклад, міркування В. Костюченка про структуру і повтори магавак'їв у Бригадараньяка і Чгандог'я упанішадах [Костюченко 1983, с. 48, 56]⁷⁵, а також тлумачення магавак'їв С. Шастрі з посиланнями на коментарі Шанкари [Sastri]. Так, Шастрі зауважує: «...висловлювання в упанішадах, у яких стверджується ідентичність дживи і Брагмана, називаються магавак'ями. Шрі Шанкара у Вівека Чудамані, вірш 251, говорить: «Існують сотні (тобто незліченні) такі висловлювання у шруті» [Sastri]. У той же час О. Сиркін розглядає магавак'ї одними з показових прикладів ототожнень, якими сповнені ранні упанішади. Він звертає увагу на те, що завдяки магавак'ям в упанішадах додатково викладається «спосіб моністичного осмислення всього багатоманіття оточуючого світу», і вони виступають важливим інструментом вчення упанішад про єднання з Брагманом [Сиркін 1965, с. 282].

Про значення магавак'їв із позиції ведійської екзегези говорить в електронній анонімній публікації «Екзегеза магавак'їв» [Exegesis of mahAvakya-s – prelude, I, II, III]. Ось, скажімо: «Чому магавак'ї важливі? Тому, що вони вчать єдності Брагмана й Атману безпосередньо і стисло» [Exegesis of mahAvakya-s – II].

Отже, те що П. Ріттер не відреагував належно на важливий рефрен *«etad vai tat»*, хоча і був знайомий з роботою П. Дойссена

⁷⁴ Див. слушні та близькі міркування В. Романова у десятій примітці [Романов 2009, с. 15].

⁷⁵ На жаль, важлива для висвітлення даного питання праця Н. Нікама (Nikam N. A. Ten Principal Upanishads. – New Delhi, 1974) залишилась для нас недоступною.

«Das System des Vedānta» (1883), очевидно. Така відсутність його реакції, частково може бути пояснена тим, що переклад упанішади він готував не до критичного наукового видання, а як складову хрестоматії давньоіндійської літератури, яку не планувалось обтяжувати багатьма примітками і розлогими коментарями. Це з одного боку. З іншого, як ми могли бачити, не тільки у більш ранніх, а й у значно пізніших виданнях перекладу Катха упанішади, також відсутнє коментування змістовної фрази «etad vai tat» (Це, дійсно (воістину) Те). Тому в даному випадку варіант, запропонований українським перекладачем, цілком зіставний із більшістю інших існуючих перекладів Катха упанішади.

У вступі до коментарів П. Ріттер наводить стислу характеристику другої частини Катха упанішади, яка виглядає суперечливою у плані наголосу на дуалізмі, властивому як цій, так й іншим упанішадам: «Друге навчання доповнює перше. У 4-ій лінії, викладаючи природу атмана, утотожнюється його з сукупністю духу (пуруша) і матерії (пракріті). П'ята лінія пояснює, як саме атман виявляється у світі, а в людині зокрема. Шоста розповідає про шлях визволення через його. Несвідома суперечність відчувається в усім навчанні: хоч атман уважається за всепроникливий – “усе в усім” – як моністичний принцип, проте дуалізм духу й матерії не касується. Тільки в пізнішій “класичній” індійській філософії проводиться диференціація між моністичним ідеалізмом Веданти і матеріалістичним дуалізмом Санкті. Deussen. Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt. 1857; Allgemeine Geschichte der Philosophie. IB, 2 te Hälfte Der Philosophie der Upanischaden» [Ріттер 1933, арк. 225–226]].

Важко визнати дуалізм, описаний у поняттях новоєвропейської філософської думки, як такий, що властивий давньоіндійським текстам на прикладі Катха упанішади. Звертають увагу дослідники і на відсутність у санскриті та в індійській філософії (до її знайомства з європейською філософською думкою) поняття «матерії» як такого [Генон 2004, с. 56; Меликов 1999, с. 241].

Варто зупинитись і на перекладі П. Ріттером інших філософських значущих понять Катха упанішади, які згодом стануть ключовими для метафізичної, гносеологічної й антропологічної думки астика даршан. Для цього розглянемо десятий вірш третього розділу першої частини (I. 3. 10) упанішади, в якому чотири пізнавальні здатності людини викладені в ієрархічному порядку.

Ось його зміст в оригіналі:

indriyebhyaḥ parā hy arthā, arthebhyas ca param manaḥ,
manasaś ca parā buddhir buddher ātmā mahān paraḥ⁷⁶

І у перекладі Павла Ріттера:

Вище почуттів – об'єкти.

Думка – вища від об'єктів,

Розум – вищий є від думки,

Над усім – велика самість

[Ріттер 1933, арк. 55].

Поняття, що нас цікавлять, такі: індрія(ї) (indriya), манас (manas), буддгі (buddhi) й атман (ātman). Подивимось, як їх перекладають інші перекладачі: Ф. М. Мюллер: «the senses, the mind, the intellect, the Great Self» [The Katha-Upanishad 1995, p. 13]; П. Дойссен: «the senses, Manas (mind), Buddhi (intellect), the 'great self'» [Deussen 2004, p. 288]; С. Радгакришнан: «the senses, the mind, the understanding, the great self» [Radhakrishnan 1953, p. 625]; О. Сиркін: «чутства, розум, рассудок, великий Атман» [Катха упанишада 1992, с. 105]; сучасні індійські перекладачі: «the senses, the mind (manas), the intellect (buddhi), the Great Self (Ātman)» [112 Upaniṣads 2007, p. 24].

Як бачимо, більшість згаданих перекладачів погоджуються з тим, щоб перекладати індрії (indriya), манас (manas) і атман (ātman) як почуття, розум і Велика Самість / Великий Атман відповідно. Ці ж варіанти перекладу пропонують і сучасні словники: індрія – «почуття» [Grimes 1996, p. 141; Парибок 1996г, с. 202–203], манас – «розум» [Grimes 1996, p. 184; Парибок 1996д, с. 260], атман – «the inner Self», «сам» [Grimes 1996, p. 68–69; Парибок 1996, с. 66–67]. Вказані варіанти перекладу видаються слушними, особливо, коли паралельно наводиться санскритський відповідник. Тож запропонований Ріттером переклад тапас, як «думка», виглядає не зовсім вдалим (у шлоці мовиться про пізнавальні здатності людини, думка – результат мисленнєвої діяльності), як власне і варіант «розум», замість buddhi. Хоча в останньому випадку, ситуація дещо складніша, бо Радгакришнан перекладає buddhi як «the understanding», а Сиркін, як «рассудок». Проте наше звернення до інших видань [Dasgupta 1992, vol. I; Guenon 1981, Grimes 1996, p. 99; Парибок 1996а, с. 88; Companion Encyclopedia

⁷⁶ Ці рядки Катха упанішаді вжито в чому співзвучній відповідним важливим рядкам Бгагавадгіти (III. 42) [Джонс: Пінч 1922, р. 41], які перекладаються по-різному.

of Asian Philosophy 1997] засвідчило існування сталої позиції, яку ми поділяємо, перекладати buddhi, саме як «інтелект». На відміну від новочасної європейської думки, в індійській філософії (насамперед, індуїстській) розум (manas) посідає підпорядковану інтелекту (buddhi) позицію.

Як було зауважено раніше, переклад Катха упанішади, здійснений П. Ріттером – єдиний на сьогодні повний переклад із санскриту на українську мову тексту упанішади. Тож його аналіз набуває особливої ваги, бо дає можливість простежити те, в який спосіб ключові поняття й смисли індійської релігійно-філософської думки були включені до українського інтелектуального простору та намітити подальші кроки для адекватнішого перекладу давньоіндійських текстів і їхнього розуміння. Паралельне залучення більш ранніх і пізніших за 1933 р. перекладів цього давньоіндійського твору, сприяє глибшому прочитанню оригінального тексту, власне упанішади, виявленню у ній ключових смислових структур і дає можливість уникнути небажаних помилок під час перекладу, насамперед, ключової релігійно-філософської термінології.

5.3. Упанішади в контексті давньоіндійської релігійно-філософської літератури: на прикладі окремих дослідницьких статей

У даному підрозділі розглядаються особливості релігійно-філософської думки упанішад, викладені в окремих статтях С. Шайєра і М. Калиновича, які разом із перекладом Катха упанішади П. Ріттера і його представленням упанішад у статтях в «Енциклопедичному словнику Гранат» – дають необхідні підстави для того, щоб зробити висновок про зростання інтересу до упанішад в Україні у 1920–1930-ті роки, а відтак – про формування окремого наукового напрямку досліджень.

5.3.1. Тема упанішад у статті С. Шайєра «Про генезу монізму упанішад з магічного світогляду “Атхарваведи” і брагман» (1924) й у рецензії (1924) на переклад восьми упанішад С. Міхальського (1924)

Свою статтю Станіслав Шайєр розпочинає з окреслення двох завдань, поставлених перед дослідженням: 1) аналізу магічного світогляду брагман та 2) виявлення генетичного зв'язку між літургійними спекуляціями цих текстів і головною думкою упанішад:

науки про єдність метафізичного прапочатку атмана-Брагмана [Schayer 1988a, s. 3]⁷⁷.

Магічний, примітивний світогляд, на думку С. Шайєра, характеризує «закон символічної еквівалентності (ідентичності, рівнозначності, тотожності – Ю. З.)» [Schayer 1988a, s. 3]. На підтвердження, у статті наводяться численні приклади субстанцій («магічні субстанції, це ніби примітивні платонівські ідеї»), які становлять між собою різного роду еквівалентності, зокрема, сонця та людського ока, рослини та людського волосся тощо. Крім паралелізму фізіологічно-космічного, важливу роль відіграє і паралелізм фізіологічно-ритуальний, між жертвою та людиною (puruṣa). Жертва або ж офіра стає тією силою, що регулює й утримує магічну гармонію між життям всесвіту і життям психофізичного індивіда, між порядком космічним і фізіологічним, віддзеркалюючи, врешті-решт, первісну єдність мікрокосму та макрокосму [Schayer 1988a, s. 4–5].

Коли львівський індолог торкається магічного світогляду, то з-поміж ведійських текстів він один раз посилається на «Атхарваведу»⁷⁸ і по одному разу – на три різні брагмани⁷⁹, а також на роботу «Мисленнєві функції у нижчих суспільствах» («Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures»⁸⁰, 1910) відомого французького антрополога Люсьєна Леві-Брюля. Тобто аналіз магічного світогляду, який, у першу чергу, спирається на вивчення текстів брагман (хоча у назві статті на першому місці фігурує Атхарваведа), якраз і дає можливість досліднику дійти висновків про потрібний паралелізм як головну характеристику брагман й Атхарваведи [Schayer 1988a, s. 4].

Переходячи до розгляду другого завдання, поставленого перед статтею, С. Шайєр залучає вже й упанішади: Якщо з назви статті «Про генезу монізму упанішад з магічного світогляду Атхарваведи і брагман» можна зрозуміти, що її автор без особливих ускладнень виокремлює упанішади від решти текстів Ведійського канону (шруті)

⁷⁷ Як бачимо, у поставлених завданнях назва Атхарваведи відсутня.

⁷⁸ Тобто саміти «Атхарваведи».

⁷⁹ Назви трьох брагман, на які посилається автор, у статті подаються скорочено: Śat. Br., Kauṣ. Br., Ast. Br. (очевидно, в останньому випадку трапилася одруківка; мало б бути: Ай. Br., тобто Айтарей брагмана (приєднується до Рігведи)). Перша з них, це – Шатапатха брагмана (приєднується до «Яджурведи»), а друга – Каушитака брагмана (приймає до «Рігведи»).

⁸⁰ В останнє слово назви наведеної роботи Л. Леві-Брюля нами вислене виправлення, бо назву «Les fonctions mentales dans les sociétés primitives» знайти не вдалося.

і характеризує їх, застосовуючи філософське поняття – монізм, то не таким очевидним виявляється встановлення генетичного зв'язку між текстами упанішад і брагман. Намагаючися дати відповідь на питання: «В який спосіб з науки про потрібний паралелізм ритуалу, всесвіту та фізіологічного організму виникає наука про єдність метафізичного пралочатку, наука про ідентичність Брагмана й атмана (Brāhmaṇa й Ātmana)»⁸¹ [Schayer 1988a, s. 5], С. Шайєр зауважує: «Генетичний зв'язок між літургією брагман і філософією упанішад все ще залишається проблемою спірною і не вирішеною» [Schayer 1988a, s. 5]. Якщо першим властива магія, то останнім – монізм [Schayer 1988a, s. 6]. Виходить, що брагмани – тексти літургійні і магічні, тоді як упанішади – філософські і моністичні. Допомогти знайти генетичні зв'язки, на думку Шайєра, повинні значення слів «brāhmaṇa» й «upaniṣad». Стисло розглянувши погляд М. Вінтерніца й видатного німецького індолога Альбрехта Вебера щодо значення слова «brāhmaṇa»⁸², С. Шайєр пропонує такий його підсумовуючий варіант: «магічний зв'язок ритуалу з явищами всесвіту» [Schayer 1988a, s. 6].

Натомість окреслити значення слова «upaniṣad», як зауважує С. Шайєр, набагато важче. Виходячи з тексту, варіанти «таємне зібрання» й «таємна езотерична наука» (автори цих варіантів не згадуються) його не задовільняють [Schayer 1988a, s. 6–7], як і варіанти «зібрання біля жертовного вогнища», «філософська дискусія» на тему Брагмана й атмана індійського дослідника Магадеви Бодаса [Schayer 1988a, s. 7]. А от варіант Г. Ольденберга⁸³, за яким «upaniṣad» дорівнює значенню «upāsana», Шайєр бере до уваги і розвиває, вважаючи «упасану» «психічним актом магічного споглядання (роздумів – Ю. З.), змістом, та темою якого є символічна еквіваленція двох субстанцій» [Schayer 1988a, s. 7]. Ця характеристика дозволяє уточнити значення слова «упанішад».

С. Шайєр пише про те, що хоча дієслово «upa-ni-ṣad» у ведійських текстах виступає синонімом «upa ṣās», проте вони не є ідентичними поняттями. Якщо останнє означає «психічний акт», то перше – «об'єктивне відношення, те що є змістом і темою upāsana,

⁸¹ Раніше, коли С. Шайєр розглядав магічний світогляд, він наводив депо іншу характеристику, розповідаючи про «потрійний паралелізм літургійного, космічного і фізіологічного порядку» [Schayer 1988a, s. 4].

⁸² У деяких санскритських словах у статті відсутні діакритичні знаки.

⁸³ Посилання на відповідну роботу Г. Ольденберга у статті відсутнє.

інакше кажучи – магічну рівнозначність двох субстанцій» [Schayer 1988a, s. 7]. Стає очевидним, що «іра-пі-*ṽsad*» Шайєр розуміє повніше за «іра *ṽās*», а відтак й упанішади, як пізніші ведійські тексти, можуть претендувати на більшу повноту за брагмани, тому що розглядають не лише множинність, безкінечну кількість субстанцій, а і першопочаток, першооснову всесвіту, якою є еквіваленція двох засадничих субстанцій: атмана і Брагмана.

Співставивши «іра *ṽās*» з «іра-пі-*ṽsad*», дослідник повертається до співставлення «*brāhmaṇa*» з «*īraṇiṣad*», як двох жанрів ведійської літератури. Виявляється, що упанішада як текст, більш-менш значить те саме, що і брагмана як текст, тобто обидва вони «обговорюють зв'язки еквіваленції» та звертаються до магії. Різниця ж полягає у використанні в текстах різних методів магічної технології і в антилітургійних тенденціях упанішад. Окремо С. Шайєр звертає увагу на стереотипну формулу *ya evaṃ veda*⁸⁴, що зустрічається і у брагманах, і в упанішадах. Дана формула – яскравий приклад відображення теорії магічної залежності між субстанціями в обох жанрах ведійської літератури, який також вказує і на існуючий генетичний зв'язок між брагманами й упанішадами [Schayer 1988a, s. 8].

На його думку, перші, найпримітивніші магічні моністичні тенденції з'являються в плуралістичному світі брагман. Головною темою роздумів цих ведійських текстів був не всесвіт, а людина, мікрокосм, організм психофізичного індивідуума [Schayer 1988a, s. 8–10]. Натомість центральна теза упанішад спрямована на ключові для її викладу поняття Брагмана й атмана, які є магічними еквівалентами. Витоки зазначеної еквіваленції С. Шайєр вбачає у Шатапатха брагмані Х. 6. 3. і Чгандог'я упанішаді III. 14⁸⁵. Зі змісту цих давньоіндійських пам'яток випливає, що «основою дії є *upāsana*, а сама ця еквіваленція (атман – Брагман – Ю. 3.) – найвища, найуніверсальніша упанішада» [Schayer 1988a, s. 11]. У статті характеризується кожне

⁸⁴ Звернення уваги С. Шайєра на *ya evaṃ veda* – найбільш раннє найраніше з відомих нам тематизувань цієї ведійської формули в індології. Свою актуальність дана формула не втратила і по сьогодні (див.: Розділ III дослідження).

⁸⁵ Те, що С. Шайєр у цьому місці статті наводить по одному прикладу еквіваленції атмана з Брагманом в брагмані й упанішаді, урівнює значення цієї ідентичності у двох різних частинах Ведійського канону. Більше віде у статті посилення на приклади еквіваленції між Брагманом й атманом не зустрічаються.

з двох ідентичних понять. Якщо «Брагман – абсолютно центральна субстанція ритуально-космічного порядку», то «аналогічна центральна субстанція людини – Атман» [Schayer 1988a, s. 11].

Окремо С. Шайєр підсумовує висловлені ним міркування, звертаючи увагу на те, що «теза *Ātman-Brahman*» виникає не випадково з двох незалежних метафізичних начал, як вважав Г. Ольденберг, а є неминучим внеском магічного світогляду [Schayer 1988a, s. 11].

Не зважаючи на те, що стаття С. Шайєра «Про генезу монізму упанішад з магічного світогляду Атхарваведи і брагман» є невеликим дослідженням, виданим близько дев'яноста років тому, вона цікава як з точки зору історії рецепції індійської філософії в Україні і в Східній Європі, так і з позиції сучасних досліджень брагман й упанішад. Сказане стосується, наприклад, звернення С. Шайєра до *evaṃ veda* як одного з ключових тверджень не тільки ранніх упанішад, а і брагман, так і його спроби співставити особливості вживання «*ṛaṇi-ṛsad*» і «*ṛa ṛas*» в текстах брагман й упанішад. Якщо перший випадок вказує на можливий пріоритет Шайєра щодо його введення до наукового дискурсу (див.: Deussen 1966; Edgerton 1929; Семенцов 1981; Романов 2009], також див. Розділ III нашої роботи)⁸⁶, то обидва вони зберігають свою актуальність у сучасній індології [Edgerton 1965; Семенцов 1981; Романов 2009]. Важливим здобутком цієї статті також є наголос на генетичному зв'язку між текстами упанішад і брагман. Серед її дискусійних, якщо не помилкових моментів – визнання упанішад філософськими творами.

У львівський період свого життя С. Шайєр знову звертається до теми упанішад у невеликій рецензії з нагоди виходу другого видання перекладу (з санскриту на польську мову) восьми упанішад, виданих у Варшаві⁸⁷ [Shayer 1924]. Вітаючи, в цілому здійснену

⁸⁶ Судячи з бібліографії згаданих робіт В. Семенцова і В. Романова, публікації С. Шайєра їм були невідомі.

⁸⁷ Для нашого викладу прикметно, що серед восьми упанішад була перекладеною і Катха упанішада. На увагу також заслуговує назва видавництва: «*Ultima Thule*», яка вказана у рецензії. В перекладі з латини «*Ultima Thule*» – це «далека або ж крайня Туле». «*Ultima Thule*» символізує «*Thule*» – містичну країну (царство, земля, острів), розташовану на півночі Європи й описану в IV ст. до н. е. грецьким мандрівником Піфеем у творі «Про океан». 17 серпня 1918 року у Німеччині було засноване окультне товариство «Туле».

роботу перекладачем Станіславом Міхальським⁸⁸, Шайер пише: «...пан Міхальський і надалі перебуває під впливом романтичних поглядів на сутність упанішад». Ці погляди, на його думку, властиві також П. Дойссену, який помилково намагався співставити науку мудреців упанішад Яджнявалк'ї й Аруни (упанішади Шайер характеризує як «найстарішу індійську філософію») з метафізикою Платона, Канта і Шопенгауера. Наведена критика Дойссена, особливо його компаративістичних уподобань, перша, з якою нам доводиться стикатись у роботах індологів Східної Європи і Росії.

Не погоджується С. Шайер і з тим, що зміст упанішад, спрямований на ствердження уявлень про «нереальність зовнішнього світу». Натомість, засаднича думка вчення Аруни, сформульована у відомому висловленні «tat tvam asi», є «наукою про еманіацію багатоманітності явищ світу емпіричного з єдиним прабуттям Атману-Брагмана» [Schayer 1924].

Як стає зрозуміло далі з рецензії, у своєму виданні С. Міхальський окремо звертається до «tat tvam asi» — одного з маґавак'їв. Тому у рецензента виникає низка запитань. Одне з них пов'язане з тим, що «Шопенгауер неодноразово цитує у своїх творах це “велике слово” (“tat tvam asi”) і вважає його підставою цілої моральності» [Schayer 1924]⁸⁹. Очевидно, що у передмові⁹⁰ Міхальський дає підстави Шайєру зробити відступ у бік рецепції індійської філософії у творчості А. Шопенгауера, головні положення якої польський перекладач міг поділяти. Пов'язувати зміст «tat tvam asi» з моральністю (моральною проблематикою) Шайєр вважає недоречним.

⁸⁸ Станіслав Міхальський (1881–1961), він же С. Міхальський-Івський, — польський індолог, перекладач, видавець [Michalski]. Прикметно, що йому належить і переклад гімну Х. 129 Рігведи, датований 1912 р. [Ziśba 1996, s. 48].

⁸⁹ Назви творів А. Шопенгауера у рецензії не згадуються. Можливо, С. Шайєр мав на увазі твір німецького мислителя «Про засади моралі» («Über die Grundlage der Moral», 1840), в якому “tat tvam asi” розуміється у близькому контексті: «Моя істинна, внутрішня сутність існує у кожному, хто живе так само безпосередньо, як вона у моїй самосвідомості виявляється лише мені самому». Саме це переконання, для якого в санскриті є постійний вираз у формулі tat tvam asi, тобто “це ти”, — саме воно виступає у вигляді співстраждання, так що на ньому ґрунтується будь-яка достоєнна, тобто безкорислива, добродісна, і його реальним вираженням служить будь-яка добра справа» [Шопенгауєр 1992, с. 254]. Упанішади німецький філософ характеризує «богослужбовою частиною» Вед [Шопенгауєр 1997, с. 34].

⁹⁰ З тексту рецензії випливає, що крім перекладених текстів упанішад, у виданні була також і передмова перекладача.

Не сприймає він і неодноразові згадування в передмові про властиву упанішад і гімнам Рігведи «арійськість», як і наведену характеристику життя Л. Толстого «досконалим типом сучасного арійця», вважаючи такі погляди С. Міхальського проявами «арійської ідеології», запозиченою у віденського індолога Леопольда Шрьодера.

Судячи з рецензії, С. Міхальський був під відчутним впливом «арійськості», шукаючи її не тільки у текстах шруті, а й у значно пізніші часи. В останньому випадку до «справжніх арійців» він зараховував, як вже згадуваного Л. Толстого, так й У. Вітмена. Головною підставою до такого рішення, очевидно, була співзвучність життєвого *credo* обох згаданих письменників до проінтерпретованого Міхальським магавак'я «tat tvam asi» як «возлюби ближнього свого як самого себе». Натомість С. Шайер пропонує дотримуватися усталеного на той час академічного тлумачення виразу «арійська культура», яке «має тільки один науково припустимий сенс: культура нерозривного ще ірансько-індійського племені, а отже, культура предків, співаків “Рігведи” й “Авести”» [Schayer 1924]. Не забуває він додати і про неарійський, дравідійський елемент, який, можливо, вплинув на «консолідацію староіндійської філософії».

Не зважаючи на стислість рецензії, з її змісту вдалося більше дізнатися про погляди С. Шайера на упанішади в контексті її рецепції, значно ширшому за індологічний. Поява рецензії також продемонструвала, наскільки оперативно відреагував (рік у рік) на вихід перекладу восьми упанішад у Варшаві професор Львівського університету.

Залишається шкодувати, що у самій рецензії С. Шайер всю увагу приділив лише передмові, жодним чином не згадавши про особливості перекладу упанішад С. Міхальським.

5.3.2. «Теорія упанішад» у панорамній статті М. Калиновича «Концентри індійського світогляду» (1928)

Відомий український учений-мовознавець Михайло Калинович свій інтерес до упанішад виявив у статті «Концентри індійського світогляду», яка побачила світ у 1928 р. і стала останньою індологічною публікацією українського вченого. «Ця остання праця М. Я. Калиновича стала не тільки його останнім дослідженням в галузі давньоіндійської філології»⁹¹, а й чи не кінцем будь-яких

⁹¹ Це неточність, бо «Концентри індійського світогляду» — не філологічна стаття.

наукових праць у цій галузі в Україні⁹². Надрукована в збірнику, що виходив за редакцією академіка С. Єфремова, незабаром засудженого в горезвісному фальсифікованому процесі СБУ, вона потрапила в спецфонди бібліотек і залишилася практично невідомою навіть для спеціалістів-індологів» [Жлуктенко 1991, с. 53]. Наведена цитата – яскраве свідчення залежності індологічних студій в Україні від політичної ситуації у СРСР. То ж цілком імовірно, що на індологічний інтерес українського вченого могла вплинути сумнозвісна доля збірника, в якому була надрукована його стаття «Концентри індійського світогляду». Не виключено, що в архівах Михайла Яковича можуть зберігатися й інші невидані його роботи індологічного циклу. На цю можливість звертають увагу як автори в українській діаспорі [Калинович 1994, с. 924; Пріпак 1996, с. 1871], так і в Росії [Баранников 1948, с. 9; Кальянов 1957, с. 28].

Наше звернення до «Концентрів індійського світогляду» продовжує попередній аналіз історико-філософської складової українського вченого [Завгородній 2010а], але на цей раз – в частині висвітлення його інтересу до упанішад. Зауважимо, що зацікавлення Михайла Калиновича упанішадами, і саме у зв'язку з «Концентрами індійського світогляду», знаходило своє стисле відображення у двох відомих нам публікаціях [Жлуктенко 1991; Щербань 2009].

«Концентри індійського світогляду» – достатньо велика стаття, зміст якої доводить, що і наприкінці 1920-х рр. Михайло Калинович не тільки зберігав своє професійне зацікавлення санскритом і класичною індійською літературою, а і виявляв інтерес до філософського осмислення індійської культури та її філософії. Не виключено, що на розширення поля інтересів українського вченого могло вплинути його знайомство із працею «Присмерк Європи» відомого німецького філософа й історика, одного із засновників сучасної філософії культури Освальда Шпенглера. Цей висновок у своєму дисертаційному дослідженні «Історико-літературна концепція Михайла Калиновича в контексті українського літературного процесу 20–30-х років ХХ століття»⁹³ висловила Олеся Томенко: «М. Калинович спирався також на відоме дослідження О. Шпенглера «Присмерк Європи», оскільки термін «душа культури» та її генеза, визначені

⁹² Кінець індологічних студій в Україні припадає на 1938-й – 1940-ий рр.

⁹³ Це стидне на сьогодні дисертаційне дослідження в Україні, повністю присвячене літературознавчому аналізу наукової спадщини Михайла Калиновича.

німецьким філософом, знаходять свій відгук у праці українського науковця. Нам видається вартим уваги той факт, що М. Калинович розвивав думку О. Шпенглера про феномен множини культур – «організмів», що йшла всупереч панівній доктрині поступового лінійного історичного процесу, в центрі якого – Західна Європа» [Томенко 1997, с. 84].

Власне індійська філософська думка у «Концентрах індійського світогляду» (далі у тексті – «Концентри») розглядається у широкому часовому діапазоні від гімнів Рігведи до згадок про Джаядеву та Рамануджу. Автор статті пропонує панорамний підхід, намагаючись подивитись на розвиток індійської культури крізь особливості змін і водночас збереження її світоглядних констант. Дослідження з таких методологічних засад – чи не найперша спроба в Україні. Вона нагадує задум із вироблення морфології індійської культури⁹⁴, а відтак дійсно може бути обумовленою знайомством українського вченого з працею О. Шпенглера «Присмерк Європи».

Окремо варто звернути увагу на мовні особливості статті і подачу в ній матеріалу. «Концентри» більше нагадують не академічний виклад двох попередніх індологічних публікацій ученого (Бхавабхути Шрикантха. – К., 1918; Природа и быт в древнеиндийской драме. – К., 1916), а тяжіють до художньої форми виразу думки. Іноді автор статті настільки захоплюється образністю, мовною вишуканістю, що складається враження, наче замість наукової статті доводиться мати справу з експериментальним художнім твором.

Якщо ж казати про посилання у статті, то з 30 наявних, більшість – це нумерація цитованих індійських творів без, на превеликий жаль, вихідних бібліографічних даних, і лише 11 посилань на наукові видання, включаючи одне автопосилання. Брак відповідних посилань ускладнює аналіз статті М. Калиновича щодо виявлення у ній можливих сторонніх впливів на дослідника, як і коло опрацьованої ним літератури.

До індійської філософії М. Калинович звертається у зв'язку з осмисленням феномена індійської культури. Відтак філософська думка, як і у двох його попередніх індологічних дослідженнях, не є

⁹⁴ «Морфологія культури, – за О. Шпенглером, – розуміння різних культур не стільки загальнолюдською культурою, а рядом живих організмів, кожен з яких виростає зі свого унікального способу переживання життя (прафеномена)» [Морфологія культури].

метою спеціального розгляду, а підпорядкована іншій меті. Проте у змінах, властивих індійській культурі, філософія посідає чільну позицію: «А втім, обволока, якою закріплюлася для всієї культури, для мас і будучини думка одного чоловіка і однієї днини: спочатку найдавніша наука – мітологія, потім починальниця історії – епопея, нарешті філософська система, а щонайперше – спільне їм усім джерело – мова, – ці окремі види зафіксованого знання лежать, як форми, на площині земного масштабу» [Калинович 1928, с. 91]. Отже, Калинович вбачає розвиток індійської культури в поступовій появі трьох складових-концентрів (етапів): міфології, епосу та філософії при збереженні важливої ролі мовного чинника. Надалі в «Концентрах», як правило, характеризуються міфологія і філософія. При цьому кожна із них має свої концентри, тобто попередні етапи розвитку повністю не долаються, а зберігаються, вступаючи у складні взаємини із наступними фазами розвитку.

Свій розгляд міфологічного етапу Михайло Калинович розпочинає високою оцінкою гімнів Рігведи, «де вперше визначився індійський світогляд» і відбувся «перший зліт індійського генія» [Калинович 1928, с. 92]. І згодом, коли він переходить до безпосереднього аналізу змісту гімнів, то пише про «філософію Вед» [Калинович 1928, с. 97] і про «знання Вед, основи всіх індійських релігійно-філософських систем» [Калинович 1928, с. 98]⁹⁵. Окрему увагу дослідника привертає відомий космогонічний гімн із десятої мандати Рігведи (X. 129)⁹⁶, переклад якого із деякими коментарями він майже повністю наводить у тексті статті [Калинович 1928, с. 95–96]⁹⁷.

⁹⁵ Ці обидві цитати Калиновича потребують коментарів. Перша з них вкотре засвідчує усталений як серед українських, так і закордонних індологів підхід виводити витoki індійської філософії від текстів Вед. Тож виходить, що, з одного боку, Рігведа належить до міфичного етапу індійської культури, а з іншого – їй властива філософія. Серед українських дослідників наявність філософії у Ведах вбачав, наприклад, П. Ріттер. Натомість ми поділяємо ту точку зору, що індійська філософія виникає в добу ішраманів [Завгородній 2009г], див. також Розділ III даної роботи. Що ж до другої цитати, яка характеризує значення Вед, то безперечно, поділяючи цю тезу Михайла Яковича в цілому, хотілось би зауважити про різний вплив Вед на ортодоксальні та неортодоксальні даршани.

⁹⁶ Пригадаємо, що гімн X. 129 привернув увагу не тільки М. Калиновича, а й О. Козлова, Лесі Українки, Д. Овсянико-Куликовського, П. Ріттера, В. Шаяна. Докладніше див. Розділ IV даного дослідження.

⁹⁷ Неповний переклад цього та інших гімнів Рігведи, як і фрагменти інших індійських текстів, наведені в «Концентрах», необхідно взяти на, так би мовити, дослід-

Надалі, найбільшу увагу в «Концентрах» (див.: с. 98–102) М. Калинович зосереджує довкола розгляду упанішад, заключної частини Ведійського канону: Появу цих текстів він пов'язує зі спробою тогочасного брагманізму уникнути розладу «між змертвілою стороною релігії – її обрядовістю і невдоволеними потребами містичної настроєності» [Калинович 1928, с. 98], остаточного занепаду і розколу: «Вмілою рукою звівши сектантські ухили в загальне релігійне річище країни, брахманізм на три-чотири віки відрочив відвертий розкол і став причетний до теорії Упанішад, по суті зовсім йому чужий і ворожий» [Калинович 1928, с. 99]. Із цього, вкрай важливого і водночас стислого міркування про появу найпізнішого шару ведійського корпусу текстів, зокрема випливає, що автор статті дотримувався історичного підходу до формування Вед і надавав окремій ваги релігійному протистоянню, якщо не боротьбі в давній Індії. Появу упанішад у контексті віддзеркалення важливих суспільних і світоглядних змін коментують і у сучасній індологічній [Бонгард-Левин 1993, с. 46–47] та філософській літературі [Хоркхаймер, Адорно 1997, с. 260]. Залипається шкодувати, що автор «Концентрів» не конкретизував наведену ним розпливчасту фразу «сектантські ухили» і не з'ясував докладніше про згаданий ним же «розкол», залишивши тим самим читача наодинці з непрозорим текстом.

На нашу ж думку, попри всі можливі релігійні й соціальні зміни у пізньоведійській Індії, упанішади тим не менш виступають органічною завершальною складовою шруті, про що свідчить сама індуїстська традиція (власне включення упанішад до Ведійського канону, визнання її в якості прастхана-трайї ведантою).

Зупиняється Михайло Калинович і на важливих поняттях упанішад. Так він вважає атман ключовим поняттям цих давньоіндійських текстів. Натомість поняття Брагмана, судячи з наступної цитати Калиновича, від початку такої важливої позиції в ученні упанішад не посідало: «Правда, в учення Упанішад про Атмана, як про єдину реальність світу, вплетено поняття Брахмана, – спершу – молитви, що через проміжний ступінь абстрактнішого розуміння її, як святості божого слова, була підведена на рівень першопочатку

ницький облік. Відтак потребує перегляду в бік збільшення встановлений нами раніше перелік давньоіндійських творів у перекладі українською мовою [Завгородній, 2003].

і зробилася Логосом брахманізму. Проте в Упанішадах обидва ці поняття Атмана та Брахмана так щільно злилися, що їх уживають синонімічно, перенісши до того ж на Брахман(а) ті ознаки, що зв'язувалися раніше з уявленнями про Атман. Непозбавлені деяких схожих рис із попередніми теоріями, в цілому концепції Упанішад були евангелією новаторства» [Калинович 1928, с. 99].

Наведена цитата Калиновича потребує окремого коментаря. Те, що атман і Брагман – ключова пара понять упанішад, загально-визнаний на сьогодні факт в індології. Водночас надання пріоритету атману над Брагманом з урахуванням висловленої аргументації, викликає здивування. Так, дійсно, поняття «Брагмана», походячи від $\sqrt{2}$ brīh («ставати повним», «рости, збільшуватися, ставати великим або ж сильним, міцним», «збільшувати(ся), підсилювати(ся)») у ведійських текстах мало різне значення [див.: Monier-Williams 1995, р. 737–738] і виведення його первісного значення виявляється непростим завданням для дослідника [див.: Мюллер 1995, с. 64–70; Топоров 1974]. Проте у значенні «Абсолюту», воно вже вживалося в Атхарваведі й у Шатапатха брагмані [Monier-Williams 1995, р. 738; The Śatapatha Brāhmaṇa 1897; Шатапатха брахмана 2009]. Водночас і атман не відразу почав позначати абстрактне значення «єдиної реальності світу». Походячи від кореня $\sqrt{2}$ an («дихати»), він у Рігведі позначав дихання, а не тільки душу, принцип життя і відчуття [Monier-Williams 1995, р. 738]. Зате в ранніх упанішадах (Брігадараньяка і Чгандоґ'я), у своєму абстрактному значенні вживаються вже обидва поняття: атман (як прояв об'єктивної реальності на суб'єктивному рівні) і Брагман (як вища об'єктивна реальність). Не випадково, що й усі чотири маґавак'ї також зустрічаються у ранніх упанішадах (див.: Брігадараньяка I. 4. 10 aham brahma asmi – «Я є Брагман»; Чгандоґ'я VI. 8. 7. tat tvam asi – «Те – ти», Айтарея III.3. prajñānam brahma – «свідомість – Брагман»; Мандук'я I.2; ayaṁ ātmā brahma – «цей атман – Брагман»). При цьому, як ми бачимо, неодмінно зберігається підпорядкованість атмана Брагману.

Тому твердження М. Калиновича про те, що в упанішадах відбувається перенесення головних ознак з атмана на Брагмана, за якими він власне і відомий для всієї подальшої індійської релігійно-філософської думки, на наш погляд, видається перебільшеним.

Водночас, чи не вперше серед тих авторів в Україні, хто звертався до поняття Абсолюту в індійській релігійно-філософській

традиції, Михайло Калинович дотримується послідовного вживання, саме варіанта «Брагман», не плутаючи його зі словом «Брагма».

Окрім метафізики: «Однак, доктрина Упанішад не вичерпується самою лише пристрасною метафізикою» [Калинович 1928, с. 101], Калинович вбачає в упанішадах й етичну проблематику⁹⁸: «Моральні питання вже тому повинні були зайняти чільне місце в уможливленій доктрині Упанішад, що її ускладнила теорія переселення душ, згодом – основна думка, спільна всім релігійним прямуюванням та релігійно-філософським системам Індії» [Калинович 1928, с. 101]. Також він звертає увагу на появу в упанішадах уявлення про карму, при цьому слушно зауважуючи, що «та Карма, що про неї через кілька віків буддійські проповідники говоритимуть відверто на всіх перехрестях, як про єдину причину метемпсихози, в Упанішадах ще оповита таємницею і несказання» [Калинович 1928, с. 101].

Повертаючись до викладеного в упанішадах вчення про сансару: «А все ж головні тези віри в метемпсихозу в Упанішадах уже виявлені цілком виразно: доля людська залежить від учинків людини – хто творив добро, той знову народжується як добрий, хто був злий – як злий» [Калинович 1928, с. 102], Михайло Якович для підтвердження звертається до переказу кількох рядків із Брігадараньяка упанішади (ІІІ. 2. 13). Ці ж самі рядки не пройшли повз увагу О. Сиркіна. Проте останній наводить їх на підтвердження того, що «упанішади одними з перших в індійській літературі, достатньо виразно формулюють поняття *карми*, яке визначає долю людини, – поняття, яке в подальшому гратиме настільки важливу роль не тільки в індуїстських, а й буддійських поглядах» [Сиркин 1971, с. 175].

До такого підкріплення й ілюстрацій своїх міркувань відповідними цитатами з упанішад, не тільки переказаних власними словами (приховані цитати), а і перекладених з оригінальних видань давньоіндійських текстів (прямі цитати), М. Калинович звертається не один раз. У результаті в його статті зустрічаються переклади окремих фраз і рядків із кількох ранніх упанішад. Врахо-

⁹⁸ Якщо казати про етичну проблематику в упанішадах, то вона підпорядкована головній метафізичній меті: пізнанню Брагмана-Атмана, а відтак мокші (звільненню).

вуючи той факт, що ці переклади фрагментів упанішад – перші переклади упанішад українською мовою, ми вважаємо за потрібне не тільки навести їхній переклад, а й уточнити нумерацію, звіривши з оригінальними текстами. Так усього в статті зустрічається шість посилань на чотири різні упанішади у такій послідовності:

1. «...її уста закриті золотою завісою». Іша упанішада 15. [Калинович 1928, с. 99] – відповідає Іша упанішаді 15.

2. «Тільки його треба бачити і чути, і розуміти, і пізнавати, бо хто побачив, почув, пізнав і зрозумів його, той зрозумів і всесвіт увесь». Брігадараньяка упанішада II. 4. [Калинович 1928, с. 99] – відповідає Брігадараньяка упанішаді II. 4. 5 (не повністю).

3. Переказ із посиланням: «Як залізні ножиці, брила глини чи мідна оздоба містять, у малині, всі властивості всякого заліза, всякої глини і всякої міді, так знання Атмана дає змогу чути те, чого не вловлює слух, і пізнавати непізнане». Чгандог'я упанішада VI. 1. 2. [Калинович 1928, с. 99–100] – відповідає Чгандог'я упанішаді VI. 1. 4–6.

4. «Кажі правду, виконуй свій обов'язок, студіюй Веди; <...> нехай тобі богом буде мати, батько, учитель, гість». Тайттирія упанішада XI. 11. [Калинович 1928, с. 101] – відповідає Тайттирія упанішаді. Розділ настанов XI. 1–2 (не повністю).

5. «...будьте смиренні, будьте щедрі, будьте милосердні». Брігадараньяка упанішада V. 2. [Калинович 1928, с. 101] – відповідає Брігадараньяка упанішаді V. 2. 3 (не повністю).

6. «Коли після смерті людини голос її виходить в огонь, її дихання – у вітер, зір – у сонце, розум – у місяць, слух – у сторони світу, тіло – в землю, душа – в етер, натільне волосся – у трави, в дерева – волосся голови, а кров і сім'я – у воду, – то де ж ця людина?» – питається учень. «Візьми мене за руку, Артаб'аго», – відказує учитель? – «ми обоє хочемо знати це, не слід говорити про це на людях». – І вони йдуть удвох домовлятися. І Діяльність була тим, про що вони розмовляли, Карман був те, що вони славили». Брігадараньяка упанішада III. 2. 13–14 [Калинович 1928, с. 101–102] – відповідає Брігадараньяка упанішаді III. 2. 13 (майже повністю)⁹⁹.

⁹⁹ Нумерація була нами звірена за: [Radhakrishnan 1953; Упанішади 1992, кн. 1, 2, 3].

Зустрічається у статті – без посилань і приміток – одне, з раніше згадуваних нами магавак'їв: «“Те – ти” (tat tvam asi)» (Чгандог'я упанішада VI. 8. 7.) [Калинович 1928, с. 99]¹⁰⁰.

Також у «Концентрах» присутні окремі цитати з упанішад і переказ кількох сюжетів упанішад без відповідних посилань. Нумерацію однієї з цитат нам вдалося встановити: «Треба прокинутись, підвестися і вслухатись. Як по лезу бритви, важка путь до зрозуміння» [Калинович 1928, с. 100] – відповідає Катха упанішаді II. 3. 14.

Надалі у «Концентрах» відбувається перехід від характеристики доби упанішад до періоду буддизму та джайнізму. Розмірковуючи над виникненням цих двох неортодоксальних релігійно-філософських учень, Калинович високо оцінює їхнє значення для індійської культури, порівнюючи при цьому з упанішадами: «Коли б не буддизм, той заклик до споглядання і відцурання світу, що пролунав у добу Упанішад, навряд чи схитнув би народні глибини <...> Буддизм і близька до нього релігія джайнів, вийшовши обидві з того самого духовного заколоту, що й теорія Атмана, прищепили мораль старецтва всій Індії і дали ідеям Упанішад усенародне значення <...> буддизм з його гуманним ученням, простим, вишуканим ритуалом, з його щільно з'єднаним духовним орденом і пишними монастирями сприяв тому, що індійське середньовіччя й уявити собі не могло нормального життя без побожності, а ідеалом благочестя зробився подвиг анахорета. В історії ідей цей ідеал тим більше важить, що разом з буддизмом у першому тисячолітті по Р. Хр. він твердо осівся на всьому південному сході Азії» [Калинович 1928, с. 102].

¹⁰⁰ Майже в цей час, у 1927 р., у львівському журналі «Світ» було надруковано вірш-гриптих Василя Пачовського «Космічний круг», присвячений відомій українській письменниці О. Кобилянській. Так от кожна з трьох строф першої частини вірша завершувалась магавак'єю «Тат твам асі!» [Пачовський 1991, с. 375]. Цей вірш – один з яскравих прикладів рецепції давньоіндійської релігійно-філософської думки українською поезією 1920-х років.

У даному контексті не можна не згадати і про К. Бальмонта, який епіграфом до вірша «Майя» з циклу «Індійські трави» (1899) взяв «велике висловлювання» упанішад «Те ти є» [див.: Исаева 1991, с. 138]. Цей факт додатково свідчить про існуючий інтерес до індійської духовності в Російській імперії поза межами академічних учених наприкінці XIX ст., як і про пізніше долучення української поезії (за російську) до пронесу рецепції індійської релігійно-філософської думки (на прикладі звернення до упанішад).

Під «духовним заколотом», очевидно, мається на увазі доба шраманів, поява якої припадає в Індії на початок «осьового часу» К. Ясперса і знаменує виникнення філософії у власному, а не метафоричному розумінні. Цей період характеризується дослідниками доволі промовисто. Наприклад, В. Шохін називає її «безпрецедентним бродінням умів» [Шохін 1997, с. 34], а Р. Генон – «бунтом, повстанням кшатріїв, суперництвом між брагманами та кшатріями» [Генон 2012, с. 19, 24, 31–32, 41–42 та ін.]¹⁰¹.

Не заперечуючи потужність впливу буддизму і джайнізму на подальший розвиток індійської культури та її релігійно-філософських учень, зокрема в частині появи інституту чернецтва, ми б хотіли звернути увагу на деякі факти. Далеко не всі упанішади були почуті у той час, коли виникає буддизм. Наприклад, найстаріші упанішади (Чгандог'я, Брігадараньяка, Айтарея, Каушитака, Тайттирія), а власне до них у більшості випадків і звертається М. Калинович у статті, на думку сучасних дослідників, датуються добуддійським періодом [див.: Сыркин 1971, с. 15; Brockington 1997, p. 105; Warder 1998, p. 20].

«Концентри індійського світогляду» – перша україномовна наукова публікація (на рівні статті), яка містить звернення до упанішад у широкому контексті філософського осмислення особливостей розвитку індійського світогляду від ведійської доби до зрілого середньовіччя. Не зважаючи на те, що Михайло Калинович був за фахом філологом і не мав спеціальної філософської освіти, він зміг у цілому коректно (тим більше, як для свого часу) звернутися до достатньо репрезентативного кола оригінальних текстів ранніх упанішад, виділивши у них головну філософськи значущу проблематику та звернувши увагу на значення цих текстів для подальшого розвитку індійської релігійно-філософської думки.

На жаль, політична ситуація в Україні кінця 1920-х – початку 1930-х рр. змусила Михайла Калиновича відійти від будь-яких публічних зацікавлень індологією.

Висновки. Другий етап знайомства з упанішадами в Україні, який тривав із 1910 р. по 1935 р., позначається своєю змістовністю та зрілістю. З'являються не тільки перші дослідницькі статті, в яких

¹⁰¹ Водночас Р. Генон говорить, що перші прояви бунту кшатріїв проти брагманів можуть уходити значно глибше за теперішню Калі югу, а не тільки за осьовий час.

упанішадам відведене чільне місце (С. Шайер, М. Калинович), а й енциклопедичні статті, повністю присвячені упанішадам (П. Ріттер), рецензії на видання перекладу упанішад (С. Шайер) і власне переклад Катха упанішади (П. Ріттер). На зміну історикам філософії прийшли філологи-індологи, які залучали вже не тільки дослідницьку літературу європейських, індійських, російських, вітчизняних авторів і джерела індійської релігійно-філософської думки в перекладах, а і безпосередньо звертались до оригінальних санскритських першоджерел.

Порівняно із Західною Європою, початок зацікавлення упанішадами в Україні відставав на десятиліття й позначався слабкою динамікою, але в 1920–1930-х рр. ситуація почала поступово вирівнюватись. Наприклад, П. Ріттер переклав Катха упанішаду трьома роками раніше за однойменне видання німецькомовного перекладу Р. Отто. У порівнянні з рештою Радянського Союзу, а перед тим — Російською імперією (без урахування Польщі та Фінляндії), формування професійного індологічного інтересу до упанішад в Україні відбулося раніше на 30–40 років.

У своєму розумінні текстів упанішад П. Ріттер, С. Шайер і М. Калинович відображали як домінуючі тенденції в тогочасній індології, так і висловлювали новаторські ідеї та підходи. Наприклад, П. Ріттер перебував під впливом М. Мюллера і П. Дойссена, вважаючи упанішади філософськими текстами й поділяючи їхнє розуміння слова «упанішад»; міг перекладати «brahma» Брагмою, а не Брагманом, що відбиває не тільки тогочасну ситуацію з перекладом ключової санскритської релігійно-філософської термінології, а і відображає сучасні тенденції в індології. С. Шайер чи не вперше тематизує важливу ведійську формулу «ya evaṃ veda», яка згодом приверне увагу дослідників у США і Радянському Союзі. М. Калинович розглянув упанішади з позиції цивілізаційного підходу в широкому часовому діапазоні від Ведійського канону до індійських середньовічних текстів.

Та займатися дослідженням упанішад ставало небезпечно. Наприкінці 1920-х рр. індологію змушений залишити М. Калинович, а в 1938 р. у в'язниці помирає П. Ріттер. Тим самим фаховий інтерес до упанішад, як і індологія у радянській Україні кінця 1920-х рр. — початку 1940-х рр., виявився повністю залежним від політичної ситуації.

РОЗДІЛ VI

СТУДІЇ НАД ВЕДАНТОЮ (1844–1935)

Звернення до індійської релігійно-філософської думки в Україні характеризується своєю специфікою, серед якої — наявність збігів дослідницьких інтересів. Якщо найпопулярнішими текстами виявились: гімн Х. 129 Рігведи й упанішади, то серед даршан, такими були: неортодоксальний буддизм й ортодоксальна веданта. Особливості розуміння останньої ми плануємо розглянути в даному розділі, продовжуючи аналіз вітчизняного інтересу до ведійських текстів і ведичної спадщини. Якщо на академічне зацікавлення ведантою в Україні подивитись у контексті всесвітньої індології, то ми побачимо, що і за часом виникнення, і за своєю популярністю вона збігається з одним із найдавніших і найзапитаніших дослідницьких індологічних зацікавлень як у Росії, Європі та Північній Америці, так і в самій Індії.

Веданта (vedānta), яка у своїх засадах спирається на ведійський корпус текстів, вважається однією з найвпливовіших і найдавніших індійських ортодоксальних даршан, понад тисячу років задаючи тон філософському життю в Індії. До прастхана-трайї. (prasthana-traya) або ж потрійної основи веданти, крім Бгагавадгіти (bhagavadgītā) і «Браhma-сутр» (brahma sūtra) Бадараяни (bādarāyaṇa), входять упанішади — найпізніша складова Вед і найраніша складова прастхана-трайї. Про безпосередній зв'язок веданти з Ведами свідчить і сама назва «веданта», що перекладається як «завершення Вед». Важливими для веданти є і гімни Рігведи, які згадуються в трактатах представників веданти, наприклад, Шанкарою («Незаочне осягнення» (aparokṣa anubhūti), коментар на «Браhma-сутри» Бадараяни (śaṅkarabhāṣya))¹. Водночас і самі упанішади містять посилання на гімни Рігведи [Deussen 1966, p. 165].

¹ С. Радхакрішнан, коментуючи переклад Катха упанішади І. 2. 25, посилається на гімн Рігведи Х. 129 [Radhakrishnan 1953, p. 621]. Цей випадок звернення до Рігведи

У 1844 р. О. Новицький у першій статті з циклу «Нарис індійської філософії» згадав про намір написати окрему статтю, присвячену веданті. І хоча що статтю не було видано з невідомих нам причин, проте в дослідженні «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина I. Релігія і філософія Давнього Сходу» український філософ вже аналізує вчення веданти. Відтоді зацікавлення ведантою в Україні зберігатиметься до кінця 1930-х років.

«Аналіз специфіки розуміння веданти в Україні ми будемо намагатись здійснювати у дещо ширшому контексті, тобто звертати увагу не тільки на рецепцію веданти, а й, за можливості, на загальні історико-філософські особливості представлення інших даршан як ортодоксальних, так і неортодоксальних.

Перед тим, як перейти до розгляду веданти вітчизняними дослідниками, спочатку окреслимо особливості висвітлення індійської філософії у виданнях, присвячених історії всесвітньої філософії, що виходили в Російській імперії у XIX ст. — на початку XX ст. Такий відступ нам потрібний, щоб краще зрозуміти тогочасний інтелектуальний контекст, у якому формувався фаховий інтерес як до індійської філософії загалом, так і до веданти зокрема.

«Історія філософських систем» філософа Олександра Галича [Галич 1818] була однією з перших, якщо не першою спробою в Росії, присвяченою викладу історії філософії. Витоки «умоглядної філософії» він вбачає у Давній Греції. Будь-які свідчення і натяки про існування індійської (або ж східної) філософії в «Історії філософських систем» відсутні [Галич 1818, Кн. перв.]. Не представлена індійська (і східна) філософія й у статтях «Досвіду філософського словника» О. Галича [Галич 1818, Кн. втор.].

Майже двадцятьма роками пізніше з'являється «Історія філософії» архимандрита Гавриїла (Василь Воскресенський), професора Казанського університету, який вважається першим істориком російської філософії. Він висловлює власні міркування про

цікавий для нас з огляду на кілька обставин. По-перше, Радгакрішнан, як сучасний індійський філософ, позиціює себе прихильником адвайта-веданти (фактично, нео-адвайта-веданти), а відтак засвідчує тяглість визнання авторитету найдавнішої частини Вед. По-друге, в одному посиланні індійського філософа ми маємо приклад звернення до двох текстів, до яких був підвищений інтерес в Україні (гімн Рігведи Х. 129 і Катха упанішада), й які нами окремо аналізуються.

наявність як східної філософії взагалі, так й індійської зокрема: «Але на сході не було філософії в її систематичному виді. Схід зі своїми релігіями, зі своїми дивними обрядами становить предмет радше міфолога, ніж філософа. Істинне начало філософії знаходиться у греків <...> В Індії, як видно із записок Азійського Лондонського товариства, є філософія, незалежна ні від якої іншої філософії. У філософських школах Індійських можна бачити сенсуалізм, з усіма його наслідками, ідеалізм, з усіма його небитностями, скептицизм, приведений у порядок, і найнесамовитіший містицизм. Але розсудливість забороняє історикю, доки він не буде володіти фактами найвірогіднішими, будь-яке довільне припущення, будь-яке гадання за нестачею доводів, що засновуються на слабкому началі» [Гавриил 1837, с. 20–23]. Зі змісту наведеної цитати випливає, що позиція архімандрита Гавриїла непослідовна: спочатку він заперечує наявність філософії як такої на Сході, а згодом визнає її в Індії, але далі констатації факту, через відсутність власної обізнаності з репрезентативним колом дослідницької літератури та першоджерел, не іде. Не зважаючи на тенденційність міркувань автора «Історії філософії», вони були одними з перших на теренах Російської імперії, в яких згадується індійська філософія.

Пастор євангелічної церкви, уродженець Фінляндії Карл Зедеггольм, хоча і визнає в «Історії давньої філософії» існування і східної, й індійської філософії, проте лише як першу сходинку в історії всесвітньої філософської думки. Індійську філософію він характеризує кількома реченнями як «не наукоподібну і не самостійну», а «релігійну філософію», яка, розпочавшись «від В'яси у XIV ст. до Р. Х.», триває «до переходу східної філософії у грецьку близько 500 р. до Р. Х.». Якщо індійська філософія «витікає з життя, а саме з життя, яке ще не зовсім відвернулось від Бога, то грецька філософія – витікає з мислення, яке більш-менш відвернулось від Бога, але зміцніле і свобідне» [Зедеггольм 1844, с. 64].

Релігійний філософ, професор Московського університету Сергій Трубецькой у «Курсі історії давньої філософії» (1892) під історією всесвітньої філософії розуміє історію європейської філософії, яку ототожнює із загальною історією Європи. Останню він поділяє «на три періоди – давній, середньовічний і новий». Тож не дивно, що розгляд давньої філософії він розпочинає з філософії давньогрецької, не згадуючи давньоіндійську філософію [Трубецькой 1997, с. 39 та ін.].

Філософ і богослов, професор Київської духовної академії Петро Лiniцький у «Нарисах історії філософії давньої і нової», попри обізнаність з існуванням різних поглядів на давній період історії філософії («Деякі історики, напр. Ріттер, починають історію філософії оглядом філософії Сходу. Рот і Гладіш намагались навіть довести, що вся грецька філософія по частинах була запозичена з учень Східних народів» [Линицький 1902, с. 21]), власний розгляд усе-таки розпочинає з іонійської школи.

Як бачимо, в трьох із п'яти оглядових видань, присвячених історії філософії та підготовлених на теренах Російської імперії, існування індійської філософії або заперечується і відсутнє, або визнається як винятково перший етап в історії всесвітньої філософії. Але і в цьому випадку змістовний аналіз індійської філософії відсутній. Близька ситуація простежується і з перекладеними підручниками з історії філософії, написаними європейськими авторами.

Наприклад, німецький історик філософії і теолог Альберт Шwegлер, професор Віденського університету Вільгельм Бауер, англійський філософ-позитивіст Джордж. Г. Льюїс і німецький філософ-неокантіанець Вільгельм Віндельбанд власні виклади історії філософії розпочинають з досократиків, не знайшовши філософію в Індії. Але при цьому кожен із них так чи інакше пояснює свою європоцентричну позицію. Шwegлер, замість філософії, вбачає в Індії міфологію чи теологію² [Шwegлер 1864, с. 6]. Бауер знаходить індійську думку щільно пов'язану з релігією і недостатньо логічною, щоб бути систематично викладеною [Бауер 1866, с. 5]. Льюїс виводить витoki філософії з Греції, бо «в історії грецької думки ясно позначились усі епохи розвитку світоспоглядання (або ж «усі епохи в розвитку споглядання» 1897)» [Льюїс 1865, с. ххvii]³. Віндельбанд вбачає в індійців, як і у китайців, тільки деякі зародки «самостійної та свідомої діяльності розуму, який методично шукає знання заради нього самого <...> За характерної для східного розуму відсутності прагнення до самостійності народам цим не вистачало для плідного та самостійного розвитку саме індивідуальної ініціативи» [Виндельбанд 1898, с. 21].

² Наголос на теології в Індії замість філософії, хоча і не часто, зустрічається в сучасній індології [напр., Olivelle 1998].

³ У виданні 1897 р.: «...в історії грецької думки виразно виявились усі епохи розвитку філософії» [Льюїс 1897, с. 22].

Знайти матеріал, присвячений індійській філософії, нам вдалося тільки у двох залучених виданнях.

Німецький історик, філософ Генріх Ріттер у багатотомній «Історії філософії давніх часів» відводить індійській філософії понад шістдесят сторінок, знаходячи її вже в упанішадах [Ріттер 1839, с. 48–112]. Правда, при цьому, все, що відомо про індійську філософію, він відносить винятково до часів доісторичних. Згадки про веданту в Ріттера відсутні.

Колективна робота «Загальна історія філософії» розпочинається частиною «Східна філософія», а остання – розділом «Індійська філософія», написаним німецьким санскритологом і буддологом Германом Ольденбергом. Не зважаючи на те, що розділ складають неповних десять сторінок, у ньому йдеться про санкх'ю, йогу, вайшешику, ньаю, чарваку і веданту на прикладі філософії Шанкари [Ольденберг 1910, с. 29–38].

Зрозуміло, що не всі підручники, посібники й оглядові видання з історії філософії, які виходили у Російській імперії, нам вдалося розглянути. Крім того, вітчизняні автори могли користуватися неперекладеними виданнями (див. попередні і цей розділи). Але те, що у семи з одинадцяти видань індійська філософія не була представлена взагалі, а в інших трьох вкрай стисло, не може не свідчити на користь панування в тогочасному історико-філософському середовищі виразно європоцентричної позиції. У стислому ж зверненні до індійської філософії, зазвичай розглядався її давній період, що також вписується в європоцентричне бачення всесвітнього історико-філософського процесу. Так чи інакше, але більшість із десяти авторів знаходяться під прямим або ж опосередкованим методологічним впливом на всесвітній історико-філософський процес поглядів Гегеля. Про такий вплив або безпосередньо вказано в самих виданнях (напр., Зедергольм, Швеглер, Віндельбанд), або ж про нього можна зробити висновок, виходячи з аналізу змісту текстів. Ще один момент вартий уваги. Дев'ять із десяти авторів, окрім Ольденберга, були істориками філософії, які не займалися спеціально дослідженням індійської філософії і не мали індологічної підготовки.

Тож з огляду на окреслену ситуацію, особливості рецепції та розуміння індійської філософії в Україні набувають додаткового інтересу і ваги.

6.1. Осмислення вчення веданти за «Браhma-сутрами» Бадараяни

6.1.1. «Нарис індійської філософії» О. Новицького (1844)

Досі залишається нез'ясованим питання: «Чим пояснити той факт, що у “Журнале Министерства народного просвещения” вийшли тільки три статті Ореста Новицького, присвячені індійській філософії, а саме: санх'ї, йозі і ньяї»? Хоча у вступі до першої статті «Нарису індійської філософії» «Санх'я Нір-ісвара». Орест Новицький висловлював зовсім інші наміри: «Щоби познайомитися з цим знанням кожного Індійського Філософа, ми розглянемо їхні системи окремо, у тому порядку, в якому викладені вони у Кольбрука; саме предметом нашого розгляду будуть: I. Санкія Нір-ісвара⁴. II. Санкія Сесвара⁵. III. Ньяя. IV. Вайсешика. V. Міманса пурва. VI. Міманса утара, чи Веданта» [Новицький 1844, с. 159].

Наведений намір О. Новицького важливий для нас ще в кількох аспектах. Так, він свідчить, що у своєму викладі назв шести даршан Новицький дотримувався послідовності, яку запропонував видатний англійський індолог Генрі-Томас Кольбрук у роботі «Про філософію індусів» [Colebrooke 1837]. У ньому санх'ї було відведено першу, а веданти – останню позицію. Треба сказати, що виокремлення саме шести ортодоксальних даршан буде сприйняте індологічним світом і зберігатиметься відтоді в багатьох роботах з історії індійської філософії. Проте послідовність їхнього викладу може варіюватись. Скажімо, замість тієї, яку ми зустрічаємо у Кольбрука та Новицького, на таку: ньяя, вайсешика, санх'я, йога, міманса і веданта [див.: Радхакришнан 1993, т. 1., с. 12–14; Чаттерджи, Датта 1994, с. 19–20; Hiriya 1994; Companion Encyclopedia of Asian Philosophy 1997]. Ця зміна має свою логіку. Якщо перші дві даршани дотримуються аналітичного викладу, то наступні чотири – синтетичного. З цих чотирьох – міманса і веданта безпосередньо спираються на тексти Вед [Guénon 1993, р. 237–238; Чаттерджи, Датта 1994, с. 19–20]. Те, що веданта опиняється на останньому, постоному місці, не випадково і пояснюється її максимальним наближенням до ведійських канонічних текстів не тільки на рівні змісту власних філософських трактатів, а і на рівні назви самої

⁴ Тобто санх'я, що не визнає Ішвару. Власне санх'я.

⁵ Тобто санх'я, що визнає Ішвару, або ж теїстична йога даршана.

даршани. Якщо найпоширеніша назва «vedānta» перекладається як «завершення Вед» і розуміється «метою вед», то інша відома назва «brahma mīmāṃsā» додатково звертає увагу на головну інтенцію цієї даршани. У такому разі веданта розглядається найвпливовішою даршаною, вершиною ортодоксального індуїстського філософського мислення, чистою метафізикою [Guenon 1993, р. 276; Генон 2004, с. 20 та ін.; Радхакришнан 1993, т. 2, с. 383 та ін.]. Тому намір О. Новицького розглядати веданту на останньому, шостому місці після п'яти інших ортодоксальних даршан цілком відповідає усталеній практиці подавати виклад ортодоксальних даршан, який майже, якщо не завжди, закінчується ведантою. Як ми бачили, витoki цього методологічного підходу в індології сягають часів Кольбука.

Кількома сторінками раніше за наведену цитату, О. Новицький, знову ж таки спираючись на Кольбука, розвів усі відомі йому даршани на «системи Філософії, що узгоджуються з Теологією і Метафізикою Вед»⁶, і на системи, що не узгоджуються з ученням цих книг. Ті й інші системи (darsana) розділяються далі на окремі школи чи погляди (darsanani)» [Новицький 1844, ч. 41, с. 155]. Якщо до ортодоксальних він відносить шість названих даршан, то до неортодоксальних: «Чарвакас і Локаятикас, Пасупатас, Панчаратрас й інші» [Новицький 1844, ч. 41, с. 156]. Як бачимо, серед неортодоксальних даршан у переліку Новицького відсутні буддизм і джайнізм. У вступі до першої статті «Нарису індійської філософії» його автор окремо пояснює своє рішення не включати вищеназвані неортодоксальні даршани до дослідження, характеризуючи їх так: «Але ці учення більше торкаються предметів Теології, ніж власне Філософії, і тому ми обмежимо свій огляд Філософії Індійської тільки першою її галуззю, Філософію згідно з ученням Вед» [Новицький 1844, ч. 41, с. 156]. Якщо пашупати та панчаратри ще можуть підпасти під наведену характеристику, то для чарвака-локаяти, як і для джайнізму й буддизму, вона виглядає упередженою.

Якщо О. Новицький у «Нарисі індійської філософії» не планував висвітлювати неортодоксальні даршани, то Т. Кольбрук п'яту,

⁶ Те, що О. Новицький протиставляє Веди, як теологію та метафізику, даршанам, як власне індійській філософії, заслуговує на окрему увагу. Раніше ми вже розглядали віднесення київським професором упанішад до теології. Зазначена характеристика Новицьким текстів Вед, урізноманітне вітчизняні методологічні підходи до витоків індійської філософії і не втрачає своєї актуальності з позиції сучасності.

останню частину своєї роботи «Про філософію індусів» присвятив саме неортодоксальним даршанам. Серед них: джайнізм, буддизм, чарвака (локаята), магешавари (пашупати), панчаратри (бгагавати). Те, що Т. Кольбрук усі неортодоксальні даршани виніс у кінець роботи, відвівши їм неповних 42 сторінки із близько 200, і назвавши останній розділ «Про індійських сектантів», свідчить про його все-таки упереджене ставлення до неортодоксальних течій в індійській релігійно-філософській думці. Натомість О. Новицький не тільки сприйняв підхід англійського індолога до питання класифікації індійських даршан, а й істотно його підсилив, не звернувшись взагалі до неортодоксальних даршан. Тому рішення представити індійську релігійно-філософську думку в «Нарисі індійської філософії» (назва роботи вже передбачає панорамність, певну всеохопність викладу) винятково ортодоксальними даршанами створює у читача однозначно хибне уявлення про повноту самої індійської філософії.

Надалі в науковій літературі, присвяченій історії індійської філософії, буде прийнято розглядати як неортодоксальні, так й ортодоксальні даршани: джайнізм, буддизм, чарвака (локаята), ньяя, вайшешика, санх'я, йога, міманса і веданта [напр., Чаттерджи, Датта 1994, с. 19–20; Hirianna 1994]. Але і наведений перелік не тільки істотно звужує різноманіття індійських даршан до штучно обмеженої кількості, а й формує уявлення про індійську філософію як виключно давню та середньовічну.

Наступна згадка веданти зустрічається в основному тексті й у примітці до другої статті О. Новицького «Санх'я Сесвара». У тексті статті, коли автор аналізує сутри Патанджалі, ґрунтуючись на викладі Т. Кольбрука, він, зокрема, звертається до проблематики «Про Бога і ставлення до Нього світу». Проте у викладі Патанджалі О. Новицький не знаходить відповіді на важливі для себе питання: «Але Патанджалі не пояснює, яким шляхом досяг він до такого поняття про Бога: чи досяг він шляхом філософського роздуму, чи тільки засвоїв собі одкровенне вчення Вед? Він не пояснив також, у якому відношенні знаходиться Верховна Істота до Природи і душ» [Новицький 1844, ч. 43, с. 101–102].

У пошуках відповіді О. Новицький звертається до Бгагавадгіти і, судячи з подальшого викладу, її отримує. Нас цікавитиме те, як він пояснює необхідність цього кроку: «Втім, нестачу ясної вказівки на те, як думав Патанджалі про відношення Бога до світу, можемо

частково заповнити ученням Багават-Гіти, знаменитого епізоду Магабгарати, в якому під розкішними формами Поезії, висловлені поняття пантеїзму Віаси та йогізму Патанджалі» [Новицький 1844, ч. 43, с. 102]. Отже, характеризуючи цю давньоіндійську пам'ятку, О. Новицький згадує імена засновників двох даршан: веданти і йоги. При цьому погляди В'яси ним відносяться до пантеїстичних. Свого часу Ф. М. Мюллер справедливо виступив проти того, щоби веданту відносити до пантеїстичного вчення: «Їх називали і пантеїстами, хоча їхній theos чи їхні theoi не були Паном, а Пан був їхній theos» [Мюллер 1995, с. 184].

У примітці до щойно наведеної цитати О. Новицький згадує франкомовний переклад роботи Т. Кольбрука «Про філософію індусів» (Essais sur la Philosophie des Hindous. – Paris, 1833. – Р. 33 прим.), роботу О. Гумбольдта «Про епізод Магабгарати, відомий під назвою Бхагават-Гіта» (Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata. – Berlin, 1826. – S. 19) і додає від себе, маючи на увазі виклад Гумбольдта: «...також відзначає, що у Багават-Гіті викладається вчення не тільки Йоги, а і Веданти» [Новицький 1844, ч. 43, с. 102].

Ця примітка для нас важлива щодо двох моментів. По-перше, вона свідчить, що, не зважаючи на відсутність окремої статті, присвяченої веданті в межах «Нарису індійської філософії», О. Новицький принагідно згадував про неї, тримав і цю даршану у полі зору, знаючи про її згадування в Гіті. По-друге, ця примітка вказує на те, що, готуючи «Нарис індійської філософії», О. Новицький спирався не виключно на роботу Кольбрука, а отже його робота не є конспектом самих тільки нарисів Т. Кольбрука.

6.1.2. «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина I. Релігія і філософія Давнього Сходу» О. Новицького (1860)

До викладу вчення веданти О. Новицький повернеться майже за півтора десятка років, запропонувавши своє бачення даршани у дослідженні «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина I. Релігія і філософія Давнього Сходу» [Новицький 1860] (далі у тексті – «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень»). Розглянемо спочатку вступ і назву книги, щоби зрозуміти, з якими

історико-філософськими засадами підходить університетський професор до індійської філософії взагалі (і філософії Сходу також) і до веданти зокрема. Це, так би мовити, макрорівень аналізу поглядів філософа на індійську релігійно-філософську думку.

Твір розпочинається зі вступу, в якому автор наводить «найголовніші керівництва», які він залучав, готуючи текст до друку. Серед індологічної літератури згадується тільки відома нам робота Т. Кольбрука «Про філософію індусів». Проте, відразу ж після списку вибіркової бібліографії, Новицький робить кілька істотних зауважень джерелознавчого характеру. Зацікавимо ті з них, які стосуються індійського матеріалу: «Але керуючись як цим, так й іншими джерелами, я завжди слідував моєму власному плану, а інколи визнавав необхідним у викладі самих учень не дотримуватися нікого, як це зроблено мною, напр., у викладі Філософії китайської й індійської, ще не обробленої письменниками» [Новицький 1860, с. xii]. Отже, професор Університету Св. Володимира прагнув написати не компілятивне, а творче дослідження, маючи власне бачення залученого ним з різних джерел матеріалу. Наскільки це вдалося О. Новицькому, який, спираючись на обмежене коло дослідницької літератури, спеціально не наголошував на необхідності залучати першоджерела індійської філософської думки і не володів санскритом, ми пересвідчимося, звернувшись до його викладу головних засад веданти.

Беручи до уваги назву книги О. Новицького, слід розуміти, що в ній розглядатиметься тільки давній період як веданти, так і всієї індійської філософії. Тобто вже сама назва вказує на обмежений виклад індійського матеріалу. У цьому аспекті хронологічного представлення індійської філософії український автор поділяв існуючий підхід у західноєвропейській історико-філософській думці, концептуально оформлений Гегелем. Але не тільки. Це важливе методологічне питання він розвинув, ґрунтуючись на власних світоглядних переконаннях. Будучи людиною релігійною (православною), Новицький вбачав у розвитку євразійської філософської думки, яку він розділяв на язичеську та християнську, три фази: «1) спочатку Філософія перебуває у межах Релігії <...>; 2) відокремлюється від Релігії, стає незалежною від неї у своєму розвитку <...>; 3) Філософія знову звертається до Релігії» [Новицький 1860, с. 24]. Якщо казати про розвиток язичеської філософії, то Новицький змальовує такий розвиток: на Сході вона ледве-ледве відтор-

гається від релігійного авторитету, в давній Греції набуває самостійного існування від релігії, а в Олександрії повертається до релігії. Розвиток християнської філософської думки, за Новицьким, проходить такі фази: за часи Отців Церкви і схоластики перебуває у межах релігії, у Новий час вступає на шлях самостійного існування, а у майбутньому «треба очікувати ще третього періоду, – повернення Філософії до християнської Релігії» [Новицький 1860, с. 25].

На окрему увагу заслуговує пропозиція О. Новицького починати відлік індійської філософії з появи буддизму, а не з більш ранніх часів: «В Індії Філософія з'явилася тоді, коли пройшов час безпосередніх вірувань і споглядань релігійних, коли Буддизм потряс увесь суспільний механізм, що спирався на авторитет Вед і відкрив перед здивованим духом східної людини хиткість і ненадійність попередніх його переконань» [Новицький 1860, с. 51]. Як бачимо, хронологічно висловлені міркування відповідають уявленням К. Ясперса про осьовий час (див.: Розділ III даної роботи).

Ведантою (або ж «Брама-Мімансою Віаси» у виданні 1860 р.) О. Новицький завершує свій виклад східної філософії, яка представлена китайською і власне індійською філософською думкою. При цьому китайська філософія становить перший ступінь, а індійська – другий. Перед тим, як перейти до східної філософії, О. Новицький окремо розглядає «язичеські вірування» разом з брагманізмом («рефлексивна релігія, чи символічна»), не змішуючи їх із філософською думкою, що свідчить не тільки про його чіткі й доречні методологічні настанови, а й належний рівень професійної підготовки.

У вступі до другого розділу «Східна Філософія» Новицький розкриває головні методологічні засади свого наступного викладу. Деякі з них слово в слово відтворюють вступ до першої статті «Нарису індійської філософії», деякі – тези змісту вступу до всієї монографії. Спробуємо виокремити головні ідеї автора. Перш за все він вважає, що філософія на Сході, хоча і виникла раніше за давньогрецьку: «Якщо Греція почала споруджувати величезний храм Філософії, то все ж Схід поклав перші підвалини цього загальнолюдського храму виразної думки» [Новицький 1860, с. 204], проте зберегла зв'язок із релігією: «Схід є, переконана країна вірувань, а тому і Філософія знаходиться тут у безпосередньому зв'язку з релігією» [Новицький 1860, с. 204]. І водночас східна філософська думка є відчутно обмеженим інтелектуальним утворенням

у суспільстві: «тільки тут (тобто у Китаї й Індії – Ю. З.) знайшлося кілька індивідумів, які, відмовившись від зовнішнього авторитету, наважилися віддатися свободним роздумам про високі потреби людського духу і передати свої помисли від свого імені, як справа людської думки» [Новицький 1860, с. 205]; і, судячи з усього, виключно давнім історичним феноменом: «При всьому тому, несправедливо було б пройти без уваги повз найдавніші пам'ятки мислення, які збереглися до нашого часу у філософських ученнях Сходу» [Новицький 1860, с. 203].

Не зважаючи на те, що, на відміну від Гегеля, О. Новицький визнає наявність філософії в Індії, проте він сприймає її в істотно редукованому вигляді, а отже, демонструє один із варіантів історико-філософського європоцентризму:

Наприкінці вступу Новицький пояснює відмінність між двома ступенями давньосхідної філософської думки: «А) в Китаї Філософія з релігійних елементів виробляє зародки філософського розуміння речей, здатні, проте, знову прийняти характер релігійний; Б) в Індії філософія являє вже особливу формацію, яка, проте, розвивається ще, так би мовити, у лоні самої Релігії» [Новицький 1860, с. 206].

Отже, наявний зв'язок східної філософської думки з релігією не тільки не дозволяв О. Новицькому віднести її до філософії у чистому вигляді, а і виступав методологічним критерієм розрізнення між різними існуючими варіантами самої східної філософії.

Розділ дослідження О. Новицького, безпосередньо присвячений індійській філософії, має назву: «Другий ступінь давньосхідної Філософії: філософія індійська, яка особливо розвивається у лоні релігії», – і розпочинається ще одним важливим для нас вступом. У ньому автор «Поступового розвитку стародавніх філософських учень» нарешті конкретизує свою тезу про те, що індійська Філософія розвивається у лоні народної релігії, приєднуючись до неї і вихідною точкою, і кінцевою метою [Новицький 1860, с. 238]. Такими прикладами і водночас вихідною точкою, і кінцевою метою виявляються індійські релігійні уявлення (догми в Новицького) про сансару, метемпсихоз і звільнення. Проте О. Новицький відокремлює, автономізує філософську сферу від релігійної: «Але всередині цих меж, встановлених релігією, індійська Філософія розвивається вільно; від вихідної точки до останнього результату вона

іде своїм власним шляхом і користується своїми власними силами» [Новицький 1860, с. 239].

Крім зв'язку індійської філософії з релігією, автор звертає увагу на існуючі відносини з природою, які відрізняють її від китайської. Завдяки цьому індійська філософська думка «природним чином продовжує великий рух розвитку людства, розпочатий філософуючим мисленням у Китаї», бо в останньому «людина вся занурена в природу, як всезагальну першосубстанцію» [Новицький 1860, с. 239]. Виокремлення людини з природи, а отже, і духу, — надзвичайно важлива характеристика індійської філософії для О. Новицького, яка переважає її тісні зв'язки з релігією у порівнянні з китайською філософією і впритул наблизилася до Західного світу. І хоча вона і не досягнула рівня давньогрецької філософії, проте сприяла її появі: «Таким чином, в індійській Філософії справа йде про інтереси духу, про його самостійне буття; індійська Філософія, що розглядається з цього боку, отримує вже значення загальнолюдське. Як вирішила вона свою задачу, це інше питання; але для її честі досить і того, що серед загального занурення людства в природу, вона запропонувала собі таку задачу; самим цим питанням вона наблизилася людство до Заходу, до рубежу світу грецького» [Новицький 1860, с. 239].

Щойно наведена цитата вказує на беззаперечно прозахідні та прогегелівські історико-філософські переконання О. Новицького. Очевидно, що і в аспектах характеристики індійської філософії, як цілісного феномена (наприклад, її зв'язок з релігією і природою), він зазнав впливу історико-філософських поглядів Гегеля.

З огляду на вищевикладане, дві тези В. Шохіна, в яких український філософ характеризується таким, що не поділяв існуючих у його час європоцентричних поглядів на індійську філософію: «...дискусія з європоцентристами не залишила байдужими двох російських філософів» [Шохин 1988, с. 28] (маються на увазі Новицький і Козлов) і «У статті, з якої О. М. Новицький розпочинає свої «Нариси індійської філософії» (1844–1846), європоцентризм спростовується фактичним матеріалом» [Шохин 1988, с. 29], — не знаходять свого підтвердження безпосередньо у текстах О. Новицького.

Нарешті О. Новицький переходить до самої індійської філософії, говорячи про те, що вона «розкрилася трьома великими школами (darsana), з яких кожна в собі містить по дві різні системи» [Новицький

1860, с. 240]. Третьою школою виявляється миманса, яка складається: «а) з Карма-Міманси (практичної Міманси), винуватцем якої був Джайміні і б) Браhma-Міманси (теоретичної), чи Веданти, засновником якої був Бадарайяна, більш відомий під іменем Віаси» [Новицький 1860, с. 241]. У наведеному переліку Новицький, на відміну від першої своєї статті «Нарису індійської філософії», вже не згадує жодної неортодоксальної даршани. Перелік шаддаршан в обох випадках: і у першій статті «Нарису індійської філософії», і у «Поступовому розвитку стародавніх філософських учень» завершується ведантою, яка в останньому випадку вважається теоретичною мімансою.

На сьогодні всі шість даршан прийнято розглядати трьома взаємодоповнюючими парами [див.: Исаева 1991, с. 18, 141; Зильберман 1998, с. 415–432].

Назвавши шість даршан, О. Новицький намагається виявити існуючу між ними логіку. Насамперед він звертає увагу на те, що об'єднує всі даршани: «Так як уся індійська Філософія займається тим самим питанням; — засобами звільнення душі від мандрів, то очевидно, що відмінність між ними повинна, перш за все, полягати у відмінному, більш-менш повному та задовільному рішенні цього питання. І дійсно, кожна наступна система індійської філософії доповнює собою рішення відомого питання, яке дане попереднім ученням, і це відбувається в тому саме порядку, у якому вони тут перелічені й у якому спочатку виклав їх Кольбрук» [Новицький 1860, с. 241]. Наявність такого порядку Новицький вбачає не у хронологічній специфіці, а у «раціональному співвідношенні»: «питання про долю людської душі може вирішуватися з трьох точок зору і при цьому двояко: може бути вирішене з боку природи, душі й Бога і при цьому синтетично чи аналітично. Ці три випадки, у подвійній формі, дійсно мали місце у філософських ученнях Індії, чим визначилось їхнє число: в Санк'ї Нір-ісвара панує синтетичний погляд на природу, у Санк'ї Сесвара — синтетичний погляд на людську душу; Ньяя аналітично розглядає людську ж душу, а Васешика — аналітично оглядає зовнішню природу; у Карма-Мімансі переважає аналітичне вчення про Бога, як він відкриває себе в моральному світі, а у Веданті — синтетичне вчення про Бога, яким він є у світі чуттєвому і духовному» [Новицький 1860, с. 241–242].

Спроба побачити за шістьма даршанами певне єдине ціле на макрорівні та спеціалізацію за кожною з них на мікрорівні належить до важливого історико-філософського питання, якому, на жаль, не так часто надають увагу [див.: Guenon 1993, р. 237–238; Зильберман 1998, с. 415–432]. Тому висловлені міркування українського філософа виглядають цілком доречними і для сучасного індологічного історико-філософського контексту.

Власне «Брама-Мімансі, чи Веданті Віасі» Новицький у «Поступовому розвитку стародавніх філософських учень» присвятив десять сторінок. Більший виклад тільки у санск'ї, якій відведено понад одинадцять сторінок. У тексті, присвяченому веданті, зустрічається тільки два посилання на літературу: одне з них – на «Загальну історію Індії» Марле, інше – на неодноразово згадану роботу Т. Кольбука. Ці посилання містяться у єдиній примітці на самому початку викладу, яку присвячено В'ясі, засновнику веданти. Ця примітка – найбільша за обсягом від усіх інших, відведених засновникам решти п'яти ортодоксальних даршан. У ній О. Новицький не тільки наводить словесний портрет «збирача Вед»: «був високого зросту, смуглявий»; а і намагається відрізнити міфічні його характеристики від історичних: «Він не тільки скоротив Веди і заснував Веданту, а і накреслив, кажуть, настанови для школи, засновником якої був; написав 18 Пуран, 18 Упапуран, Магабгарату тощо. Утім, твори Пуран і Магабгарати, навряд чи можна приписати Віасі, тому що думки, які у них зустрічаються, не зовсім згодні з Ведами і самою Ведантою» [Новицький 1860, с. 285].

Свідчення про В'ясу з тексту «Про філософію індусів» Т. Кольбука, лише частково збігаються зі свідченнями, наведеними Новицьким [див.: Colebrooke 1837, р. 327–328]. Тож цілком імовірно, що у цьому питанні він звертався до інших видань, передусім «Загальної історії Індії» Марле.

Така увага вітчизняного автора до постатей індійських філософів, нехай тільки на рівні засновників шаддаршан, перегукується з існуючими особливостями у вивченні індійської філософії. Якщо на початку ХХ ст. О. Шпенглер наголошував на властивій індійській філософії анонімному ґештальті: «У цьому анонімному ґештальті – таким є ґештальт і всієї індійської історії – лежить перед нами індійська філософія. Нехай порівняють із нею історію філософії Заходу, фізіогномічно до меж відточену книжками й

особистостями» [Шпентлер 1993, с. 139], то наприкінці ХХ ст. В. Шохін переконливо доводив протилежну позицію: «Міф, який потрібно було розв'язати, – міф про деяку анонімну, безособову творчість в індійській філософії, яка доволі часто викладається як історія шкіл, течій, напрямків; на відміну від філософії європейської, в якій справедливо завжди бачили історію «живих» філософів» [Шохін 1997, с. 3]. Увага Ореста Новицького, звернута до особи «живого» індійського філософа, виявляється актуальною і через сто тридцять років.

Свій виклад веданти Новицький зосереджує довкола двох головних тем: Бога і душі, спираючись при цьому, виходячи зі змісту викладу, тільки на «Браhma-сутри» Бадараяни⁷. Звісно, виникає питання: «Чи спирався Новицький на сам переклад “Браhma-сутр”, чи на їхній переказ Кольбрука або іншого західноєвропейського автора»? Очевидно, що на роботу «Про філософію індусів» англійського індолога. Проте нам не вдалося виявити значних текстологічних запозичень як на рівні прямих, так і прихованих великих цитат; вплив мав творчий і осмислений характер. А от які ще дослідження та переклади залучав О. Новицький, готуючи свій виклад веданти, сказати важко; бо у цій частині його роботи зустрічається тільки два вищезгаданих посилання.

Зауважимо, що в «Поступовому розвитку стародавніх філософських учень» виклад, присвячений неодухотвореним об'єктам проявленого світу, мінімальний, і у ньому майже не йдеться про полеміку Бадараяни з іншими ортодоксальними та неортодоксальними даршанами тощо. Тобто він не повністю відповідає змісту і проблематиці «Браhma-сутр» [див.: Radhakrishnan 1960; The Vedānta-Sūtras with the commentary by Saṅkarākārya 1890].

Характеризуючи Абсолют у веданті, О. Новицький називає його Богом (тим самим Абсолютом веданти надається теїстичне забарвлення), який у тексті ще називається Брамою [Новицький 1860, с. 290], а не Браманом. Починає він із того, що наводить головні характеристики Бога: «Бог один, самотній; Він є верховна Душа, яка себе усвідомлює; нескінчений, всюдисущий; вічний і сам по собі блаженний; весь розуміння і думка; не має жодної форми і доступний одному тільки розуму» [Новицький 1860, с. 286]. Зазначені характеристики Брамана вказують на

⁷ Тобто О. Новицький, все-таки звертається до індійських філософських текстів.

одохотворений монізм Бадараяни і на дві Його іпостасі: проявлену, або ж Сагуна-Брагман (*saguṇa-brahman*) і не проявлену, або ж Ніргуна-Брагман (*nirguṇa-brahman*). У першому випадку Брагман, наділений якостями, які нагадують тріаду упанішад «суще-свідомість-блаженство» (*sat-cit-ānanda*), в останньому – Його якості не піддаються описові і знову-таки в упанішадах про них прийнято казати «не [це], не [це]» (*neti, neti*). Виходячи з подальшого викладу, Новицький не розрізняє ці дві іпостасі Брагмана. Так, коли він переходить від іпостасі «Ніргуна» до «Сагуна», описуючи процес творення всесвіту, то жодним чином не вказує на тонкі зміни в природі Абсолюту: «Бог один, але Він забажав бути многим і раптом явив себе всесвітом. <...>» [Новицький 1860, с. 286].

У той же час О. Новицький схиляється до іншої моделі взаємодії між створеним світом і Брагманом ніж та, яка була ним викладена у вступній частині другої статті «Нарису індійської філософії». Якщо перед тим Новицький, спираючись на виклад Бхагавадгіти, писав про «поняття пантеїзму Віаси» [Новицький 1844а, с. 102], то тепер його погляди на боці панентеїзму: «...сам з себе витягнув Він всесвіт, подібно до павука, який тче тканину з самого себе. <...> Але будучи у всьому, Він відмінний від усіх створених речей <...> Усі світові явища не являють самі по собі нічого істотного; усі вони насправді існують тому, що беруть участь у бутті Бога, але про всіх їх можна також сказати, що вони не мають істинного буття, тому що не складають Його сутності і не виражають її» [Новицький 1860, с. 287].

Найбільшу частину матеріалу з веданти О. Новицький присвячує темі душі. Свій виклад український професор починає із загальної характеристики душі, вказуючи на її зв'язок із Богом: «Душа за своїм походженням і за своїми якостями відмінна від усього іншого творіння; вона не є витікання з Бога, але є частина Його чистої субстанції. <...> Душа не має жодної певної величини; вона безкінечна. Душа завжди розумна та відчуває, незалежно від тапас і розсудка, який розвивається з природи» [Новицький 1860, с. 287].

Наведена думка цілком коректна та цікава тим, що О. Новицький щодо Бога використовує латинське поняття «субстанція», а не санскритський еквівалент *dṛavya*, транслітерація якого також не наводиться у дужках. Хоча саме слово «*dṛavya*» використовується в індійській філософії по відношенню до Брагмана, зокрема і підійк-лами веданти [Grimes 1996, p. 119–120], проте у «Браhma-сутрах» нам

не вдалося його знайти. Більше того, у цьому давньоіндійському тексті Абсолют зазвичай не називається безпосередньо своїм ім'ям, а опосередковано, зокрема через вказівні займенники. Натомість в іншому випадку Новицький вживає і санскритське поняття *manas* (розум) без перекладу, і наводить поняття розсудок без санскритського еквівалента, що свідчить про його непослідовність у використанні санскритської філософської термінології.

Кількома сторінками пізніше Новицький не тільки вживатиме поняття розсудок, а і наводитиме його санскритський відповідник, транслітерований латиною: «розсудка (*bouddhi*)» [Новицький 1860, с. 287]. У той час Кольбрук *buddhi* перекладає як «інтелект» [див.: Colebrooke 1837, р. 372, 374].

Як і в «Нарисі індійської філософії», О. Новицький час від часу наводить транслітерацію санскритської філософської термінології у дужках (напр., внутрішнє відчуття (*manas*)), хоча і без діакритичних знаків. У деяких випадках його переклад не є беззаперечним (скажімо, «розсудок (*bouddhi*)» замість інтелекту, «першоелемент (*tanmatra*)» замість тонка сутність першоелементу, потенційна енергія першоелементу). Але не будемо забувати, що це був перший досвід введення реалій санскритської філософської термінології в історії вітчизняної філософської думки.

Натомість підхід Т. Кольбрука до вживання санскритської філософської термінології виглядає більш послідовним. Так, нам не вдалося побачити, щоб він, уперше вживаючи англійський переклад санскритського філософського поняття, не навів його санскритський транслітерований оригінал у дужках, або ж навпаки, залишив поза увагою санскритський транслітерований оригінал, надавши перевагу його англійському перекладові. Цілком імовірно, що саме робота Кольбрука «Про філософію індусів» і спонукала Новицького до того, щоб у своїх роботах разом із російським перекладом, подавати в дужках і транслітерований санскритський оригінал.

Звертаючи увагу на той факт, що у В'яси душа зображується «діяльною», О. Новицький наводить точку зору Капіли, легендарного засновника санх'ї: «Душа діяльна, а не стражденна тільки (як учив Капіла)» [Новицький 1860, с. 288]. Це єдиний випадок, коли у викладі вчення веданти Новицький вказує на дискусійні моменти, наявні в «Браhma-сутрах».

У наступній характеристиці душі Новицький також підкреслює її тісний зв'язок із Богом: «Беручи участь у нескінченності

Бога, вона поєднана з ним тісно; божество мешкає з нею у малій свердловині серця, сяє в очах людини і помітне на чолі її. Саме Божество є внутрішній вождь і правитель» [Новицький 1860, с. 288]. Власне і далі у викладі, присвяченому душі, тема Бога буде зберігати присутність.

Розкриваючи питання звільнення душі, О. Новицький вказує, що «три є ступені звільнення душі» [Новицький 1860, с. 290]. Якщо третій ступінь, виходячи з тексту Новицького, може бути пов'язаний із вченням веданти, то при описі перших двох автор «Поступового розвитку стародавніх філософських учень» звертається до інших даршан. Перший ступінь він вбачає у вченні Патанджалі, коли душа досягає звільнення за життя. Другий ступінь він пов'язує зі звільненням душі від грубого тіла та досягненням нею «житла Брами». При цьому він звертає увагу, що «для досягнення такого ступеня звільнення потрібно не тільки виконання релігійних обрядів і приписів (як бажає Джайміні), а і деяке пізнання Бога (яке повідомляє, напр., Готама, чи Канада)» [Новицький 1860, с. 291]. Усі три ступені у Новицького розташовані ієрархічно. Якщо перший ступінь «є тільки обмежене блаженство, є, можна сказати, засіб до вищого засобу» [Новицький 1860, с. 290], другий «обмежується тільки теперішнім періодом (калпа) існування світу» [Новицький 1860, с. 291], то третій – «найвищий ступінь звільнення душі є повне занурення її у Бога і досягається повним Його пізнанням» [Новицький 1860, с. 291].

Така послідовність у розташуванні ступенів звільнення душі, яким завершується виклад не тільки веданти, а й усієї індійської філософії в «Поступовому розвитку стародавніх філософських учень» фактично підкреслює значення і статус цієї даршани серед усіх шаддаршан. Підтвердження сказаному ми знаходимо у підсумковій частині викладу О. Новицьким вчення веданти: «Брама-Міманса є висновок усієї індійської Філософії і тому у ній поєднуються найчудовіші думки попередніх філософів, але доведені власними її поняттями згідно із загальним духом її вчення» [Новицький 1860, с. 292], «Між тим цей засіб, указаний Віасою, був останнім словом індійської Філософії» [Новицький 1860, с. 294]. У самому тексті він показує як В'яса, «засвоївши» вчення Капілі, Патанджалі, Готами, Канади і Джайміні, тобто своїх попередників, підняв власне учення на ще вищий рівень.

Але Новицький іде далі і виходить за межі індійської філософії, вказуючи на істотні обмеження і недоліки веданти. Тепер

він порівнює веданту з християнством. І це порівняння виявляється не на користь вершини індійської філософії, якій властиві істотні омани. Головна з них полягає в тому, що «давній світ не піднявся до поняття про істинний союз між Богом і людиною; тільки Християнська Релігія вказала на Бога, як на любов, і на любов, як на істинний засіб найтіснішого з'єднання людини з Богом» [Новицький 1860, с. 294]. Власне у цих рядках, як і в інших, О. Новицький демонструє свій різновид історико-філософського європоцентризму, істотно забарвлений християноцентризмом.

Про подальший розвиток веданти у Новицького не йдеться, бо «вона розвивалась у сфері релігії, але у цій області не було куди Філософії йти далі» [Новицький 1860, с. 295]. Тому не згадуються ні імена Шанкари, Рамануджи, Мадгви, Німбарки, Валлабгі, ні відповідні підшколи. Тим часом Т. Кольбрук згадує не тільки значно пізвіших за Бадараяну визначних представників веданти, як-от Шанкару, Рамануджу, Валлабгу, називає і цитує деякі їхні роботи, а і звертається до багатьох упанішад, часто їх цитуючи. Тож, якщо брати хронологічний момент представлення веданти О. Новицьким, він виявляється статичним, значно обмеженим у часі: без зв'язку з попереднім етапом становлення філософського знання в Індії і без його подальшого розвитку. Якщо додати ще ту обставину, що автор вкрай рідко звертає увагу на дискусійні моменти, властиві «Браhma-сутрам», то виклад веданти у «Поступовому розвитку стародавніх філософських учень» можна охарактеризувати як такий, що тяжіє до замкнутості й вибіркості.

Наприкінці дослідження, у третій частині «Загальний погляд на характер давньосхідної філософії», О. Новицький вкотре переконливо демонструє свої європоцентричні переконання: «Східна Філософія, замкнена в певному колі Релігії, незабаром виснажилась у своєму розвитку. <...> Філософія індійська досягла свого завершення і кінця у Веданті, – «завершення і кінця Вед». Дві тисячі років з гаком минуло з того часу, і жодна філософська система, скільки-небудь чудова, не продовжила на Сході справи, щасливо розпочатої; жодне велике ім'я не приєдналось до імен філософів, вчення яких ми розглянули. Тільки численні коментарі, у різному відлунні, більш чи менш правильні, і дотепер повторюють те саме, що висловлене в давнину. Східна філософія закінчила свою місію і назавжди померла для подальшого розвитку. Схід не викрав у

Греції честі самостійного, незалежного від релігійних переказів розвитку філософської думки» [Новицький 1860, с. 325–326]. Дійсно, з наведеної цитати випливає, що її автор штучно та помилково обмежує існування всієї як східної, так й індійської філософії (веданта тут становить лише частковий випадок) її найранішим етапом, надаючи беззастережну перевагу давньогрецькій філософії.

6.1.3. Статті С. Гогоцького у «Філософському лексиконі» (1857–1873)

На відміну від О. Новицького, С. Гогоцький звертається до веданти не в окремому дослідженні, а в енциклопедичних статтях обох своїх видань. Якщо Новицький першим в Україні і Російській імперії писав про веданту на сторінках статті та монографії, то Гогоцький – на сторінках енциклопедичного й довідкового видання.

У його «Філософському лексиконі» – фундаментальному багатотомному енциклопедичному виданні та першій завершеній філософській енциклопедії на теренах Російської імперії, відсутня окрема стаття, присвячена веданті. Натомість веданта згадується двічі у словниковій статті «Індійська філософія» [Гогоцький 1861в]. Перший раз – у загальному переліку шаддаршан: «Зазвичай визнають у давній Індії шість головних філософських учень чи теорій (darsana): санкія, юга, ніяя, весешика, міманса, веданта. У такому порядку їх викладає Кольбрук. Перші чотири він називає гетеродоксальними, останні дві – ортодоксальними. Таке розділення ґрунтується на властивостях самого відношення їх до священних книг індійських і, можливо, навіть на переказі індійському. Але сама назва цих систем – ортодоксальними та гетеродоксальними – не відображає сутності справи. З того, що філософська система вважає у підґрунті своєї теорії не текст Вед, а начала розуму, ще не випливає, що вона належить до числа гетеродоксальних. Кольбрук, так само як і Вард, починає з Санх'ї» [Гогоцький 1861в, с. 813].

Посилання С. Гогоцького на Кольбрука свідчить про те, що він, як і Новицький, спирався на працю відомого англійського індолога «Про філософію індусів» [Colebrooke 1837], щонайменше у порядку викладу всіх даршан, у якому веданті відведена остання, шоста позиція. Згадування ж ним англійського місіонера Уільяма Варда відправляє нас до його чотирьохтомної роботи «Погляд на історію, літературу і міфологію індусів», видану на початку

XIX ст. в Індії. Дійсно, останній свій том Вард розпочинає зі звернення до індійської філософії. Проте, якщо бути точним, починає його не з поглядів санх'ї (the Sankhyū sect), а зі згадки про прабатька людського роду Ману. До поглядів Капіли Вард звертається відразу ж після Ману [Ward 1820, р. 1–2]. Проте він не пояснює обрану ним послідовність у викладі даршан.

Те, що С. Гогоцький завершує розгляд учень шаддаршан ведантою, не свідчить про визнання її авторитету українським філософом. Наприклад, якщо взяти кількісний параметр, то за кількістю відведеного їй місця у статті «Індійська філософія» веданта посідає п'яте місце (дещо більше сторінки), випереджаючи тільки його (неповна сторінка). Найбільше ж місця відведено санх'ї (майже чотири сторінки). Як пам'ятаємо, і в О. Новицького веданта поступалася кількістю відведеного їй місця у дослідженні тільки санх'ї, хоча і не з таким відчутним відривом, як у С. Гогоцького. Натомість, за змістом викладу в дослідженні О. Новицького було зрозуміло, що веданта є найбільшим здобутком розвитку індійської філософії. Зовсім інша ситуація у С. Гогоцького. Його оцінку філософії веданти не так легко виявити, бо у більшості випадків він її здійснює відсторонено. Хіба що наприкінці статті «Індійська філософія» Гогоцький окремо зупиняється на класифікації шаддаршан французького філософа Віктора Кузена і висловлює свою незгоду, наголошуючи при цьому саме на веданті: «Він засновує її на поступовому зростанні розумової незалежності від Вед, що послідовно виявляється у системах індійських учених. Перше місце в нього посідає міманса, за мімансою він розміщує веданту, потім ніайю, весешіку і нарешті санкію, як найбільш сміливу у відношенні до вед. З цим порядком можна погодитися, виключаючи Веданту, в якій не можна не визнати вже пізніші вияви індійської думки; тому що у ній згадуються положення буддизму й інших пізніших індійських учень» [Гогоцький 1861в, с. 827]. Але у висловленому зауваженні С. Гогоцький радше звертає увагу на хронологічний аспект, ніж на якийсь сутнісний і оцінний.

У статті «Капіла» ми знаходимо підтвердження тому, що з усіх шаддаршан Гогоцький таки надавав перевагу санх'ї. Тобто не випадково в статті «Індійська філософія» їй відведено найбільше місця. Ось як він пояснював високий статус санх'ї і водночас обмежений статус інших даршан: «Вона в Індії з усіх даршан (darsanas) заслуговує найбільшої уваги. За своїми початками вона

ширше та глибше усіх інших філософських індійських учень. Інші учення набагато однобічніші; так Ніая представляє тільки систему логіки <...> Веданта – полеміку для захисту релігійного учення <...> між тим, Санкія обіймає всі, щонайменше, головні питання філософії і ставиться до них із цілковитою свободою дослідження» [Гогоцький 1866д, с. 100]⁸. Тож із наведеної цитати однозначно зрозуміло, що Гогоцький сприймав веданту не головним здобутком індійської філософії, а однією з даршан, так би мовити «другого рівня». Не виключено, що головною підставою для такого ставлення міг стати тісніший зв'язок, на думку українського філософа, веданти з релігією. Якщо так, то вкотре для вітчизняних авторів ступінь зв'язку філософії з релігією став головним критерієм для повноцінного визнання філософії.

Другий раз у статті «Індійська філософія» С. Гогоцький згадує про веданту, коли переходить до опису її вчення. Свій виклад він розпочинає зі стислої оцінки та стану тогочасних досліджень веданти, а також стислої характеристики даршани в цілому: «Інша ортодоксальна індійська Веданта, чи друга Міманса, відрізняється більшим ступенем дослідження й умоглядності, дещо більше відома. Спираючись на Веди, вона намагається знайти їм метафізичні підстави, від чого і носить саму назву Веданта, як учення, що пояснює їхній початок і мету» [Гогоцький 1861в, с. 822]. Після чого він згадує про засновника веданти «Віасу» і погоджується з тим, «що веданта досить давнього походження». Окремо увагу Гогоцький звертає на наявність у «Браhma-сутрах» дискусійних моментів, які для Т. Кольбрука були хронологічним орієнтиром у питанні виникнення давньоіндійської філософської пам'ятки: «У ній часто спростовуються положення інших філософських систем, як-от Патанджалі, Капілі, Канади, буддистів й інших, що відступали від учення ортодоксального. На цій підставі Кольбрук міг стверджувати, що веданта складена пізніше інших індійських систем» [Гогоцький 1861в, с. 823].

На відміну від С. Гогоцького, О. Новицький питання виникнення «Браhma-сутр» не розглядав і майже не згадував наявні в ній дискусійні моменти з іншими даршанами.

Увесь подальший виклад вчення веданти Гогоцького являє собою розповідь (резюме) змісту «Браhma-сутр». Спочатку він на-

⁸ Наведена характеристика даршан відображає тільки власні погляди С. Гогоцького.

водить стислу характеристику всієї пам'ятки: «Веданта містить у собі виклад і захист теоретичного вчення вед, і як у ній головне місце посідає вчення про Бога, то всі її Брахма сутри присвячені переважно цьому питанню. Усіх афоризмів у ній п'ятсот п'ятдесят п'ять, вони поділяються на чотири читання, а кожне читання поділяється на чотири розділи» [Гогоцький 1861в, с. 823].

Якщо О. Новицький більшу увагу звертає на постать засновника веданти, то С. Гогоцький – на давньоіндійську пам'ятку. В останньому випадку ми маємо перший досвід опису «Брахма-сутр» в історії вітчизняної філософської думки.

Український історик філософії викладає стислий зміст кожного з чотирьох читань. Попри відмінності, перші два читання поєднує їхня дискусійна складова: «У першому читанні йдеться про Бога, і крім того ще спростовується матеріалізм Капілі і Канади. У другому читанні автор продовжує спростування різних незалежних чи самостійних індійських систем, а потім намагається примирити протиріччя, що зустрічаються у ведах <...> Одне це прагнення до примирення колишніх учень, доводить вже пізніше походження Веданти» [Гогоцький 1861в, с. 823]. Якщо кваліфікація вчень Капілі і Канади – «матеріалістичні» – з позиції сучасного дня виглядає малоприйнятною, то застосування текстологічного методу для з'ясування часу виникнення пам'ятки навпаки – актуальним і сьогодні.

Переходячи до третього читання, Гогоцький, зокрема, звертає увагу на такі моменти: «...викладаються засоби, запозичені з вед для досягнення знання і внутрішнього звільнення» [Гогоцький 1861в, с. 823] і потім характеризує останні, четверті читання, в яких «показуються дії міркування; воно одне, за ученням Веданти, приводить до пізнання істоти Божої, єднає душу з Брахмою і занурює її у Брахму» [Гогоцький 1861в, с. 823–824].

У вищезгаданих роботах Варда і Кольбрука варіанти викладу «Брахма-сутр» (див.: Ward 1820, р. 175–199; Colebrooke 1837, р. 329–377) істотно перевищують аналогічне, але надто стисле звернення Гогоцького. Тому, якщо український філософ і спирався на виклад англійських авторів, він був змушений його істотно скоротити, вибравши найголовніше. Хоча ймовірно, що Гогоцький міг користуватися й англomовним перекладом «Брахма-сутр». Про це, зокрема, свідчать його рядки: «Сутри цього учення видані у

Калькутті, 1818 року, під заголовком: Брама Сутра» [Гогоцький 1861в, с. 823].

Запропонований С. Гогоцьким анотований виклад «Брагма-сутр» не лишився суто історико-філософським фактом XIX ст. Наприклад, С. Радгакрішнан пропонує стислий виклад базового тексту веданти перед детальним аналізом давньоіндійської пам'ятки. Але його виклад відрізняється як кількісно, так і змістовно від аналогічного в Гогоцького. Зрозуміло, що ми звертатимемо увагу не на кількісний параметр викладу, у Радгакрішнана він дещо більший, а на змістовний. «“Веданта-сутра” має чотири розділи. Перший розглядає теорію Брагмана як основної реальності. Її метою є саманвая, чи примирення різних ведійських точок зору на цей предмет. <...> Другий (авіродга) – спростовує заперечення, які наводяться проти даної точки зору, і критикує теорії супротивників. <...> Третій розділ обговорює шляхи та засоби (садгана) досягнення брагма-відді. <...> Ми зустрічаємо у ній пояснення перевтілення і невеликі психологічні й теологічні міркування разом із численними пояснювальними коментарями. Четвертий розділ має справу з результатами (пхала) брагма-відді. Він також описує у якійсь мірі детально теорію віддалення душі після смерті двома шляхами – богів і предків – і природу позбавлення, з якої немає повернення» [Радхакришнан 1993, Т. II, с. 386]. До анотованого викладу «Брагма-сутр» звертаються й у статтях сучасних енциклопедичних видань [див.: Gerow 1987, р. 38].

Порівняння двох анотованих варіантів викладу С. Гогоцького і С. Радгакрішнана зі змістом «Брагма-сутр» засвідчує, що останній варіант краще відображає головні ідеї давньоіндійської пам'ятки. Зокрема, це досягається не тільки через точніше виокремлення ключової проблематики кожного з розділів, а і завдяки зверненню до санскритського відповідника, який додатково уточнює головне смислове спрямування розділу. Хоча, як зазначалося вище, певною перевагою варіанта Гогоцького є те, що він конкретизує опонентів Бадараяни. Водночас його постійне використання слова «Брама» замість «Брагман» тяжіє до реалій введення індійської філософської термінології в XIX ст. у Європі.

Якщо казати про особливості опрацювання наукової літератури під час висвітлення веданти, то, на відміну від О. Новицького, С. Гогоцький залучає значно ширше коло видань. Це не тільки роботи В. Варда і Т. Кольбрука, а і Ф. Віндішмана, Крута.

Окремо він виділяє видання «Браhma-сутр»: одне, як пам'ятаємо, у змісті статті «Веданта» і ще одне, в списку літератури наприкінці статті. До вихідних даних «Браhma-сутр», наведених у статті, Гогоцький додає: «До видання прикладено коментар Санкара-Тшаріи, який жив, за міркуваннями Кольбрука і Вільсона, близько IX ст. після Р. Х-го» [Гогоцький 1861в, с. 823]. Власне, в цьому реченні український історик філософії згадав, у дещо спотвореному вигляді, ім'я Шанкари – видатного індійського філософа, одного з авторитетних коментаторів «Браhma-сутр» і засновника адвайта-веданти (advaita-vedānta). Ця перша відома нам згадка про Шанкару (śaṅkara) у вітчизняних філософів, ще була відсутньою в О. Новицького. Її поява, фактично вказує на те, що С. Гогоцький надає увагу не тільки засновнику веданти, а й її подальшому розвитку.

Проте, далі згадки про Шанкару в назві перекладу він не їде. Тому питання: «Чи знав Гогоцький про те, що під назвою “веданта” з часом будуть ховатися різні підшколи єдиної даршани, у тому числі й адвайта-веданти, ім'я засновника якої він назвав?» – залишається відкритим. Не згадує він і Гаудапату (gauḍarāḍa), і Говінду (govinda) – продовжувачів справи Бадараяни і предтеч Шанкари. Виглядає на те, що ні Новицький, ні Гогоцький не ставили собі за мету показувати розвиток як веданти, так й інших даршан (окрім рідких винятків), а звертали увагу лише на їхні джерела й один із базових текстів. Цей статичний підхід вони демонструють не тільки в перспективному напрямку веданти, а й у ретроспективному, не звертаючи увагу на формування цієї даршани, її джерела у ведійських текстах. Тож у читача складається уявлення про веданту як про нединамічне, статичне філософське утворення, якому незластливий розвиток. Підтвердження сказаному ми знаходимо і в тому, що східна й індійська філософія для українського дослідника постають винятково давнім філософським утворенням, майже позбавленим хронології.

Специфіка окресленого підходу у висвітленні веданти, на нашу думку, вказує не стільки на європоцентричний підхід у зверненні до індійської філософії, скільки на його провінційність, яка додатково накладається на попередню особливість. Наприклад, у Т. Кольбрука веданта представлена більш здатною бути динамічною і відкритою як до впливів упанішад, так і до власного розвитку після «Браhma-сутр» Бадараяни; насамперед наголошується на появі

адвайта-веданти Шанкари [див.: Colebrooke 1837, р. 327–377]. Хоча не будемо забувати, що англійський індолог побудував свій виклад вчення веданти, саме на аналізі тексту В'яси, високо його оцінюючи. «Вчення ранньої веданти – повне та послідовне, без цього шестення пізнішого зростання» [Colebrooke 1837, р. 377].

Те, що адвайта-веданта досліджувалась у Західній Європі вже у XIX ст., пише Н. Ісаєва: «Європейський читач вперше ґрунтовно познайомився з адвайтою в кінці XIX ст., хоча окремі дослідження, присвячені веданті, почали виходити набагато раніше» [Ісаєва 1991, с. 4]. У примітці до щойно наведеної цитати її автор перераховує чотири роботи, присвячені адвайта-веданті. Це: «...латинський трактат Ф. Віндішмана (Windischmann F. H. *Sancara sive de theologumenis Vedanticorum*. – Bonn, 1833), монографії Дж. Хафтона (Haughton G. C. *The Exposition of the Vedānta Philosophy*. – L., 1835) і Т. Фаулкса (Foulkes T. *The Elements of the Vedāntic Philosophy*. Madras, 1860), а також цікаве дослідження Дж. Баллантайна «Християнство, протиставлене індійській філософії» (Ballantyne J. R. *Christianity Contrasted with Hindu Philosophy*. – Madras, 1860), де вчення Шанкари розглядається крізь призму суб'єктивного ідеалізму Берклі» [Ісаєва 1991, с. 138].

Хоча назва першої з чотирьох робіт, що правда в дещо спотвореному вигляді й під іншим роком видання, фігурує у списку літератури до статті «Веданта» С. Гогоцького, проте зі змісту роботи випливає, що вона залишилась ним невикористаною. Не виключено, що С. Гогоцький і не був із нею обізнаний.

Водночас у списку літератури значиться назва праці О. Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень», що свідчить про формування вітчизняного кола посилань з теми звернення до індійської філософії в Україні.

Інші особливості рецепції веданти С. Гогоцьким ми можемо отримати, якщо подивимось на індійську філософію у значно ширшому контексті всесвітнього філософського процесу, який присутній у статтях «Філософського лексикона» й у роботі «Вступ до історії філософії».

У статті «Пантеїзм» Гогоцький так визначає характер індійської філософії: «Якби не були ще обмежені наші свідчення про філософські індійські доктрини, які ми маємо на підставі досліджень Кольбрука, Варда й інших учених, але можна сказати, щонайменше про відомі нам філософські учення Індії, що усі вони

відрізняються пантеїстичним характером <...> усі вони вищим, заключним ідеалом людського життя, вищим його призначенням вважають повну байдужість до всього, що відбувається з нами, у нас і довкола нас, і відтак, повне зникнення у лоні безкінечного, всеосяжного буття. Тільки у цьому самознищенні особистої, само-свідомої та діяльної істоти людської і полягає у них його смисл і призначення. Такий загальний характер індійських філософських доктрин» [Гогоцький 1872, с. 19]. Близькі міркування до щойно наведених він викладає і в інших статтях. Так у статті «Аскетизм» Гогоцький пише про «заглиблення в браму, перетворення людської особистості у ніщо» [Гогоцький 1857, с. 193], а у статті «Нігілізм» – про «індійський пантеїстичний нігілізм» як перший із двох видів нігілізму, що «існував у східній Азії, особливо у тих індійських доктринах <...> Усе блаженство, усе щастя людини полягало у них тільки в тому, щоби з теперішнього примарного буття перетворитися у ніщо» [Гогоцький 1866и, с. 558–559].

Про те, що індійську ортодоксальну філософську думку краще характеризувати пантеїстичною, ніж пантеїстичною, ми вже писали. Зараз же доречно прокоментувати кілька нових моментів, які артикульовані С. Гогоцьким у статті «Нігілізм». Власне мова йде про таку сутнісну ознаку індійської філософії, як «нігілізм» і поняття «ніщо». З'явившись серед західноєвропейських авторів (наприклад, В. Кузен), вони були сприйняті й у Російській імперії. Чи не найчастіше звинувачували у нігілізмі та розчиненні життя й особистості в пустоті (порожнечі) буддизм. Мабуть, найвідоміша критика вищого ідеалу буддизму (нірвани) належить російському філософові В. Соловйову. Він неодноразово пише про нірвану як про «чисте ніщо», «повне погашення будь-якого життя», «досконале знищення» [Соловьев 1990, т. 4, с. 68, 129–130, 198], згадує «індійський нігілізм» [Соловьев 1990, т. 1, с. 67], перераховує головні песимістичні учення, серед яких і три індійські: «Веданта, Санх'я, Буддизм» [Соловьев 1988, т. 1, с. 52].

Але серед західних дослідників формувався і критичний підхід до того, щоби сприймати індійську філософію нігілістичною і песимістичною. Наприклад, Ф. М. Мюллер, вважаючи таку характеристику недоцільною, висловлює свої власні міркування. Звернемося до них, у тій частині, яка має безпосереднє відношення до веданти: «Їх називали і нігілістами, але самі вони різко розмежо-

ували шуньяваду (вчення про пустоту) від свого учення, яке навпаки, сильно наполягало на реальності, що лежить в основі усього феноменального – саме на реальності Брагмана, і вказували на обов'язки, які навіть цей удаваний світ накладає на всіх, хто ще не володіє вищою істиною» [Мюллер 1995, с. 184].

На початку ХХІ ст. з'являються роботи, в яких не тільки робиться підсумок усіх головних існуючих історико-філософських тлумачень вчення про пустоту (на прикладі буддійської школи мад'ямаки), «шуньяту» (*śūnyatā*): нігілістичне, абсолютистське, релятивістське, антиметафізичне (критичне), а і пропонується нове – «магічного холізму» [див.: Торчинов 2005, с. 263–270]. У наведеному переліку нігілістична інтерпретація посідає першу позицію і відповідає найбільш ранньому етапу знайомства західних учених не тільки з буддійською, а і ширше – індійською філософською думкою у ХІХ ст. Тож такі сутнісні ознаки індійської філософії, як «нігілізм» і «самознищення особистості», наголошували С. Гогоцьким, цілком вписуються у початковий етап звернення європейських учених до індійської релігійно-філософської думки.

Якщо порівняти особливості представлення С. Гогоцьким індійської філософії як явища у «Філософському лексиконі» з дещо пізнішим «Вступом до історії філософії» (1871) – однією з перших вітчизняних історико-філософських методологічних робіт, то в обох випадках його позиція буде європоцентричною. Проте в останній роботі цей наголос посилюватиметься. У статті «Східна філософія» ми знаходимо таку характеристику індійської філософії разом із китайською: «східна філософія, як наука, за ступенем самовладання думки, посідає ще нижчий ступінь розвитку; у ній непомітно ще повної самостійності мислення» [Гогоцький 1857в, с. 515–516]. Показово, що у «Філософському лексиконі» відсутня стаття «Європейська філософія», але є «Східна філософія». При цьому згадуються дві філософії: індійська і китайська, до того ж як такі, що не мають істотних відмінностей. Далі С. Гогоцький звертає увагу на ставлення індійської філософії до головного, як на його думку, предмета філософії: «пізнання верховної сутності й ставлення його до світу». Виявляється, що у цьому питанні східна філософія проявляє дві крайнощі: «змішення ідей Бога з природою» або ж «випаровування усього дійсного до повної порожнечі і

нікчемності» [Гогоцький 1857в, с. 516]. Такий невиправдано критичний дух зберігається впродовж усієї статті. Завершується ж вона доволі промовистими рядками: «З причини змішування східної філософії з міфічними віруваннями і поезією інколи виключають її з історії філософії, як окремої науки, або, якщо і згадують про неї, то тільки у вигляді вступу до історичного розвитку філософії» [Гогоцький 1857в, с. 518]. Але позиція Гогоцького у наведених рядках не проявляється.

Натомість прояснюється вона у «Вступі до історії філософії», в якому С. Гогоцький чітко демонструє свої європоцентричні прогелівські позиції як щодо східної філософії у цілому, так й до індійської зокрема. І східна філософія, й індійська виявляються у нього виключно давніми філософськими утвореннями. Ось кілька найпоказовіших тверджень С. Гогоцького: «Що стосується філософії східної і середньовічної, то перша, за своєю злитністю з релігійними віруваннями, може бути тільки вступом до історії філософії, яка отримала самостійне значення у межах класичного світу. Як східна філософія складає вступ до самостійного періоду грецької філософії <...>» [Гогоцький 1871, с. 31], «І на сході, особливо в Індії, вже зустрічаються деякі проблiski філософського мислення; тим не менше певне начало історичного розвитку філософії можна покладати тільки у давній Греції, — з часу появи перших філософських шкіл на двох протилежних кінцях еллінського населення — в малоазійських колоніях і у великій Греції» [Гогоцький 1871, с. 32], «з давньої Греції і починається пряма та безперервна історія філософії» [Гогоцький 1871, с. 33], «пряме начало історії філософії можна віднести тільки до давньої Греції» [Гогоцький 1871, с. 34].

Тож очевидно, що ні індійській філософській думці, ні східній С. Гогоцький не відводить самостійного періоду в історії філософії, поділяючи тим самим погляди Ф. Гегеля на всесвітній розвиток філософії: «Начало філософії в Греції» [Гегель 1932, с. 92]. Таке розуміння місця індійської філософії в періодизації історії філософії С. Гогоцьким подібне до концепції історії філософії О. Новицького.

У «Філософському словнику чи стислому поясненні філософських та інших наукових висловів, які зустрічаються в історії філософії», веданта фігурує в невизначній і вкрай лаконічній статті. Ось її зміст: «Веданта — назва одного з давніх філософських учень в Індії, що відрізнялося протидією матеріалізму. Засновником

цього вчення визнають Віасу» [Гогоцький 1876, с. 9]. І у цій пізнійшій роботі С. Гогоцького, веданта знов-таки визнається виключно фактом давнього філософського життя Індії, не згадуються її підшколи і видатні представники. Здивування викликає малозрозуміла фраза про «протидію матеріалізму», з якої не випливає жодної конкретики. Зрозуміло, що під В'ясою С. Гогоцький розумів автора «Браhma-» або ж «Веданта-сутр», також відомого під ім'ям Бадараяна.

Якщо порівняти розуміння С. Гогоцьким веданти, індійської та східної філософії у період між кінцем 1850-х рр. і початком 1870-х рр., то не можна не помітити істотної зміни акцентів у бік підсилення європоцентричних позицій.

6.2. Веданта в динаміці: від «Браhma-сутр» Бадараяни до неоведанти

6.2.1. «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна» О. Козлова (1887)

У роботі «Філософські етюди», виданій у Санкт-Петербурзі у 1876 р., Олексій Козлов, хоча і побіжно згадує про східну філософію, проте у контексті, який свідчить про його критичне ставлення до домінуючої на той час у Європі гегелівської історико-філософської схеми. «Ми починаємо стежити за предметом філософії з Греків, тому що, за загальним звичаєм, зазвичай із них починають історію цієї науки. Звичай же цей, як на мене, має свої підстави тільки у тій обставині, що філософія Сходу дуже тісно переплетена з релігійними її системами; а виділити її з них надзвичайно складно, тим більше, що знання самих цих систем доступно тільки небагатьом спеціалістам, але і те не зовсім» [Козлов 1876, с. 5]. У примітці до щойно наведеної цитати він демонструє інтерес до питання запозичень давньогрецьких мудреців і філософів зі Сходу.

Одинадцять років по тому О. Козлов видає роботу «Нариси з історії філософії», вже повністю присвячену східній філософії, в якій індійській філософській думці відведене чільне місце [Козлов 1887].

У першій, методологічній частині роботи, коли автор розглядає «§ 7. Об'єм історії філософії», він фактично повертається до вищенаведеної цитати з попередньої роботи, поглиблюючи власне бачення. Розмірковуючи над ступенем зв'язку між релігією і

філософією, критерієм самостійності та повноцінності останньої, О. Козлов слушно зауважує: «Можна сказати тільки, що грецька філософія більше, ніж в інших давніх народів, звільнилася з самого початку від впливу релігії, але слабкі сліди її можна знайти у всіх перших грецьких філософів до софістів. З іншого боку, відмінність філософії від релігії та потреба повного відокремлення її від останньої була дуже ясно усвідомлена індусами, і саме це відокремлення у значній мірі зроблене ними самими» [Козлов 1887, с. 18]. Далі він додає, що вже існують європейські дослідження, в яких філософські погляди індійців відокремлені від релігійної сфери та викладені в систематичній науковій формі, посилаючись при цьому на П. Дойссена. Завершується перша частина промовистим висновком: «Тому ми приєднуємо до давньої європейської історії філософії зразки китайської та індійської» [Козлов 1887, с. 18]. І хоча О. Козлов наголосив на наявності необхідних підстав для методологічного відокремлення індійської філософії від релігії, ввівши її до всесвітньої історії філософії, проте хронологічно залишив її у давньому періоді. Тим самим гегелівський редукціонізм по відношенню і до індійської, і до східної філософії повністю подолано не було.

Вступ до східної філософії розпочинається бібліографією, яка, зокрема, містить роботи, присвячені індійській філософії. Серед них – назви праць як західноєвропейських авторів (класичне дослідження «Система веданти» П. Дойссена, статті Потье і Бартелемі Сент-Ілера у «Словнику філософських наук», статті «Дослідження індійської філософії» у «Філософському огляді» П. Реньйо, стаття «Ідея Бога в індійській філософії» у «Філософському щомісячнику» Г. Якобі), так і вітчизняних (робота «Поступовий розвиток давніх філософських учень» О. Новицького і стаття «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» Д. Куликовського [див.: Козлов 1887, с. 25–26]).

Поява нових імен і робіт у бібліографії О. Козлова свідчить про розширення дослідницького горизонту в Україні, відслідковування книжкових новинок провідних індологів. Водночас у бібліографії відсутні імена і Гегеля, і Шопенгауера, провідних європейських філософів, які зверталися до індійської філософської думки. Натомість згадування імен вітчизняних дослідників вказує на поступове формування в Україні професійного інтересу до індійської філософії. У самому тексті «Нарисів з історії філософії»

поширення на використану літературу фактично відсутні, що значно ускладнює пошук відповідних впливів на виклад Козлова.

Після вступу О. Козлов порівнює давньоіндійські та давньогрецькі космогонічні уявлення, які він непослідовно характеризує то як «первісну філософію», то як «зразки зачатків філософського мислення» [Козлов 1887, с. 26–28]. Водночас ним зберігається висловлена раніше методологічна настанова не тільки про можливість існування зв'язку між філософією і релігією, а і про різну щільність такого зв'язку: «Східна філософія відрізняється від грецької насамперед тим, що її зміст знаходиться у порівняно тіснішому зв'язку з релігійним ученням, з його переказами і міфами» [Козлов 1887, с. 26].

Розглянувши китайську філософію, О. Козлов переходить до аналізу індійської думки⁹, який він розпочинає зі вступу, а відтак із наголосу на її зв'язку з релігією. Характеризуючи цей зв'язок, він висвітлює нові аспекти розуміння природи індійської релігійно-філософської думки: «Індійська філософія виникла, подібно китайській, на ґрунті релігії і досі ще зберігає зв'язок із нею, хоча зв'язок цей зовнішній і не заважав широкому та вільному розвитку філософського мислення» [Козлов 1887, с. 43]. Важко не погодитися з тим, що індійська філософія продовжує зберігати свій зв'язок із релігією. І так само важко погодитися з тим, що з часом цей зв'язок із внутрішнього та сутнісного став зовнішнім і поверховим. Наголошуючи на збереженні цього зв'язку, Козлов, чи не вперше серед професійних філософів в Україні, вказав, хоча і вкрай лаконічно, на існування індійської філософії поза давниною і середньовіччям.

Подальший свій виклад О. Козлов пропонує зосередити «переважно на системах, які мають значне поширення і вплив: веданті та буддизму» [Козлов 1887, с. 43]. Якщо п'ятьом астикам даршанам у «Нарисах з історії філософії» відведено усього одна сторінка дрібного тексту (див. с. 64–65), то веданті – майже 16 сторінок. Тим самим беззаперечно перевага веданти фіксується вже на рівні обсягу відведеного їй тексту. Враховуючи те, що буддизму в «На-

⁹ Нам не вдалося знайти в книзі пояснення, чому свій виклад східної філософії О. Козлов розпочинає саме з китайської, а не з індійської філософії. Якщо китайській філософії у книзі присвячено дещо більше 11 сторінок, то індійській – 33, а з наявних 24 параграфів індійській філософії присвячено майже половину – 11. Тобто за критерієм відведеного обсягу, інтерес у автора «Нарисів з історії філософії» явно на боці індійської думки.

рисах з історії філософії» присвячено всього понад восьми сторінок, значення веданти у викладі О. Козлова зростає ще більше, фактично посідаючи ключову роль.

Продовжуючи вступ, автор «Нарисів з історії філософії» робить ще одне змістовне та навіть неочікуване твердження: «Індуси, за своєю природою, завжди були схильні до філософії і досягли у ній такого успіху порівняно з іншими сторонами розумового життя, що їм нема чого заздрити в цьому ні грекам, ні навіть взагалі європейцям» [Козлов 1887, с. 43]¹⁰. Така висока оцінка О. Козловим здатностей індійців до філософії не тільки долає одну з відомих тез Гегеля, що «індуси не здатні дотримуватися визначень предмета, що встановлюються розсудком, бо для цього вже потрібна рефлексія», а і співзвучна міркуванням Д. Овсянико-Куликовського у статті «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» (див. Розділ IV даної роботи) про те, що індійці перевершували греків і римлян «у здатності до абстрактного мислення, до діалектичного розчленування абстрактних понять. Індія, не менше Німеччини, може вважатися класичною країною метафізичної думки та філософських кунст-штуків. Вона має своїх Гегелів і Шопенгауерів». Враховуючи те, що згадана стаття Д. Овсянико-Куликовського фігурує у бібліографії «Нарисів з історії філософії», можна з великою долею ймовірності припустити її безпосередній вплив як на появу наведених нами рядків О. Козлова, так і формування його поглядів на індійську філософію як явище.

Розглядаючи тему загального стану філософування в давній Індії, О. Козлов звертає увагу на особливості філософського життя, які залишались поза увагою вітчизняних авторів. Він пише про те, що в Індії здавна філософське мислення «користувалось значною свободою як у суспільстві, так і у державі» і не виникало суперечностей із панівними релігійними поглядами. Серед головних критеріїв філософа-індуса він називає, зокрема такі: високий рівень аргументації і вміння довести власні положення під час популярних публічних дискусій [див.: Козлов 1887, с. 43–44]. О. Козлов вважає, що завдяки сприятливим умовам «індуські богослови та філософи

¹⁰ Ці рядки О. Козлова дивним чином перегукуються з пізнішою думкою С. Радхакрішнана: «В Індії була вирішена складна задача – викликати в народі інтерес до метафізики» [Радхакрішнан 1993, т. 1, с. 15].

набули таку спритність і мистецтво в діалектиці, що далеко залишають за собою діалектичне мистецтво європейської середньовічної схоластики, з якою індійська філософія має багато спільного» [Козлов 1887, с. 44]. Звісно, шкода, що автор, цілком доречно продовжуючи тему самодостатності феномена індійської філософії, не наводить конкретних прикладів, а його звернення у бік можливих компаративних досліджень носить лише характер натяку.

На окрему увагу заслуговує ще одне спостереження О. Козлова, в якому він знову веде мову про синхронну йому індійську філософію, вкотре долаючи хронологічний гегельянзм: «Високим розвитком діалектики і філософії в індусів у значній мірі пояснюється і безуспішність у них проповіді європейських місіонерів, яким у більшості випадків не під силу змагатися з майстерними у діалектиці брамініми» [Козлов 1887, с. 44]. Попри свою декларативність, наведені рядки – одне з небагатьох тогочасних свідчень непростого діалогу між європейськими й індійськими інтелектуалами. Залишається шкодувати, що як у цьому, так і у попередніх випадках О. Козлов не робив посилань, а тому нам важко встановити можливе західноєвропейське джерело впливу.

Розгляд упанішад у «Нарисах з історії філософії» завершується стислим, але показовим реченням: «Тепер звернемося власне до філософії Індії» [Козлов 1887, с. 48], яке не тільки свідчить про непослідовність О. Козлова у питанні визначення упанішад філософськими чи не філософськими текстами, а і про значення, яке він надавав веданті з-поміж усіх даршан. Так, саме з веданти розпочинається знайомство з ортодоксальними шаддаршанами у «Нарисах з історії філософії». Якщо іншим п'яти даршанам відводиться дещо більше сторінки тексту (при цьому набір шрифту для них спеціально зменшується), то веданті – майже 16 (більше, ніж усієї китайській філософії і майже половину від відведених сторінок для всієї індійської філософії). Веданту представлено 5 параграфами, з 16 до 20. У той час, як усієї індійській філософії відведено 11 параграфів (з 14 до 24) із наявних 24 параграфів у книзі. Таким чином, зовнішні формальні критерії переконливо вказують на те, що веданті в «Нарисах з історії філософії» свідомо відводилась провідна роль з-поміж усіх інших даршан, як ортодоксальних, так і неортодоксальних.

Безпосередній виклад веданти О. Козлов розпочинає з того, що наводить поширену етимологію назви даршани: «Назва ця буквально значить: “кінець Веди”, тобто вчення, яким завершується вивчення Веди» і згодом менш уживаний варіант: «...або інакше Веданта складає “таємне учення” (Упанішад), у смислі вищого тлумачення змісту Веди, а тому є “кінцева мета Веди”» [Козлов 1887, с. 44]. У цьому питанні він слідує за більш розгорнутим викладом П. Дойссена [див.: Deussen 1906, s. 3–4].

Потім О. Козлов пояснює, чим відрізняється веданта від інших філософських систем, наголошуючи на значущості для неї Вед у якості найголовнішого джерела знання.

Подальший виклад веданти в «Нарисах з історії філософії», структурований за такими чотирма рубриками: а) джерела; б) головні пункти; в) есхатологія (чи вчення про сансару або переселення душ); г) шлях до спасіння¹¹.

Джерела веданти. Розгляд джерел веданти О. Козлов починає зі стислого огляду самгіт, брагманів і упанішад Вед, зауважуючи: «Ось ці заключні кінці Бра(г)ман, які отримали загальну назву «Упанішадів» і містять у своєму змісті вихідні пункти і начала Веданти. За це священне одкровенне слово чи Веда складається, для послідовників Веданти, не тільки зі «збірки» і «бра(г)ман», а і найдавніших «Упанішадів»» [Козлов 1887, с. 49]. Далі він слушно звертає увагу як на властивий веданті розвиток, так і на збережену нею спадкоємність. «Отримавши свої основні начала переважно з «Упанішадів», система Веданти пройшла у своєму розвитку кілька фазисів, з яких залишилися різні пам'ятки, що мають важливе значення для її вивчення» [Козлов 1887, с. 49]. Такий чіткий наголос на хронологічному динамізмі веданти ми зустрічаємо в Україні вперше.

Наступне джерело, яке характеризує О. Козлов, це – «Брагмасутри» чи «Веданта-сутри» Бадараяни, остаточно укладені у IV ст. н. е. Багавадгіту – другу складову з потрійного канону веданти, він пропускає, не пояснюючи причини. Стисла ж характеристика «Брагма-сutr» свідчить про їхнє ключове значення для повноцінного становлення веданти: «Твір цей являє цілком розвинуту систему Веданти з усіма її істотними надбаннями і суворо виробленими її відмінностями від інших філософських систем індусів, що містяться в її полеміці з ними» [Козлов 1887, с. 49–50].

¹¹ Тобто шлях до звільнення.

Прикметно, що у кількох рядках Козлов вирішив за необхідне звернути увагу на полемічну складову давньоіндійського тексту. Пам'ятаємо, що і С. Гогоцький також окремо зупинявся на цій особливості «Брама-сутр».

Охарактеризувавши дві складові потрійного канону веданти, О. Козлов звертає увагу на існуючі на них коментарі. Останні, як відомо, одна з властивих рис не тільки веданти, а всієї індійської філософії. Насамперед він згадує про діяльність Шанкари: «Брама-сутри викликали безліч коментарів і пояснень, з яких особливою популярністю користуються коментарі філософа 8 ст. по Р. Х. Шанкари (Śaṅkara). Брама-сутри з коментарями Шанкари на них і на упанішади складають центральне джерело Веданти» [Козлов 1887, с. 50]. Належність Шанкари до заснованої ним же адвайта-веданти не зазначається. Відтак у читача складається помилкове враження, що веданта являє собою монолітне філософське утворення.

Останнє джерело, яке згадує О. Козлов, це «Веданта-сара» (vedānta-sāra, «Сутність веданти») – один із найавторитетніших стислих викладів учення адвайта-веданти відомого мислителя середини XV ст. цієї ж підшколи веданти Садананди (Садананда Сарасвати, śaḍānanda sarasvatī): «...нам залишається вказати на пізніше важливе джерело Веданти, твір, відомий під назвою «Vedānta-sāra» (Сутність веданти), що приписується філософу Садананді у X ст. по Р. Х. Відрізняючись неістотними відтінками від попереднього викладу Веданти, трактат цей представляє останню форму системи у вельми точному та методичному вираженні» [Козлов 1887, с. 50]. Попри розбіжність у роках життя Садананди, наведені рядки істотно розширюють уявлення в Україні про хронологічні межі веданти. Разом із тим О. Козлов не пише про приналежність Садананди до адвайта-веданти. Тож не зважаючи на те, що у «Нарисах з історії філософії» веданта постає даршаною, якій властивий розвиток, для самого автора вона продовжує залишатись монолітним утворенням.

Залишаються без відповіді і кілька питань. Наприклад, не зрозуміло, що мав на увазі О. Козлов, коли писав про «Веданта-сару»: «...трактат цей представляє останню форму системи»? Також невідомо, чи був він обізнаний із безпосереднім змістом «Веданта-сари», чи спирався на чийсь виклад?

Якщо казати про сучасні дослідження, присвячені як індійській філософії в цілому, так і веданті, то і згадування, і докладні звернення до «Веданта-сари» Садананди залишаються не такими

частини [див.: Dasgupta 1991, vol. II; Nakamura 1990; Радхакришнан 1993, т. 2; Исаева 1991].

Якщо порівнювати те, як представлені джерела веданти у трьох вітчизняних авторів, то, безперечно, виклад О. Козлова охоплює значно більше коло текстів, у той час як С. Гогоцький приділяє значно більше уваги «Брагма-сутрам». Звернення ж О. Новицького до джерел веданти істотно поступається обізнаності двох своїх молодших колег.

Натомість у «Нарисі індійської філософії» Т. Кольбрука джерела веданти, включаючи й доволі детальний аналіз «Брагма-сутр», представлені значно повніше [див.: Colebrooke 1837, р. 331–337], ніж у О. Козлова.

Головні пункти веданти. Розгляд вчення веданти О. Козлов розпочинає з аналізу її «основних начал», які, на його думку, містяться у двох великих висловлюваннях упанішад: «Те ти є» і «я є Брагман». Про звернення автора «Нарисів з історії філософії» до змісту цих двох магавак'їв упанішад та їхнього коментаря включно зі значенням Вед для веданти, ми писали раніше (див. Розділ IV даної роботи). Зараз же доцільно докладніше розглянути міркування О. Козлова про природу Вед, як одну з авторитетних праман. Зокрема, він пише про вічність текстів одкровення: «Увесь світ зі всіма богами минеться, але Веда не минеться, бо вона вічно перебуває у душі Брама, а тому по закінченні світу він знову творить його зі всіма богами, людьми, тваринами тощо у тому ж порядку і у тих же відношеннях, як указано у Ведах. Слово і думка її не є вираженням будь-чого раз бувшого; воно містить у собі загальний і вічний зразок буття» [Козлов 1887, с. 50]. Таке розуміння природи Вед не тільки вказує на її метафізичні витoki, а і дає підстави для зовсім інших, ніж звичні європейській філософській і релігійній думці, поглядів на історичні та всесвітні процеси.

Потім О. Козлов наводить перелік усіх трьох праман веданти за «Брагма-сутрами» Бадараяни і стисло їх пояснює: «а) досвід, що розпадається на сприйняття і висновок, і b) переказ. Через сприйняття безпосередньо дане те, що чуттєво сприймається; шляхом висновку пізнається таке, що не підлягає безпосередньому сприйняттю, буття, на яке вказує сприймане, що перебуває з ним у зв'язку. Під переказом розуміє Веданта зміст різних творів, що користуються високою повагою, але не визнаються за священне писання, чи такі як, напр., Магабхарата, Сутри Веди, Пурани, Закони Ману» [Козлов

1887, с. 50–51]. Пояснення Козловим фактично не трьох, а двох праман потребує деякого коментаря, бо їхній виклад Бадараяною дещо відрізняється від звичних: чуттєвого сприйняття (*pratyakṣa*), логічного висновку (*anumāna*) й авторитетного свідчення (*śabda*).

Так, спираючись на «Браhma-сутри» (у першу чергу I. 3. 28; III. 2. 24; IV. 4. 20) С. Радгакрішнан робить висновок про те, що Бадараяна «...визнає тільки два джерела знання, шруті і смриті, і називає їх пратьякшею (сприйняттям) й ануmanoю (висновком) <...> За допомогою шруті Бадараяна досягає упанішади, а за допомогою смриті – «Бхагавадгіту», «Магабгарату», «Звід законів Ману». Як у світі світського знання висновок ґрунтується на сприйнятті, так смриті залежить від шруті. Бадараяна не визнає жодних інших праман» [Радхакришнан 1993, т. 2, с. 386–387]. Про те, що Бадараяна надав нове значення пратьякші, значно раніше зауважував і Ф. М. Мюллер.

Якщо у «Нарисах з історії філософії» вживається слово «переказ» як еквівалент санскритському «*smṛti*», то з фрази «досвід, що розпадається на сприйняття і висновок» еквівалент санскритському «*śruti*» не впливає, хоча мало б вживатися або слово «шруті», або «одкровення». Чи дійсно досвід узгоджується зі шруті?

З подальшим становленням веданти змін зазнає і кількість праман. Наприклад, Шанкара буде виділяти шість джерел істинного пізнання. «Це чуттєве сприйняття, чн пратьякша (*pratyakṣa*), логічний висновок – ануmana (*anumāna*), порівняння – упамана (*upamāna*), свідчення священних текстів – агама (*āgama*), заступає місце традиційної шабди – «слова» як свідчення авторитету), умовне припущення – артхапатті (*arthāpatti*), а також ануналабдхі (*anupalabdhī*) – висновок про відсутність об'єкта на підставі його несприйняття» [Исаева 1991, с. 62].

Не звертаючи більше уваги на особливе тлумачення трьох звичних праман Бадараяною і зведення їх до двох: шруті та смриті, О. Козлов переходить до розгляду одкровення і досвідного пізнання як двох протилежних способів пізнання. Він переконливо показує, що для веданти несуперечливо й істинне пізнання, що веде до звільнення, може бути таким лише у тому випадку, якщо базується на одкровенні. Останнє ж є вічним, незмінним і абсолютним. «Отже, тільки одкровення, і предмет, і зміст якого вічні та не підлягають зміні і ретрансмісії, може дати повну істинну і пізнання, тотожне для минулого, теперішнього і майбутнього, а

разом із тим і відкрити істинний засіб для абсолютного спасіння» [Козлов 1887, с. 51]. Натомість людське пізнання, залежне від чуттєвого сприйняття та висновків – повністю протилежне, а тому не може претендувати на істинність, бо «може служити тільки для пояснення і доповнення істин одкровення». Водночас досвідне пізнання виявляється потрібним: «Важливість цього пізнання відкривається в іншій царині: воно необхідне для життя у світі різноманіття і змін, у світі ілюзії і незнання» [Козлов 1887, с. 52].

Останній момент, на який звертає увагу О. Козлов перед тим, як перейти до власне викладу головних пунктів учення веданти, стосується суперечності між викладом Вед «про постійне блукання душі (saṃsāra) і про тісно пов'язане з ними учення про справи, які обов'язкові для спасіння (напр., жертвопринесення, релігійні церемонії, виконання обрядів тощо). І те, й інше учення припускає існування безлічі індивідуальних, відмінних від Брами душ» [Козлов 1887, с. 52]. На думку автора «Нарисів з історії філософії», ця й інші суперечності у веданті усуваються визнанням наявності «екзотеричного й езотеричного одкровення», яке зберігатиметься й у веданті. Судячи з цитати: «...у самій Веданті екзотеричною й езотеричною її формою, чи строго філософсько-метафізичною та релігійно-теологічною точкою зору» [Козлов 1887, с. 52], – під першою точкою зору О. Козлов розуміє «філософсько-метафізичну», а під другою – «релігійно-теологічну» форму веданти. Проте далі зі змісту «Нарисів з історії філософії» випливає протилежний висновок, який, на нашу думку, краще відповідає status quo.

Якщо в упанішадах ще відбувалось «нерозривне сплетіння небагатьох філософських положень з масою релігійно-міфологічних уявлень», то у «Браhma-сутрах» вже відбувається поступове усвідомлення їхньої несумісності. Хоча й у Шанкари, попри усвідомлення цієї відмінності, «екзотерична й езотерична форми ідуть, переплітаючись, і недостатньо відокремлені одна від одної, у Ведантасарі остання переважає над першою» [Козлов 1887, с. 52].

Те, що під час характеристики веданти О. Козлов звертається до двох її вимірів, називаючи їх «екзотеричним» й «езотеричним», – пряме свідчення впливу роботи П. Дойссена «Система веданти» [Deussen 1906]. Пізніше дослідники веданти вкрай рідко будуть послуговуватися такою лексикою. Хоча запропонований підхід, безперечно, заслуговує на увагу і деякою мірою збігається з підходом до розуміння вчення веданти Р. Генона [Генон 2004].

На нашу думку, зведення щонайменше трьох класичних пра-
ман до двох Бадараяною, як і виокремлення екзотеричного й
езотеричного рівнів у шруті й у веданті, перегукується з вченням
Шанкари про три рівні реальності: парамартхіка (pāramārthika) –
вищий, істинний; в'явагара (vyavahāra) – умовний, стверджувальний;
пратібгасика (prātibhāsika) – примарний, де два останні тяжіють
один до одного та фактично протистоять першому.

Виклад «головних пунктів учення Веданти», яким повністю
присвячується § 18, О. Козлов починає з характеристики ключової
пари понять веданти: Брагмана й атмана: «Найвище метафізичне
пізнання Веданти про Бога полягає у тому, що Брама й Атман є
одне й теж, чи що сутність й основа всього світу є сутність й осно-
ва духу» і робить слушну примітку до щойно наведеної цитати:
«Дві ці синонімічні назви Єдиного різняться тим відтінком, що
Брама є основа сущого з об'єктивної точки зору, Атман – з
суб'єктивної» [Козлов 1887, с. 52].

Потім він зупиняється на двох формах учення про Брагмана:
езотеричному й екзотеричному, які відповідають його іпостасям
«Ніргуна» та «Сагуна». У першому випадку «істинне, філософське
знання про Брахму полягає в тому, що він не має жодних атрибутів
відмінностей і визначень, жодного образу. Єдине, що можна ска-
зати про Брахму, що він не є (тобто, сущий – sat); але якщо узяти
існування з емпіричної точки зору, то він не є» [Козлов 1887, с. 52–
53]. Попри цю непізнаваність, Брагман залишається у полі зору
мислителів веданти. На екзотеричному рівні ми маємо справу з
«нижчим Брамою», який має багато різноманітних позитивних ознак
(наприклад, всеохопний). Він же у народній міфології тримурті й осо-
бистий бог – господь (Īśvara). Ці дві форми вчення про Брагмана О.
Козлов переносить на вчення про світ веданти: «За езотеричним
ученням існує тільки Брама, а світу немає, що висловлено
найрішучіше у Ведантасарі; світ є примара, що виникає на ґрунті
вродженого незнання <...> За екзотеричним ученням світ створено
Брамою і не один раз, а нескінченне число разів» [Козлов 1887, с.
53] і звертає увагу на суперечності, що тут виникають.

До попереднього ускладнення додається наступне: «Якщо
Брагман створив світ, то для чого, з яких мотивів»? Відповідь
знову-таки потрібно шукати, пам'ятаючи про дві – екзотеричну й
езотеричну – площини. Згідно з першою, «екзотерична космологія
веданти», уникаючи будь-яких обмежень Брагмана (наприклад, що

Він має потребу у виникненні світу), «схиляється до уявлення, що стверджуване незаперечним одкровенням творення світу є акт Брами, здійснений задля насолоди ним вчиненого, без жодного наміру, поєднаного з цим актом» [Козлов 1887, с. 54]. Наприкінці щойно наведеного речення О. Козлов робить примітку: «Це пояснення Веданти має своє коріння у релігійному міфі про Майю <...>» [Козлов 1887, с. 54]. Але далі релігійних уявлень він не йде. Шкода, бо для веданти поняття майї – одне з ключових. Якщо ж стати на езотеричну точку зору, то «Брама зовсім не творив світ» [Козлов 1887, с. 55].

Звертаючи увагу на те, чи «передувало творенню інше начало, крім Брами, напр., матерія», О. Козлов пише, «що це питання школа вирішує на підставі Веди так, що Брама є і діюча, і матеріальна причина світу, і підкріплює це положення подобою павука, який з себе ж витягує і матеріал, з якого робить павутиння. Далі Брама творить світ без жодних знарядь і допоміжних засобів» [Козлов 1887, с. 55]. Окремо він зупиняється на аспекті, який не так часто висвітлюється у відповідній літературі. Так, у «Нарисах з історії філософії» пояснюється, чому світ щоразу залишається тотожним і містить у собі те саме різноманіття речей, роди істот, порядки й інституції. О. Козлов пояснює, що завдяки тим силам, якими володіє Брагман, і завдяки вічним типам речей, які знову ж таки перебувають у Брагмані і відповідають вічній Веді. Щодо порядку, за яким світ було створено, то він пише, що цей порядок підходить ближче до системи витікання чи еманачії, за якою речі виходять одна з іншої, за винятком першої, яка безпосередньо виходить з Брами [Козлов 1887, с. 55].

Наступна проблема, до якої звертається О. Козлов, – це «відношення причини до наслідку». Він пише, що веданта «взагалі заперечує можливість розрізнення між причиною і наслідком та стверджує їхню тотожність», наводить такі пояснення: «Уся сила цих доказів стоїть на ідеї незмінного перебування субстанції, а тому будь-яке, що виникає (дія), чи вже є в субстанції, що перебуває (його причині), чи виникає зовсім без причини, що неможливо. Звідси висновок, що світ (наслідок) тотожний з Брамою (перебуваючим сущим – причиною), але, звісно, не навпаки» [Козлов 1887, с. 56].

Проблема «єдності та множини» у «Нарисах з історії філософії» зображується такою, що вирішується з позиції переваги езотеричної позиції над екзотеричною: «Брама, що створює світ

множини, залишається також єдиним і неподільним, як сплячий, але продукуючий уві сні безліч образів, чи як бог, чи чарівник, який творить різні примари різних речей» [Козлов 1887, с. 56]. З даною проблемою поєднується, як пише О. Козлов, «моральна проблема». Проте саму цю проблему, а точніше надзвичайно важливе і складне питання, пов'язане з наявністю зла у світі, він детально не розглядає, обмежившись лише її постановкою і висновком: «І в цьому ускладненні для Веданти не залишалось жодного іншого виходу, як уредити-решт стати під захист езотеричної точки зору» [Козлов 1887, с. 56]. Тож відсилка у цьому випадку до езотеричного рівня веданти залишає поставлене питання нез'ясованим для читача.

Майже та сама ситуація з вирішенням проблеми душі у веданті. Спочатку О. Козлов висвітлює її, наводячи аргументи езотеричної позиції веданти: «Реальне буття Атмана не потребує доказу, бо воно складає підставу будь-якого доказу <...> сущий Атман є eo ipso сущий Брама, тобто вони те саме» [Козлов 1887, с. 57]. Потім він звертається до емпіричної чи екзотеричної точки зору веданти. Якщо виклад езотеричних чи метафізичних поглядів у нього не мав суперечностей, то виклад екзотеричних – навпаки, їх містить: «...визнається Ведантою безліч душ, що відрізняються одна від одної здібностями та справами; усі вони є частинами Брами, а тому і належать йому, як слуги панові. <...> Подібно до космології, ця екзотерична психологія впадає у різні ускладнення і суперечності, як, напр., у припущенні, що Атман чи Брама, що складає основу душ, розділений, що він відчуває страждання, що належить цим душам, тощо» [Козлов 1887, с. 57]. Проте позначивши наявні проблеми на екзотеричному рівні, О. Козлов не йде далі відомої нам тези: «Усі ці ускладнення також остаточно вирішуються езотеричною психологією» [Козлов 1887, с. 57].

Есхатологія веданти. Наступний пункт свого розгляду вчення веданти О. Козлов присвятив, як зазначено у «Нарисах з історії філософії», «есхатології Веданти чи ученню про самсару, чи переселенню душ і про шлях до спасіння» [Козлов 1887, с. 57]. Спочатку він звертається до представлення вчення про самсару у ведійських текстах (про що ми писали раніше), а потім переходить до веданти. Під час цього переходу О. Козлов, фактично вказує на важливу відмінність між Ведами та ведантою, відносячи першу до релігії, а другу – до філософії. Відповідно, відмінність існує й у вирішенні проблеми звільнення: «За езотеричним ученням Веданти

таке повне спасіння неможливе ні шляхом справ, ні шляхом вишанування Брами, бо всі ці шляхи суть шляхи зміни, переходу від одного до іншого. Спасіння <...> полягає у знанні того, що є» [Козлов 1887, с. 58]. Власне цей наголос на знанні, а не на дії чи приписях, дав можливість називати веданту шляхом знання (*jñāna mārga*), витоки якого, знову-таки сягають Вед. Останній момент О. Козлов виділяє окремо: «У Веді не сказано: “ти станеш тим”, а сказано: “ти є те” (Брама). Знання тотожності “самого” (душі – Атмана) і Брами є єго ірсо зникнення незнання, світу, індивідуальної душі, сансари переродження, по-перше, а по-друге, спасіння» [Козлов 1887, с. 58].

Проблема звільнення. Останній із головних пунктів веданти, на який звертає увагу автор «Нарисів з історії філософії», пов'язаний із проблемою звільнення. О. Козлов формулює його у вигляді питання: «Тут може бути поставлене Веданті найкапітальніше питання про те, як можна *набути* вище знання, а з ним разом і повне спасіння» [Козлов 1887, с. 59]. Він вважає, що на це питання веданта не може дати позитивної відповіді, бо стикається з доволі складною ситуацією. Їй доводиться мати справу з атманом, «у пізнанні якого полягає спасіння», який «і є сам суб'єкт, що пізнає; значить, він не може бути пізнаний так, як будь-який інший предмет» [Козлов 1887, с. 59]. О. Козлов наголошує на тому, що пізнання, яке веде до звільнення, – «пізнання, але особливого роду». Його особливістю є те, що у «ньому зникає основна умова будь-якого пізнання, тобто три його складові: суб'єкт, об'єкт й їхнє відношення» [Козлов 1887, с. 59]. Проте надія на вихід із цієї непростой та парадоксальної ситуації для людини, яка не є досконалим джняна-йогіном, таки залишається. О. Козлов вбачає її не з позиції езотеричної, де «питання про причину чи підстави є марними», а з екзотеричної. У цьому випадку, якщо «Атман протиставить душі в екзотеричній формі, як особистого бога – господа, то можна сказати, що це пізнання залежить від «божої милості» [Козлов 1887, с. 59].

Уявлення про «божу милість» у веданті набуде розвитку після Шанкари, ставши особливо популярною у середньовічному релігійно-філософському русі бхакті (*bhakti*). Окрім «божої милості», у «Нарисах з історії філософії» говориться і про деякі «допоміжні засоби», як-от: «а) справи, що полягають у вивченні Веди, жертвах, милостині, посту, покаянні <...> в терпінні, спокої духу, самозреченні і б) благочестивий роздум над найвеличнішими істинами Веди, які, напр., «це ти» тощо» [Козлов 1887, с. 59].

Перед тим, як підсумувати зроблений ним розгляд вчення веданти, О. Козлов знову звертається до упанішад. Цього разу він систематизує різні висловлювання упанішад у сім різних положень (див. Розділ V. 1 даної роботи).

Якщо подивитись на весь виклад учення веданти в «Нарисах з історії філософії» у цілому, то виходить, що в більшості випадків воно здійснюється або відсторонено, тобто без посилань і згадок на залучені індійські першоджерела і дослідницьку літературу, або залучаються цитати з упанішад. При цьому посилання та згадування «Браhma-сутр», анонімних творів Шанкари і «Веданта-сара» Садананди виявляються мінімальними.

Останній, 20 параграф, повністю присвячений веданті, розпочинається з її високої оцінки. При цьому Козлов порівнює веданту з усією китайською філософією: «Викладена нами зараз одна з систем індійської філософії, навіть в екзотричній її формі, являє незрівнянно вищий ступінь, якщо порівнювати з китайською» [Козлов 1887, с. 60]. Далі автор «Нарисів з історії філософії» переходить до порівнянь веданти з європейською схоластикою, звертаючи увагу як на спільні риси, так і на відмінні. Першим слушним прикладом виявляється ставлення до сакральних текстів: «Головна схожість у тому, що для Веданти основне джерело Веда, для схоластики Біблія¹², але велика різниця в тому, що схоластичний філософ був примушений владою Церкви прийняти свої основні начала, індійський же приймав свої за власним переконанням» [Козлов 1887, с. 60]. У даному випадку доречно пригадати класифікацію релігій, запропоновану О. Торчиновим. За нею, релігії поділяються на релігії чистого досвіду і релігії одкровення [Торчинов 1998]. Відповідно індуїзм, як і його чільна інтелектуальна складова – веданта, належить до перших, тоді як християнство, з її чільною інтелектуальною складовою схоластикою – до останніх. Якщо однією з ключових і вихідних характеристик християнства, за Торчиновим, виступає саме догматизм Святого Письма, то індуїзм (у даному випадку веданта), поряд із Ведами, конститууючими чинниками визнає також інтелектуальну інтуїцію і йогічний дос-

¹² Наведена О. Козловим паралель, безперечно заслуговує на увагу. Інша річ, що якщо в «Нарисах з історії філософії» зустрічається тільки порівняння веданти зі схоластикою, то у читача може скластися хибне враження про те, що веданта в історії індійської філософії відповідає винятково добі середньовіччя.

від. Тут ми вкотре стикаємось з уявленням про індійську філософію, як поліморфне явище.

При переході до «важливого додатку, який істотно відрізняє індійську Веданту від європейської схоластики» [Козлов 1887, с. 60], О. Козлов веде мову про філософію веданти або ж зупиняється на її езотеричній формі. Тобто він висловлює міркування, які дають нам підстави вважати, що саме філософсько-метафізичне спрямування веданти відповідає її езотеричній формі: «Додаток цей є спочатку продукт більш-менш несвідомої, але свободної філософської творчості індусів (у Ведах взагалі й особливо в упанішадах), а потім створення свідомого філософського мислення, що розвивало ці початкові концепції у велику та відпрацьовану систему» [Козлов 1887, с. 60–61].

Так от цей додаток, або ж метафізичну систему веданти, на думку О. Козлова, вигідно відрізняє від європейської схоластики природний розвиток ведійських начал у філософуюче мислення. У той час, як європейська схоластика спирається на ззовні запозичену систему Аристотеля. Не тільки О. Новицький і С. Гогоцький, а й О. Козлов, розглядаючи веданту, звертаються до тих чи інших паралелей, порівнюючи цю індійську ортодоксальну даршану з різними європейськими філософськими системами.

І далі О. Козлов продовжує схвальну оцінку веданти, яка «представляє для свого часу надзвичайно оригінальний, сміливий і послідовний розвиток філософської думки, який свідчить про чудову силу спекулятивного генія племені, що її створило» [Козлов 1887, с. 61], нагадуючи високу оцінку філософських здібностей індійців Д. Овсяннико-Куликовського.

Автор «Нарисів з історії філософії» вважає, що попри усебічний розвиток різних сторін веданти, її «центр ваги лежить в етиці», «як і взагалі у всіх філософських системах, що вийшли спочатку з релігії» [Козлов 1887, с. 61]. Враховуючи те, що головною метою більшості індійських даршан як ортодоксальних, так і неортодоксальних, є досягнення звільнення (mokṣa), з думкою О. Козлова про етику як центр ваги веданти ми не можемо погодитись. Натомість, ми поділяємо тезу Р. Генона про те, що головною складовою веданти, як й індійської філософії, виступає не етика, а метафізика [див.: Guenon 1993; Генон 2004].

Розмірковуючи над критерієм істини у веданті, який мав би спиратися на непорушні засади, О. Козлов висловлює дещо суперечливі мір-

кування, якщо порівняти їх із раніше наведеним значенням Вед для веданти: «Веди складають для Веданти і перше джерело пізнання, і вищий критерій його істини тільки теоретично, *de jure*; практично і *de facto*, вона, звісно, будувалась іншим шляхом. Справжнім, хоча і не чітко усвідомленим, джерелом філософії Веданти були дані зовнішнього й особливо внутрішнього досвіду, і загальні процеси мислення, дедукція й індукція, особливо ж аналогія; що ж стосується критерію істини, то він полягав для неї у діалектичній критиці понять, заснованій на законі суперечності» [Козлов 1887, с. 61].

Схвальні оцінки веданти у О. Козлова поступово змінюються на критичні зауваження. Серед останніх, помітне місце посідає «акосмізм веданти» [Козлов 1887, с. 62] – відома критична характеристика європейськими філософами індійської філософії у цілому, і веданти зокрема.

Виклад веданти у «Нарисах з історії філософії» завершується пробілами і недоліками в етиці цієї даршани. Зокрема, автор звертає увагу: «...воля, істинний етичний момент у душі <...> було залишено без належної уваги, й етичне поставлене у залежність від знання», й «етичне учення Веданти про спасіння має головну і дійсну свою опору не у діалектиці і не в одкровенні, а у фактах внутрішнього досвіду» [Козлов 1887, с. 63].

Після чого О. Козлов переходить до стислого розгляду інших п'яти ортодоксальних даршан і буддизму, єдиної неортодоксальної даршани, представленої у книзі.

В останньому параграфі «Нарисів з історії філософії» О. Козлов пропонує зробити «оцінку буддійської філософії в порівнянні з Ведантою» [Козлов 1887, с. 73]¹³. Починає він із твердження, що «між ними (тобто буддизмом і ведантою – Ю. З.) значно більше подібності, ніж цього можна було очікувати», наводячи далі підтвердження своїй тезі: «Буддійська філософія, не зважаючи на свій раціоналізм, прийняла масу положень, успадкованих із переказу, яке для неї відіграє ту саму роль, що для Веданти одкровення

¹³ Пропозиція О. Козлова порівняти буддійську філософію з ведантою, тобто адвайта-ведантою, перша із відомих нам у вітчизняній історії філософії. Шкода, що при цьому не було зазначено, філософські погляди якої саме буддійської школи або ж буддійського мислителя мались на увазі. Проте підстави для запропонованого порівняння безперечно є й активно обговорювались вже у середньовічній Індії і продовжують осмислюватись сучасними дослідниками [див.: Радхакришнан 1993, т. 1, с. 568–571; Чаттопадхья 1966, с. 93, 213–215, 277; Biderman 1978; Whaling 1979; Mayeda 2000].

Веди. Таке загальне вихідне положення про переродження, від яких потрібно звільнитися. Не кажучи вже про те, що задача спасіння від страждань і можливість його приймається без будь-якого логічного обґрунтування, за переказом» [Козлов 1887, с. 73].

Іншу важливу подібність між буддизмом і ведантою О. Козлов вбачає у наявності в кожній із цих даршан двох складових: езотеричної й екзотеричної. Якщо до першої в буддизмі він відносить те, «що Будда замовчував, але що для більш проникливого розуму ясно», то до другої – ту складову буддизму, яка «тісніше злита з релігією» [Козлов 1887, с. 74]. Тим самим ми отримали ще одне підтвердження на користь того, що і у веданті до езотеричного рівня Козлов відносив філософсько-метафізичну складову веданти, а до екзотеричного – релігійно-теологічну, а не навпаки. Тобто на с. 52 у «Нарисах з історії філософії», коли вперше пропонувалось пояснення цих двох рівнів у веданті, виникло непорозуміння, на яке ми звертали увагу раніше.

Беручи до уваги запропоновану бінарну структуру обох даршан, О. Козлов вбачає нові спільні моменти між ними. Якщо на екзотеричному рівні веданта однаково з буддизмом визнає, що «справи, боговшанування, жертви тощо марні для повного спасіння, яке досягається одним знанням» [Козлов 1887, с. 74], то на езотеричному веданта, як і буддизм, вважає, що «світу немає; він є примара, ніщо» [Козлов 1887, с. 74]. Окремо Козлов наголошує на значенні внутрішнього досвіду як для езотеричної веданти, так і для, як це випливає з логіки тексту, езотеричного буддизму. «Так дійсне переконання у достовірності спасіння і у буддизмі, і у Веданті, як ми вже помітили, мало своїм підґрунтям внутрішній досвід, тобто свідомість абсолютної свободи і могутності, яку переживає той, хто пізнав істину» [Козлов 1887, с. 75].

І вже наприкінці порівняння обох даршан і власне «Нарисів з історії філософії» О. Козлов робить підсумовуючий висновок на користь веданти: «У порівнянні буддизму з Ведантою ми повинні сказати, що він являє менш вироблену, менш послідовну та логічну систему, ніж Веданта. Це вельми природно, бо Веданта у самій виробленій формі склалась набагато пізніше буддизму і навіть під впливом від нього» [Козлов 1887, с. 75].

Наприкінці аналізу специфіки звернення О. Козлова до веданти, хотілось би звернути увагу ще на один момент. Досліджуючи погляди О. Козлова, вчені зазвичай звертають увагу чи на його

знайомство з творчістю А. Шопенгауера, Е. фон Гартмана чи навіть на факт їхнього впливу на формування філософських поглядів професора Університету Св. Володимира [Scanlan 1967; Авдеева 1995; Ткачук 2002б]. Однією ж зі смислових складових філософії і Шопенгауера, і Гартмана є рецепція індійської філософії. Проте в «Нарисах з історії філософії» у плані викладу матеріалу, присвяченого індійській філософії, О. Козлов жодного разу не згадає ні Шопенгауера, ні Гартмана, ні існуючий інтерес німецьких філософів до Сходу. Тому є підстави вважати, що зацікавлення Козлова індійською філософською думкою формувалось незалежно від аналогічного інтересу в Шопенгауера і Гартмана.

«Нариси з історії філософії» О. Козлова завершують рецепцію веданти, започатковане професорами-філософами Університету Св. Володимира. У наступні три десятиліття інтерес до веданти в Україні, як і до індійської філософії у цілому, переважно виявлятимуть філологи.

6.2.2. Статті П. Ріттера в «Енциклопедичному словнику Гранат» (1911–1935)

Як і С. Гогоцький, П. Ріттер звертається до веданти в енциклопедичних статтях. Але, на відміну від київського професора, він пише не тільки про витoki веданти й адвайта-веданту Шанкари, а і погляди Рамануджи, Рамананди, Тулсідаса, і навіть торкається неоведанти. У вітчизняній історико-філософській думці таке хронологічно широке, панорамне представлення веданти зустрічається уперше. Тим самим, «хронологічне» гегельянство по відношенню до індійської філософії, тобто її обмеження виключно давнім періодом, було подолане. Дуже імовірно, що Ріттер, як філолог за фахом, не був обізнаний з історико-філософськими поглядами Гегеля, а відтак над ним не тяжіли стереотипи класика. Також треба враховувати і той факт, що у першій половині ХХ ст. у Західній Європі вже існували дослідження, присвячені індійській релігійно-філософській думці Нового часу, з якими був обізнаний український індолог.

Найповніше погляди веданти представлені в однойменній статті «Веданта», яка, як й інші, була підготовлена П. Ріттером на замовлення редакції «Енциклопедичного словника Гранат». Співпрацюючи з видавництвом словника з 1911 р. до 1935 р., харківський професор фактично був єдиним (за винятком поодиноких випадків) в авторському колективі, хто писав не тільки про індійську

філософію, а і релігію, міфологію, історію та літературу. Стаття розпочинається з пояснення значення самого слова «веданта» і стислої характеристики даршани: «Веданта, на санскриті *vedānta* (*veda* + *anta*), тобто кінець, межа, мета (*anta*) Вед, одна з 6 головних, визнаних ортодоксальними, давньоіндійських філософських систем (*darśana*), заснована на ведичних і брагманічних текстах, головним чином Упанішадах, за якими визнається авторитет богоодкровення» [Ріттер 1911в, столб. 101]. Про вагомість упанішад для веданти Ріттер вказує і у статті «Упанішади» [Ріттер 1935в, столб. 407].

Систематичний виклад веданти, як зазначає П. Ріттер, міститься у «Браhma-сутрах» Бадараяни, які він датує V–VII ст. н. е., а також у великих коментарях «філософа-ведантиста» Шанкари. Про роки життя останнього ми можемо прочитати таке: «Шанкара народився у 788 р., зробився аскетом (*muni*) у 820 р. і помер у похилому віці» [Ріттер 1911в, столб. 101].

У наведених цитатах кілька моментів потребують коментарів. По-перше, Ріттер, як перед тим Новицький, Гогоцький і Козлов, не називають усі три складові прастхана-трайї. Не згадано залишається Бхагавадгіта. Натомість у сучасних довідкових виданнях, зазвичай присутні всі три складові [див.: Топоров 1983; *Vedānta* 1986; Парібок 1996б, с. 116]. Другий момент стосується невідповідностей у хронології. На сьогодні в індологічній літературі прийнято вважати, що Бадараяна жив у період з V ст. до н. е. по II ст. н. е. [Pandeya and Manju 1997, p. 181], а період між 788 і 820 рр. – часом короткого життя Шанкари [Dasgupta 1992, vol. I, p. 429; Исаева 1991, с. 46].

Окремо П. Ріттер звертає увагу на визначення специфіки філософського дискурсу веданти: «Застосовувавши європейську філософську термінологію, Веданту можна визначити як пантеїстичний монізм» [Ріттер 1911в, столб. 101]. Важливо, що у даній цитаті фіксується розуміння українським індологом необхідності коректного застосування європейської філософської термінології для адекватного опису нетотожного їй феномену індійської філософії. Але запропоноване ним визначення наразі виглядає не зовсім коректним. Раніше ми вже відзначали, що для індуїстської філософії у цілому, і веданти зокрема, більше підходить характеристика панентеїзму, ніж пантеїзму. Хоча і тут є винятки. Так, серед веданти відомі мислителі, наприклад, Рамануджа (*ramanuja*), який є автором

теїстичної філософії. Що ж до монізму, то він дійсно властивий підшколам веданти: наприклад, адвайта-веданті – абсолютній недвоїстості, शुद्धा-адвайті (śuddha-advaita) – чистій недвоїстості, але не всім. Інші підшколи веданти можуть демонструвати різною мірою віддалені від монізму чи, точніше, недвоїстості варіанти, як-от: вішішта-адвайта (viśiṣṭa-advaita) – обмежена недвоїстість або ж двайта-веданта (dvaita-vedānta) – двоїста веданта.

У той же час зустрічаються різні характеристики вчення Шанкари, які підкреслюють або його філософський аспект (монізм, абсолютний чи послідовний монізм, не-дуалізм) [Чаттопадхья 1966, с. 116; Dasgupta 1992, vol. I, p. 439; Nigiyanna 1994, p. 339; Islam 2004, p. 81, 201]), або теологічний¹⁴ (надтеїзм [Чаттерджи, Датта 1994, с. 369], супратеїзм [Костюченко 1983, с. 121]).

Цілком імовірно, що пишучи про «пантеїстичний монізм» веданти, Ріттер автоматично поширював цю характеристику, якщо і властиву, то тільки адвайта-веданті, на всю родову назву веданти. Підтвердження нашому припущенню знаходимо, коли переходимо до аналізу викладу вчення веданти. Воно базується виявково на поглядах Шанкари.

Свій розгляд веданти П. Ріттер починає з характеристики майї і магавак'тв у філософській доктрині Шанкари¹⁵: «Він розробив учення про космічну ілюзію (māyā), яка затемнює свідомість окремого індивіда, поки він шляхом пізнання богоодкровенної істини не дійде до засвоєння двох основних положень Веданти “tat tvam asi” (те ти є) і “aham brahma asmi” (я Браhma є). Ці дві формули встановлюють внутрішню єдність усього сущого і тотожність кожного окремого суб'єкта, який пізнає (ātman), з пізнаваною ним абсолютною сутністю, Брагмою¹⁶, вищим я (paramātman)» [Ріттер 1911в, столб. 101–102].

У наведених рядках увагу привертає тлумачення «майї» як космічної ілюзії. Майя – важливе поняття не тільки для адвайта-веданти та веданти у цілому, а й усієї індійської думки. Проте нового

¹⁴ Наголос на теологічному аспекті вчення Шанкари перегукується з раніше згаданою позицією П. Олівелла, за якою він воліє вбачати в Індії теологію, а не філософію, і відносить адвайта-веданту до однієї з головних теологічних традицій [Olivelle 1998, p. 27].

¹⁵ Як майя, так і магавак'тв відіграють важливу роль у філософії Шри Шанкари, продовжуючи привертати увагу дослідників [Wood 1964; Singh 1991; Encyclopedia of Indian Philosophies 1998; Lipner 2000].

¹⁶ Мало б бути «Брагманом».

дихання «майї» надав саме Шанкара. Відповідно, її коректне розуміння набуває особливої ваги. Наступна цитата допоможе нам краще зрозуміти, який зміст у поняття «мая» викладав Ріттер: «Природжене незнання (avidyā) засліплює людину і примушує її вірити у реальне існування оточуючого її зовнішнього світу, який є лише ілюзією, міражем, fata morgana (mṛga-tṛṣṇikā), снобаченням, якому довіряє сплячий, поки не прокинеться» [Ріттер 1911в, столб. 102]. Отже, виходить, що мая, це та космічна ілюзія, яка разом із авідьєю створює уявлення про цей ілюзорний світ як реальний.

У сучасній довідковій індологічній літературі можна зустріти пояснення майї, близькі до позиції, викладеної П. Ріттером в енциклопедичній статті. Скажімо, Дж. Граймс, називаючи майю «ключовим поняттям адвайта-веданти», характеризує її «принципом ілюзії» [Grimes 1996, p. 189], а А. Парібок вбачає у майї таке поняття, яке пояснює «світ як тільки-уявність, тільки-явище. Світ нереальний, реальний лише Брагман» [Парібок 1996г, с. 259].

Водночас існує інше розуміння майї і зовнішнього світу, яке нам видається більш адекватним. Так, Т. Єлизаренкова на підставі аналізу вживання слова «māyā» у ведійській літературі переконливо довела, що його початковим і вихідним значенням була «зміна». І вже від цього значення з часом розвинулись дві смислові лінії: «перетворення», «чудесне перетворення», «божественна магічна сила», «божественна мудрість» тощо та «заміна», «омана», «чаклунство», «ворожа магічна сила» тощо [Єлизаренкова 1961, с. 34]. Власне до першої зі смислових ліній і тяжіє вживання майї Шанкарою, у якого «відповідальним» за будь-які зміни, які насправді є незбагненними через свою чудесність, виявляється Абсолют-Брагман. Ось як про це пише Б. Гупта: «Шанкара пояснює творення світу за допомогою концепції майї (māyā), взятої ним з упанішад. З онтологічного боку, мая – це творча сила Брагмана, завдяки якій виникають строкатість і різноманітність світу явищ» [Гупта 1999а, с. 271]. Далі Гупта розглядає майю з епістемологічного та психологічного боків. Потім пояснює, що, хоча світ для Шанкари – усього лише видимість, проте «він не є ні реальним (Брагман), ні нереальним (небуття)» [Гупта 1999а, с. 271].

С. Радгакрішнан вживання майї Шанкарою пояснює, звертаючись до Гаудапади (gauḍapāda): «Слово «мая» не вживається Гаудападою скільки-небудь точно. Цей термін застосовується, щоби

вказати на: 1) непоясненність відношення між Атманом і світом; 2) природу чи могутність Ішвари; 3) уявний, наче сновидіння, характер усього світу. Шанкара надає першорядне значення першій вказівці. Він байдужий до третьої вказівки» [Радхакришнан 1993, т. 2, с. 410]. Тобто і в цьому випадку ми зустрічаємось із тим непоясненим / чудесним, що не вписується у звичний для нас світ, перебуває поза емпіричним світом.

С. Чаттерджи, Д. Датта розглядають майю у Шанкари як магічну силу Брагмана [Чаттерджи, Датта 1994, с. 343], вказують на недоречність приписувати Шанкарі визнання зовнішнього світу ілюзією та слушно зауважують, що в нього «світ – це не гомогенне поняття; і якщо, не зважаючи на це, наполягати на тому, що такий світ (як ціле) є, то найкращою відповіддю може бути тільки та, яку дає Шанкара: світ невимовний (анірвачанія), тобто не може вважатися ні реальним, ні нереальним» [Чаттерджи, Датта 1994, с. 361]. На підтвердження ці автори наводять важливу думку Шанкари, висловлену ним у коментарі на Чгандоґ'я упанішаду: «Усі окремі способи буття з різними назвами та формами реальні як буття, але нереальні як окремоті» [Чаттерджи, Датта 1994, с. 361].

Думаємо, нам вдалося показати, що учення Шанкари надто непросте, щоби вважати «майю» ілюзією, нехай і космічною, і зводити емпіричний світ до знову-таки ілюзії та міражу.

Враховуючи виняткову важливість поняття майї для веданти, а точніше адвайта-веданти, яку навіть називають майя-вадою [див.: Чаттопадхья 1966, с. 115], а «значення доктрини майї» – «головною характерною особливістю системи адвайта» [Радхакришнан 1993, т. 2, с. 508], подивимось на особливість її вживання, а отже, і засвоєння, ширше, в контексті Російської імперії другої половини XIX – початку XX ст.

Почнемо з України. Наше звернення до робіт О. Новицького показало, що до поняття майї він не звертається. У С. Гогоцького майї присвячено окрему невеличку і невиразну словникову статтю у «Філософському словнику чи стислому поясненні філософських й інших наукових висловів, що зустрічаються в історії філософії»: «Майя у давніх індійців – спокусливий образ, чи хмара спокусливої ідеї, в яку, коли погрузився чи задивився парабрама (індійське першобожество), то від цього захоплення стався світ»

[Гогоцький 1876, с. 40]. О. Козлов, як ми відзначали раніше, згадує про майю побіжно і не у зв'язку з ведантою. Тобто першим, хто виокремив і тематизував поняття «майї» у зв'язку з ведантою в Україні був П. Ріттер.

В імперських столицях одним із перших до майї звернувся В. Соловйов. У незавершеній роботі «Філософські начала цілісного знання» (1877) він фактично здійснює рецепцію цього важливого поняття індійської релігійно-філософської думки, включаючи його до власної філософської системи за відсутністю будь-яких натяків на сам індійський контекст і праці А. Шопенгауера і Е. фон Гартмана. Майя у Соловйова дорівнює магії і, що надзвичайно показово, виступає характеристикою першого Логосу, «причому першому чи внутрішньому Логосу (порів. із Ніргуна-Брагманом – Ю. 3.), який в акті є лише саморозрізнення абсолютного, відповідає інше чи сутність тільки як чиста потенція чи ідея у можливості (магія чи Майя) <...>» Майя, тобто видимість чи примара. Але тільки через цю видимість можливе дійсне проявлення абсолютного; тому Майя є єдина можливість чи міць творіння: майя = магія» [Соловьев 1990, т. 2, с. 259]. У «Лекціях з історії філософії» (1880–1881) майю він розуміє як «ілюзію»: «...все що є і що не є – ілюзія (Мауа) і сон» [Соловьев 1989, с. 88].

Як бачимо, контекст розуміння майї у Соловйова тяжіє до упанішада і є дещо непослідовним. У той же час він не згадує майю у двох своїх статтях «Веданта» й «Індійська філософія» в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Ефрона» [Соловьев 1892, 1894].

О. Введенський майї присвячує окремий розділ і понад дванадцять сторінок викладу, але виключно у зв'язку з упанішадами. При цьому він наводить звернення до майї німецького філософа Едуарда фон Гартмана і жодним словом не згадує про Артура Шопенгауера [Введенский 1902, с. 451–463].

Перекладені у Російській імперії західноєвропейські роботи, які містять виклад, присвячений індійській філософії, демонструють таку ситуацію. Ф. М. Мюллер у «Шести системах індійської філософії» (перекладена в 1901 р.), викладаючи вчення Шанкари, більшу увагу надає авідьї, ніж майї. Останню він пояснює, посилаючись на упанішади, в яких майя розуміється «ілюзією» і «чаклунством» [Мюллер 1995, с. 159, 164]. Г. Ольденберг, пишучи

про веданту в колективному виданні «Загальна історія філософії», дає їй оцінку, близьку до П. Ріттера: «Все це не більше, ніж химера, чарівна омана (Майя)» [Ольденберг 1910, с. 34].

Зроблений огляд дає нам підстави припустити, що якщо В. Соловйов був першим у Російській імперії, хто здійснив рецепцію індійського поняття майї у власній філософській системі, ґрунтуючись на матеріалі упанішад, то П. Ріттер тематизував це поняття безпосереднього в контексті філософії веданти. Останній випадок також засвідчує звернення уваги українським дослідником на ширше коло ключових понять, властивих веданті, куди, крім майї, ще потрапляють авідья і відья.

Відью П. Ріттер згадує як протилежну авідьї: «Пізнання (vidyā) істини, тобто тотожності особистого я (ātman) з Брагмою¹⁷, як вічним споконвічним началом, приводить до «звільнення» чи «спокути» (mokṣa), що позбавляє даний суб'єкт від ряду перевтілень (saṃsāra)» [Ріттер 1911в, столб. 102]. Не виключено, що до контексту адвайта-веданти краще підходить поняття паравідьї (paravidyā), або ж джняни (jñāna).

Потім у статті перераховуються чотири головні складові веданти: «теологія, космологія, психологія, есхатологія (застосовуючи європейські терміни)», кожна з яких, як зазначається, «тракується з двох точок зору: загальнодоступної, нижчої (екзотеричної) і доступної для обраних, вищої (езотеричної); напр., екзотерично – Брагма є особистий Бог (īṣvara – Господь), якому приписуються атрибути безкінечної досконалості; а езотерично – він є споконвічне пантеїстичне начало, що не піддається жодним визначенням, але з яким можна безпосередньо злитися» [Ріттер 1911в, столб. 102]. Власне перелік чотирьох складових веданти й їхня характеристика з позиції двох рівнів вказують на безпосередній вплив П. Дойссена, бо збігаються з викладом у «Системі веданти» [Deussen 1906, 1912]. Окрему увагу привертає наголос П. Ріттера на тому, що зазначені складові веданти називаються саме так, «застосовуючи європейські терміни». Даний аспект може свідчити про усвідомлення вченим необхідності пошуку адекватної мови опису для досліджень історії

¹⁷ Має бути «Брагманом».

індійської філософії, яка б включала максимально наближені до свого об'єкта назви.

Наприкінці статті П. Ріттер звертається до власної(?) паралелі, порівнюючи веданту з «*Summa theologiae*» Томи Аквінського, і паралелі П. Дойссена, який вважав, що веданта «може бути поставлена поряд з ученням Платона і Канта»¹⁸ [Ріттер 1911в, столб. 103].

Пристатейний список літератури, крім праць П. Дойссена, містить несподіване посилання: «Цікаві паралелі з європейськими ідеями проводяться у виданнях Vedanta-Society, виданих у Нью-Йорку: напр., див. I розділ (*The prevailing Philosophy of to day*) у книзі Swami Abhedananda, “India and her People”» [Ріттер 1911в, столб. 103]. Перед тим у статті Ріттер згадував, що веданта досі має своїх численних прихильників. Узяті разом обидва повідомлення вказують на те, що український індолог виявляв цікавість не тільки до середньовічної адвайта-веданти, а й її сучасного стану. До особливостей висвітлення П. Ріттером релігійно-філософського життя Індії у XIX – початку XX ст. ми повернемося пізніше. Зараз продовжимо аналіз розгляду українським індологом середньовічних напрямів веданти.

В «Енциклопедичному словнику Гранат», як і у більш ранньому «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Ефрона» наявна тільки невелика і невідомо написана стаття «Адваїта» [Адваїта 1900, столб. 393; Адвайта 1890, с. 167]. В обох енциклопедичних словниках відсутні окремі статті, присвячені вішишта, двайта-веданті, не кажучи про інші підшколи. Відсутні назви будь-яких підшкіл веданти і у «Філософському лексиконі» С. Гогоцького.

Проте в «Енциклопедичному словнику Гранат» є статті «Шанкара» і «Рамануджа», присвячені засновникам двох підшкіл веданти, а також «Рамананда», «Кабір», «Чайтанья» і «Тулсі-дас». Останні чотири статті характеризують індійських релігійно-філософських мислителів, погляди яких прийнято розглядати в контексті бхакті, попри вплив на їхнє формування вчення веданти.

Усі шість статей написані П. Ріттером і за роками життя мислителів охоплюють період від кінця VIII ст. до першої третини XVII ст.

¹⁸ Пам'ятаємо, що у своїй рецензії такі паралелі піддавав критиці С. Шайєр. Натомість П. Ріттер був прихильником історико-філософських та інших паралелей і зіставлень.

Статтю «Шанкара» С. Ріттер розпочинає зі стислого представлення видатного мислителя: «Шянкара (Шанкара, Śaṅkara)», чи Шянкарачар'я, знаменитий індійський філософ-ведантист» [Ріттер 1932, столб. 542]. Щодо викладу вчення Шанкари, Ріттер робить посилання на статтю «Веданта» і зосереджується на біографічних даних і роботах мислителя. Зокрема, він звертає увагу на те, що Шанкара багато подорожував Індією, полемізуючи з прихильниками буддизму і санх'ї. Цей факт цікавий з огляду на характеристику філософського життя середньовічної Індії, яке передбачало, що філософ бере участь не лише у частих мандрах, а й у філософських дискусіях. Посилаючись на Дойссена, «кращого знавця веданти у Європі», Ріттер порівнює Шанкару з Лютером. Серед головних робіт Шанкари П. Ріттер називає лише дві: «1) коментар “Śāṅkara-mīmāṃsā-bhāṣya” до Брахма-сутр Бадараяни <...>, цього фундаменту веданти; 2) коментар до знаменитого філософського епізоду Магабхарати <...> “Бхагавад-Гіта” (Gītābhāṣya)¹⁹, у якому Шанкара по суті дає виклад свого вчення, особливо його екзотеричної частини і пов'язаних із нею питань моралі», а також «гімни Великої Матері» [Ріттер 1932, столб. 542]. Віднесення питань моралі до екзотеричної частини адвайта-веданти вказує на те, що в індійській філософській спеціалізації етика не посідала чільних позицій [Парибок 1996с, с. 434].

Поза увагою у статті залишилися коментарі Шанкари на десять головних упанішад (першу складову канону веданти), як й інші відомі його роботи (напр., «Упадеша-сагасрі» («Тисяча учень», *upadeśa-sāhasrī*), «Атма-бодга» («Пробудження атмана», *ātmabodha*), «Апарокша-анубхуті» («Незаочне осягнення», *aparokṣa-anubhūti*).

У списку літератури до статті фігурують імена таких відомих дослідників індійської філософії і літератури, як С. Дасгупта, М. фон Валлезер, Дж. Тібо (Thibaut G.). Важливо, що серед імен європейських учених фігурує ім'я автора відомої п'ятитомної «Історії індійської філософії», першого видання історії індійської філософії, написаної англійською мовою, яка охоплює період із ведійських часів до XVIII ст.

У невеликій статті «Рамануджа» поєднуються біографічні дані мислителя з його філософськими поглядами і назвою головної

¹⁹ Повна назва: *Bhagavad-gītā-bhāṣya*.

роботи. Стаття розпочинається зі стислого представлення філософа: «Рамануджа (Ramanuja), філософ-ведантист і засновник вішнуїтської секти, народився в Кондживірамі, на півдні Індії, жив, ймовірно, у 1055–1137 рр.» [Риттер 1931б, столб. 580].

Те, що Рамануджа (rāmānuja) був не тільки видатним філософом, а і впливовим релігійним діячем, вкотре вказує на дієвість поліморфного підходу до індійської філософії. Факти з біографії індійського філософа, наведені у статті, потребують деяких уточнень. Якщо казати про рік народження Рамануджи, то С. Радгакрішнан пише про 1027 рік [Радгакрішнан 1993, т. 2, с. 602], а С. Дасгупта, Б. Гупта і М. Команс — про 1017 рік [Dasgupta 1992, vol. III, 100; Гупта 1999, с. 287; Comans 1997, p. 216]. Місцем народження Рамануджи і Гупта, і Радгакрішнан називають не Кондживірам, а Шрі Перенбудур на півдні Індії. 1137 рік вважається загальноприйнятою датою смерті Рамануджи. Щодо «засновника вішнуїтської секти», то, очевидно, ідеться про вайшнавську шрі-сампрадаю (śrī vaiṣṇava sampradāya). Але Рамануджа був не так її засновником, як тим, хто зробив вішишта-адвайту філософськими засадами шрі-сампрадаї. Витоки ж шрі-сампрадаї можуть сягати або ведійських часів, або Х ст., коли жив вайшнавський святий Натхамуні (nāthamuni).

Характеризуючи філософські погляди Рамануджи, П. Ріттер спочатку звертає увагу на їхню відмінність від учення Шанкари: «Приймаючи систему Веданти (див.), він виступив противником абсолютного монізму Шанкари (див.), його учення про “адуалізм” (advaita) душі й тіла, і встановив свою систему “кваліфікованого адуалізму” (viśiṣṭa advaita) [Риттер 1931б, столб. 580], а потім називає три головні начала філософської позиції Рамануджи: «Він приймає три принципи: індивідуальну душу, безсвідомий світ (матерія) і бога (īshvara) як вищу душу» [Риттер 1931б, столб. 580]. Ці три важливі начала-принципи вішишта адвайти, на нашу думку, коректніше було б подати у дещо інший спосіб: за Рамануджею, існує Сагуна Брагман (īshvara), який володіє двома неподільними частинами: пракриті й індивідуальними душами. Тобто і пракриті, й індивідуальні душі, хоча і реальні, проте залежні від Брагмана. Переосмислення трьох начал Рамануджею, яке «заперечує положення, за яким “бути реальним” означає “бути незалежним”», Б. Гупта відносить до «самого оригінального аспекту філософії Рамануджи» [Гупта 1999, с. 287].

Із головних робіт Рамануджи: «Шрі-бгаш'ї» («Величний коментар» на «Браhma-сутри»), śrī-bhāṣya), «Īta-bgaṣ'ī» («Коментар на «Бгагавадгіту»), gīta-bhāṣya); «Веданта-дипи» («Світильник веданти», vedānta-dīpa) і «Веданта-сари» («Сутність веданти», vedānta-sāra) — стислих коментарів на «Браhma-сутри», «Ведарта-санграхи» («Зібрання висловлювань про сутність Вед», vedārtha-saṅgraha), П. Ріттер називає тільки першу.

У списку літератури до статті фігурують імена чотирьох відомих дослідників індійської філософії та літератури: Р. Отто, Дж. Тібо, М. Вінтерніца і Р. Бгандаркара. Зокрема, згадується переклад коментаря «Веданта-сутр» Рамануджи, зроблений Дж. Тібо і виданий у серії «Священні книги Сходу» (т. 48), а також робота Р. Бгандаркара «Вайшнавизм, шайвизм і малі релігійні системи» (1913).

Якщо порівняти зміст статті «Рамануджа» П. Ріттера зі змістом однойменної статті, написаної для «Енциклопедичного словника Брокгауза й Єфрона» [Рамануджа 1899], то текст українського індолога, попри висловлені нами зауваження, більш детально і коректно з'ясовує філософські погляди індійського мислителя. Містить він і бібліографію, яка відсутня у статті в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона». Але не будемо забувати, що статтю Ріттера було видано у 1931 р. Ім'я ж Рамануджи у виданнях на теренах Російської імперії з'являється наприкінці XIX ст. Про його погляди не згадували ні О. Новицький, ні С. Гогоцький, ні О. Козлов. Тому більшу філософську повноту статті П. Ріттера можна сприймати як природний процес поступового приросту знань у напрямку вивчення веданти і подолання хронологічних обмежень у вивченні індійської філософії.

Та сама тенденція спостерігається і щодо чотирьох наступних середньовічних мислителів і релігійних реформаторів Індії: Рамананди, Кабіра, Чайтан'я і Тулсідаса, відомості про яких на теренах Російської імперії з'являються наприкінці XIX — початку XX ст. в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона». В усіх чотирьох статтях «Кабір» [Булич 1894], «Рамананда» [Рамананд 1899], «Тулсідас» [Тулсидаса 1902] і «Чайтан'я» [Булич 1903] увага більше зосереджена на релігійній діяльності індійських діячів, тоді як Ріттер звертає увагу і на філософські аспекти в контексті веданти.

П. Ріттер також присвятив по окремій статті Рамананді, Кабіру, Чайтаньї і Тулсідасу, так чи інакше вказуючи на їхній зв'язок із ведантою у цілому, або ж однією з її підшкіл і, водночас, із релігійно-філософським рухом бгакті, лідерами якого вони також були. Багато в чому філософське підґрунтя бгакті базується або на вже існуючих ученнях підшкіл веданти (насамперед, вішишта-адвайти Рамануджи), або на вченнях своїх власних віровчителів бгакті, які одночасно є і засновниками нових підшкіл веданти (напр., вішуддга-адвайта Валлабгі (*viśuddhādvaita, vallabha*)).

Статтю «Рамананда» П. Ріттер розпочинає зі стислого представлення мислителя: «Рамананда, релігійний реформатор-вішнуїт, що жив у XIV ст.²⁰ у північній Індії (у місцевості поблизу Аллахабаду і Бенареса), послідовник Рамануджи (*див.*) і вчитель Кабіра (*див.*)» [Ріттер 1931а, столб. 579]. У статті увага зміщується у бік релігійної діяльності Рамананди, хоча окремо згадується про його схильність до ідей вішишта-адвайти. Водночас Ріттер звертає увагу на важливі новації, привнесені Раманандою в суспільне життя середньовічної Індії, включаючи релігійно-філософські процеси: «Тоді як Шанкара (*див.*) і Рамануджа, що писали і повчали на санскриті, зверталися до вищих, освічених класів і дотримувалися кастової винятковості, Рамананда вчив живою народною мовою гінді (*див.*), звертаючись до всіх каст без винятку, і зробив вішнуїзм дійсно народною релігією» [Ріттер 1931а, столб. 579–580].

Вказані П. Ріттером нововведення Рамананди заклали ті необхідні передумови, які з часом істотно змінили релігійно-філософське життя Індії, сприяючи не тільки подальшому розвитку бгакті, а і виникненню сикхізму, й навіть неоведантизму.

У списку літератури до статті фігурують імена М. Вінтерніца і Р. Бгандарка.

Стаття «Рамананд» в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Ефрона», крім відсутності бібліографії, суттєво не відрізняється від щойно розглянутої статті Ріттера [Рамананд 1899].

Стаття «Кабір» розпочинається стислою характеристикою мислителя: «Кабір (*Kabir*), індійський релігійний реформатор, який жив

²⁰ Прийнято вважати, що Рамананда жив із 1400 по 1476 рік [Ramananda; Кабір. Золотые строфы 2004, с. 28].

приблизно в XIV–XV ст. по Р. Х.²¹, і вважається одним із 12 учнів вішнуїта Рамананди (*див.*). Останній продовжував справу свого попередника Рамануджи (*див.*)» [Риттер 1914а, столб. 16]. Навівши біографічні факти, пов'язані з народженням Кабіра, Ріттер зосереджує увагу на поглядах індійського мислителя: «Переїнявши ученням Рамананди про Вішну-Раму і відносячись у той же час із глибокою повагою до мусульманського монотеїзму, Кабір хотів поєднати індуїзм та іслам на фундаменті моністичного вчення Веданти. Він відкидає кастові відмінності, обрядовість, проповідує братство, любов до Бога і добрі справи, ставлячись негативно і до брагманічної винятковості, і до мусульманського фанатизму» [Риттер 1914а, столб. 16].

Як бачимо, на відміну від свого вчителя, Кабір вийшов за соціально-релігійну проблематику у межах індуїзму (вайшнавїзму) і звернув увагу у бік ісламу і міжрелігійного діалогу та інтеграції.

Автор статті наводить цитату з вірша Кабіра, яка містить аллюзію до проблематики серця упанішад і Бхагавадгіти: «Досліджуй своє серце, у ньому є Бог один і для мусульман, і для індусів; пізнай Єдине у всіх речах» [Риттер 1914а, столб. 16].

Також Ріттер звертає увагу на факт наявності сучасних-послідовників у Кабіра, течії кабір-пантх (ті, що йдуть шляхом Кабіра), а також на вплив його вчення на формування сикхізму.

У списку літератури до статті фігурують імена двох індійських авторів (Р. Бгандаркара і П. Н. Боса) та двох англійських (У. Хантера і Дж. Весткотта).

Стаття «Кабір» в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона» більшого обсягу і розставляє дещо інші акценти, звертаючи увагу на історичні факти і послідовників Кабіра. Вона містить одне посилання на вибрані роботи Вілсона (H. Wilson) [Булич 1894].

Стаття «Чайтанья» розпочинається стислою характеристикою мислителя: «... (власне Бісамбгар-Мішра), індійський релігійний реформатор, засновник однієї з вішнуїтських сект, народився у 1485 році²² у східній Бенгалії. Його попередниками є Рамануджу (*див.*) і

²¹ Прийнято вважати, що Кабір жив із 1440 по 1518 рік [Кабір; Кабир. Золотые строфы 2004, с. 8].

²² Прийнято вважати, що Чайтанья жив із 1486 по 1533 рік [Ватман 2005, с. 4; Chaitanya Mahārabhū].

Рамананда (див.)» [Ріттер 1935г, столб. 555]. Далі Ріттер звертає увагу на ті зміни, які здійснив релігійний проповідник і реформатор Чайтанья. При цьому він вкотре вдається до змістовних паралелей, на цей раз між індуїзмом і християнством: «Він почав свою проповідь на 23-му році життя, засудивши ритуалістичну систему брахманізму (див.) і визнав за єдиний шлях до спасіння²³ любов (bhakti); сповнену вірою і самопожертвою до божества Вішну-Гарі (Hari), уособленому у втіленні Крішні, замінивши ритуальні обряди колективними екстатичними “словослов’ями” (Kirtana – свого роду “акафісти”) його і проголосивши всезагальну рівність людей без різниці каст» [Ріттер 1935г, столб. 555]».

У статті «Чайтанья» Ріттер вживає поняття bhakti – ключове для розуміння однойменного релігійно-філософського руху, яке виникло в середньовічній Індії, і пропонує його перекладати як «любов». Значно раніше, у статті «Браhma-Самадж» (1911), поняття «bhakti» Павло Ріттер переклав як «любов до Бога (bhakti)» [Ріттер 1911а, столб. 514].

Тож виходить, що саме слово (поняття) «бгакті» Ріттер вживав і перекладав значно раніше, ніж у 1929 р. Такий переклад і відповідне розуміння бгакті набуде свого поширення у Радянському Союзі, а згодом у незалежній Україні і Російській Федерації. Сама проблематика релігійно-філософського руху бгакті до систематичних наукових досліджень у Радянському Союзі поволі потрапляє тільки з кінця 1970-х рр. [див.: Клоєв, Литман 1991]. Відтак можна зробити висновок, що Павло Ріттер одним із перших у Росії та Радянському Союзі тематизував напрям досліджень вайшнавське бгакті (як рамаїстське (Тулсідас), так і крішнаїтське бгакті (Чайтанья); як ніргун (Кабір), так і сагун (Чайтанья) бгакті), хоча і не назвав його безпосередньо поняттям «бгакті». Так само він ще чітко не виокремив крішнаїтське і рамаїтське бгакті як субнапрями у межах загального вайшнавського руху бгакті.

Стаття «Чайтанья» С. Буліча в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона» має переважно релігієзнавче спрямування і не містить згадок про веданту [Булич 1903]. Вона значно більшого обсягу за однойменну статтю П. Ріттера в «Енциклопедичному словнику Гранат», але без бібліографії.

²³Тобто звільнення.

Стаття «Тулсі-Дас» розпочинається зі стислого представлення мислителя і його творів: «Тулсі-Дас (Tulsī-Dās), індійський поет, вішнуїт (1532–1624)²⁴, жив у північно-східній Індії. З його 11 творів наславенішим вважається поема «Рам-Чарит-Манас» (Rām-carit-mānas, тобто «Море діянь Рами»), написана східним діалектом гінді <...>, розпочата ним у Бенаресі у 1574 р. <...> Вона є свого роду Біблією для 90 мільйонів індусів» [Риттер 1930а, столб. 513–514]. У цитаті зроблено наголос на творі Тулсідаса, в якому «Рамаяна» Вальмікі викладається з позицій рамаїстського бхакті.

Окремо П. Ріттер вказує на релігійно-філософське підґрунтя поглядів Тулсідаса: «Тулсі-Дас не був вузьким сектантом, він проповідував всезагальну братську любов, схилившись до спіритуалістичного монізму системи адвайта своїх попередників – Рамануджи (*див.*) і Рамананди (*див.*)» [Риттер 1930а, столб. 514]. Наприкінці наведеної цитати зустрічається незрозуміле (помилкове?) місце. Зрозуміло, що ми не можемо зарахувати Рамануджу до системи адвайти. Тим більше, що зі змісту статей «Рамануджа» і «Рамананда» за авторством П. Ріттера випливає, що обидва знані філософи були прихильниками не адвайта-веданти, а вішишта-веданти. Власне таке твердження і відповідає загальновідомому факту з історії індійської філософії. До того ж вайшнав Тулсідас ніяк не міг бути прихильником монізму адвайти.

У пристатейному списку літератури є тільки одна, вже згадувана робота індійського дослідника Р. Бгандаркара «Вайшнавизм, шайвізм і малі релігійні системи» (1913), що може свідчити про відсутність серйозного інтересу до постаті Тулсідаса за межами Індії на період 1930-х рр. У самого ж Бгандаркара біографії і поглядам Тулсідаса відведено лише два невеликих абзаци. Ще на двох неповних сторінках наводяться цитати з його твору [Bhandarkar 2001, р. 74–76]²⁵. Серед додаткових аргументів на користь нашого припущення – вкрай стисла стаття (неповних шість рядків тексту без посилань на літературу), присвячена індійському мис-

²⁴ Прийнято вважати, що Тулсідас жив із 1497/1532 до 1623/1634 рік [Tulsidas; Кабир: Золотые строфы, 2004, с. 28].

²⁵ Цілком можливо, що «Вайшнавизм, шайвізм і малі релігійні системи» Р. Бгандаркара було першим англомовним дослідженням, у якому релігійно-філософському руху бхакті (насамперед, його вайшнавському різновиду) відводилося чільне місце.

лителю в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Ефрона» [Тулсидаса 1902], і кілька речень про «Рамачаритаманас» Тулсидаса у М. Вінтерніца [Winternitz 1996, vol. I, p. 456].

Стисле звернення П. Ріттера до чотирьох індійських середньовічних мислителів: (Рамананди, Кабіра, Чайтаны і Тулсидаса) все ж проявило особливості подальшого розвитку та модифікації підшкіл веданти (насамперед, вішишта-адвайти) у напрямку появи різних варіантів бгакті.

Наявність двох наступних статей в «Енциклопедичному словнику Гранат», одна з яких присвячена видатному містику Рамакришні, а інша – релігійно-реформаторському товариству «Брагмо Самадж», розширює часові межі рецепції індійської філософії українським автором.

Хронологічно обидві статті охоплюють XIX ст. і висвітлюють різні аспекти нового етапу в історії веданти, який у науковій літературі отримав кілька близьких за змістом назв: «неоведантизм», «неоведанта» і «неоіндуїзм»²⁶. Російські дослідники не дають чіткої відповіді на питання, коли ці терміни виникають [див.: Рыбаков 1981; 1996; Косточенко 1983; Дубянский 1996].

До пошуку витоків термінів-неологізмів «неоведантизм», «неоведанта» і «неоіндуїзм» звертається і німецький індолог В. Гальбфасс. Говорячи про «неоведанту», «нову веданту» і «неоведантизм», він наводить два варіанти. Перший варіант – хронологічно ранній, пов'язаний із виходом у 1817 р. роботи Раммоган Роя «Ведантачандрика» (vedāntacandrikā, бенгалі), в якій «чистий і позбавлений ідолів (зображень богів) монотеїзм», характеризується як «нова веданта» (“new vedanta”) (abhinava vedānta у бенгальській версії). Після смерті Раммогана термін “неоведантизм” (Neo-Vedantism) використовується у дебатах між місіонерами і Брагма Самадж [Halbfass 1990, p. 222]. Поняття «нова веданта» у критичних і полемічних описах «модерністськи» переосмисленої веданти використовували як індуси, так і християни.

Другий варіант вживання «неоведанти» Гальбфасс пов'язує з виданням у 1912 р. санскритського перекладу(!) роботи П. Дойссена

²⁶ Зустрічаються ще такі близькі, але менш уживані терміни, як «реформація індуїзму», «ренесанс XIX-го ст.».

«Основи метафізики», що здійснений А. Г. Пілларі [Halbfass 1990, p. 133, 495]. Цей випадок свідчить про надзвичайну популярність видатного німецького індолога на початку XX ст. в Індії, а не тільки у Європі, Україні та Росії.

Що ж до терміна «неоіндуїзм», то тут ситуація складніша. В. Гальбфасс посилається на думку іншого авторитетного німецького індолога Пауля Гакера, до якої, судячи зі змісту, він схиляється: «Щодо слова “нео-індуїзм”, Гакер говорить: “Я не знаю, хто винайшов термін нео-індуїзм. Я знайшов його в інформативній статті Роберта Антуана (R. Antoine)²⁷, який представив бенгальського письменника Банкіма Чандру Чаттопадг'яю (Чаттерджі)²⁸ як “піонера нео-індуїзму”» [Halbfass 1990, p. 221]. У примітці до іншого згадування цієї статті Р. Антуана, Гальбфасс наводить її назву: «A Pioneer of Neo-Hinduism. Bankim Chandra Chatterjee» включно з роком публікації – 1953 [Halbfass 1990, p. 555].

Якщо спиратися на матеріал, викладений В. Гальбфассом, то очевидно, що терміни «неоведантизм» і «неоведанта» вже існували за життя П. Ріттера (хоча Ріттер їх не вживав), тоді як «неоіндуїзм» – ні. Тому ми надаємо перевагу першим двом варіантам, з огляду і на час їхнього виникнення, і на змістовне наближення до логіки нашого викладу.

Поява нового етапу в історії веданти була своєрідною відповіддю індійських інтелектуалів на різнопланову експансію кількох західноєвропейських держав на чолі з Великою Британією в Індії, насамперед, у релігійній, філософській, суспільній і науковій сферах. Відповідно веданта виявилась чи не єдиною силою, здатною не тільки протистояти новому і вкрай загрозливому виклику, а й оновити індійське суспільство, враховуючи нові історичні обставини. Але відповіді, які з'являлись у вигляді філософських трактатів або суспільних рухів, були надто різними; вони складали діапазон від максимального віддалення від європейських цінностей

²⁷ Роберт Антуан (1914–1981) – індолог, який, народившись у Бельгії, в 1939 р. переїздить до Індії, де залишається до самої смерті, отримавши у 1950 р. індійське громадянство.

²⁸ Банкім Чандра Чаттопадг'я (Чаттерджі, 1838–1894) – бенгальський романист, один з основоположників сучасної бенгальської прози.

зادля збереження власної ідентичності до максимально можливого компромісу із західним світом.

Стаття «Брагма-Самадж» («Товариство [вшанування] Брагмана»), присвячена, створеному в 1828 р. бенгальським просвітником, «батьком сучасної Індії» Раммоган Роем (1772–1833), у Калькутті, релігійно-реформаторському товариству. П. Ріттер розпочинає роботу із загальної характеристики товариства: «Брагма-Самадж (samāj – співтовариство), одне з 3 найважливіших релігійно-моральних товариств, що поширилися у ХІХ ст. в Індії. Вони намагались шляхом пропаганди і прагнення до особистого удосконалення оновити і пристосувати все життєздатне й істинне, що містилося в ученні ведизму, брагманізму й індуїзму, замінивши зовнішні форми культу богів, що виродились, більш чистими і гідними, хоча і більш архаїчними, запозичуючи при тому багато й у інших релігій» [Риттер 1911а, столб. 513–514]. З наведених рядків добре видно, що суспільні зміни «Брагма самадж» тісно пов'язує зі змінами у релігійно-етичній сфері. Далі Ріттер вказує на відмінність «Брагма самадж» від двох інших товариств. Якщо «Ар'я самадж» «майстерно і у досить поміркованому ступені поєднує іноземне зі своїм рідним», а «Дгарма самадж» «надто консервативне у ритуалі аж до поклоніння ідолам», то «Товариство [вшанування] Брагмана» «запозичує дуже багато з Біблії і християнської обрядовості» [Риттер 1911а, столб. 514].

Далі у статті розвинуто справедливе спостереження Ріттера про більш прозахідне спрямування «Брагма самадж» на чолі з його засновником. «Його засновник раджа Рам-Мохун-Рой народився у нижній Бенгалії (Бурдвані) у 1792 р., помер в Англії (Бристоль) у 1833 р.²⁹. Теїстична основа його учення і зближення не тільки із зовнішньою, а й із внутрішньою стороною християнства сприяє європеїзації індусів» [Риттер 1911а, столб. 514]. Окремо Ріттер звертає увагу на універсальність, властиву поглядам Раммоган Роя. Не будемо забувати, що чільною складовою до підґрунтя цієї універсальності входить своєрідно проінтерпретована веданта. «Його релігійне вчення універсальне: він закликає всіх без винятку шанувати “Єдину, Вічну і Незмінну Істоту (Брагма), Творця і Охоронця світу”, проповідуючи у той самий час і дієву доброту, мораль і

²⁹ Прийнято вважати, що Раммоган Рой жив з 1772 по 1833 рік [Ram Mohun Roy].

милосердя; знання (jñāna) і любов до Бога (bhakti) повинні поєднуватися» [Ріттер 1911а, столб. 514].

Власне Раммоган Рой був одним із перших в історії нової індійської думки, хто почав розвивати уявлення про універсалізм. Згодом універсалізм стане однією з ключових тез неоведанти. Більше того, сама веданта почне претендувати на універсалізм власних філософських ідей, поширюючись паралельно по всьому світу. Але у такому напрямі зазначений процес почне розгортатися наприкінці XIX ст. – на початку XX ст. Поки що він отримав перший імпульс, який виявився досить життєдайним.

Ще одне підтвердження на користь прозахідної орієнтації Раммоган Роя – трьохтомне видання його англомовних творів у 1901 р. в Калькутті, яке згадує у статті П. Ріттер. Індійський мислитель не тільки свідомо писав власні роботи англійською мовою, а і здійснив перший в історії переклад чотирьох упанішад англійською зі стислим переказом коментарів Шанкари. У такий спосіб Раммоган Рой намагався безпосередньо донести як власні думки, так і важливі, з його точки зору, позиції індустської традиції до англомовного європейського читача.

У списку літератури до статті фігурує тільки перший том трьохтомної роботи П. Н. Боса «Історія індійської цивілізації за часи британського правління. Т. I. Релігійні умови» (1894).

Стаття «Брама Сомай» в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Ефрона» значно більшого обсягу, розставляє дещо інші акценти. Так, «Брагма самадж» визнається «ноюю теїстичною церквою в Індії». Не звертається окрема увага і на проєвропейську орієнтацію Раммоган Роя. Бібліографія відсутня [Брама Сомай 1891, с. 581–582].

Звернення П. Ріттера до веданти завершується статтею «Рамакрішна». Її виклад починається загальними даними про видатного індійського містика XIX ст.: «Рамакрішна, індійський аскет-візіонер і проповідник (1833–1886), народженець Бенгалії, усе життя провів у Дакшинешварі поблизу Калькутти» [Ріттер 1931, столб. 578]. Далі Ріттер стисло наводить деякі біографічні факти із життя Рамакрішни, окремо звертаючи увагу на його релігійно-філософські погляди та переконання. «Народившись у правовірній брагманській родині, він спочатку суворо дотримувався обрядовості та кастової винятковості і став жерцем при храмі богині Калі.

Схильність до екстазу й глибоке релігійне почуття відволікли його поступово від формальної ортодоксальності. Він засвоїв ідеї Веданти (*див.*), але принципово відмовився від вивчення санскритських достеменних текстів, побоюючись уявної теологічної премудрості, орудуючи словами замість понять, і користувався виключно народною бенгальською мовою» [Риттер 1931, столб. 578]. Якщо у часи Шанкари та Рамануджи уявити собі правовірного брагмана, який би відмовився від священної мови, було, мабуть, неможливо, то за життя Рамакрішні, така ситуація, на жаль, стала дійсною. Витоки її сягають часів Рамананди і Кабіра.

Ще однією з особливостей світогляду Рамакрішні є релігійний універсалізм, на який П. Риттер звертає окрему увагу: «Він розширив поступово кругозір, сприйнявши вчення ісламу і християнства, і визнав, що всі релігії ведуть різними шляхами до загальної мети» [Риттер 1931, столб. 578]. З часом релігійний універсалізм стане однією з ключових характеристик неоведанти.

Окремо Риттер пише про висловлювання Рамакрішні, які уперше були зібрані Кешаб-Чандер-Сеном. При цьому він вдається до своїх улюблених паралелей між Сходом і Заходом: «Його вислови, які можна порівняти з “Fioretti” Франциска Ассизького» [Риттер 1931, столб. 578].

Список літератури до статті містить не тільки вихідні дані видань, а і цікаві рядки Риттера про історію знайомства західного читача зі спадщиною Рамакрішні. Зокрема, український індолог пише про те, що Європу познайомив з особистістю Рамакрішні Макс Мюллер (“*Ramakrishna, his life and saying*”, 1898) за матеріалами, наданими йому учнем Рамакрішні – Вівеканандою [Риттер 1931, столб. 578]. З наведених рядків випливає, що Риттер знав про Свами Вівекананду (1863–1902), хоча і не написав окремої статті, йому присвяченої. На думку Р. Рибаківа, постаттю Рамакрішні закінчується перший етап реформації індуїзму, а з постаті Свами Вівекананди розпочинається його другий етап [Рибаків 1981].

Окрім Мюллера, у списку літератури також фігурує ім'я ведантиста Абгедананди і дослідників А. Пфунгста, Я. С. Шпейера і П. Н. Боса.

Зараз доречно прокоментувати згадану двічі П. Риттером постать Абгедананди і нью-йоркське «Товариство веданти» (“*Vedanta Society*”). Свами Абгедананда – головний учень Рама-

крішні, який на прохання Свами Вівекананди виїхав до Сполучених Штатів з метою «поширення послання веданти» (“spread the message of Vedanta”) очоливши в 1897 р. у Нью-Йорку «Товариство Веданти» (“Vedanta Society”), засноване Вівеканандою у листопаді 1894 р. [Abhedananda Swami]. Жак Вінь «неоведанту, натхненну Вівеканандою і «Місію Рамакрішні», відносить до першої з виділених ним трьох форм веданти, поширених на Заході [Vigne].

Як згадки про Абгедананду, так і про «Товариство Веданти», власне свідчать, що П. Ріттер цікавився неоведантою і знав про неї більше, ніж зміг викласти на сторінках «Енциклопедичного словника Гранат»³⁰.

Стаття «Рамакрішна» в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона» відсутня.

З розглянутих нами восьми статей, підготовлених П. Ріттером для «Енциклопедичного словника Гранат», в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона» є сім. Крім того, в останньому є стаття «Мадгва», відсутня в «Енциклопедичному словнику Гранат». Якщо порівняти змістовне представлення веданти у двох довідкових виданнях, то в «Енциклопедичному словнику Гранат» виклад більшою мірою філософічний і охоплює ширші хронологічні межі з окремим наголосом на неоведанті. Натомість в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Єфрона» зміст статей містить більше історичних фактів і робить наголос на середньовічній веданті.

Очевидно, що під час висвітлення філософської специфіки веданти, від її витоків до початку XX ст., П. Ріттеру вдалося повніше за будь-кого з його вітчизняних попередників подолати хронологічні обмеження, задані свого часу підходом Гегеля. Привертає увагу і збереження ним інтересу до історико-філософської компаративістики, проведення змістовних паралелей між індійським і європейським релігійно-філософським життям.

³⁰ Філософською думкою адвайта-веданти й неоведанти, зокрема творами Вівекананди, цікавився український мислитель і природознавець Володимир Вернадський, який був сучасником П. Ріттера [Росов 1993]. Саме його наукова спадщина є яскравим прикладом рецепції індійської філософії щодо синтезування її ідей.

6.2.3. Рецензія С. Шайєра (1925) на переклад «Атмабодгі» С. Міхальського (1923)

У 1925 р. Станіслав Шайєр публікує розгорнуту та змістовну рецензію на переклад твору Шанкари «Атмабодга» (*ātmabodha*, «Пізнання атмана»), виконаний С. Ф. Міхальським. Переклад було видано у Варшаві та Кракові в 1923 р.³¹ Рецензію С. Шайєр розпочинає з двох важливих моментів. По-перше, він характеризує «Атмабодгу» як текст, авторство якого тільки приписується Шанкарі. По-друге, згадує англomовний переклад «Пізнання атмана», виконаний Тейлором (W. Taylor) у 1812 р. [Schayer 19886, s. 33].

Якщо казати про атрибуцію «Атмабодгі» з позиції сьогодення, то багато дослідників індійської філософії відносять його до тих текстів, які тільки приписуються індійською традицією Шанкарі [Dasgupta 1991, vol. II, p. 81; Encyclopedia of Indian Philosophies 1998, vol. III, p. 116; Радхакришнан 1993, т. 2, с. 400, Исаева 1991, с. 54]. Представники адвайта-веданти, хоча і звертають увагу на сумніви індологів щодо авторства Шанкари у випадку «Атмабодгі», тим не менше вважають його автором цього тексту, який ними відноситься до *prakaraṇa granthas*³² і вважається корисним для початківців [SankarAcArya; Śaṅkarācārya 1947].

Згадування С. Шайєром перекладу Тейлора дає можливість читачеві краще уявити часову відстань між першим англomовним перекладом і першим польськомовним, які розділяє понад сто десять років. Тож очевидно, що інтерес до філософської спадщини Шанкари у Східній Європі почав формуватися значно пізніше, ніж у Західній Європі (і Сполучених Штатах?), але значно раніше за Російську імперію, Україну та Радянський Союз. Перший повний російськомовний переклад твору Шанкари з'являється тільки у 1965 р. Прикметно, що цим перекладеним твором було «Пізнання атмана» [Сыркин 1965].

³¹ Вихідні дані перекладу з рецензії С. Шайєра: «*Ātmabodha czyli Poznanie duszy, traktat wedantyczny przez Śaṅkaraczarję, przekład z Sanskrytu oraz wstęp Dr. St. Franciszka Michalskiego-Iwieńskiego*. – Warszawa, Kraków, 1923. – XI – 36 (8° min)» [Schayer 19886, s. 33]. Рецензію було надруковано у «Сходознавчому щорічнику» за 1925 р.

³² Під пракарана грантхою розуміють пропедевтичні тексти, в яких у більш доступній формі за інші викладаються головні засади певного вчення.

Якщо в попередній, більш загальній рецензії, присвяченій перекладам упанішад С. Міхальським, С. Шайер зосереджувався на передмові, то цього разу – на ретельному аналізі тексту перекладу. Він вказує понад десять шлок³³ з «Атмабодгі», у яких, на його думку, С. Міхальський припустився помилок. Наша спроба співставити зміст зауважень Шайера з оригінальним текстом показала, що перекладач все-таки припустився помилок. Наприклад, можна погодитися із наступним зауваженням Шайера: «У строфі 35' ēkam³⁴ є не підметом, але разом з nitya, śuddha, vimukta тощо – визначенням brahma³⁵» [Schayer 19886, s. 34]. На користь його думки свідчить не тільки оригінальний санскритський текст, а і різні варіанти перекладів:

nityaśuddhavigimuktāikam-
akhaṇḍānandamadvayam
satyaṁ jñānamanantaṁ yat
paraṁ brahmāham eva tat.

«Я воистину тот высший Брахман, который вечен, чист, свободен, един, целостен и недвойственен; чья сущность – Блаженство, Истина, Знание и Беспредельность» [Шанкарачарья Шри 1999, с. 173]. «I am verily that Supreme Brahman, which is eternal, stainless, and free; which is One, indivisible, and non-dual; and which is of the nature of Bliss, Truth, Knowledge, and Infinity» [Śaṅkarācārya 1947, p. 195].

Ще один фокус уваги в рецензії – пошук відповідних польських слів для перекладу санскритської філософської термінології. Звертаючись до термінів філософії І. Канта (Verstand, Vernunft, Sinnlichkeit, Urteilstkraft, Anschauung), С. Шайер зазначає, що при перекладі за кожним із них має бути закріплене лише одне значення, а не різні. Цієї ж логіки, на його думку, потрібно дотримуватися і при перекладі санскритських текстів, насамперед, індій-

³³ «Атмабодга» містить 67/68 віршованих строф [Winternitz 1985, p. 527; Сыркин 1965; с. 175]. У більшості випадків вказана у рецензії нумерація строф «Атмабодгі» на одну менше за наявну в інших виданнях цього ж тексту. Тобто 35 строфа відповідає 36 строфі.

³⁴ У рецензії С. Шайера санскритський голосний «e» скрізь транслітерується з діакритикою(?).

³⁵ Як бачимо, Шайер вживає «brahma».

ських схоластичних творів, до яких належить «Атмабодга» [Schayer 19886, s. 35]. Натомість у перекладі С. Міхальського, необхідна послідовність порушується. І знову, на підтвердження власного спостереження, С. Шайер наводить приклади із різних шлок.

Наприклад, він пише про те, що у С. Міхальського ākāśa має три різні значення: «основа» (строфа 9), «простір» (строфа 34 і 38), «горизонт» (строфа 66) [Schayer 19886, s. 35]. Наше звернення до пізніших перекладів «Атмабодгі» показало, що О. Сиркін перекладає ākāśa тільки як «простір» [Сиркін 1965, с. 177, 179], О. Адамкова як «ефір» і «небо» [Шанкарачарья Шри 1993, с. 154, 172, 175], а Свами Нікхілананда один раз залишає санскритський термін без перекладу і по одному разу вживає «ефір» і «небо» [Śaṅkarācārya 1947, p. 166, 194, 197]. Коли Нікхілананда перекладає дев'яту шлоку, залишаючи ākāśa без змін, він тут же робить пояснення: «Перший з п'яти елементів речовини, зазвичай перекладається англійською як, “небо”, “простір” чи “ефір”» [Śaṅkarācārya 1947, p. 166].

Як бачимо, зауваження С. Шайера щодо трьох варіантів перекладу ākāśa стосується й інших перекладачів, а не тільки Міхальського. Очевидно, у даному випадку ми стикаємось із ситуацією полісемії, властивій санскриту і санскритській філософській термінології. Інша річ, що з трьох варіантів, запропонованих Міхальським у його перекладі «Атмабодгі», коректним виявляється тільки «простір».

До перекладених С. Ф. Міхальським у різний спосіб санскритських термінів, потрапляє і термін buddhi: «Термін buddhi один раз означає “розум” (строфа 24, 25, 27), один раз знову “пізнання” (строфа 12, 17)» [Schayer 19886, s. 35]. С. Шайер, як і у випадку з ākāśa, не пропонує свій варіант перекладу buddhi. Інші перекладачі наводять такі варіанти перекладу buddhi: О. Адамкова — тільки «інтелект» [Шанкарачарья Шри 1993, с. 156–157, 159–160, 165–167], О. Сиркін — тільки як «[здатність] осягнення / розуміння» («[способность] постижения») [Сиркін 1965, с. 177–178], а Свами Нікхілананда — залишає «buddhi» (строфа 12, 17, 25) без перекладу в основному тексті перекладу, чи перекладає як «mind» (тобто, розум) (строфи 22, 24, 27) [Śaṅkarācārya 1947, p. 171, 177, 182–184, 187].

Як і у випадку з ākāśa, коли Нікхілананда вперше вживає buddhi, він робить пояснення: «Buddhi— це слово перекладається як

“визначальна здатність” чи “інтелект”, позначаючи функцію внутрішнього органу, який визначає справжню природу об’єкта» [Śaṅkarāchārya 1947, p. 172]. Згодом він вказує на певні спільні риси buddhi з manas і водночас на існуючу між ними різницю – завдяки двом іншим функціям внутрішнього органу (antaḥkaraṇa): chitta й ahaṁkāra. Значення manas Нікхілананда пояснює в окремому коментарі: «Це слово зазвичай перекладають як «розум» (mind), позначаючи функцію внутрішнього органу (antaḥkaraṇa), який розглядає за і проти певного питання» [Śaṅkarāchārya 1947, p. 172].

Із санскритським терміном buddhi і варіантами його перекладу ми вже зустрічались у попередньому розділі, присвяченому упанішадам. Як у випадку Катха-упанішади, так і «Атмабодгі», найбільш адекватним варіантом перекладу вважаємо «інтелект». Тож зауваження С. Шайера щодо перекладу С. Міхальським buddhi виглядає слушним.

Термінологічну частину рецензії С. Шайер завершує важливим висновком, який не втратив своєї актуальності й має безпосереднє відношення до нашого дослідження: «Питання тлумачення індійських філософських термінів є вельми непростим і вимагає дуже ґрунтового розуміння філософії, не тільки індійської, а й європейської» [Schayer 1988b, s. 35–36]. Цю думку львівський дослідник підкріплює посиланням на відому працю Оттона Розенберга «Проблеми буддійської філософії» (Петроград. 1918. – С. 54, 119). Звернення до «Проблем буддійської філософії» показало, що міркування російського буддолога близькі не тільки змісту наведеної думки С. Шайера, а і методологічним засадам нашого дискурсу, коли пропонується індійську релігійно-філософську думку розглядати поліморфним явищем: «Необхідно визнати, що деякі терміни мають подвійний смисл залежно від того, чи вживається даний термін у систематичному викладі схоластичного трактату, чи в популярному тлумаченні того чи іншого вчення Будди» [Розенберг 1991, с.118].

Не зважаючи на те, що дослідження О. Розенберга присвячене буддійській тематиці, висловлені міркування працюють і щодо брагманічної релігійно-філософської думки. У такому разі, крім властивой санскритській термінології полісемії, необхідно враховувати і функціональне призначення конкретного тексту.

Ще на один момент у рецензії хотілось би звернути увагу. Вже наприкінці викладу С. Шайєр піддає критиці позицію С. Міхальського у питанні авторства «Атмабодгі». Якщо Міхальський поділяв традиційну індійську точку зору, за якою автором цього тексту був саме Шанкара, коментатор сутр Бадараяни, як і те, що індійський філософ був шиваїтом, то Шайєр схилявся до того, щоб автором «Атмабодгі» вважати анонімного вішнуїта, а не Шанкару [Schayer 19886, s. 36–37]. На підтвердження власної позиції львівський індолог наводить приклади вживання в індійському філософському тексті епітетів (імен) Вішну: власне *viṣṇu* (строфа 8 і 52), *hṛīkēśa* (строфа 9) і *асуїта* (строфа 34) [Schayer 19886, s. 36]. Якщо перші два слова дійсно вживаються в «Атмабодгі» як імена Вішну, то *асуїта* – як характеристика Брагмана. Насправді, звернення до Вішну відчутно поступається загальному адвайтистському забарвленню індійського тексту. Непереконливою виглядає і теза С. Шайєра про те, що атман і Брагман вживаються як прикметники, нерозлучні епітети Вішну, чи у зв'язку з чотирма вищезгаданими строфами, чи значно ширше [Schayer 19886, s. 36].

Ці ж рядки допомагають зрозуміти і мотивацію, яка сприяла написанню С. Шайєром доволі детальної рецензії. Виявляється, у вступі до свого перекладу «Дгаммапади» (Варшава, 1925) С. Міхальський критично поставився до висловленого Шайєром сумніву щодо авторства «Атмабодгі» Шанкари в «Літературних відомостях» (див.: «Wiadomości Literackie. – 1924. – Nr. 2»). Як бачимо, обидва індологи не тільки уважно стежили за публікаціями один одного, а й оперативно реагували на них. Не виключено, що критичні огляди розпочав саме С. Шайєр. Його стисла рецензія на переклади упанішад С. Міхальського, хоч і не торкалась самого перекладу, а тільки передмови, і була видана не у сходознавчому виданні, проте містила критичні зауваження (див. попередній розділ). Міхальський по-своєму відповів Шайєру в передмові до перекладеної ним «Дгаммапади». У результаті з'явилась ще одна рецензія С. Шайєра, на цей раз розгорнута і видана у фаховому сходознавчому журналі. Хоча львівський індолог і називає перекладача «Атмабодгі» «великим ентузіастом майявади» (*māyāvāda*), зміст рецензії свідчить про істотно підвищену увагу її автора до перекладу, що ним рецензується. Якщо висловлені ним ра-

ніше критичні зауваження у бік Міхальського носили здебільшого загальносвітоглядний і загальноіндологічний характер, то тепер вони набули текстологічного змісту. Тим самим під сумнів ставився перекладацький рівень Міхальського, а відтак і якість підготовленого ним видання. Проте, як ми могли побачити, не всі з висловлених критичних зауважень С. Шайєра були слушними. Чим тоді можна пояснити його надто критичну реакцію на зауваження С. Міхальського: тогочасним станом індологічного дискурсу, особистими якостями чи якимись іншими чинниками? Однозначно важко відповісти. Можливо, до уваги слід узяти не один, а кілька чинників³⁶.

У будь-якому випадку наявність рецензій, а тим більше існування дискусій між ученими – важлива складова наукового життя, яка вказує на його активний стан і зрілість. І тексти індологічних рецензій С. Шайєра в львівський період його наукової кар'єри – яскравий тому приклад.

Висновки. Як це не дивно, але на особливостях рецепції веданти і П. Ріттером, і С. Шайєром відбилась те, що вони не мали спеціальної філософської освіти, а відтак змогли мінімізувати, якщо взагалі не уникнути європоцентричного впливу Гегеля на оцінку індійської філософії, який так чи інакше тяжів над їхніми попередниками, істориками філософії, насамперед О. Новицьким, С. Гогоцьким. Найповніше представити веданту вдалося П. Ріттеру, який простежив динаміку цієї даршани від її витоків до початку ХХ ст. Окремий наголос українського дослідника на пізньосередньовічній і новочасній індійській думці був рідкісним явищем як для ХІХ ст., так і для 1910–1930-х рр. Тобто Ріттер не тільки не враховував тезу Гегеля про відсутність індійської філософії як такої, а і вийшов далеко за межі давнього періоду існування індійської філософії, стисло розглянувши на прикладі веданти

³⁶ Майже десятьма роками пізніше, у 1934 р., у Х томі «Сходознавчого щорічника» буде надруковано велику статтю видатного російського буддолога Ф. Щербатського «Три напрями у філософії буддизму», яка є докладною і досить критичною рецензією на надрукований С. Шайєром переклад 6 обраних розділів (V, XII–XVI) з коментаря Чандракірті до афоризмів Нагарджуни під назвою «Обрані розділи Прасаналади» [Stcherbatsky 1934].

Дякую Олексію Ведрову (Київ) за надану можливість познайомитись із україномовним перекладом вищезгаданої статті Ф. Щербатського.

кілька її етапів у статтях «Енциклопедичного словника Гранат» (від «Браhma-сутр» Бадараяни і підшкіл веданти до бгакті і неоведанти).

У той час як вихід реценції С. Шайєра продемонстрував обізнаність її автора з оригінальними творами Шанкари, долучивши вітчизняну індологію до процесу вивчення спадщини видатного індійського мислителя світовим індологічним співтовариством. Залишаються актуальними і його міркування про те, що під час перекладу санскритських релігійно-філософських текстів необхідно залучати досвід розуміння як індійської, так і європейської філософської думки, закріплюючи за санскритськими словом тільки одне відповідне значення.

І хоча тексти веданти в Україні не перекладалися, проте тематично та змістовно її вчення було представлено найповніше з-поміж інших ортодоксальних даршан.

Висновки

Вихід статті «Санх'я Нір-ісвара» з циклу «Нарис індійської філософії» професора Університету Св. Володимира Ореста Новицького у 1844 році започаткував процес рецепції індійської філософії в Україні, який тривав без перерви майже століття, до кінця 1930-х рр. Виникнувши в Києві, зацікавлення індійською релігійно-філософською думкою поступово охопило й інші університети: Харківський і Львівський, а також Київську духовну академію. Інтерес до неї виявляли і неінституційовані дослідники. За цей час оформились два головних напрями інтересу до індійської філософії: 1) від студій ведійських сакральних текстів (гімни Рігведи й упанішади) до веданти («Веданта-сутри» Бадараяни та філософія Шанкари) і неоведанти (твори Вівекананди); 2) студії буддійської думки. Також оформились і два етапи в самому процесі рецепції індійської філософії в Україні, пройшовши шлях від більш очевидних варіантів європо- і християноцентризму (О. Новицький, С. Гогоцький, М. Конрад) до його більш інтелектуально витончених і виражених модифікацій (О. Козлов, П. Ріттер, С. Шайер, Д. Овсянико-Куликовський).

Перший етап, розпочавшись у 1844 р., тривав до 1913–1914 рр. Головними його представниками були університетські професори-філософи О. Новицький, С. Гогоцький, О. Козлов, О. Гіляров, професор-богослов М. Олесницький, професор-філолог Д. Овсянико-Куликовський, а також неінституційовані філософи і перекладачі В. Лесевич, І. Франко та Я. Попов, Леся Українка. Цей період характеризується початком знайомства з індійською релігійно-філософською думкою (персоналіями, текстами, проблематикою, понятійно-термінологічним рядом), яке *поступово* охопило період від становлення індійської філософії до початку ХХ ст.

Однією з головних вад цього етапу було незнання класичних філософських мов Індії (санскриту та палі) українськими авторами, а відтак вони були змушені звертатися не до оригінальних

джерел, а до перекладів індійських філософських текстів європейськими мовами. Виняток становлять роботи Д. Овсянико-Куликовського.

З-поміж усіх вітчизняних авторів, хто звернувся до індійської філософії в перший період, Д. Овсянико-Куликовський і В. Лесевич були найбільше інтегровані у науковий простір поза українськими теренами.

Виникає рецепція буддійського вчення й у художній літературі (І. Франко, П. Карманський), яка може вважатись одним із найвдаліших прикладів творчого переосмислення (синтезу) індійських релігійно-філософських смислів на українських теренах.

У цей період, окрім університетських досліджень, з'являються роботи, які до академічного інтересу долучають додаткову мотивацію. Наприклад, буддизм досліджується як із позицій відстоювання конкретного європейського філософського вчення – позитивізму – його палким прихильником (В. Лесевич), так і з конфесійних засад – християнської апологетики (дисертації випускників КДА).

Другий етап розпочинається виходом чотирьох енциклопедичних статей П. Ріттера «Брагманізм», «Брагма-Самадж», «Буддизм» і «Веданта» у 1911 р. і триває до кінця 1930-х рр. – початку 1940-х рр., коли в 1936 р. виходить остання енциклопедична стаття П. Ріттера «Тантра», і зі Львова до Польщі на початку 1940-х рр. переїжджають С. Стасяк і В. Шаян. Ці роки характеризуються тим, що індійська філософія потрапляє, у першу чергу, у поле зору філологів, а тому аналіз і переклад оригінальних текстів стає нормою, як і панорамне бачення індійської філософії від періоду її становлення до початку ХХ ст. «Очевидний» європоцентризм поступається «тонкішим» і «вишуканішим» його варіантам. Другий етап позначається ще і тим, що замість оглядових робіт, з'являються спеціальні публікації, присвячені аналізу окремої індологічної проблематики (статті С. Шайєра, С. Стасяка) і спеціалізовані періодичні видання «Сходознавчий щорічник» (*Rocznik Orientalystyczny*). На базі Львівського університету, зокрема, завдяки зусиллям А. Гавронського, формується потужна індологічна школа. Найбільш інтегрованими в міжнародну наукову спільноту виявилися львівські індологи, які спілкувалися зі своїми колегами на європейських та індійських наукових форумах, і дослідження яких були відомі й доступні західноєвропейським колегам.

Індологічні студії у радянській Україні в 1920-ті, а особливо, у 1930-ті рр. виявилися повністю залежними від внутрішньої політики радянського керівництва і припинили своє існування. Після П. Ріттера (страчений НКВС), М. Конрада (страчений НКВС), М. Калиновича (змушений залишити індологію), С. Стасяка і В. Шаяна (змушені емігрувати з України) фаховий інтерес до вивчення індійської філософії в Україні було перервано на понад п'ятдесят років.

Обидва етапи мають свої спільні і риси, і тенденції. Спільною рисою обох етапів є їхня тематична спрямованість і «зони забуття». Так, було окреслено три головні дослідницькі інтереси: період становлення філософського знання в Індії, звернення до ведійських текстів; ортодоксальна даршана веданта від її витоків до неоведантизму та неортодоксальна даршана буддизм, переважно з орієнтацією на Палійський канон із поступовим переходом до буддизму магаїни. Окреме місце посідає і збіг дослідницького інтересу щодо методологічної проблеми, яка пов'язана з визначенням витоків індійської філософії. Фактично поза увагою залишились інші напрями індійської релігійно-філософської думки, зокрема джайнізм, тантризм, сикхізм.

Спільною властивістю і першого, і другого етапу є наявність у дослідників екзистенційної вмотивованості у зверненні до індійської філософії (І. Франко, Я. Попов¹), намагання відійти від кабінетної науки та набутти безпосередній досвід спілкування з носіями індійської традиції (В. Лесевич, С. Стасяк).

Якщо казати про рівні рецепції, виділені у вступі, то найпоширенішими з них були такі: описовий (дескриптивний) аналіз, компаративістика та переклад. Виявити синтез або включення смислів, властивих індійській філософії до філософських чи історико-філософських текстів (учень, систем) вітчизняних авторів нам не вдалося. Натомість ключові смисли індійської релігійно-філософської думки знайшли своє відображення в українській поезії (І. Франко, В. Пачовський, П. Карманський).

У цілому, рецепція індійської релігійно-філософської думки в Україні перебувала під впливом представників англійської, німецької і французької індологічних шкіл (насамперед, Т. Кольбука, П. Дойссена, Ф. М. Мюллера, П. Реньйо), а також європейських філософів та істориків філософії (насамперед, Гегеля і

¹ Діяльність і постать Я. Попова є такими, що поєднують обидва етапи.

Конта), і може вважатися провінційним варіантом рецепції індійської філософії в Європі.

Водночас були і винятки. До них належать роботи Д. Овсяннико-Куликовського, А. Гавронського, С. Шайера і С. Стасяка, певною мірою П. Ріттера і В. Лесевича, а також видання «Сходознавчого щорічника» («Rocznik Orientalistyczny») у Львові, професійний рівень, самостійність та інтегрованість у міжнародну спільноту яких відповідали загальноєвропейським стандартам.

Професійний індолог-санскритолог Д. Овсяннико-Куликовський як філолог звернувся до індійської релігійно-філософської думки наприкінці XIX ст., зміг уникнути як опосередкованого знайомства з санскритськими оригінальними текстами, так і відчутних впливів європейських істориків філософії. Тож його роботам європоцентризм властивий значно менше, ніж іншим колегам. Завдяки Д. Овсяннико-Куликовському зацікавлення індійською релігійно-філософською думкою з'являється в Харківському університеті.

У межах Російської імперії кінця XIX – початку XX ст. і у Радянському Союзі 1920–1930-х рр. інтерес до індійської філософії в Україні вирізнявся певними пріоритетами. Так, у Києві на кілька десятиліть раніше за Санкт-Петербург, Москву і Казань з'явилися оглядові роботи й енциклопедичні статті, присвячені головним індуйстським релігійно-філософським школам (даршанам); також на кілька десятиліть раніше, ніж у Росії, у Харкові була перекладена Катха упанішада з мови оригіналу.

Чи не найбільший вплив серед європейських істориків-філософів на розуміння індійської філософії вітчизняними авторами спричинив Гегель (О. Новицький, С. Гогоцький). Водночас сформувалася і зворотня реакція – спроба такий вплив заперечити імпліцитно чи експліцитно (Д. Овсяннико-Куликовський, О. Козлов, П. Ріттер).

Рецепція індійської філософії А. Шопенгауером зашипилися в Україні поза увагою філософів і стисло представлена у роботах філологів-індологів (Д. Овсяннико-Куликовський, П. Ріттер, С. Шайер).

Спільними дослідницькими інтересами тих, хто звертався до індійської філософії в Україні, були спроби встановлення історико-філософських паралелей між індійською філософією та європейською філософською думкою від античності до Гегеля включно, що, власне, засвідчує формування, якщо не вітчизняної історико-філософської компаративістики як такої, то щонайменше її сходознавчого вектора.

Однією з особливостей звернення до індійської філософії в Україні, можна вважати підвищений інтерес до періоду становлення індійської філософської думки, який сприймався по-різному: в діапазоні від визнання філософії у Ведах (ця позиція переважала) до визнання появи філософії в добу шраманів і у перших даршанах (прихильники цієї позиції були у меншості). У сучасній індології питання витоків індійської філософії залишається відкритим, а відтак свою актуальність зберігає аргументація, висловлена у свій час українськими дослідниками.

Заслужовує на увагу віднесення Д. Овсянико-Куликовським гімну Х. 129 Рігведи до філософських текстів. Такий підхід, як було показано, продовжує зберігатися в сучасній індології, хоча нами підтримується інша тенденція – відносити гіми до релігійних текстів літургійного призначення з філософськи значущим змістом. Натомість варіанти перекладу виразу «*tad ekaṃ*» (як «Те Єдине») і понять «*asat*» (як «несуще») та «*sat*» (як «суще») Д. Овсянико-Куликовського, які були ним уперше запропоновані не лише в Україні, а і на теренах Російської імперії, залишаються актуальними і визначальними в сучасній світовій індологічній думці.

Якщо казати про початковий період знайомства з упанішадами в Україні, то зупинимось на актуальних донині висновках і спостереженнях. З-поміж них – віднесення упанішад до теології О. Новицьким і протиставлення їх, як передфілософських текстів, філософії даршан О. Козловим. Річ у тім, що питання про належність упанішад до філософських або філософськи значущих текстів залишається відкритим і в сучасній індології. Ще одна характерна особливість етапу знайомства з упанішадами на українських теренах пов'язана з іменами істориків філософії, а не індологів-філологів, як, наприклад, у Західній Європі чи в тогочасній Російській імперії. Натомість наступний, другий етап вивчення упанішад в Україні, який припадає на 1910–1930-ті рр., характеризуватиме долучення до цього процесу тих представників української філологічної науки, які обрали своїм фахом саме індологію (П. Ріттер, М. Калинович, С. Шайер).

Якщо початок зацікавлення упанішадами в Україні, порівняно із Західною Європою, відставав на десятиліття і позначався слабкою динамікою, то у 1920–1930-х рр. ситуація почала поступово

вирівнюватись. Наприклад, П. Ріттер переклав Катха упанішаду² трьома роками раніше за однойменне видання німецькомовного перекладу Р. Отто. У порівнянні з рештою Радянського Союзу, а перед тим Російської імперії (без урахування Польщі та Фінляндії), формування професійного індологічного інтересу до упанішад в Україні відбулося раніше на 30–40 років.

У своєму розумінні текстів упанішад П. Ріттер, С. Шайер і М. Калинович відображали як домінуючі тенденції у тогочасній індології, так і висловлювали новаторські ідеї і підходи. Наприклад, П. Ріттер, перебуваючи під впливом М. Мюллера і П. Дойссена, вважав упанішади філософськими текстами та поділяв їхнє розуміння слова «упанішад»; міг перекладати «brahma» Брагмою, а не Брагманом, що відбиває не тільки тогочасну ситуацію з перекладом ключової санскритської релігійно-філософської термінології, а і відповідає тенденціям у сучасній індології. С. Шайер чи не вперше тематизує важливу ведійську формулу «*ya evaṃ veda*», яка згодом приверне увагу дослідників у США і Радянському Союзі. М. Калинович розглянув упанішади з позиції цивілізаційного підходу: у часовому діапазоні від Ведійського канону до індійських середньовічних текстів.

Текстологічний аналіз перекладу Катха упанішади П. Ріттером показав, що важливу роль у передачі Вищої метафізичної реальності (Брагмана) відіграють вказівні займенники, які доволі часто вживаються в упанішадах, тим самим створюючи атмосферу постійної присутності (пам'ятовування) Вищого начала. Якщо на вказівні займенники в магавак'ях дослідники зазвичай звертають увагу, то на їхню присутність поза магавак'ями – вкрай мало (ця ситуація характерна як для робіт, виданих в Україні у період 1840–1930-х рр., так і для сучасних індологічних видань поза межами України), хоча саме через вказівний займенник Вища реальність досить часто позначається у Ведах, починаючи з гімнів Рігведи.

Найповніше веданта представлена в енциклопедичних статтях П. Ріттера, який стисло окреслив динаміку цієї даршани від її витоків до початку ХХ ст. Його окремий наголос на пізньосередньовічній і новочасній індійській думці, був рідкісним явищем не тільки для ХІХ ст., а і для 1910–1930-х рр. Тобто Ріттер не тільки не враховував тезу Гегеля про відсутність індійської філософії як

² Яка, на превеликий жаль, до 1982 р. залишалась у рукопису.

такої, а і вийшов далеко за межі давнього періоду існування індійської філософії, розглянувши кілька її етапів.

Рецензія С. Шайєра, яка спирається на його ретельний текстологічний аналіз перекладу твору Шанкари «Атмабодга», засвідчує зрілий етап у розвитку історико-філософських індологічних студій в Україні.

Висновки, які підсумовують дослідження, вказують на те, що обрана методологія себе виправдала. Серед головних позицій останньої – аналізувати тексти вітчизняних авторів, помістивши їх у широке коло як синхронних, так і значно пізніших, але дотичних за тематикою і проблематикою текстів. Разом із тим ми намагались дотримуватися позиції поваги та рівнозначності щодо індійської релігійно-філософської думки (зокрема, традиції Вед), щоб не потрапити під вплив різноманітних європоцентричних й орієнталістських модифікацій дослідницького дискурсу, тим самим сприяючи утворенню нових – посторієнталістських (неорієнталістських) і постєвропоцентричних (неєвропоцентричних) дослідницьких стратегій.

У дослідженні були названі імена багатьох вітчизняних інтелектуалів, які студіювали індійську філософію в Україні упродовж тривалого періоду. Не виключено, що з часом вдасться виявити нові імена. Але вже сьогодні існують достатні підстави, щоби стверджувати наявність фахового та тривалого інтересу до індійської філософії в українському інтелектуальному просторі. Тому на перспективу, було б доцільно не тільки докладно дослідити особливості рецепції індійської філософії кожним із названих дослідників, враховуючи світовий індологічний контекст, а і спираючись на їхні здобутки, відновити традицію перекладів оригінальних індійських філософських текстів українською мовою та досліджень індійської філософії; тим самим відновлюючи втрачені наукові пріоритети і поглиблюючи, розширюючи смислові горизонти вітчизняної філософської культури.

У такому разі індологічні історико-філософські студії сприятимуть подоланню відставання від світового наукового процесу як історико-філософського, так і значно ширше – сучасного інтелектуального життя в Україні. Тож докладатимемо зусиль, щоб інтерес до індійської філософії в Україні більше не було перервано.

Використані джерела та література

Видання та переклади давньоіндійських текстів

Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda. Dritte Auflage / Th. Aufrecht. — Berlin : Akademie-Verlag, 1955 (1877). — Zweiter Teil. — Maṇḍala VII–X. — xlviii, 688 s.

Deussen P. Sixty Upaniṣads of the Veda / P. Deussen. — Delhi : Motilal Banarsidass, 2004 (1897). — Vol. I. — xxxiv, 544 p.

Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads, and Mahābhārata / F. Edgerton. — Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1965. — 362 p.

Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya. Translated by Swami Gambhirananda. — Kolkata : Advaita Ashrama, 2002. — Vol. One (Īśā, Kena, Katha and Taittirīya). — viii, 427 p.

Encyclopedia of Indian Philosophies. / Ed. by Karl H. Potter. — Delhi : Motilal Banarsidass, 1998. — Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. — x, 635 p.

Grassmann H. Rig-Veda. In Zwei Theilen / H. Grassmann. — Leipzig : F. A. Brockhaus, 1877. — Zweiter Theil. — 523 s.

Griffith R. T. H. The Hymns of the Rgveda / R. T. H. Griffith ; Ed. by Prof. J. L. Shastri. — Delhi : Motilal Banarsidass, 2004. — xiii, 707 p.

The Katha-Upanishad / Translated by F. Max Müller // Sacred Books of the East. Ed. by F. Max Müller. — Delhi : Motilal Banarsidass, 1995 (1879). — Vol. 15. The Upanishads. Part 2. — P. 1–24. Також див. : [Електронний ресурс]. — Режим доступу:

<http://www.sacred-texts.com/hin/sbe15/sbe15003.htm>

Mādhavāchārya. The Sarva-darśana-saṅgraha / Translated by E. B. Cowell and A. E. Gough. — Delhi : Motilal Banarsidass, 2000. — xii, 281 p.

Olivelle P. The Early Upaniṣads. Annotated text and translation / P. Olivelle. — Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1998. — xxiii, 677 p.

112 Upaniṣads... 112 Upaniṣads (An Exhaustive Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Index of Verses). Thoroughly Revised New Edition. — Delhi : Parimal Publications, 2007 (2004). — Vol. 1. — xxxvi, 571 p.

Otto R. Die Katha-Upanishad / R. Otto. — Berlin : Verlag von Alfred Töpelmann, 1936. — 64 s.

The Principal Upaniṣads with English Translation and Notes According to Śrī Madhvāchārya's Bhāṣya / Translated by Prof. K. T. Pandurangi. — Bangalore :

Dvaita Vedanta Studies and Research Foundation, 1999. – Vol. I. *Īśāvāsyā-Talavakāra-Kāṭhaka-Śat-Praśna-Atharvaṇa-Māndūkya-Taittirīya-Aitareya Upaniṣads*. – xlix, 450 p.

Radhakrishnan S. *The Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*. Translated with Introduction and Notes / S. Radhakrishnan. – L.: George Allen and Unwin LTD, 1960. – 606 p.

Radhakrishnan S. *The Principal Upaniṣads*. Ed. with Introduction, Text and Translation and Notes / S. Radhakrishnan. – L.: George Allen and Unwin, 1953. – 958 p.

Renou L. *Hymnes spéculatifs du Véda* / L. Renou. – Paris: Gallimard, 1956. – 276 p.

Rig Veda. *A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes* / Ed. by Barend A. Van Nooten and Gary B. Holland. – Harvard: Harvard University Press, 1994. – Vol. 50. – xviii, 667 p.

Sadānanda. *Vedāntasāra*. With Introduction / Text, English Translation and Comments by Swāmi Nikhilānanda. – Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1931. – vi, 130 p.

Śaṅkarācārya. *Ātmabodha (Self-Knowledge)* / An English Translation of Śaṅkarācārya's *Ātmabodha* with Notes, Comments, and Introduction by Swāmi Nikhilānanda. – Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947. – xxvi, 319 p.

The Śatapatha Brāhmaṇa according to the text of Mādhyandina School / Translated by Julius Eggeling // *Sacred Books of the East*. / Ed. by F. M. Müller. – Oxford: the Clarendon press, 1897. – Vol. XLIII. – Part IV. – Books VIII, IX, and X. – xxviii, 410, 8 p.

Satyānanda Saraswatī, Swāmi. *Nine Principal Upanishads*. – Munger: Yoga Publications Trust, 2004 (1975). – x, 254 p.

A Source Book in Indian Philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and C. Moore. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957. – xxx, 684 p.

The Vedānta-Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya / Translated by G. Thibaut // *Sacred Books of the East*. / Ed. by F. M. Müller. – Oxford: the Clarendon Press, 1890. – Vol. XXXIV. – Part I. – cxxviii, 508 p.

Zięba M. *Powstanie świata według Rygwedy* / M. Zięba. – Montreal: McGill University, 1996. – 79 s.

Антология мировой философии. – М.: Мысль, 1969. –

Т. 1. Философия древности и средневековья. – Ч. 1. Индийская философия. – 576 с.

Ауробиндо Шри. Упанишады Кена и другие / Шри Ауробиндо. – Санкт-Петербург: Адити, 2002. – Т. 5. – 480 с.

Ашвагхоша. Жизнь Будды / Ашвагхоша. Драмы: Калидаса; пер. К. Бальмонта; Введение, вступ. статья, очерки, науч. ред. Г. Бонгард-Левина. – М.: Художественная литература, 1990. – 573 с.

Бальмонт К. Д. Ведийские гимны / К. Д. Бальмонт // Бальмонт К. Д. Зовы древности. – СПб. : Пантеон, Б/р. – С. 85–93.

Бальмонт К. Д. Упанишады. Сказание о Начикетасе // Бальмонт К. Д. Зовы древности. – СПб. : Пантеон, Б/р. – С. 93–109.

Буланже П. А. Победа над смертью (Катха-Упанишад) / П. А. Буланже ; перев. с англ. и излож. П. А. Буланже // Всемирная библиотека в память Л. Н. Толстого. Высшая мудрость народов мира. Выпуск пятый. – М. : Посредник, 1912. – С. 15–30.

Веданта сутра / пер. с санскрита Д. М. Рагоза. – СПб. : Общество Ведической культуры, 1995. – 208 с.

Вивекананда Свами. Философия йоги / перевод со второго калькутского издания Я. К. Попова. – Магнитогорск : Амрита, 1992. – 512 с.

Джонстон В. Отрывки из Упанишад / В. Джонстон // Вопросы философии и психологии. – М., 1896. – Книга 1 (31). – С. 1–34.

Древнеиндийская философия. Начальный период / пер. с санскрита; подготовка текстов, вступит. статья и коммент. В. В. Бродова. – Второе издание. – М. : Мысль, 1972. – 271 с.

Законы Ману / пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. – М. : Наука, 1992. – 361 с.

Кабир. Золотые строфы / пер. с авадхи и браджа, комм. и вступ. ст. Н. Б. Гафуровой. – М. : Наталис; Рипол классик, 2004. – 383 с.

Катха упанишада // Упанишады : в 3-х книгах / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – М. : Наука-Ладомир, 1992. – Кн. 2. – С. 97–112.

Крушевський М. Вісім гімнів Рігведи / М. Крушевський; упоряд., вступ. ст., дод. З. О. Пахолок. – Луцьк : Волинська мистецька агенція «Герен», 2004. – 137 с.

Лунный свет санхьи. Ишваракришна. Санхья-карика. Гаудапада. Санхья-карика-бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва Каумуди / В. К. Шохин. – М. : Ладомир, 1995. – 326 с.

Ригведа. Мандалы IX–X / Т. Я. Елизаренкова. – М. : Наука, 1999. – 559 с.

Сыркин А. Я. Атмабодха / А. Я. Сыркин // Идеологические течения современной Индии. – М. : Наука, 1965. – С. 174–184.

Тхакур Б. Даша-мула-таттва: десять эзотерических истин Вед / Б. Тхакур ; пер. с англ. В. Чикаловец (Варадешвара д.) – М. : Философская книга, 2010. – 192 с.

Упанишады : в 3-х кн. / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – М. : Наука-Ладомир, 1992.

Кн. 1. Брихадараньяка упанишада. – 239 с.

Упанишады : в 3-х кн. / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. — М. : Наука-Ладомир, 1992.

Кн. 2. — 336 с.

Упанишады : в 3-х кн. / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. — М. : Наука-Ладомир, 1992.

Кн. 3. Чхандогья упанишада. — 256 с.

Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад / пер. с санскрита С. В. Лобанова, С. С. Федорова. — М. : Старклайт, 2009. — 224 с.

Харибхадра. Шад-даршана-самуччая // Антология мировой философии. — М. : Мысль, 1969.

Т. 1. Философия древности и средневековья. — Ч. 1. Индийская философия. — С. 138–153.

Шанкара. Незаочное постижение [«Апарокша анубхути»] / вступ. ст. и пер. с санскрита Д. Б. Зильбермана // Вопросы философии. — 1972. — № 5. — С. 109–116.

Шанкарачарья Шри. Разъяснение изречения. Путь к совершенному самопознанию. Пятиричность / пер. и предисл. А. Адамковой. — СПб. : Общество Рамакришны, 1993. — 143 с.

Шанкарачарья Шри. Семь трактатов / пер. и предисл. А. Адамковой. — СПб. : Адити, Общество Рамакришны, 1999. — 248 с.

Шатапатха брахмана : книга I; книга X (фрагмент) / пер., вступ. ст. и примеч. В. Н. Романова. — М. : Восточная литература, 2009. — 383 с.

Шрі Ішопанішад. Знання, яке наближає нас до Верховного Бога-Особи, Крішні. З оригінальними санскритськими текстами, транслітерацією кирилицею, послівним перекладом, літературним перекладом та поясненнями А. Ч. Бхактіведанти Свами Прабхупади. — Б/м. : Бхактіведанта бук траст, 1990. — х, 117 с.

Шримад Бхāгаватам. Первая песнь «Творение» (главы 1–9) / пер. и комм. А. Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады. — Б/м. : Бхактиведанта бук траст, 1990. — Т. I. — Ч. 1. — xiii, 549 с.

Роботи, переклади й архівні матеріали авторів в Україні, які або повністю присвячені індійській філософії, або містять згадки про індійську філософію та датовані 1840-ми – 1930-ми рр.

Антологія літератур Сходу / уп., вступ. ст. і прим. д-ра іст. н., проф. А. Ковалівського. — Х. : Видавництво Харківського ордена Трудового червоного прапора державного університету ім. О. М. Горького, 1961. — 452 с.

Боголюбов Н. Кризис мифологического сознания в Индии и в древней Греции / Н. Боголюбов // Известия Историко-филологического института князя Безбородько в Нежине. — Нежин : типолитография «Печатник», 1915 (1912). — С. 3–60.

- Боголюбов Н. Философия религии. – Изд. 2-е испр / Н. Боголюбов. – К. : Б/в., 1918.

Ч. I. Историческая. – 256 с.

Буткевич Т. И. Упанишады Вед / Т. И. Буткевич. – Харьков, 1898.

Буткевич Т. И. Как и зачем европейцы «делают буддизм»? / Т. И. Буткевич. – Харьков, 1898.

Гиляров А. Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики / А. Н. Гиляров. – К. : типография Императорского университета Св. Владимира, 1891.

Ч. I. Методология и свидетельства о философях. – viii, 358 с.

Гиляров А. Н. Обзор философской литературы за последние годы / А. Н. Гиляров – К. : типография Императорского университета Св. Владимира, 1898. – 44 с. (Відбиток з «Университетских известий» за 1898 г.)

Сильвестр Гогоцкий.

Статті у «Філософському лексиконі»:

Гогоцкий С. С. Аскетизм / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К. : в университетской типографии, 1857. – Т. 1. А, Б, В. – С. 192–197.

Гогоцкий С. С. Атомизм / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К. : в университетской типографии, 1857а. – Т. 1. А, Б, В. – С. 208–212.

Гогоцкий С. С. Буддизм / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К. : в университетской типографии, 1857б. – Т. 1. А, Б, В. – С. 393–402.

Гогоцкий С. С. Восточная философия / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К. : в университетской типографии, 1857в. – Т. 1. А, Б, В. – С. 515–518.

Гогоцкий С. С. Гимнософисты / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К. : типография И. А. Давиденко, 1861. – Т. 2. Г, Д, Е, Ж, З. – С. 387–391.

Гогоцкий С. С. Готама / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К. : типография И. А. Давиденко, 1861а. – Т. 2. Г, Д, Е, Ж, З, И. – С. 454–455.

Гогоцкий С. С. Греческая философия / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К. : типография И. А. Давиденко, 1861б. – Т. 2. Г, Д, Е, Ж, З, И. – С. 469–495.

Гогоцкий С. С. Индийская философия / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. – К. : типография И. А. Давиденко, 1861в. – Т. 2. Г, Д, Е, Ж, З, И. – С. 811–827.

Гогоцкий С. С. Калан / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866г. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 89–90.

Гогоцкий С. С. Канада / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866г. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 39–41.

Гогоцкий С. С. Капила / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866д. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 98–100.

Гогоцкий С. С. Карика / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866е. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 106.

Гогоцкий С. С. Категория / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866е. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 113–120.

Гогоцкий С. С. Логика / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866ж. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 285–292.

Гогоцкий С. С. Метемпсихоз / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866з. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 455–461.

Гогоцкий С. С. Нигилизм / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866и. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 556–565.

Гогоцкий С. С. Ньяя / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Федорова, 1866і. — Т. 3. I, К, Л, М, Н, О. — С. 591–594.

Гогоцкий С. С. Пантеизм / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Е. Я. Федорова, 1872. — Т. 4. — Вып. 1. П, Р, С. — С. 15–24.

Гогоцкий С. С. Персидский / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Е. Я. Федорова, 1872а. — Т. 4. — Вып. 1. П, Р, С. — С. 57–83.

Гогоцкий С. С. Санскья / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Е. Я. Федорова, 1872б. — Т. 4. — Вып. 1. П, Р, С. — С. 304–305.

Гогоцкий С. С. Спиноза / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Е. Я. Федорова, 1872в. — Т. 4. — Вып. 1. П, Р, С. — С. 388–399.

Гогоцкий С. С. Шопенгауер / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. — К. : в типографии Е. Я. Федорова, 1873. — Т. 4. — Вып. 2. Т–Ѳ. — С. 206–212.

Видання інших робіт С. Гогоцького:

Гогоцький С. С. Введение в историю философии / С. С. Гогоцький. — К. : в университетской типографии, 1871. — 68 с.

Гогоцький С. С. Философский словарь, или Краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии / С. С. Гогоцький. — К. : Типография «Киевского телеграфа», 1876. — 144 с.

Горохов Д. В. Буддизм и христианство. Опыт историко-апологитического исследования / Д. В. Горохов. — К. : Типография акционерного общества «Петр Барский в Киеве», 1914. — lvi, 464 с.

Горохов Д. Учение буддизма о лице Будды Сакья-муни и критический разбор его / Д. Горохов. — К., 1909. — xlv, 490, 629 с. — Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Київ. — Ф. 304. — Дисертація № 2040. — [рукопис].

Зеньковский В. В. [Рец.] В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством / В. В. Зеньковский, В. А. Кожевников. — Т. I–II. Петроград, 1916 г. // Христианская мысль. — К., 1917. — № 1. Январь. — С. 137–138.

Иванов Б. Исходный пункт вероучения буддизма и разбор его с точки зрения философской, общерелигиозной и христианской / Б. Иванов. — К., 1908. — 359, xiii с. — Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Київ. — Ф. 304. — Дисертація № 2003. — [рукопис].

Калинович М. Бхавабхути Шрикантха / М. Калинович. — К. : Типо-литография университета Св. Владимира, 1918. — 22 с. (Відбиток з «Университетских известий» за 1917 р.)

Калинович М. Концентра індійського світогляду / М. Калинович. // Література / за ред. акад. С. Єфремова, М. Зерова, П. Филиповича. — К. : Всеукраїнська Академія наук, Комісія новітнього українського письменства, 1928. — Збірник перший. — С. 88–113.

Калинович М. Природа и быт в древнеиндийской драме / М. Калинович. — К. : Типография Императорского университета Св. Владимира, 1916. — 48 с. (Відбиток з «Университетских известий».)

Келлог С. Г. Буддизм и христианство / С. Г. Келлог ; пер. с англ. Ф. С. Орнатского. — Изд. 2-е испр. и доп. — К., 1894. — xi, 290 с.

Козлов А. А. Философские этюды / А. А. Козлов — СПб., 1876. — Ч. 1. — 140 с.

Козлов А. А. Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная / А. А. Козлов — К. : типография Императорского университета Св. Владимира, 1887. — v, 87 с.

Конрад М. Нарис історії Стародавньої філософії / М. Конрад. — 2-ге вид. — Рим : Український католицький університет ім. Св. Клементя Папи, 1974. — Праці філософічно-гуманістичного факультету. — Т. X-XI. — 396 с.

Краснитский И. Критический разбор теории, утверждающей зависимость христианства от буддизма / И. Краснитский. — К., 1889. — ix, 428 с. — Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Київ. — Ф. 304. — Дисертація № 1210. — [рукопис].

Куликовский¹ Д. Зачатки философского сознания в Древней Индии / Д. Куликовский // Русское богатство. — 1884. — № 1. — С. 90–120.

Володимир Лесевич.

Архівні матеріали:

Лесевич В. В. — Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Київ. — Ф. 214. — № 9. Бібліографія до робіт 1884–1889 рр. [Автограф] 102 арк. — Арк 20. (Рос. м.)

Буддизмознавчі роботи:

Лесевич В. Буддийский нравственный тип / В. Лесевич // Северный вестник. — 1886. — Май. — № 5. — С. 41–77.

Лесевич В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами / В. Лесевич // Русская мысль. — М., 1887. — № 8. — С. 1–17.

Лесевич В. Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого / В. Лесевич // Вопросы философии и психологии. — М., 1889. — Кн. 1. — С. 163–188.

Лесевич В. Где следует искать «настоящий буддизм»? / В. Лесевич // Вопросы философии и психологии. — М., 1890. — Кн. 3. — С. 121–127.

Лесевич В. Буддизм на Цейлоне / В. Лесевич // Арнольд Э. Свет Азии. — СПб. : типография и литография В. А. Тиханова, 1893. — С. 277–314.

Лесевич В. Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого / В. Лесевич // Арнольд Э. Свет Азии. — СПб. : типография и литография В. А. Тиханова, 1893а. — С. 315–344.

Лесевич В. Предисловие к первому изданию / В. Лесевич // Арнольд Э. Свет Азии. — СПб. : типография и литография В. А. Тиханова, 1893б. — С. i–iv.

Лесевич В. Предисловие ко второму изданию / В. Лесевич // Арнольд Э. Свет Азии. — СПб. : типография и литография В. А. Тиханова, 1893в. — С. v–viii.

Лесевич В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами / В. Лесевич. — Одесса : типография Гальперина и Швейцера, 1902. — 27 с.

¹ Під цим прізвищем Д. Овсянко-Куликовський також публікував свої роботи.

**Філософські, загальнонаукові
та полемічні роботи, рецензії:**

Лесевич В. «Свое слово». Изд. проф. А. А. Козлова / В. Лесевич // Русская мысль. — М., 1889. — № 2. — С. 51–55.

Лесевич В. В. Новейшая литература позитивизма / В. Лесевич // Лесевич В. В. Собрание сочинений. — М. : Книгоиздательство писателей в Москве, 1915.

Том первый. — Статьи по философии. — С. 86–135.

Лесевич В. В. Первые провозвестники позитивизма / В. Лесевич // Лесевич В. В. Собрание сочинений. — М. : Книгоиздательство писателей в Москве, 1915а.

Том первый. — Статьи по философии. — С. 136–193.

Лесевич В. В. Письма о научной философии. Письмо IV, V / В. Лесевич // Лесевич В. В. Собрание сочинений. — М. : Книгоиздательство писателей в Москве, 1915б.

Том первый. — Статьи по философии. — С. 496–505, 506–516.

Лесевич В. В. Философия истории на научной почве (очерк из истории культуры XIX века) / В. Лесевич // Лесевич В. В. Собрание сочинений. — М. : Книгоиздательство писателей в Москве, 1915в.

Том первый. — Статьи по философии. — С. 9–45.

Лесевич В. В. О книге А. А. Козлова / В. Лесевич // Лесевич В. В. Собрание сочинений. — М. : Книгоиздательство писателей в Москве, 1915г. — Том второй. — Статьи по философии. — С. 624–628.

Лесевич В. В. Развитие пессимизма в Индии. Рецензия на книгу : M. Straszewski. Powstanie i rozwój pesymizmu w Indyach. — Krakow, 1884 / В. Лесевич // Лесевич В. В. Собрание сочинений. — М. : Книгоиздательство писателей в Москве, 1915г.

Том третий. — Статьи общенаучного характера. — С. 511–515.

Лесевич В. В. Экскурсия в область психиатрии / В. Лесевич // Лесевич В. В. Собрание сочинений. — М. : Книгоиздательство писателей в Москве, 1915д.

Том третий. — Статьи общенаучного характера. — С. 524–604.

Леся Українка

Архівні матеріали та інші роботи:

Леся Українка. Поезії []. Чорновий автограф (Переклади з «Риг-Веди». Десять (10) гімнів). 7 арк / Леся Українка. — Архів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка. — Ф. 2. — № 894.

Леся Українка. Стародавня історія східних народів. 1890 р. Автографи чорнові. 391 арк. / Леся Українка. — Архів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка. Київ. — Ф. 2. — № 25.

Леся Українка. Зібрання творів у дванадцяти томах / Леся Українка. – К. : Книгоспілка, 1927.

Т. IV. Переклади. – xxxiv, 183, xviii.

Леся Українка. Зібрання творів у дванадцяти томах / Леся Українка ; упор. та прим. О. В. Мишанича. – К. : Наукова думка, 1975.

Т. 2. Поеми. Поетичні переклади. – 367 с.

Леся Українка. Стародавня історія східних народів / Леся Українка. – Видання друге. – Катеринослав : Українське видавництво в Катеринославі, 1918. – 252 с.

Леся Українка. Стародавня історія східних народів / Леся Українка. – Репринтне видання. – Луцьк : ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2008. – 256, xlviii с.

Матеріали до вивчення літератур зарубіжного Сходу : тексти, науково-критичні статті / наук. проект Л. В. Грицик. – 2-ге вид., доп. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2003. – 675 с.

Орест Новицький

Архівні матеріали та інші роботи:

Новицький О. М. Очерк индийской философии / О. М. Новицкий. – 1844 – 17 января 1845 г. [Чорновий автограф] 129 арк. (Рос. м.) – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Київ. – Ф 201. – № 27.

Новицький О. Очерк индийской философии. Статья первая. Санкхья Нир-исвара / О. Новицкий // Журнал Министерства народного просвещения. – 1844. – Ч. 41. – С. 151–203.

Новицький О. Очерк индийской философии. Статья вторая. Санкхья Сесвара / О. Новицкий // Журнал Министерства народного просвещения. – 1844а. – Ч. 43. – С. 99–118.

Новицький О. Очерк индийской философии. Статья третья. Ньяя / О. М. Новицкий // Журнал Министерства народного просвещения. – 1846. – Ч. 52. – С. 1–53.

Новицький О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований / О. М. Новицкий. – К. : в университетской типографии, 1860.

Ч. I. Религия и философия Древнего Востока. – xv, 326 с.

Овсяннико-Куликовский Д. Очерки из истории мысли / Д. Овсяннико-Куликовский // Вопросы философии и психологии. – М., 1890. – Книга 2. – С. 159–189.

Овсяннико-Куликовский Д. Очерки из истории мысли (Статья вторая) / Д. Овсяннико-Куликовский // Вопросы философии и психологии. – М., 1890а. – Книга 5. – С. 103–134.

Олесницький М. Нравственность и нравственное учение индийцев / М. Олесницький // Труды Киевской духовной академии. — К., 1883. — Том первый. — С. 555–607.

Олесницький М. Нравственность и нравственное учение индийцев / М. Олесницький // Труды Киевской духовной академии. — К., 1883а. — Том второй. — С. 114–157.

Перковский В. Основные пункты вероучения первоначального буддизма и разбор их с христианской точки зрения / В. Перковский. — К., 1913. — 587 с. — Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Київ. — Ф. 304. — Дисертація № 2251. — [рукопис].

Павло Ріттер

Архівні матеріали та інші роботи:

Ріттер П. Г. Антологія давньоіндійської літератури / П. Г. Ріттер. — Харків, 1933. — Архів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка. Київ. — Ф. 162. — Од. зб. 4596.

Рігведа. Вибрані гімни / пер. з ведійського санскриту та прим. Павла Ріттера) // Всесвіт. — К., 1976. — № 11. — С. 128–130.

Голоси Стародавньої Індії... — Голоси Стародавньої Індії: антологія давньоіндійської літератури / пер. із санскриту [та палі], упоряд. П. Ріттера; передм. І. Серебрякова. — К. : Дніпро, 1982. — 351 с.

Ріттер П. Чотири гімни з Ріг-Веди / П. Ріттер // Східний світ. — Харків, 1927. — № 1. — С. 186–189.

Ріттер П. З гімнів Ріг-Веди : До лісової феї. До вітру. Космогонія / П. Ріттер // Антологія літератур Сходу / упоряд., вступ. ст. та прим. д-ра іст. н., проф. А. Ковалівського. — Х. : Видавництво Харківського ордена Трудового червоного прапора державного університету ім. О. М. Горького, 1961. — С. 315–317.

Ріттер П. Фрагменти з «Антології давньоіндійської літератури» / П. Ріттер // Сходознавство. — К., 1998. — № 3–4. — С. 117–122.

Статті в «Енциклопедичному словнику Гранат»:

Ріттер П. Брахманизм / П. Ріттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1911]. — Т. 6. — Столб. 507–513.

Ріттер П. Брахма-Самадж / П. Ріттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1911а]. — Т. 6. — Столб. 513–514.

Ріттер П. Буддизм / П. Ріттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1911б]. — Т. 7. — Столб. 60–73.

Ріттер П. Веданта / П. Ріттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1911в]. — Т. 8. — Столб. 101–103.

- Риттер П. Джайнизм / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1913]. — Т. 18. — Столб. 290–293.
- Риттер П. Джаядева / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1913а]. — Т. 18. — Столб. 299–300.
- Риттер П. Дурга / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1913б]. — Т. 19. — Столб. 163–164.
- Риттер П. Дхарма / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1913в]. — Т. 19. — Столб. 161.
- Риттер П. Дхаммапада / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1913г]. — Т. 19. — Столб. 260–261.
- Риттер П. Йога / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1914]. — Т. 22. — Столб. 648–650.
- Риттер П. Кабир / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1914а]. — Т. 23. — Столб. 16.
- Риттер П. Кама / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1914б]. — Т. 23. — Столб. 225–226.
- Риттер П. Линга / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1915]. — Т. 27. — Столб. 158.
- Риттер П. Ману / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1915а]. — Т. 28. — Столб. 161–162.
- Риттер П. Махабхарата / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1915б]. — Т. 28. — Столб. 344–346.
- Риттер П. Миманса / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1915в]. — Т. 28. — Столб. 665–666.
- Риттер П. Миоллер Макс / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1916]. — Т. 29. — Столб. 500–502.
- Риттер П. Пали / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1915г]. — Т. 31. — Столб. 51–52.
- Риттер П. Панини / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1915г]. — Т. 31. — Столб. 97.
- Риттер П. Патанджали / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1915д]. — Т. 31. — Столб. 349.
- Риттер П. Праkrit / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1916а]. — Т. 33. — Столб. 303–304.
- Риттер П. Пундит / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1934]. — Т. 29. — Столб. 83.
- Риттер П. Пурана / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1934а]. — Т. 29. — Столб. 88–89.
- Риттер П. Рамакришна / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1931]. — Т. 35. — Столб. 578.

Риттер П. Рамананда / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1931а]. — Т. 35. — Столб. 579–580.

Риттер П. Рамануджа / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1931б]. — Т. 35. — Столб. 580.

Риттер П. Рамаана / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1931г]. — Т. 35. — Столб. 580–584.

Риттер П. Риши / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1933]. — Т. 36. — Часть II. — Столб. 642.

Риттер П. Санкхья / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1935]. — Т. 37. — Столб. 278–281.

Риттер П. Санскритская литература / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1935а]. — Т. 37. — Столб. 282–300.

Риттер П. Санскрит / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1935б]. — Т. 37. — Столб. 300–304.

Риттер П. Тагор Дебендранат, Рабиндранат / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1929]. — Т. 41. — Ч. VI. — Столб. 682–686.

Риттер П. Тантра / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1936]. — Т. 41. — Ч. VII. — Столб. 38–39.

Риттер П. Тримурти / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1930]. — Т. 41. — Ч. IX. — Столб. 257–259.

Риттер П. Тульси-Дас / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1930а]. — Т. 41. — Ч. IX. — Столб. 513–514.

Риттер П. Упанишады / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1935в]. — Т. 42. — Столб. 406–408.

Риттер П. Чайтанья / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1935г]. — Т. 45. — Часть II. — Столб. 555–556.

Риттер П. Шакта / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1930б]. — Т. 49. — Столб. 42.

Риттер П. Шива / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1930в]. — Т. 49. — Столб. 578–579.

Риттер П. Шьякара / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1932]. — Т. 50. — Столб. 542.

Риттер П. Щербатской / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1932а]. — Т. 50. — Столб. 573–574.

Рославский-Петровский А. П. Очерки древней Индии / А. П. Рославский-Петровский. — Харьков : Университетская типография, 1871. — 110 с.

Таубе М. Ф. Учение о пустоте как основа буддизма / М. Ф. Таубе. — Харьков : Мирный труд, 1911. — 32 с.

Фер Л. Будда і Буддизм / Л. Фер; пер. із фр. І. Франко // Житє і слово. — Львів, 1894. — Т. I. — Янврь-февраль. — С. 1–160.

Фер Л. Будда і Буддизм / Л. Фер; пер. із фр. І. Франко // *Житє і слово*. – Львів, 1894а. – Т. І. – Март-апріль. – С. 161–320.

Фер Л. Будда і буддизм / Л. Фер; пер. із фр. І. Франко. – Львів : друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1905. – 147 с.

Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Редактор тому А. О. Білецький; упор. В. І. Шевчука; коментарі А. О. Білецького та В. І. Шевчука. – К. : Наукова думка, 1977.

Т. 8. Поетичні переклади та переспіви. – 638 с.

Франко І. Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К. : Наукова думка, 1981.

Т. 30. – Літературно-критичні праці (1895–1897). – С. 314–538. Додатки.

Франко І. Короткий нарис історії староіндійського (санскритського) письменства / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К. : Наукова думка, 1983.

Т. 38. – Літературно-критичні праці (1896–1911). – С. 471–478.

Ходзицкий В. Буддийское учение о человеке и его отношение к христианскому учению о том же / В. Ходзицкий. – К., 1906. – 220 с. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Київ. – Ф. 304. – Дисертація № 1927. – [рукопис].

Шаян В. Віра предків наших / В. Шаян – Луцьк : Б/в., 1998 (1987). – Т. І. – 864 с.

Щепкович Ф. Буддаїзм / Ф. Щепкович – Станиславів : печатня І. Данкевича, 1912. – 368 с.

Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – 669 с.

Deussen P. Zarys filozofii indyjskiej, z dodatkiem o filozofii Wedanty i jej stosunku do metafizyki zachodniej / P. Deussen; Tłum. Andrzej Gawroński. – Lwów : Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficzne, 1914. – 140 s.

Pechnik A. Zarys filozofii historii / A. Pechnik. – Lwów : tow. «Biblioteka regejina» im. X. Arcybiskupa Bilczewskiego, 1926.

Koulikovski D. Les trois feux sacrés du Rig-Véda / D. Koulikovski // *Revue de l'histoire des Religions*. – Paris, 1889. – P. 151–179.

Gawronski A. Nauka Upaniszadow / A. Gawronski // *Przegląd Współczesny*. – Warszawa, 1937. – Nr. 180. – S. 5–15.

Schayer S. [Rec.] Na marginesie Upaniszad. Upaniszady. Czhandogja, Kena, Katha, Brihadaranjaka, Isa, Paramahansa, Kaiwalja, Nrisimha. / S. Schayer; przełożył z sanskrytu Stanisław Fr. Michalski-Iwiewski. Wydanie drugie, dopelnione i poprawione. – Warszawa : Ulthima Thule, 1924. – str. XV i 1 nl. i 119 i 1 nl. // *Wiadomości Literackie*. – 1924. – Nr. 16.

Schayer S. O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane / S. Schayer; wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. – xxxiii, 539 s.

Schayer S. O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy I Brahmanów (1924) / S. Schayer // Schayer S. O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane. Wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988a. – S. 3–12.

Schayer S. [Rec.] S. F. Michalski-Iwieński: Ātmabodha, 1925 (25) // Schayer S. O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane. Wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988b. – S. 33–37.

Schayer S. Słowo o teozofii // Wiadomości Literackie / S. Schayer. – 1927. – Nr. 159.

Schayer S. [Rec.] Włodzimierz Szajan. Hymny Rygwedy. Wiazka pierwsza. Lwów [Nakładem autora. Str. 47] / S. Schayer // Pion. – 1936 (4). – Nr. 28. – S. 6.

Schayer S. Wstęp / S. Schayer // Przegląd Współczesny. – Warszawa, 1937. – Nr. 180. – S. 3–5.

Wiedenmann. Yoga. Tajemna wiedza Indyi. – Warszawa-Lwów : Kultura i Sztuka, 6/p. – 78 s.

**Статті з індологічної та буддологічної тематики,
надруковані у Львові в журналі «Rocznik Orientalistyczny»:**

De La Vallée Poussin L. Les trois ou quatre vérités des brahmanes / L. De La Vallée Poussin // Rocznik Orientalistyczny. – Lwów, 1934a. – T. VIII (1931–1932). – S. 10–13.

De La Vallée Poussin L. Notes sur le ‘moment’ ou kṣāṇa des bouddhistes / L. De La Vallée Poussin // Rocznik Orientalistyczny. – Lwów, 1934. – T. VIII (1931–1932). – S. 1–9.

Falk M. Upāsana et upaniṣad / M. Falk // Rocznik Orientalistyczny. – Lwów, 1938. – T. XIII (1937). – S. 129–158.

Przyłuski J. Sautrāntika et Daśtāntika / J. Przyłuski // Rocznik Orientalistyczny. – Lwów, 1934a. – T. VIII (1931–1932). – S. 14–24.

Schayer S. Kamalaśīlas Kritik des Puṅgalavāda / S. Schayer // Rocznik Orientalistyczny. – Lwów, 1934. – T. VIII (1931–1932). – S. 68–93.

Stasiak S. Fallacies and their Classification according to the Early Hindu Logicians / S. Stasiak // Rocznik Orientalistyczny. – Lwów, 1929. – T. VI (1928). – S. 191–198.

Stcherbatsky T. Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus / T. Stcherbatsky // Rocznik Orientalistyczny. – Lwów, 1934. – T. X (1934). – S. 1–37.

Stcherbatsky Th. Buddhist Logic [Selbstanzeige] / Th. Stcherbatsky // Rocznik Orientalistyczny. — Lwów, 1934a. — Т. X (1934). — S. 179–185.

Willman-Grabowska H. L'idée de l'Ātmán du Rig-veda aux Brāhmaṇa / H. Willman-Grabowska // Rocznik Orientalistyczny. — Lwów, 1931. — Т. VII (1929–1930). — S. 10–25.

Індійська релігійно-філософська думка

в українській художній літературі (поза перекладами)

Карманський П. Просвічення Сідартха / П. Карманський // Розсипані перли: Поети «Молодої музи» / упор., автор передм. та приміток М. М. Льницький. — К. : Дніпро, 1991. — С. 84–85.

Леся Українка. Лісова пісня / Леся Українка // Леся Українка. Зібрання творів у дванадцяти томах. — К. : Наукова думка, 1976.

Т. 5. Драматичні твори. 1909–1911. — С. 201–293.

Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. — К. : Обереги, 1992. — 88 с.

Нечуй-Левицький І. Хмари / І. Нечуй-Левицький. — Харків : Фоліо, 2009. — 347 с.

Пачовський В. Космічний круг / В. Пачовський // Розсипані перли: поети «Молодої музи» / упор., автор передмови та приміток М. М. Льницький. — К. : Дніпро, 1991. — С. 375–376.

Франко І. XVI. Даремно, пісне! Щез твій чар — втішати серця біль! / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. — К. : Наукова думка, 1976.

Т. 2. Поезія. — С. 169.

Франко І. VI. Легенда про вічне життя / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. — К. : Наукова думка, 1976а.

Т. 2. Поезія. — С. 236–241.

Франко І. II. Притча про віру / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. — К. : Наукова думка, 1976б.

Т. 2. Поезія. — С. 210.

Франко І. I. Притча про життя / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. — К. : Наукова думка, 1976в.

Т. 2. Поезія. — С. 207–210.

Франко І. XII. Притча про смерть / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. — К. : Наукова думка, 1976г.

Т. 2. Поезія. — С. 223–224.

Франко І. Страшний суд / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. — К. : Наукова думка, 1976г.

Т. 3. Поезія. — С. 173–182.

Франко І. XVII. Уклін тобі, Буддо / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. — К. : Наукова думка, 1976д.

Т. 2. Поезія. — С. 169–171.

Вітчизняна та зарубіжна література, архівні матеріали

Абрамов А. И. Гогоцкий / А. И. Абрамов // Русская философия : словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. — М. : Республика, 1995. — С. 117–118.

Абрамов А. И. Новицкий / А. И. Абрамов // Русская философия : словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. — М. : Республика, 1995а. — С. 330–331.

Авдеева Л. Р. Козлов / Л. Р. Авдеева // Русская философия : словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. — М. : Республика, 1995. — С. 232–233.

Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / С. С. Аверинцев // Из истории русской культуры. — М. : Языки русской культуры, 2000. — Т. I (Древняя Русь). — С. 520–551.

Адваита // Энциклопедический словарь / издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — СПб. : Семеновская типо-литография, 1890. — Т. I. — С. 167.

Адваита // Энциклопедический словарь Гранат. — М., 1900. — Т. 1. — Столб. 393.

Адо П. Что такое античная философия? / А. Адо; пер. с фр. В. П. Гайдамака. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999. — 320 с.

Аникеев Н. П. Зарождение и развитие философской мысли в древней Индии / Н. П. Аникеев // История философии. — М., 1957. — Т. 1. — С. 42–58.

Аникеев Н. П. Об историографии индийской философии / Н. П. Аникеев // Вопросы философии. — М., 1957а. — № 2. — С. 128–137.

Аникеев Н. Бытие / Н. Аникеев // Философская энциклопедия / гл. ред. Ф. В. Константинов. — М. : Советская энциклопедия, 1960. — Т. 1. — С. 207.

Аникеев Н. П. Индийская философия / Н. П. Аникеев // Философская энциклопедия. — М., 1962. — Т. 2. — С. 265–271.

Арапов А. В. Предисловие / А. В. Арапов // Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад / пер. с санскрита С. В. Лобанова, С. С. Федорова. — М. : Старклайт, 2009. — С. 3–5.

Асмус В. Ф. Античная философия : учеб. пособие / В. Ф. Асмус. — Изд. 2-е, доп. — М. : Высшая школа, 1976. — 543 с.

Античные начала философии / А. В. Ахутин. — СПб. : Наука, 2007. — 783 с.

Баранников А. П. Советская индология / А. П. Баранников // Известия Академии наук СССР. — Москва-Ленинград, 1948. — Отделение литературы и языка. — Т. VII. — С. 3–11.

Бауэр В. История философии для публики и для учащихся / В. Бауэр; пер. нем. под ред. М. Антоновича. — СПб. : в типографии О. И. Бакста, 1866. — vi, 370 с.

Бердяев М. Теософия и антропософия в России / М. Бердяев // Бердяев М. О русской философии / Сост., вступ. ст. и прим. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Свердловск : Издательство Уральского университета, 1991. — Ч. 2. — С. 109–126.

Бернюкевич Т. В. Метафизика и этика буддизма в работах философа-неопозитивиста В. Лесевича / Т. В. Бернюкевич // Міжнародна наукова конференція «Людина. Світ. Суспільство» 21–22 квітня 2009 року (до 175-річчя філософського факультету). Матеріали доповідей та виступів. — К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. — Частина II. — С. 7–9.

Бернюкевич Т. В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое» / Т. В. Бернюкевич. — М. : Книжный дом «Либроком», 2009а. — 160 с.

Бернюкевич Т. В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX — первой половины XX в. / Т. В. Бернюкевич [Электронный ресурс]. — Режим доступа:

http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=304&Itemid=52 — Назва з екрана

Бібліографія Індії. Дореволюційна і радянська література на російській мові і мовах народів СРСР, оригінальна і перекладна. — М. : Наука, 1976. — 683 с.

Блаженний Священномученик Микола Конрад [Електронний ресурс]. — Режим доступу :

[http : //prosch.in.ua/index.php/blazhenni/ item/274-blazhennij-svjawennomuchenik-mikola-konrad](http://prosch.in.ua/index.php/blazhenni/item/274-blazhennij-svjawennomuchenik-mikola-konrad). — Назва з екрана.

Боголюбов О. М. Боголюбов М. М. / О. М. Боголюбов // Енциклопедія сучасної України. — К. : Б/в., 2004. — Т. 3. — С. 140.

Бонгард-Левин Г. М. Бальмонт — переводчик Калидасы / Г. М. Бонгард-Левин // Ашвагхоша Жизнь Будды. Ашвагхоша. Драммы. Калидасы / пер. К. Бальмонта ; введение, вступ. статья, очерки, науч. ред. Г. Бонгарда-Левина. — М. : Художественная литература, 1990. — С. 551–571.

Бонгард-Левин Г. М. Индия в творчестве К. Д. Бальмонта. Новые архивные материалы / Г. М. Бонгард-Левин // Мировая культура : Традиции и современность / сост. Т. Б. Князевская. — М. : Наука, 1991. — С. 321–327.

Бонгард-Левин Г. М. Блок и индийская культура / Г. М. Бонгард-Левин // Литературное наследство. Т. 92. В пяти книгах. — М. : Наука, 1993.

Книга пятая. Александр Блок : новые материалы и исследования. – С. 589–632.

Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация / Г. М. Бонгард-Левин. – М. : Наука, 1993а. – 319 с.

Брама Сомай // Энциклопедический словарь / издатели : Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб. : типо-литография (И. А. Ефрона), 1891. – Т. IV–А. – С. 581–582.

Браун Н. У. Индийская мифология / Н. У. Браун; пер. Я. В. Василькова // Мифология древнего мира. – М. : Наука, 1977. – С. 283–336.

Брачев В. С. Оккультисты советской эпохи. Русские масоны XX века / В. С. Брачев. – М. : Издатель Быстров, 2007. – 480 с.

Бродов В. В. Истоки философской мысли Индии. Йога : методология практических занятий / В. В. Бродов. – М. : Издательство МГУ, 1990. – 224 с.

Буланже П. А. Введение / П. А. Буланже // Победа над смертью (Катха-Упанишад) / перев. с англ. и излож. П. А. Буланже. – М. : Посредник, 1912. – С. 3–14.

Булич С. Кабир / С. Булич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб. : типография И. А. Ефрона, 1894. – Т. XIII–А. – С. 789.

Булич С. Упанишад / С. Булич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб. : типография Акционерного общества Брокгауз-Ефрон, 1902. – Т. XXXIV–А. – С. 847–848.

Булич С. Чайтанья / С. Булич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб. : типография Акционерного общества Брокгауз-Ефрон, 1903. – Т. XXXVIII. – С. 377–378.

Буткевич Т. И. [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://ru.wikipedia.org/wiki/Буткевич,_Тимофей_Иванович

Ваврушек П. Философия древней и средневековой Индии / П. Ваврушек // История философии в кратком изложении. – М. : Мысль, 1991. – С. 17–41.

Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм / С. В. Ватман; под ред. С. В. Пахомова. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. – 403 с.

Введенский А. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий / А. Введенский. – М. : Университетская типография, 1902.

Том первый. Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena). Религии Индии. – xii, 751 с.

Ведров О. І. Вивчення буддизму в Київській духовній академії в другій половині XIX – на початку XX ст. / О. І. Ведров // IX сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції. м. Київ, 1–2 червня 2005 року. – К., 2005. – С. 10–12.

Великие мыслители Востока. – М. : Крон-пресс, 1999. – С. 184–370.

- Венгеров С. А. Источники словаря русских писателей / Венгеров С. А. – Петроград, 1914.
- Т. III. Карамышев – Ломоносов. – 524 с.
- Вестник теософии. – СПб., 1910. – №№ 1–6.
- Вигасин А. А. Изучение Индии в России (очерки и материалы) / А. А. Вигасин. – М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, Институт Стран Азии и Африки, издатель Степаненко, 2008. – 544 с.
- Виндельбанд В. История философии / В. Виндельбанд; пер. с нем. П. Рудина. – СПб. : Издатель, 1898. – xii, 613 с.
- Виндельбанд В. История древней философии / В. Виндельбанд; авторизованный перевод со 2-го немецкого издания М. М. Ру. биштейна. – М. : Типография Русского товарищества, 1911. – xvi, 478 с.
- Вишинський С. Онтологічна модель переніалізму як неокласична альтернатива модернізму і постмодернізму / С. Вишинський // Мультиверсум / гол. ред. В. В. Лях. – К., 2012. – Вип. 4 (112). – С. 76–88.
- Вишинський С. Традиціоналізм як інверсія гегелівської феноменології : вступ до проблеми / С. Вишинський // Мультиверсум / гол. ред. В. В. Лях. – К., 2012а. – Вип. 5 (113). – С. 103–112.
- Гаврил. История философии. – Казань : в университетской типографии, 1837. – Ч. I. – 190 с.
- Галич А. История философских систем : в двух книгах / А. Галич. – СПб. : в типографии М. Иверсена, 1818.
- Книга первая. – xii, 330 с.
- Галич А. История философских систем : в двух книгах / А. Галич. – СПб. : в типографии М. Иверсена, 1818.
- Книга вторая. – x, 340 с.
- Ганейзер Е. В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях / Е. В. Ганейзер // Голос минувшего. – 1914. – № 8. Август. – С. 44–96.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – М.–Л. : Партийное издательство, 1932.
- Т. IX. – Книга первая. – xxviii, 313 с.
- Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель // Г. В. Ф. Гегель Сочинения. – М.–Л. : Партийное издательство, 1935.
- Т. VIII. – 436 с.
- Гегель Г. В. Ф. Рецензия (две статьи) на работу Вильгельма фон Гумбольдта (Берлин, 1826) «Об эпизоде Махабхараты, известном под названием Бхагавад-гита» / Г. В. Ф. Гегель // Шаймухамбетова Г. Б. Гегель и Восток. Принципы подхода. – М. : Восточная литература РАН, 1995. – С. 232–288.
- Генон Р. Кризис современного мира / Р. Генон; пер. Н. В. Мелентьевой; под. ред. А. Г. Дугина. – М. : Арктогея, 1991 (1927). – 160 с.

Генон Р. Эзотеризм Данте / Р. Генон // *Философские науки*. – 1991а (1925). – № 8. – С. 132–171.

Генон Р. Царство количества и знамения времени : очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Р. Генон; пер. с франц. Т. Б. Любимовой. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Беловодье, 2003 (1945). – 480 с.

Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Р. Генон; пер. с франц. Н. Тирос. – М. : Беловодье, 2004 (1925, 1939). – 256 с.

Генон Р. Духовное владычество и мирская власть / Р. Генон // Генон Р. Духовное владычество и мирская власть. Урсен Ж. Рене Генон : к пониманию одного сложного человека; пер. с франц. Н. Тирос. – М. : Беловодье, 2012 (1929). – 208 с.

Горський В. С. Історія української філософії : Курс лекцій / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1996. – 286 с.

Горський В. С. Філософія в українській культурі (методологія та історія). Філософські нариси / В. С. Горський. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.

Горський В. С. Біля джерел : нариси з історії філософської культури України / В. С. Горський. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 262 с.

Гофман Г. Історія релігієзнавства в Польщі / Г. Гофман; пер. з польськ. К. Новікової. – К. : Дух і літера, 2010. – 332 с.

Гринцер П. А. Тайный язык «Ригведы» / П. А. Гринцер. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 1998. – 72 с. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 22)

Гроф С. Величайшее путешествие. Сознание и тайна смерти / С. Гроф; пер. с англ. – М. : АСТ, 2008. – 475 с.

Гундесмарк Л. Ф. Упанишады / Л. Ф. Гундесмарк // *Великие мыслители Востока*. – М. : Крон-пресс, 1999. – С. 184–191.

Гупта Б. Рамануджа / Б. Гупта // *Великие мыслители Востока*. – М. : Крон-пресс, 1999. – С. 287–292.

Гупта Б. Шанкара / Б. Гупта // *Великие мыслители Востока*. – М. : Крон-пресс, 1999а. – С. 267–274.

Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков / А. Я. Гуревич // *Труды по знаковым системам*. – Тарту, 1977.

Т. VIII. – С. 3–27.

Дасгупта С. Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли / С. Дасгупта. – СПб. : Наука, 2008. – 350 с.

Джонстон В. Новый перевод Упанишад / В. Джонстон // *Вопросы философии и психологии*. – М., 1900. – Книга 1 (51). – С. 31–42.

Дильтей В. Литературные архивы и их значение для изучения истории философии / В. Дильтей // Вопросы философии. – М., 1995. – № 5. – С. 124–136.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.

Драгоманов М. П. Вибране («...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / М. П. Драгоманов; упоряд. та авт. іст.-біографічного нарису Р. С. Мішук; прим. Р. С. Мішука, В. С. Шандри. – К.: Либідь, 1991. – 688 с.

Древо индуизма. – М.: Восточная литература, 1999. – 559 с.

Дубянский А. Неоведантизм, неоведанта / А. Дубянский // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. – М.: Республика, 1996. – С. 308.

Елизаренкова Т. Я. О значении ведийского т̥āu / Т. Я. Елизаренкова // Краткие сообщения Института народов Азии. – М.: Издательство восточной литературы, 1961.

Т. LVII. – Сборник памяти Ю. Н. Рериха. – С. 31–34.

Елизаренкова Т. Я. Ведийский язык / Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1987. – 181 с.

Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры / Т. Я. Елизаренкова // Ригведа. Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989. – С. 426–543.

Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши / Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1993. – 315 с.

Жлуктенко Ю. О. Академік М. Я. Калинович – учений, педагог, людина (до 100-річчя з дня народження) / Ю. О. Жлуктенко, О. С. Мельничук, І. П. Сунцова // Мовознавство. – 1988. – № 5. – С. 3–8.

Жлуктенко Ю. О. Михайло Якович Калинович / Ю. О. Жлуктенко. – К.: Наукова думка, 1991. – 76 с.

Жоль К. К. Индуизм в истории Индии: учебное пособие / К. К. Жоль – К.: Bibliotheca Studiorum, 2001. – 368 с.

Жуков В. Н. Лесевич / В. Жуков // Русская философия: словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. – М.: Республика, 1995. – С. 264–265.

Завгородній Ю. Бог у «Фрагментах» Геракліта / Ю. Завгородній; Національний університет «Києво-Могилянська академія. Магістерські програми // Магістеріум. Історико-філософські студії. – К.: Стило, 1998. – Вип. перший. – С. 92–95.

Завгородній Ю. Ю. Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: XI ст. – перша третина XIII ст. (до характеристики просторово-часових уявлень): дис... канд. філос. н.: спец. 09.00.05. / Ю. Ю. Завгородній – К., 2002. – 249 с.

Завгородній Ю. Ю. Давньоіндійські твори в українських перекладах : 1870–1920-ті роки / Ю. Ю. Завгородній // *Східний світ*. – 2003. – № 4. – С. 54–62.

Завгородній Ю. Ю. Буддизм в творчестве Ивана Франко / Ю. Ю. Завгородній // *Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение : материалы научной конференции. С-Петербург, 20–21 февраля 2004 г.* / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – С. 23–28.

Завгородній Ю. Ігумен Данило – давньоруський взірець паломницького досвіду / Ю. Завгородній // Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О. Давньоруські любовиди. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004а. – С. 110–160.

Завгородній Ю. Нестор-літописець – автор вступу до сакральної географії Київської Русі / Ю. Завгородній // Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О. Давньоруські любовиди. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004б. – С. 74–108.

Завгородній Ю. Буддизм у творчості І. Франка / Ю. Завгородній // *Слово і час*. – К., 2005. – № 11. – С. 3–7.

Завгородній Ю. Ю. Індійська філософія у творчості С. С. Гогоцького (як приклад професійної відкритості) / Ю. Ю. Завгородній // *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська Академія»*. – К., 2005а. – Т. 37. Філософія та релігієзнавство. – С. 54–61.

Завгородній Ю. Вайшешика-сутри Канади (І.1–48) : переклад й історико-філософський коментар / Ю. Завгородній, Д. Луценко // *Філософська думка*. – К., 2006. – № 6. – С. 90–124.

Завгородній Ю. Вивчення індійської філософії в Україні (1840–1980 роки) : до постановки питання / Ю. Завгородній // *Філософська думка*. – К., 2006. – № 1. – С. 56–70.

Завгородній Ю. Ю. Історико-філософський аналіз «Бхагавадгіти» / Ю. Ю. Завгородній // *Мультиверсум*. – К., 2008. – Вип. 67. – С. 34–47.

Завгородній Ю. Ю. Хронотоп «Хождения игумена Даниила» в контексте сакральної географії / Ю. Ю. Завгородній // *Православный Палестинский сборник*. – М., 2008а. – 106-й выпуск. – С. 147–155.

Завгородній Ю. Ю. Володимир Лесевич і його зацікавлення Сходом / Ю. Ю. Завгородній // *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська Академія»*. – К., 2009. – Т. 89. Філософія та релігієзнавство. – С. 48–53.

Завгородній Ю. Ю. Індійська релігійно-філософська думка у статтях Павла Ріттера («Енциклопедичний словник Гранат») / Ю. Ю. Завгородній // *Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць* / Гол. ред. В. В. Лях. – К., 2009а. – Вип. 88. – С. 133–145.

Завгородній Ю. Ю. Особливості інтересу В. В. Лесевича до буддизму / Ю. Ю. Завгородній // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць / гол. ред. В. В. Лях. – К., 2009б. – Вип. 77. – С. 58–67.

Завгородній Ю. Ю. Що нам відомо про індологічний інтерес академіка Михайла Калиновича (до 125-річчя від дня народження) / Ю. Ю. Завгородній // Сходознавство. – К., 2009в. – № 47. – С. 29–53.

Завгородній Ю. Ю. Що розуміти під індійською філософією? Роздуми над точкою відліку / Ю. Ю. Завгородній // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць / гол. ред. В. В. Лях. – 2009г. – Вип. 84. – С. 74–89.

Завгородній Ю. Ю. Осмислення упанішад в Україні : 1840–1910 рр. / Ю. Ю. Завгородній // Наукові записки. / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К., 2010. – Том 102. Філософія та релігієзнавство. – С. 38–40.

Завгородній Ю. Ю. Особливості звернення до індійської релігійно-філософської традиції і культури академіка Михайла Калиновича / Ю. Ю. Завгородній // Магістеріум / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К., 2010а. – Вип. 39. Історико-філософські студії. – С. 79–85.

Завгородній Ю. Ю. Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат» : 1910–1930 рр. Стаття перша / Ю. Ю. Завгородній // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць / гол. ред. В. В. Лях. – К., 2010б. – Вип. 5 (93). – С. 150–163.

Завгородній Ю. Ю. Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат» : 1910–1930 рр. Стаття друга / Ю. Ю. Завгородній // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць / гол. ред. В. В. Лях. – К., 2010в. – Вип. 6 (94). – С. 166–178.

Завгородній Ю. Ю. Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат» : 1910–1930 рр. Стаття третя / Ю. Ю. Завгородній // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць / гол. ред. В. В. Лях. – К., 2010г. – Вип. 7 (95). – С. 124–134.

Завгородній Ю. Ю. Гімн Рігведи Х. 129 : вітчизняний досвід перекладу й інтерпретації (Д. Овсянко-Куликовський, О. Козлов, Леся Українка, П. Ріттер, М. Калинович) / Ю. Ю. Завгородній // Практична філософія. – К., 2012. – № 1. – С. 185–197.

Зедергольм К. История древней философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека / К. Зедергольм. – М., 1841. – xiii, 282, ii.

Зильберман Д. Б. Комментарии / Д. Б. Зильберман // Шанкара. Незаочное постижение [«Апарокша анубхути»] / вступ. статья и пер. с

санскрита Д. Б. Зильбермана // Вопросы философии. – 1972. – № 5. – С. 116.

Зильберман Д. Б. Откровение в адвайте-веданте как опыт семантической деструкции языка / Д. Б. Зильберман // Вопросы философии. – М., 1972. – № 5. – С. 117–129.

Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма / Д. Б. Зильберман. – М. : Эдитлориал УРСС, 1998. – 448 с.

Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України 75, 1930–2005 : матеріали до історії. – К. : Довіра, 2005. – 565 с.

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского – М. : Республика, 1996. – 576 с.

Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия / Н. В. Исаева. – М. : Наука, 1991. – 199 с.

История отечественного востоковедения... – История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. – М. : Восточная литература, 1997. – 536 с.

Йошпе Р. Что такое еврейская философия? / Р. Йошпе. – Иерусалим : Гешарим; М. : Мосты культуры, 2003. – 126 с.

Кабир. Золотые строфы / пер. с авадхи и браджа, комм. и вступ. ст. Н. Б. Гафуровой. – М. : Наталис; Рипол классик, 2004. – 383 с.

Калинович // Енциклопедія українознавства. Перевидання в Україні. – Львів : Молоде життя, 1994. – Т. 3. – С. 924.

Кальянов В. И. Об изучении санскрита в Советском Союзе / В. И. Кальянов // Вестник Ленинградского университета. – 1957. – № 8. – С. 23–36.

Каменская А. Письма Председательницы Р. Т. О. Письмо третье / А. Каменская // Известия Российского Теософического общества. – Петроград, 1917. – № 2. – С. 41–43.

Капранов С. Історико-філософська методологія Вілена Горського та проблеми дослідження японської філософії / С. Капранов // Вілен Горський : дотки, смисли, споглядання : зб. наук. пр. / за ред. М. Л. Ткачук ; упоряд. М. Л. Ткачук, Л. Д. Архипова. – К. : Аграр Медіа Груп, 2011. – С. 118–132.

Качуровський І. Лист до Ю. Завгороднього від 31 липня 2009 року (машинопис на двох сторінках одного аркуша) / І. Качуровський.

Качуровський І. 150 вікон у світ : з бесід, трансльованих по Радіо «Свобода» / І. Качуровський. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 462 с.

Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии / Ф. Б. Я. Кейпер ; пер. с англ., предисл. Т. Я. Елизаренковой. – М. : Наука, 1986. – 196 с.

Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии) / Ф. Х. Кессиди. — М. : Мысль, 1972. — 312 с.

Кисиль В. Я. «Смерть есть великое лоно рождения, хранящее тайну бытия» : жизненный путь Б. Л. Смирнова / В. Я. Кисиль // Б. Л. Смирнов. Избранные статьи и письма / сост. В. Я. Кисиль. — Одесса : Весть, 1998. — 48 с.

Клюев Б. И. Бхаkti — феномен общественной мысли Индии (постановка вопроса) / Б. И. Клюев, А. Д. Литман // Индия: религия в политике и общественном сознании. — М. : Наука, 1991. — С. 172–179.

Ковалевский А. Павел Григорьевич Риттер (Биографический очерк) / А. Ковалевский // Професор П. Г. Риттер (1872–1939) : збірник біографічних та бібліографічних матеріалів / відпов. ред., засл. діяч науки УРСР, д. і. н., проф. А. П. Ковалівський. — Х. : Видавництво Харківського університету, 1966. — С. 1–28.

Ковалівський А. Вивчення Сходу в Харківському університеті та Харкові у XVIII–XX віках / А. Ковалівський // Антологія літератур Сходу / упорядк., вступна стаття та примітки д.і.н., проф. А. Ковалівського. — Х. : Видавництво Харківського ордена Трудового червоного прапора державного університету ім. О. М. Горького, 1961. — С. 9–122.

Козицький А. Львівські сходознавці першої третини XX століття / А. Козицький // Вісник Львівського університету. — Львів, 2010. — Серія історія. — Вип. 45. — С. 389–410.

Колубовский Я. Гогоцкий / Я. Колубовский // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб., 1893. — Т. IX. — С. 26.

Колубовский Я. Козлов / Я. Колубовский // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб., 1895. — Т. XV-A. — С. 605–606.

Колубовский Я. Лесевич // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб. : типография Акционерного общества Брокгауз-Ефрон, 1896. — Т. XVII-A. — С. 591–592.

Конрад Микола [Електронний ресурс]. — Режим доступу :

http://uk.wikipedia.org/wiki/Конрад_Микола

Корнеева Н. А. Приложение 3. Словарь терминов и мифологических имен / Н. А. Корнеева // Вишну-смирти / пер. с санскр., предисл., коммент. и прил. Н. А. Корнеевой. — М. : Восточная литература, 2007. — С. 353–366.

Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм / В. С. Костюченко. — М. : Мысль, 1983. — 272 с.

Кочур Г. П. Лесевич / Г. П. Кочур // Українська літературна енциклопедія. — К. : «Українська радянська енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 1995. — Т. 3. — С. 166–167.

Лапшин И. Теософия / И. Лапшин // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб. : типо-литография И. А. Ефрона, 1901. — Т. XXXII-A. — С. 912–913.

Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Ж. Ле Гофф. — Екатеринбург ; У-Фактория, М. : АСТ-Москва, 2009. — 544 с.

Лесевич // Энциклопедический словарь Гранат. — 7-е переработ. изд. — М. : Б/в., [1915]. — Столб. 73–74.

Линицкий П. Очерки истории философии древней и новой / П. Линицкий. — К. : типография И. И. Горбунова, 1902. — viii, 293.

Лобанов С. В. Введение : краткий обзор доступных упанишад / С. В. Лобанов // Упанишадные веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад / пер. с санскрита С. В. Лобанова, С. С. Федорова. — М. : Старклайт, 2009. — С. 6–16.

Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия) / А. Е. Лукьянов. — изд. 2-е, испр. и доп. — М. : ИНСАН, РМФК, 1992 (1989). — 208 с.

Луцишина О. Історія одного поняття (або українське язичництво — генотейзм?) / О. Луцишина // Духовна спадщина Київської Русі : збірник наукових праць за матеріалами Міжнародного семінару викладачів східноєвропейських університетів, м. Одеса. 2–4 липня 1997 р. — Одеса : Маяк, 1997. — Вип. I. — С. 73–80.

Луцишина О. А. Уявлення про людину в Рігведі / О. А. Луцишина. — К. : Основа, 2005. — 168 с.

Лучина В. П. Изучение буддийской философии в России / В. П. Лучина // Философские науки. — М., 1962. — № 2. — С. 112–121.

Лысенко В. Г. Даршана, анвикшики и дхарма : философия и религия в Индии / В. Г. Лысенко // Методические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. — М. : Наука, 1987. — С. 94–116.

Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия / В. Г. Лысенко // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. — М. : Восточная литература РАН, 1994. — С. 7–310.

Льюис Дж. Г. История философии от начала ее в Греции до настоящих времен / Дж. Г. Льюис. — СПб., 1865. — xxx, 816, vii.

Льюис Дж. Г. История философии / Дж. Г. Льюис ; пер. с последнего англ. изд. — Изд. 3-е. — СПб., 1897. — viii, 689, viii.

Люстерник Е. Я. Россия и Индия : научные связи (вторая половина XIX — начало XX в.) / Е. Я. Люстерник // Россия и Индия. — М. : Наука, 1986. — С. 185–211.

Лютій Т. В. Нігілізм : анатомія Ніщо / Т. В. Лютій. — К. : Видавць ПАРАΠΑН, 2002. — 296 с.

Мамардашвили М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1992. — 415 с.

Матеріали до вивчення літератур зарубіжного Сходу : тексти, науково-критичні статті / науковий проект Л. В. Грицик. – 2-ге вид., доп. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2003. – 675 с.

Матюшко Б. К. Еволюція філософських поглядів В. Лесевича : автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філософ. н. зі спец. 09.00.05 – історія філософії / Б. К. Матюшко. – К., 2005. – 18 с.

Матюшко Б. К. Еволюція філософських поглядів В. Лесевича : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Б. К. Матюшко. – К., 2005а. – 191 с.

Мезенцева О. В. История изучения индуизма в СССР / О. В. Мезенцева // Индуизм : традиции и современность. – М. : Наука, 1985. – С. 241–282.

Меликов В. В. Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и других индийских текстов) / В. В. Меликов. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 1999. – 304 с.

Мельничук О. С. Академік М. Я. Калинович / О. С. Мельничук // Мовознавство. – К., 1978. – № 6. – С. 85–87.

Мельничук О. С. Калинович / О. С. Мельничук // Українська літературна енциклопедія. – К. : Українська радянська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 1990. – Т. 2. – С. 380–381.

Милибанд С. Д. Библиографический словарь отечественных востоковедов / С. Д. Милибанд. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Наука, 1995.

Кн. 2 : М–Я. – 756 с.

Мишанич О. В. Примітки / О. В. Мишанич // Леся Українка. Зібрання творів у дванадцяти томах / упорядкування та примітки О. В. Мишанича. – К. : Наукова думка, 1975.

Т. 2. Поеми. Поетичні переклади. – С. 331–357.

Морфология культуры. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

[http : //www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RKzr; yzwuruj09](http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RKzr; yzwuruj09) – Назва з екрана.

Мозм С. Острие бритвы / Мозм С. // Мозм С. Избранные произведения в 2-х томах : пер. с англ. – М. : Радуга, 1985.

Т. 2. Роман и рассказы. – С. 9–282.

Мукхья [Електронний ресурс] // Режим доступу:

[http : //ru.wikipedia.org/wiki/Мукхья](http://ru.wikipedia.org/wiki/Мукхья). – Назва з екрана.

Мюллер М. Шесть систем индийской философии / М. Мюллер. – М. : Искусство, 1995. – 448 с.

Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале – марте 1870 года. / Ф. М. Мюллер ; пер с англ., пред. и комм. Е. С. Элбакян ; под общ.

ред. А. Н. Красникова. – М. : Книжный дом «Университет», Высшая школа, 2002. – 264 с.

Надель Х. С. Индология в Харьковском университете за полтора века (Историко-библиографический очерк) / Х. С. Надель // Народы Азии и Африки. – М., 1964. – № 2. – С. 169–173.

Надель Х. С. Материалы к биобиблиографии проф. Павла Григорьевича Риттера / Х. С. Надель // Профессор П. Г. Риттер (1872–1939) : збірник біографічних та бібліографічних матеріалів / відпов. ред. засл. діяч науки УРСР, д. і. н., проф. А. П. Ковалівський. – Х. : Видавництво Харківського університету, 1966. – С. 50–65.

Надель Х. С. Иван Франко и Ф. И. Щербатской / Х. С. Надель // Народы Азии и Африки. – М., 1967. – № 4. – С. 139–141.

Наливайко С. Таємниці розкриває санскрит / С. Наливайко. – К. : Просвіта, 2001. – 288 с.

Наливайко С. Індорійські таємниці України / С. Наливайко. – К. : Просвіта, 2004. – 448 с.

Наливайко С. І. Українська індоарика / С. І. Наливайко. – К. : Євшан-зілля, 2007. – 640 с.

Налимов В. В. В поисках иных смыслов / В. В. Налимов. – М. : Прогресс, 1993. – 280 с.

О Попове – переводчике Вивекананды [Електронний ресурс] – Режим доступу:

[http : //forum.roerich.info/showthread.php?s=c49c4f23b9dd57ba263373f32d8a85c&mode=hybrid&t=7601](http://forum.roerich.info/showthread.php?s=c49c4f23b9dd57ba263373f32d8a85c&mode=hybrid&t=7601) – Назва з екрана

Овсяннико-Куликовский // Енциклопедія українознавства. – Львів : Наукове товариство імені Шевченка у Львові, 1996. – Т. 5. – С. 1810–1811.

Огнева О. Д. Східні стежини Лесі України : статті та матеріали / О. Д. Огнева. – Луцьк : Волинська книга, 2007. – 236 с.

Огородняк І. В. Українська філософія в іменах : навч. пос. / І. В. Огородняк, М. Ю. Русин ; за ред. М. Ф. Тарасенка. – К. : Либідь, 1997. – 328 с.

Ольденберг Г. Индийская философия / Г. Ольденберг // Вундт В., Ольденберг Г., Гольдциер И., Грубе В., Тетуджиро Инуе, Арнима Г. фон, Бэйнкер К., Виндельбанд В. Общая история философии. – СПб. : Типография товарищества «Общественная польза», 1910. – Т. 1. – С. 29–39.

Павленко Ю. В. Зародження філософії : історико-філософський нарис / Ю. В. Павленко // Філософська і соціологічна думка. – К., 1989. – № 11. – С. 54–64.

Папуша І. В. *Modus orientalis*. Індійська література в рецепції Івана : монографія Франка / І. В. Папуша. – Тернопіль : Збруч, 2000. – 204 с.

Парибок А. Атман / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского – М. : Республика, 1996. – С. 66–67.

Парибок А. Буддхи / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. – М. : Республика, 1996а. – С. 88.

Парибок А. Веданта / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского – М. : Республика, 1996б. – С. 116–117.

Парибок А. Даршана / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского – М. : Республика, 1996в. – С. 161–163.

Парибок А. Индрия / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского – М. : Республика, 1996г. – С. 202–203.

Парибок А. Майя / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. – М. : Республика, 1996г. – С. 259.

Парибок А. Манас / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. – М. : Республика, 1996д. – С. 260.

Парибок А. Сат / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. – М. : Республика, 1996е. – С. 394–395.

Парибок А. Философия в Индии / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. – М. : Республика, 1996е. – С. 432–435.

Пахомов С. В. Семантика глагольного корня *mus* и проблематики духовного освобождения в ведийских упанишадах / С. В. Пахомов [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://www.indcult.narod.ru/mus_semantics.pdf. – Назва з екрана.

Петров П. О Упанишадах, издаваемых в Париже г. Полем (Допослано Г. Министру Народного Просвещения) / П. Петров // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1837. – № 9. Сентябрь. – Часть пятидесятая. – С. 536–544.

Платон. Федон / Платон // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи ; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи ; пер. с древнегреческого. – М. : Мысль, 1993. Т. 2. – С. 7–80.

Плюто П. Лесевич В. В. / П. Плюто // Русская философия : малый энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1995. – С. 308–309.

Поліщук Н. Пантеїзм / Н. Поліщук // Філософський енциклопедичний словник. — К. : Абрис, 2002. — С. 464–465.

Полотнюк Я. Сходознавство у Львівському університеті / Я. Полотнюк // Східний світ. — К., 1993. — № 2. — С. 124–132.

Потебня А. А. Мысль и язык / А. А. Потебня. — К. : Синто, 1993. — 192 с.

Прицак О. Орієнталістика / О. Прицак // Енциклопедія українознавства. Перевидання в Україні. — Львів : Наукове товариство ім. Шевченка у Львові, 1996. — Т. 5. — С. 1870–1873.

Професор П. Г. Ріттер (1872–1939) : збірник біографічних та бібліографічних матеріалів / відпов. ред. засл. діяч науки УРСР, д. і. н., проф. А. П. Ковалівський. — Х. : Видавництво Харківського університету, 1966. — 94 с.

Путешествие в глубь сознания. Беседы с Далай-ламой о сне, видениях и смерти / предисл. Далай-ламы; пер. с англ. Н. В. Тимофеевой. — Нижний Новгород : Деком, 2005. — 272 с.

Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров) / А. Пятигорский. — М. : Новое литературное обозрение, 2007. — 288 с.

Рабаданова Л. В. Дослідження історії релігії у творчості мислителів Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX століття : релігієзнавчий аспект / Л. В. Рабаданова // Практична філософія. — К., 2012. — № 1. — С. 105–112.

Радлов В. Новицкий / В. Радлов // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб., 1897. — Т. XXI. — С. 258.

Радхакришнан С. Индийская философия : в 2-х томах / С. Радхакришнан. — М. : Миф, 1993.

Т. I. (1923) — 623 с.

Т. II. (1927) — 731 с.

Рамананд // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб. : Типография акционерного общества «Издательское дело», бывшее «Брокгауз-Ефрон», 1899. — Т. XXVI. — С. 245.

Рамануджа // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб. : Типография акционерного общества «Издательское дело», бывшее «Брокгауз-Ефрон», 1899. — Т. XXVI. — С. 245.

[Рейнке Н.]. Д-р А. А. Каменская [Электронный ресурс]. — Режим доступа:

<http://www.theosophy.ru/kamenska.htm>. — Назва з екрана.

Риттер Г. История философии древних времен / пер. с немец. — СПб. : в типографии Ильи Глазунова и К, 1839. — Часть первая. — xxiv, 584 с.

Риттер П. // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1933]. — Т. 36. — Часть II. — Столб. 594–595.

Ріттер Павло // Енциклопедія українознавства. — Львів : Наукове товариство імені Шевченка у Львові, 1998. — Т. 7. — С. 2529.

Риттер П. Овсянко-Куликовский / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1916]. — Т. 29. — Столб. 480–481.

Риттер П. Радда-Бай / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1931]. — Т. 30. — Столб. 319–320.

Риттер П. Штейнер / П. Риттер // Энциклопедический словарь Гранат. — [М.], [1932]. — Т. 50. — Столб. 439–443.

Ріттер П. Г. Curriculum vitae професора Павла Григоровича Ріттера / П. Г. Ріттер. — Харківський обласний державний архів. — Ф. № Р203. — Оп. № 1. — Од. зб. № 566. — Харківський губвиконком, м. Харків. Канцелярія президії. Матеріали до протоколу засідання президії губвиконкому № 82 від 11 листопада 1922 р. На 74 арк. — Арк. 54–55. (Рос. м.).

Розанов В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии / В. Розанов // Вопросы философии и психологии. — М., 1890. — Кн. 3. — С. 1–36.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. — М. : Наука, 1991. — 295 с.

Романенко О. В. Дмитро Миколайович Овсянко-Куликовский та його дослідження ведичної релігії / О. В. Романенко // IX сходознавчі читання А. Кримського : Тези доповідей міжнародної наукової конференції. м. Київ, 1–2 червня 2005 року. — К., 2005. — С. 105–107.

Романов В. Н. К жанровой эволюции брахманической прозы / В. Н. Романов // Шатапатха-брахмана : книга I ; книга X (фрагмент) / пер., вступ. ст. и прим. В. Н. Романова. — М. : Восточная литература, 2009. — С. 5–110.

Романова И. К. Бытие Хайдеггера и Брахман Упанишад, Бхагавадгиты и Шанкары / И. К. Романова // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. — СПб. : Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. — С. 199–227.

Рославский-Петровский // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб. : Типография акционерного общества Издательское дело, бывшее «Брокгауз-Ефрон», 1899. — Т. XXVII. — С. 105–106.

Росов В. В. И. Вернадский и русские востоковеды. Мысли — источники — письма / В. В. Росов. — СПб. : Б/в., 1993. — 144 с.

Росов В. Молодые годы Юрия Рериха (1918–1923) / В. Росов // Вестник Ариаварты. — 2002. — № 2. — С. 11–25.

Рудой В. И. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем / В. И. Рудой, Е. П. Островская // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. — М. : Наука, 1987. — С. 74–93.

Русская философия : словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. – М. : Республика, 1995. – 655 с.

Русское богатство. – СПб., 1893. – № 5. Май. – 128 с.

Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма / Р. Б. Рыбаков. – М. : Наука, 1981. – 183 с.

Рыбаков Р. Реформация индуизма / Р. Рыбаков // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. – М. : Республика, 1996. – С. 368–375.

Сайд Е. В. Орієнталізм / Е. В. Сайд ; пер. з англ. В. Шовкун. – К. : Основи, 2001. – 511 с.

Сборник «Нивы» на 1893 год. Ежемесячное приложение к журналу «Нива». – СПб. : Издание журнала «Нива», 1893. – Ноябрь. – С. 483–729.

Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм / В. С. Семенцов. – М. : Наука, 1981. – 181 с.

Семенцов В. С. К постановке вопроса о возрасте Бхагавадгиты / В. С. Семенцов // Бхагавадгита / пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Восточная литература, 1999 (1985). – 256 с.

Соловьев В. Веданта / В. Соловьев // Энциклопедический словарь / Изд. : Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб. : типо-литография И. А. Ефрона, 1892. – Т. V-A. – С. 693–694.

Соловьев В. Индийская философия / В. Соловьев // Энциклопедический словарь / Изд. : Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб., 1894. – Т. XIII. – С. 97–98.

Соловьев В. Мистика-Мистицизм / В. Соловьев // Энциклопедический словарь / Изд. : Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб. : типо-литография И. А. Ефрона, 1896. – Т. XIX (Полум 37). – С. 454–456.

Соловьев В. С. Исторические дела философии / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Собрание сочинений : 8 т. – СПб. : Общественная польза, [1901–1903].

Т. II [1878–1880]. – С. 375–386.

Соловьев В. С. Теоретическая философия. 1897–1899. Статья первая. Первое начало теоретической философии / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Собрание сочинений : 8 т. – СПб. : Общественная польза, 1903.

Т. VIII. – С. 148–187.

Соловьев В. С. Лекции по истории философии (Послесловие и публикация В. А. Смирнова) / В. С. Соловьев // Вопросы философии. – М., 1989. – № 6. – С. 76–137.

Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. – 2-е изд. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги ; примеч. С. Л. Кравца и др. – М. : Мысль, 1990.

Т. 1. – 892 с.

Т. 2. – 822 с.

Сумцов Н. Овсяннико-Куликовский / Н. Сумцов // Энциклопедический словарь / изд. : Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб. : типолитография И. А. Ефрона., 1897 – Т. XXI-А. – С. 674–675.

Сунцова И. П. Михаил Яковлевич Калинович / И. П. Сунцова // Наукові записки Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка. – К., 1955. – Т. XIV. – Вип. II. – Філологічний збірник № 8. – С. 163–176.

Сыркин А. Я. Система отождествлений в Чхандогья упанишаде / А. Я. Сыркин // Ученые записки Тартуского государственного университета. – Тарту, 1965. – Вып. 181: Труды по знаковым системам II. – С. 276–283.

Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад / А. Я. Сыркин. – М. : Наука, 1971. – 290 с.

Сыркин А. Я. Комментарии / А. Я. Сыркин // Упанишады : в 3-х книгах / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – М. : Наука-Ладомир, 1992.

Кн. 1. Брихарадараньяка упанишада. – С. 161–226.

Сыркин А. Я. Ранние упанишады и Брихарадараньяка / А. Я. Сыркин // Упанишады : в 3-х книгах / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – М. : Наука-Ладомир, 1992а.

Кн. 1. Брихарадараньяка упанишада. – С. 5–63.

Сыркин А. Я. Комментарии / А. Я. Сыркин // Упанишады : в 3-х книгах / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – М. : Наука-Ладомир, 1992.

Кн. 2. Упанишады. – С. 266–276.

Сыркин А. Я. Комментарии / А. Я. Сыркин // Упанишады : в 3-х книгах / пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. – М. : Наука-Ладомир, 1992.

Кн. 3. Чхандогья упанишада. – С. 145–235.

Тихолаз А. Г. Геракліт / А. Г. Тихолаз. – К. : Абрис, 1995. – 160 с.

Ткачук М. Орест Новицький як філософ та історик філософії / М. Ткачук // Наукові записки / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К. : Видавничий дім «KM Academia», 1996.

Т. 1. Філософія та релігієзнавство. – С. 85–93.

Ткачук М. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров / М. Ткачук. – К. : Український Центр духовної культури, 1997. – 184 с.

Ткачук М. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. : методологічні проблеми дослідження / М. Ткачук. – К. : ЗАТ «Віпол», 2000. – 248 с.

Ткачук М. Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX століття і становлення історико-філософської науки в Україні. дис. ... доктора філос. наук : спец. 09.00.05 / М. Л. Ткачук. – К., 2001. – 501 с.

Ткачук М. Л. Теоретичні і методологічні проблеми історико-філософського знання у спадщині Сильвестра Гогоцького / М. Л. Ткачук // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». – К., 2001а. – Т. 19. – Філософія та релігієзнавство. – С. 70–75.

Ткачук М. Гіляров / М. Ткачук // Філософська думка в Україні : біобібліографічний словник / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К. : Університетське видавництво «Пульсари», 2002. – С. 43–44.

Ткачук М. Гогоцький / М. Ткачук // Філософська думка в Україні : біобібліографічний словник / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К. : Університетське видавництво «Пульсари», 2002а. – С. 44–46.

Ткачук М. Козлов / М. Ткачук // Філософська думка в Україні : біобібліографічний словник / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К. : Університетське видавництво «Пульсари», 2002б. – С. 102–104.

Ткачук М. Лесевич / М. Ткачук // Філософська думка в Україні : біобібліографічний словник / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К. : Університетське видавництво «Пульсари», 2002в. – С. 120–121.

Ткачук М. Новицький / М. Ткачук // Філософська думка в Україні : біобібліографічний словник / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К. : Університетське видавництво «Пульсари», 2002г. – С. 144–145.

Ткачук М. Олесницький / М. Ткачук // Філософська думка в Україні : біобібліографічний словник / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К. : Університетське видавництво «Пульсари», 2002г. – С. 148.

Ткачук М. Л. Історико-філософське сходознавство в Києві ХІХ – початку ХХ ст. / М. Л. Ткачук // Наукові записки / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – Т. 50. Філософія та релігієзнавство. – С. 50–55.

Ткачук М. Олексій Гіляров : роздуми з приводу ювілею / М. Ткачук // Могилянські історико-філософські студії. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 257–271.

Токарев С. Генотеизм / С. Токарев // Философская энциклопедия / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Советская энциклопедия, 1960. – Т. 1. – С. 348.

Томенко О. М. Історико-літературна концепція Михайла Калиновича в контексті українського літературного процесу 20–30-х років ХХ століття :

дис... канд. філол. наук : спец. 10.01.01 / Томенко Олеся Миколаївна; Київський ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1997. – 172 с.

Топоров В. Упанишады / В. Топоров // Философская энциклопедия / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5. – С. 281–282.

Топоров В. Н. О Брахмане. К истокам концепции / В. Н. Топоров // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: сб. ст. памяти В. С. Воробьева-Десятовского. – М. : Наука, 1974. – С. 20–74.

Топоров В. Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения / В. Н. Топоров // Переднеазиатский сборник. – М. : Наука, 1979. – Вып. III. История и филология стран древнего Востока. – С. 215–228.

Топоров В. Веданта / В. Топоров // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – С. 76–77.

Топоров В. Н. Брахман / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М. : Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. А–К. – 671 с.

Топоров В. Н. Эпистема знания и мир бессмертия (Катха-упанишада о подвиге Начикетаса) / В. Н. Топоров // Вопросы сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков: сборник памяти профессора М. Н. Петерсона. – М. : Диалог-МГУ, 1997. – С. 97–118.

Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1998. – 384 с.

Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада : познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – 480 с.

Традиція і традиціоналізм : матеріали Круглого столу (Донецьк 11 листопада 2011 р.). – Донецьк : ІПШ «Наука і освіта», 2011. – 80 с.

Трубецкой С. Основания идеализма. Критика мистического идеализма / С. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. – М., 1896. – Книга 4 (34). – Сентябрь–октябрь. – С. 552–578.

Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии / С. Н. Трубецкой; под общ. ред. проф., д. ф. н. М. А. Маслина. – М. : Владос, Русский двор, 1997. – 576 с.

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. Избранное / Сост., послесл. и комм. В. В. Сапова. – М. : Канон, 1997. – С. 7–296.

Туласидаса // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб. : Типография акционерного общества «Брокгауз-Ефрон», 1902. – Т. XXXIV. – С. 41.

Урсу Д. Овсяннико-Куликовський Д. М. / Д. Урсу, О. Чувпило, Л. Чувпило // *Сходознавство і візантологія в Україні в іменах: бібліографічний словник* / упоряд. Е. Г. Циганкова, Ю. М. Кочубей, О. Д. Василюк. – К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2011. – С. 165–166.

Фалёв Е. В. Некоторые спорные места Иша Упанишады / Е. В. Фалёв // *Философские науки*. – М., 2003. – № 1. – С. 110–124.

Феррер Х. Новый взгляд на трансперсональную теорию. Человеческая духовность с точки зрения соучастия : пер. с англ. / Х. Феррер. – М. : Издательство АСТ ; Издательство Института трансперсональной психологии ; Издательство К. Кравчука, 2004. – 397 с.

Ферштайн Г. Энциклопедия Йоги / Г. Ферштайн. – М. : Фаир-пресс, 2002. – 768 с.

Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
Філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука. – 2-ге вид., переробл. і доповн. – К. : Головна редакція УРЕ, 1986. – 800 с.

Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

Философы России... Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. – 3-е изд., перераб. и доп. / Вед. авт., сост. и гл. ред. П. В. Алексеев. – М. : Академический Проект, 1999. – 944 с.

Фрагменты ранних греческих философов / изд. подг. А. В. Лебедев. – М. : Наука, 1989. – Часть I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. – 576 с.

Хаксли О. Вечная философия / О. Хаксли. – М. : Эксмо, 2004. – 464 с.

Хоркхаймер М. Дialeктика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно ; пер. с нем. М. Кузнецова. – М. – СПб. : Меднум ; Ювента, 1997. – 311 с.

Циганкова Е. Сходознавчі установи в Україні (радянський період) / Е. Циганкова. – К. : Критика, 2007. – 291 с.

Циммерман М. Хайдеггер, буддизм и глубинная экология / М. Циммерман // *Мартин Хайдеггер : сб. статей* / Сост. Д. Ю. Дорофеев. – СПб. : РХГИ, 2004. – С. 426–457.

Чанышев А. Н. Философия как «филология», как мудрость и как мировоззрение / А. Н. Чанышев // *Вестник Московского университета*. – 1995. – Серия 7. Философия. – № 5. – С. 37–62.

Чаттерджи С. Индийская философия : пер. с англ. / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М. : Селена, 1994. – 416 с.

Чаттопадхья Д. История индийской философии / Д. Чаттопадхья. – М. : Прогресс, 1966. – 328 с.

Чувпило О. Рославський-Петровський О. П. / О. Чувпило, Л. Чувпило // *Сходознавство і візантологія в Україні в іменах: бібліографічний*

словник / упоряд. Е. Г. Циганкова, Ю. М. Кочубей, О. Д. Василюк. – К. : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2011. – С. 195–196.

Шаймухамбетова Г. Б. Гегель и Восток. Принципы подхода / Г. Б. Шаймухамбетова. – М. : Восточная литература РАН, 1995. – 288 с.

Шаян В. Віра предків наших / В. Шаян. – Луцьк : Б/в., 1998 (1987). – Т. 1. – 864 с.

Швеглер А. История философии / А. Швеглер : пер. с нем., с пятого изд. ; под ред. П. Д. Юркевича. – М. : Р. Ульянинского, 1864. – Вып. перв. Древняя философия. – 211 с.

Шевченко Т. Кобзар (повна збірка) / Т. Шевченко. – Х. : Школа, 2005. – 685 с.

Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия / С. Я. Шейнман-Топштейн. – М. : Наука, 1978. – 199 с.

Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в двух томах : пер. с нем. / Ф. В. Й. Шеллинг. – М. : Мысль, 1989.

Т. 2. – 638 с.

Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / А. Шопенгауэр ; общ. ред., сост., вступ. ст. А. А. Гусейнова и А. П. Скрипника. – М. : Республика, 1992. – 448 с.

Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5-ти томах / А. Шопенгауэр ; сост., вступ. ст., прим. А. А. Чанышева ; пер. Ю. И. Айхенвальда ; под ред. Ю. Н. Попова. – М. : Московский клуб, 1992а.

Т. 1. Мир как воля и представление – 395 с.

Шопенгауэр А. Об интересном / А. Шопенгауэр. – М. : Олимп, АСТ-ЛТД, 1997. – 432 с.

Шохин В. К. Из истории русского индологического религиоведения второй половины XIX века / В. К. Шохин // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1985. – М. : Наука, 1986. – С. 215–234.

Шохин В. К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли) / В. К. Шохин // Рационалистическая традиция и современность. Индия. – М. : Наука, 1988. – С. 11–45.

Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды / В. К. Шохин. – М. : Восточная литература, 1994. – 355 с.

Шохин В. К. В. С. Соловьев, индийская философия и проблемы компаративистики / В. К. Шохин // Историко-философский ежегодник. 1995. – М. : Мартис, 1996. – С. 106–121.

Шохин В. К. Первые философы Индии : учебное пособие / В. К. Шохин. – М. : Ладомир, 1997. – 302 с.

Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия / В. К. Шохин. – М. : Б/в., 1998. – 249 с.

Шохин В. К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор / В. К. Шохин // Сравнительная философия. – М. : Восточная литература, 2000. – С. 8–60.

Шохин В. К. Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.) / В. К. Шохин. – М. : Восточная литература, 2004. – 415 с.

Шохин В. К. Станислав Шайер о философии ньяи и вайшешики / В. К. Шохин ; отв. ред. В. Л. Васюков // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. – СПб. : Издательский дом «Миръ», 2006. – Вып. I. – С. 122–158.

Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.) / В. К. Шохин. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. – 423 с.

Шпенглер О. Закат Европы : очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. Гештальт в действительности. – 663 с.

Щербань Т. О. Сходознавство у Київському університеті Св. Володимира : 1834–1918 / Т. О. Щербань // Східний світ. – К., 2006. – № 3. – С. 96–109.

Щербань Т. О. Сходознавство у Київському університеті Св. Володимира : 1834–1918 / Т. О. Щербань // Східний світ. – К., 2006а. – № 4. – С. 76–86.

Щербань Т. О. Наукові досягнення і компроміси / Т. О. Щербань // Східний світ. – К., 2009. – № 1. – С. 13–25.

Щербатський Ф. Зустрічі / Ф. Щербатський // Іван Франко у спогадах сучасників. – Львів : Книжково-журнальне видавництво, 1956. – С. 239–240.

Щербатской Ф. И. Лист до Д. М. Овсяннико-Куликовського від 2 (14) січня 1892 р. / Ф. И. Щербатской. – Рукописний відділ Інституту російської літератури (Пушкінський дім) РАН. Санкт-Петербург. – Ф. № 211. – Оп. № 1. – Од. зб. № 256. (Рос. м.)

Щербатской Ф. И. Лист до Д. М. Овсяннико-Куликовського від 19 (31) січня 1892а р. / Ф. И. Щербатской. – Рукописний відділ Інституту російської літератури (Пушкінський дім) РАН. Санкт-Петербург. – Ф. № 211. – Оп. № 1. – Од. зб. № 256. (Рос. м.)

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ф. И. Щербатской. – СПб. : Аста-пресс, 1995. – Ч. II. Источники и пределы познания. – v, 282 с.

Элбакян Е. С. Комментарии / Е. С. Элбакян // Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале – марте 1870 года. / пер. с англ., пред. и комм. Е. С. Элбакян ; под общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Книжный дом «Университет», Высшая школа, 2002. – С. 174–259.

Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований / М. Элиаде, И. Кулиано ; при участии Г. С. Винер. – М. : ВГБИЛ «Рудомино», СПб. : Университетская книга, 1997. – 414 с.

Элиаде М. Йога : бессмертие и свобода / М. Элиаде. – СПб. : Лань, 1999. – 448 с.

Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы / В. Г. Эрман. – М. : Наука, 1980. – 232 с.

Эрман В. Упанишады / В. Эрман. // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь. – М. : Республика, 1996. – С. 427–431.

Чаттопадхья Д. История индийской философии / Д. Чаттопадхья. – М. : Прогресс, 1966. – 328 с.

Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии : пер. с англ. / Д. Чаттопадхья. – М. : Прогресс, 1981. – 416 с.

Юлина Н. С. Ричард Рорти : разговор «через эпохи», «в эпохе» и историография философии / Н. С. Юлина // История философия. – М., 1997. – № 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://philosophy.ru/iphgas/library/i_ph_1.html#11. – Назва з екрана.

Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс ; пер. с нем. К. В. Лоцевский. – СПб. : Наука, 2000. – 272 с.

Ясперс К. Всемирная философия. Введение. 1951–1952. Часть 3. / К. Ясперс [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000308/st002.shtml>. – Назва з екрана.

Abhedananda Swami [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://en.wikipedia.org/wiki/Swami_Abhedananda. – Назва з екрана.

Aleksandrowicz M. Lesiewicz / M. Aleksandrowicz // Powszechna Encyclopedia Filozofii. – Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005. – Tom 6. Kr–Mc. – S. 335–336.

Andrzej Gawroński // Rocznik Orientalistyczny. – Lwów, 1928. – T. IV (1926). – S. I–XXI.

Anquetil-Duperron Abraham Hyacinthe. Wikipedia, der freien Enzyklopädie [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://de.wikipedia.org/wiki/Abraham_Hyacinthe_Anquetil-Duperron. – Назва з екрана

Arapura John G., Raja K. Kunjuni. Philosophical Elements in Vedic Literature / John G. Arapura, K. Raja // Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor, Karl H. Potter. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1990. – Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Harold G. Coward and K. Kunjuni Raja. – P. 101–106.

Basham A. L. History and Doctrines of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion / A. L. Basham. – Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2002 (1951). – Lala Sundarlal Jain Research Series. – Vol. XVII. – xxii, ix, 248 p.

Bednarek A., Zięba M. St. Gawroński / A. Bednarek, M. Zięba // *Powszechna Encyclopedia Filozofii*. – Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002. – T. 3. – S. 721–722.

Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies / Ed. by E. Franco and K. Preisendanz. – Amsterdam–Atlanta : Rodopi, 1997. – Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. – Vol. 59. – xxxvi, 673 p.

Bhandarkar R. G. Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems / R. G. Bhandarkar. – New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 2001 (1913). – 167 p.

Bhattacharyya N. N. Indian Religious Historiography / N. N. Bhattacharyya. – Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1996. – xi, 403 p.

Bhattacharyya S. Indian Philosophy / S. Bhattacharyya // *Encyclopedia of Religion*. – N. Y., 1987. – V. 7. – P. 163–168.

Biderman Sh. Śāṅkara and the Buddhists / Sh. Biderman // *Journal of Indian Philosophy*. – 1978. – # 6. – P. 405–413.

Blavatsky H. P. The Key to Theosophy, Being a Clear Exposition, in the Form of Question and Answer, of the Ethics, Science, and Philosophy for the Study of Which the Theosophical Society Has Been Founded / H. P. Blavatsky. – L. : the Theosophical Publishing Company, N. Y., [1889]. – xii, 310, xii p.

Blavatsky H. P. The Secret Doctrine : the Synthesis of Science, Religion, and Philosophy. Third and Revised Edition / H. P. Blavatsky. – L. : The Theosophical Publishing Society ; N. Y. : The Path Office, Madras : The Theosophist Office, 1893. – Vol. I. Cosmogogenesis. – xxiii, 740 p.

Böhtlingk O., Roth R. Sanskrit Wörterbuch. 7 Theile / O. Böhtlingk, R. Roth. – St. Petersburg, 1855–1875. – Fünfter Theil, 1865–1868. – 1673 s.

Böhtlingk, Schmidt 1879–1889, 1928 – Böhtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 7 Theile. – St. Petersburg, 1879–1889 ; Schmidt R. Nachträge zum Sanskrit Wörterbuch. – Leipzig, 1928. – Vierter Theil.

Brockington J. The Origins of Indian Philosophy / Brockington J. // *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* / Ed. by Brian Carr and Indira Mahalingam. – L. – N. Y. : Routledge, 1997. – P. 97–113.

Brown Norman W. The Creation Myth of the Rig Veda / W. Norman Brown // *Journal of the American Oriental Society*. – 1942. – Vol. 62. – No. 2 (Jun.). – P. 85–98.

Brown Norman W. Theories of Creation in the Rig Veda / W. Norman Brown // *Journal of the American Oriental Society*. – 1965. – Vol. 85. – No. 1 (Jan–Mar.). – P. 23–34.

Budzewski T. Andrzej, Rzecz o profesore Andrzeju Gawrońskim / T. Budzewski. – Lwów, 1931. – 17 s.

Chaitanya Mahaprabhu [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://en.wikipedia.org/wiki/Chaitanya_Mahaprabhu. – Назва з екрану.

Clarke J. J. Oriental Enlightenment / J. J. Clarke. – London and New York : Routledge, 1997. – viii, 273 p.

Colebrooke H. T. On the Philosophy of the Hindus / H. T. Colebrooke // Colebrooke H. T. Miscellaneous Essays : In Two Volumes. – L. : Wm. H. Allen and Co., 1837. – Vol. I. – P. 227–419.

Collins A. Reflections on Rg-Veda X. 129: Stimulated by Walter Maurer's Paper / A. Collins // The Journal of Indo-European Studies. – 1975. – Vol. 3. – # 3. – P. 271–281.

Comans M. Later Vedānta / M. Comans // Companion Encyclopedia of Asian Philosophy / Ed. by Brian Carr and Indra Mahalingam. – L. – N. Y. : Routledge, 1997. – P. 211–229.

Companion Encyclopedia of Asian Philosophy. Ed. by Brian Carr and Indra Mahalingam. – L. – N. Y. : Routledge, 1997. – xxiii, 1136 p.

Coward Harold G. Kunjnni. Historical Resume / G. Harold Coward, K. Raja // Encyclopedia of Indian Philosophies / General Editor, Karl H. Potter. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1990. – Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Harold G. Coward and K. Kunjnni Raja. – P. 3–32.

Dallmayr F. Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter / F. Dallmayr. – Albany : State University of New York Press, 1996. – xxii, 277 p.

Dasgupta S. A History of Indian Philosophy / S. Dasgupta. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1992 (1922). – Vol. I. – xvi, 528 p.

Dasgupta S. A History of Indian Philosophy / S. Dasgupta. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1991 (1932). – Vol. II. – xii, 620 p.

Dasgupta S. A History of Indian Philosophy / S. Dasgupta. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1992 (1940). – Vol. III. – xiv, 614 p.

Deussen P. Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtras des Bādārayana und dem Commentare des Śāṅkara über Dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śāṅkara aus Dargestellt. Zweite Auflage / P. Deussen. – Leipzig : F. A. Brockhaus, 1906 (1883). – xviii, 540 s.

Deussen P. The System of Vedānta. According to Bādārayana's Brahma-Sūtras and Śāṅkara's Commentary Thereon Set Forth as a Compendium of the Dogmatics of Brahmanism from the Standpoint of Śāṅkara / P. Deussen ; Authorized translation by Ch. Johnston. – Chicago : The Open Court Publishing Company, 1912 (1883). – xvi, 513 p.

Deussen P. The Philosophy of the Upanishads / P. Deussen. – N. Y. : Dover Publications Inc., 1966 (1906). – xiv, 429 p.

Deussen P. Outlines of Indian Philosophy. With the Appendix on the Philosophy of the Vedānta in its Relations to Occidental Metaphysics / P. Deussen. – New Delhi : Crest Publishing House, 1996. – 61 p.

Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Zweite Auflage / H. Diels. – Berlin : Veidmannsche Buchhandlung, 1906. – Erster Band. – xii, 466 s.

Dikshitar V. R. R. The Purāṇa Index / V. R. R. Dikshitar. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1995 (1952). – Vol. II. From T to M. – 746 p.

Dragonetti C., Tola F. On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy / C. Dragonetti, F. Tola. – Hildesheim, Zürich, New York : Georg Olms Verlag, 2004. – Philosophische Texte und Studien. – Band 74. – 293 p.

Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy / F. Edgerton. – Cambridge : Harvard University Press, 1965. – 362 p.

Edgerton F. What do They Seek, and Why? / F. Edgerton. // Journal of the American Oriental Society. – 1929. – Vol. 49. – P. 97–121.

Encyclopedia of Indian Philosophies / General Editor, Karl H. Potter. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1998. – Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. – x, 635 p.

Exegesis of mahAvakya-s – prelude. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas_top.htm. – Назва з екрана.

Exegesis of mahAvakya-s – I. What are the mahAvAkya-s? [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas_01.htm. – Назва з екрана.

Exegesis of mahAvakya-s – II. Use of analysis of mahAvAkya-s? [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas_02.htm. – Назва з екрана.

Exegesis of mahAvakya-s – III. The three steps in analysing mahAvAkya-s. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas_03.htm. – Назва з екрана.

Fedirko J. Fenomenalny Multilingwista. Profesor Andrzej Gawroński (1885–1927) / J. Fedirko [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://www3.uj.edu.pl/alma/alma/100/16.pdf><http://www3.uj.edu.pl/alma/alma/100/16.pdf>. – Назва з екрана.

Frauwallner E. History of Indian Philosophy / E. Frauwallner ; translated from original German into English by B. M. Bedekar. – Delhi : Motilal Banar-

sidass, 1997. – Vol. I. The Philosophy of the Veda and of the Epic. The Buddha and the Jina. The Sāṃkhya and the Classical Yoga System. – lii, 401 p.

Gerow E. Bādarāyaṇa / E. Gerow // Encyclopedia of Religion / Ed. in Chief M. Eliade. – N. Y. : Macmillan Publishing Company ; L. : Collier Macmillan Publishers, 1987. – Vol. 2. – P. 38–39.

Giancola Donna M. *Peuzia na : The Only Tradition*. By William W. Quinn, Jr. Albany : State University of New York Press, 1997. Pp. xviii+384 / M. Donna Giancola // Philosophy East and West. – 1999. – Vol. 49. – Number 2, April. – P. 218–220.

Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda / H. Grassmann. – Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1976. – viii s., 1776 sp.

Grimes J. A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit terms defined in English / J. Grimes. – Albany : State University of New York Press, 1996. – 390 p.

Griswold H. D. Brahman : A Study in the History of Indian Philosophy / H. D. Griswold. – New York : the Macmillan Company, 1900. – viii, 89 p.

Guenon R. Man and his Becoming According to the Vedānta / R. Guenon ; translated by R. C. Nicholson. – New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1981. – 188 p.

Guenon R. Introduction to the Study of the Hindu Doctrines / R. Guenon. – New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1993. – 351 p.

Haas George C. O. Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gītā / George C. O. Haas. // Journal of the American Oriental Society. – 1922. – Vol. 42. – P. 1–43.

Halbfass W. India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding / W. Halbfass. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1990 (1981). – xviii, 604 p.

Halbfass W. Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought / W. Halbfass. – Delhi : Sri Satguru Publications, 1992. – viii, 425 p.

Hanegraaff W. J. Tradition / W. J. Hanegraaff // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by Wouter J. Hanegraaff in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek, Jean-Pierre Brach. – Leiden-Boston : Brill, 2006. – P. 1125–1135.

Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy / M. Hiriyanna. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1994. – 419 p.

Indology: Past, Present and Future. A collection of Seminar Papers / Ed. by S. Bhate. – New Delhi : 2002. – 237 p.

Islam M. S. Sultana and Bhukht : a Comparative Study. – Washington : the Council for Research in Values and Philosophy, 2004. – 281 p.

Jacob G. A. Upanishad Vakyā Kosha. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā / G. A. Jacob. – Delhi-Varanasi-Pune : Motilal Banarsidass Publishers, 1963 (1891). – 1083 p.

Jurewicz J. The Rgveda 10.129 – an attempt of interpretation / J. Jurewicz // Cracow Indological Studies. – Cracow : Enigma Press, 1995. – Vol. 1. International Conference on Sanskrit and Related Studies. September 23–26, 1993 (Proceedings). – P. 141–149.

Kabir [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

[http:// www.britannica.com/EBchecked/topic/309270/Kabir](http://www.britannica.com/EBchecked/topic/309270/Kabir). – Назва з екрана.

Kambi V. S. Yoga in Kathopanisad / V. S. Kambi // ABORI. – 1981 (62). – P. 243–251.

Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads / A. B. Keith. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1998 (1925). – The first half. – P. 1–312.

Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads / A. B. Keith. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1998 (1925). – The second half. – P. 313–683.

King R. Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East' / R. King. – London and New York : Taylor & Francis Group (Routledge), 2001. – ix, 283 p.

Koulikovski D. Les trois feux sacrés du Rig-Veda / D. Koulikovski // Revue de l'histoire des religions. – 1889.

Krishna D. Indian Philosophy. A Counter Perspective / D. Krishna. – Delhi-Oxford-N. Y. : Oxford University Press, 1991. – xiii, 217 p.

Lewicki T. Orientalistyka Lwowska przed poł Wiekem / T. Lewicki // Przegląd Orientalistyczny. – 1985. – Nr. 1–4. – S. 3–7.

Lipner J. J. The Self of Being and the Being of Self: Śaṅkara on "That You Are" (tat tvam asi) / J. J. Lipner // New Perspectives on Advaita Vedānta. Essays on Commemoration of Professor Richard De Smet, S. J. / Ed. by B. J. Malkovsky. – Leiden-Boston-Köln : Brill, 2000. – P. 51–69.

Liste des Upanishad. Les 108 Upanishad majeures et mineures [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_Upanishad. – Назва з екрана.

Macdonell A. A. A History of Sanskrit Literature / A. A. Macdonell. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1990 (1900). – vi, 406 p.

Machalski F. Wspomnienie o Stefanie Stasiaku / F. Machalski // Przegląd Orientalistyczny. – 1963. – Nr. 1 (45). – S. 23–28.

Mahāvākyas [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

[http:// en.wikipedia.org/wiki/](http://en.wikipedia.org/wiki/). – Назва з екрана.

Mahony W. K. Upanishads / W. K. Mahony // Encyclopedia of Religion / ed. in Chief M. Eliade. – N. Y. : Macmillan Publishing Company ; L. : Collier Macmillan Publishers, 1987. – Vol. 15. – P. 147–152.

Maurer W. H. A Re-examination of Rīgveda X. 129, the Nāsadiya Hymn / W. H. Maurer // The Journal of Indo-European Studies. – Amsterdam, 1975. – Vol. 3. – # 3. – P. 217–238.

Mayeda S. Śaṅkara and Buddhism / S. Mayeda // *New Perspectives on Advaita Vedānta. Essays on Commemoration of Professor Richard De Smet, S. J. / ed. by B. J. Malinkovsky.* – Leiden-Boston-Köln : Brill, 2000. – P. 18–29.

Mayeda S. What Lies at the Basis of Indian Philosophy / S. Mayeda // *India and Beyond. Aspects of Literature, Meaning and Thought.* – London and New York : Kegan Paul International in association with Leiden and Amsterdam : International Institute for Asian Studies, 1997. – P. 348–360.

Michalski Stanisław Franciszek [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

[http://pl.wikipedia.org/wiki/Stanisław_Franciszek_Michalski_\(indolog\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Stanisław_Franciszek_Michalski_(indolog)). – Назва з екрана.

Milewska I. Sanskrit Studies in Kraków / I. Milewska // *Cracow Indological Studies.* – Cracow : The Enigma Press, 1995. – Vol. 1. – International Conference on Sanskrit and Related Studies. – P. 5–11.

Mohanty J. H. Indian Philosophy / J. H. Mohanty // *The New Encyclopaedia Britannica. Macropaedia.* – Chicago, 1994. – Vol. 21. – P. 191–212.

Monier-Williams M. A Dictionary English and Sanskrit / M. Monier-Williams. – Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1992. – xx, 859 p.

Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary / M. Monier-Williams. – Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1995 (1899). – xxxvi, 1333 p.

Mukherji A. K. Upanishad in the Eyes of Rabindra Nath Tagore (An Anthology of the Poet Tagore's Writings, Interpretative of and related to Upanishadic verses) / A. K. Mukherji. – Calcutta : Dasgupta & Co, 1975. – xvi, 164 p.

Mukhya Upanishads [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://en.wikipedia.org/wiki/Mukhya_Upanishads. – Назва з екрана.

Muktikā [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Muktikā>. – Назва з екрана.

Müller M. Introduction to the Upanishads / M. Müller // *The Sacred Books of the East.* – Vol. I. part 1. [1879] [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

// <http://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/sbe01016.htm>. – Назва з екрана.

Müller F. M. The Six Systems of Indian Philosophy / F. M. Müller. – N. Y. : Longmans Green, and Co ; L. and Bombay, 1899. – xxxii, 618 p.

Müller M. Introduction. The Katha-Upanishad / M. Müller // *Sacred Books of the East.* – Delhi : Motilal Banarsidass, 1995 (1879). – Vol. 15. – P. xxi–xxv.

Nakamura H. A History of Early Vedānta Philosophy / H. Nakamura. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1990. – Part One. – xxiv, 561 p.

Narahari H. G. Ātman in Pre-Upanishadic Vedic Literature / H. G. Narahari. – W/s. : Adyar Library, 1944. – xlv, 278 p.

Novytsky, Orest // *Encyclopedia of Ukraine* / Ed. by V. Kybivoyuc. – Toronto, 1993. – V. 3. – P. 633.

O'Connell J. T. Bengali religions / J. T. O'Connell // *Encyclopedia of Religion* / Ed. in Chief M. Eliade – N. Y. : Macmillan Publishing Company ; L. : Collier Macmillan Publishers, 1987. – Vol. 2. – P. 100–108.

Oldenberg H. The Doctrine of The Upaniṣads and Early Buddhism / H. Oldenberg. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1991 (1915). – x, 226 p.

Oltramare P. L'Histoire des idées théosophiques dans L'Inde / P. Oltramare. – Paris : Ernst Leroux, 1906. – T. I. La theosophie brahmanique. – xii, 290 p.

Pajin D. The Legitimacy of the Term «Philosophy» in the Asian Context / D. Pajin // *Journal of Indian Philosophy*. – 1987. – # 15. – P. 349–362.

Pandeya R. C. and Manju. Pūrva Mīmāṃsā and Vedānta / R. C. Pandeya // *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* / Ed. by Brian Carr and Indira Mahalingam. – L. – N. Y. : Routledge, 1997. – P. 172–188.

Pantheism [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Pantheism>. – Назва з екрана.

Pantheism and Panentheism in Non-Western Cultures [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/441533/pantheism/38168/Pantheism-and-panentheism-in-non-Western-cultures>. – Назва з екрана.

Pobożniak T. Indian Studies in Poland / T. Pobożniak // *Oriental Studies in the Sixty Years of Independent Poland* / Ed. by W. Tyloch. – Warsaw : Polish Scientific Publishers, 1983.

Postcolonial Philosophy of Religion / Ed. : Purushottama Bilimoria & Andrew B. Irvine. – Dordrecht : Springer, 2009. – xiv, 347 p.

Potter K. Indian Philosophy / K. Potter // *Encyclopedia of Philosophy*. Donald M. Borchert Ed. in Chief. 2nd edition. – Detroit ; N. Y. : Thomson and Gale, 2006. – Vol. 4. – P. 623–634.

Prahladachar D. Vedāpauruṣeyatva / D. Prahladachar [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://www.dvaita.net/pdf/papers/veda.pdf>. – Назва з екрана.

Prem K. S. The Yoga of the Kāthopanishad / K. S. Prem. – Allahabad : the Ananda Publishing House, W/y. – 298 p.

Pritsak O. Oriental Studies / O. Pritsak // *Encyclopedia of Ukraine* / Ed. by Volodymyr Kybivoyuč. – Toronto, 1993. – Vol. 3. – P. 711–713.

Raja K. Kunjunni. Philosophical Elements in Yāska's Nirukta / K. Raja // *Encyclopedia of Indian Philosophies* / General Editor, Karl H. Potter. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1990. – Vol. V. The Philosophy of the Grammarians. Harold G. Coward and K. Kunjunni Raja. – P. 107–110.

Ram S. Essays on Sanskrit Literature / S. Ram. – Delhi : Munshi Ram Manohar Lal, 1965. – 274 p.

Ram Mohun Roy [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

- <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/511196/Ram-Mohun-Roy>. – Назва з екрана.
Ramananda [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/490470/Ramananda>. – Назва з екрана.
Reese W. L. Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought / W. L. Reese. – New Jersey, London, 1995. – 644 p.
Renard P. Historical Bibliography of Upaniṣads in Translation / P. Renard // Journal of Indian Philosophy. – 1995. – P. 223–246.
Renou L. Hymnes spéculatifs du Vēda / L. Renou. – Paris : Gallimard, 1956. – 276 p.
Reychman J. Stefan Stasiak (1884–1962) / J. Reychman // Przegląd Orientalistyczny. – 1963. – Nr. 1 (45). – S. 15–22.
SankarAcArya [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
<http://www.advaita-vedanta.org/avhp/sankara.html>. – Назва з екрана.
Sastri S. N. 28. Mahaavaakyas / S. N. Sastri // Sastri S. N. Elucidation of Terms and Concepts in Vedanta [Based on the Commentaries of Sri Sankaracharya and other authoritative texts] [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
<http://www.celextel.org/articles/conceptsinvedanta.html?page=6>. – Назва з екрана.
Scanlan J. P. Kozlov A. A. / J. P. Scanlan // The Encyclopedia of Philosophy / Paul Edwards, Ed. in Chief. – N. Y. : Macmillan Company and the Free Press, L. : Collier-Macmillan Limited, 1967. – Vol. IV. – P. 363.
Schmitt C. B. Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz / C. B. Schmitt // Journal of the History of Ideas. – 1966. – October–December. – Vol. 27. – No 4. – P. 505–532.
Schuon F. Religio Perennis / Schuon F. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
<http://www.religioperennis.org/documents/Schuon/religioperennis.pdf>. – Назва з екрана.
Singh B. N. Dictionary of Indian Philosophical Concepts / B. N. Singh. – Varanasi : Asha Prakashan, 1991. – xv, 340 p.
Sinha J. Indian Philosophy / J. Sinha. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1999 (1978). – Vol. I. – xxi, 944 p.
Śluszkiewicz E. Andrzej Gawroński (W czterdziestolecie zgonu) / E. Śluszkiewicz // Szkice z dziejów polskiej orientalistyki : w 3 t. Pod. / Red. J. Reychmana. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969. – S. 173–215.
Smart N. Indian Philosophy / N. Smart // The Encyclopedia of Philosophy. – N. Y., L., 1967. – V. 4. – P. 155–169.
Smith R. M. From Ritual to Philosophy in India / R. M. Smith // Journal of Indian Philosophy. – 1976. – # 4. – P. 181–197.

Sources of Indian Tradition / Ed. and rev. by Ainslie T. Embree. – New Delhi : Penguin Books, 1991. – Vol. One : From the Beginning to 1800. – xxxiv, 547 p.

Speyer J. S. Die Indische Theosophie / J. S. Speyer. – Leipzig : H. Haessel Verlag, 1914. – viii, 336 s.

Stacy R. H. India in Russian Literature / R. H. Stacy. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1985. – 132 p.

Strauss O. Indische Philosophie. Herausgegeben von A. Pohlus / O. Strauss. – Aachen : Shaker, 2004. – 223 s.

Tulsidas [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Tulsidas>. – Назва з екрана.

Upanishads [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Upanishads>. – Назва з екрана.

Varma S. Vedic Studies / S. Varma. – New Delhi : Bharatiya Prakashan, 1984. – 200 p.

Vedānta // The New Encyclopedia Britannica. Micropedia. – Chicago, 1986. – V. 12. – P. 290.

Vidyaranya [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Vidyaranya>. – Назва з екрана.

Vigne J. Presentation of the Internet Edition of Neo-Vedanta and Modernity (by Bithika Mukerji) / J. Vigne [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://www.anandamayai.org/books/Bithika2.htm>. – Назва з екрана.

Ward W. A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos : Including a Minute Description of Their Manners and Customs, and Translations from Their Principal Works in Four Volumes / Ward W. – 3 rd Ed. – London : Black, Kingsbury, Parbury, and Allen, 1820. – Vol. 4. – xlviii, 505 p.

Warder A. K. A Course in Indian Philosophy / A. K. Warder. – Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1998. – ix, 248 p.

Willman-Grabowska H. Indianistyka w Polsce i studia jej pokrewne / H. Willman-Grabowska // Szkice z dziejów polskiej orientalistyki : W 3 T. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957.

T. 1. Praca pod red. S. Strelcyna. – S. 237–250.

Winternitz M. A History of Indian Literature / M. Winternitz. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1996 (1905–1922). – Vol. I. Introduction, Veda, Epics, Purāṇas and Tantras. – xvi, 603 p.

Winternitz M. A History of Indian Literature / M. Winternitz. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1985 (1905–1922). – Vol. III. Part One : Classical Sanskrit Literature ; Part Two. Scientific Literature. – xx, 758 p.

Whaling F. Saṅkara and Buddhism / F. Whaling // Journal of Indian Philosophy. – 1979. – # 7. – P. 1–42.

Whitney W. D. Sanskrit Grammar / W. D. Whitney. – Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1994 (1924). – xxv, 551 p.

Wood E. Vedānta Dictionary / E. Wood. – New York : Philosophical Library, 1964. – 225 p.

Yegnasubramanian S. Om, Sri Gurubhyo Namaha Upanishads / S. Yegnasubramanian [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://www.scribd.com/doc/6675334/10-Upanishad>. – Назва з екрана.

Zavhorodniy Yu. The Corpus of Ukrainian Translations of Sanskrit Texts / Yu. Zavhorodniy // 12th World Sanskrit Conference : Programme & Abstracts. – Helsinki, Finland, 13–18 July, 2003. – P. 235.

Zavhorodniy Yu. Interest in Kālidāsa's Works in Modern Ukraine (Dedicated to the eightieth anniversary of the first translation of Kālidāsa in Ukrainian) / Yu. Zavhorodniy // International Journal of Indology. Prachyavidyanusandhanam. – Jagriti Vihar, July-December 2009. – Vol. 4. – # 2. – P. 123–129.

ЗАГАЛЬНИЙ ПОКАЖЧИК¹

- Абгедананда свамі (Abhedānanda Swāmi, 1866–1939) 294
 Абрамов О. (Абрамов А.) 20–21, 57
 Абсолют, абсолютистське 77, 91, 97, 100, 115, 120, 126–128, 140, 145, 194, 198–199, 201, 205, 221, 242–244, 255, 266, 274, 277–278, 280, 284
 абстракція, абстрактний, абстрагування 28, 82, 108, 119, 122, 124, 145, 202, 220–221, 260
 авада́на (avadāna) 26
 Авдеева Л. (Авдеева Л.) 24, 275
 Аверинцев Сергій (Аверинцев Сергей, 1937–2004) 17
 Авеста 27, 216
 авідья (avidyā) 168–169, 278, 280–281
 авіродга (avirodha) 251
 Австро-Угорська імперія 15, 183
 автентичне 11, 169
 автор, авторство, авторський 10–13, 15–20, 23–24, 27–28, 34, 38, 41, 45–49, 55–58, 60–74, 76–85, 87–91, 99, 102, 105–106, 109, 118, 123, 130, 132–133, 137, 139–140, 142, 145–148, 154–155, 158, 160, 164–166, 170–172, 174, 176, 179–180, 182–183, 197, 203, 211–212, 217–218, 220–221, 226, 229–231, 234, 236–239, 241–242, 245–250, 252–254, 258–260, 264, 266, 270–273, 279, 287, 289, 299–300, 302, 304–306, 309
 авторитет, авторитетний 50, 76, 80–81, 93, 98, 142, 151–152, 159, 168–169, 171, 179–181, 186, 200, 228, 237–238, 248, 252, 263–265, 267
 авторитетне свідчення (śabda) 264
 авторефлексія 51
 австрійський 80–81, 152
 агностичизм 68
 агама (āgama) 265
 Агні (agni) 59, 71, 198
 Адамкова Олена (Адамкова Елена) 298
 адвайта-веданта, адвайта, адвайтистське (advaita-vedānta) 99, 228, 252–253, 263, 273, 277–279, 281–284, 289, 294, 295–296, 300
 «Адвайта» 282
 адживіка, адживіки (ājīvika) 95, 97, 105
 Адо П'єр (Hado Pierre, 1922–2010) 94
 Адорно Теодор (Adorno Theodor, 1903–1969) 91, 181–182, 220
 адуалізм 284
 Адьяр 165
 Айтарея брагмана (aitareya-brāhmaṇa) 211
 Айтарея упанішада (aitareya-upanīṣad) 175, 178–180, 205, 225
 Академія наук УРСР 37
 акафісти 287
 Акбар 179
 акосмізм 273
 акумулятивний підхід, акумулятивісти 48, 51
 Аліла упанішада (allapanīṣad) 179
 Алілабад 286
 алхімічний 165
 амбівалентність 162
 аморфність 162
 американський, північноамериканський 8, 10, 12, 15, 76, 79–80, 82–84, 102, 130, 166
 анаграматична 158
 Анаксимандр (Ἀναξίμανδρος, 610–547/540 до н. е.) 93
 аналіз, аналізувати, аналітичний 9–10, 12, 13–14, 16, 18–19, 27–28, 33, 39, 42, 47–48, 50, 53–56, 60–61, 65, 68–70, 74, 77, 82, 86, 90, 97, 101, 107, 109, 111–112, 116–117, 124–125, 140, 145–146, 148, 158, 170, 174, 176, 178–180, 185–186, 190, 192, 205, 210–211, 217–219, 227–228, 230–232, 234, 236, 240, 251, 253, 259, 264, 274, 277–278, 282, 296–297, 304–305, 308
 аналітика 86
 аналітико-дескриптивний 16
 аналогія 101, 124, 272
 Англія, англійська, англломовна 16, 20, 23, 26, 30, 35, 44, 96, 102, 111–112, 137, 141, 145, 147, 151, 154–156, 176, 182–184, 186, 205, 230, 232, 234, 242, 244, 247, 250, 252, 283, 287, 289, 292–293, 295, 298, 305
 «Англо-санскритський словник» 194

¹ До покажчика увійшли з 8 по 309 сторінки книги.

- Анікеев Микола (Аникеев Николай, 1925–2007) 45–46, 84, 89–90, 118
 анімістичні 81
 Анкетиль-Дюперрон (Anquetil-Duperron, 1731–1805) 136, 174, 182
 антисвропоцентричні 49
 антична, античність 8, 10, 21, 28–29, 34–35, 63, 93, 120, 123, 144, 190, 305
 «Антологія давньої індійської літератури» 106
 «Антологія індійської літератури. Т. I. Давня література» 178
 «Антологія індійської поезії Павла Ріггера» 71
 «Антологія літератур Сходу» 57–58
 «Антологія світової філософії. Філософія давнини і середньовіччя» 84
 антропологічна 208
 антропософія 165, 186
 антропоцентричні 82
 Антуан Роберт (Antoine Robert, 1914–1981) 291
 анулана (anupāna) 265
 «Апарокша-анубхуті» (aparokṣānubhūti) 283
 апаурушея (apaṁruseya) 91
 апологетика 41, 304
 апофатична 117
 араби, арабський 10, 101, 105
 араньяка, араньяки (āraṇyaka) 78, 80, 89, 139, 146, 148, 168, 173
 Арапов А. (Арапов А.) 181
 аргумент, аргументація 10, 13–15, 46, 49, 56, 63, 79, 85, 89, 105, 112, 115, 126, 165, 186, 221, 260, 269, 289, 307
 Аристотель, аристотелівський (Aristotélēs, 384–322 до н. е.) 23, 51, 85, 272
 Арнольд Едвін (Arnold Edwin, 1832–1904) 25, 44, 54, 67–68
 арійці, арійська, арійськість (ārya) 111, 114, 216
 Аруна (aruṇa) 215
 архатичний 17, 89, 99, 104, 112, 126, 190, 292
 «Ар'я самаджо» (ārya samāja) 292
 асат (asat) 117–119, 121–122, 128
 аскет, аскетизм, аскетичний 129–130, 189, 276, 293
 «Аскетизм» 22, 254
 Асмус Валентин (Асмус Валентин, 1894–1975) 93
 астика (āstika) 97, 208, 259
 «Ātmabodha чи пізнання дупії» 38
 «Атма(-)боджа» (ātmabodha) 283, 296–300, 309
 А(а)тман (ātman) 33, 70, 89, 97, 126–127, 141, 161, 167–168, 173, 188–189, 201–202, 205–209, 211–215, 220–224, 267, 269–270, 277, 279, 300
 «Атомізм» 22
 атрибути 142–143, 267, 281
 Атхарваведа (atharvaveda) 32, 82, 175, 200, 211, 221
 Ауддалакі Аруні (audḍālākī āruṇi) 187
 Ауфрехт Теодор (Aufrecht Theodor, 1822–1907) 112
 Ахутін Анатолій (Ахутин Анатолий) 94
 Ашвагоша (aśvaghoṣa) 183
 Ашока, Асока Великий (aśoka, III ст. до н. е.) 26
 Бадара(й)яна (bādarāyaṇa, бл. V ст. до н. е. – II ст. н. е.) 139, 200, 206, 227, 232, 240, 242–243, 246, 251–252, 257, 262, 264–265, 267, 276, 283, 300, 302–303
 Баллантайн Дж. (Ballantyne J.) 253
 Бальмонт Костянтин (Бальмонт Константин, 1867–1942) 118–119, 125, 183, 224
 Баранников Олексій (Баранников Алексей, 1890–1952) 217
 Бартелемі Сент-Ілер Жюль (Barthélemy-Saint-Hilaire Jules, 1805–1895) 24, 144, 258
 Баруа Б. (Barua B.) 169
 Бауер Вільгельм (Бауэр Вильгельм) 230
 бачення 13, 18, 63, 77, 100, 231, 235–236, 257, 304
 Бгавабхуті Шрікантха (bhavabhūti) 172
 «Бгавабхуті Шрікантха» 38, 172, 218
 Бгавадгіта (bhagavadgītā) 67, 82, 100, 137–139, 168, 182, 187, 202, 209, 227, 234–235, 243, 262, 265, 276, 283, 285, 287
 Бгагаван (Bhagavān, bhagavān) 199
 Бгагавата пурана (Шрімад Бх'агаватам, śrīmad-bhāgavatam) 199

- бхакті (bhakti) 270, 282, 286, 288-290, 302
 «Бхакті-йога» 26, 47, 52
 Бхандаркар Рамакрішна (Bhandarkar Ramakrishna, 1837-1925) 131, 285-287, 289
 Бхартіріарі (bhartirari) 59
 Бхаттачар'я С. (Bhattacharyya S.) 80, 91
 Безмежність (Беспредельность) 297
 безсмертя, безсмертний 85, 184-185, 188, 190, 198, 200
 Беллоні-Філіппі Фердинандо (Belloni-Filippi Ferdinando, 1877-1960) 176
 Бельгія 291
 Беме Якоб (Böhm Jakob, 1575-1624) 190
 Бенарес 286, 289
 Бенгалія, бенгалі, бенгальськ(а)ний 179, 182, 186, 202, 287, 290-294
 Бергень Абель (Bergaigne Abel, 1838-1888) 27
 Бердяєв Микола (Бердяев Николай, 1874-1948) 74, 166
 Берклі Джордж (Berkeley George, 1685-1753) 253
 Берлін 31, 183
 Берлінський університет 33
 Бернард Клервоський св. (Bernard de Clairvaux, 1091-1153) 190
 Бершовець Тетяна (Бершовец Татьяна) 54-56
 «Бібліографія Індії» 51-52, 165
 Біблія, біблійний 28, 129, 271, 289, 292
 Білецький Олександр (1884-1961) 71
 біографія, біографічний 18-19, 31, 59, 72, 283-284, 287, 289, 293
 бірманський 32
 Блаватська Олена (Blavatsky Helena, 1831-1891) 164, 166
 благо 185
 блаженство, блаженний 17, 34, 143, 151, 173, 198, 242-243, 245, 254, 297
 Бог, бог(и), Б(о)жество, Б(о)жественний, боже, богоодкровення 17, 34, 77-79, 91, 94, 102, 116, 125-126, 128-132, 138, 141, 143, 151-152, 154, 156, 164, 169, 174, 187-188, 194, 198, 200-201, 223, 224 (побожність), 229, 234, 240, 242-246, 250-251, 255, 258, 264, 267, 269-270, 274, 276-278, 281, 284, 287-288, 290, 292-293 (богиня)
 «Бог і людина» 26
 Боголюбів Микола (Боголюбов Николай, 1872-1934) 33, 107, 201-202
 Богопізнання 164
 богослів'я, богослов, богословський, богослужіння, богослужбна 15, 20-21, 27, 33-34, 41, 84, 138, 152, 154, 201, 215, 230, 260, 303
 «Богослів'я фінікійців» 133
 Бодас Магадева (Bodas Mahadeva, 1869-1940) 212
 «Божественна комедія» 189
 Бонгард-Левин Григорій (Бонгард-Левин Григорий, 1933-2008) 119, 183, 220
 Бос Праматха (Bose Pramatha, 1855-1934) 287, 293-294
 Б(б)рагма (brahmā) 130, 167, 170, 173, 189, 193-203, 222, 277, 281, 292, 308
 Брагма-лока (brahma-loka) 200
 «Бра(г)ма-сутри» (brahma-sūtra), «Веданта-сутри», Брагмасутра, Веданта сутра 128, 139, 200, 227, 206, 232, 242-244, 246, 249-252, 257, 262-266, 271, 276, 283, 285, 302
 Брагман (brahman, н.) 33, 70, 88-89, 115, 120-121, 126-129, 137, 141-142, 150-151, 153-154, 157, 159, 170, 174, 188-189, 191, 193-203, 205-207, 211-215, 220-222, 226, 242-243, 251, 255, 264, 267-268, 277-278, 280-281, 284, 297, 300, 308
 «Брагман» 203
 браг(х)мана (brāhmaṇa), 77-78, 80-81, 85, 88, 90, 111, 138-139, 143, 146, 148, 156-159, 169, 173, 210-214, 262, 276
 браг(х)манізм, брагманство, брагман(и), брамні, брагманський (brahman, т.) 47, 83, 138, 142, 145, 148, 167-168, 172-174, 187-188, 220-221, 225, 237, 261, 287, 292-294, 299
 «Брагманізм» 22, 32, 42, 58, 148-149, 160, 304
 «Брагманістська філософія. Початковий і ранньокласичний періоди» 53
 «Брагманічна теософія» 163
 «Брагма-Самадж» (П. Ріттер) 32, 41, 58, 288, 292

- Брагма Самадж, «Брагмо Самадж» («Товариство [вшанування] Брагмана») 290, 292-293
- Б(б)рама 33, 114, 141-142, 199, 201-202, 242, 245, 250, 251, 254, 264, 266-270
- «Брама-міманса, чи веданта» 20
- «Брама Сомай» 293
- Браун Норман (Brown Norman, 1892–1975) 110, 118, 126, 128
- Брачев Віктор (Брачев Виктор) 164-165
- Брігадараньяка упанішада (br̥hādāraṇyakopaniṣad) 140, 144, 149, 168, 175, 178-180, 184, 187, 204, 206-207, 221-223, 225
- Бристоль 292
- Британський музей 66
- Бродов Василь (Бродов Василий, 1912–1996) 85, 87, 89-90, 110, 112-113, 119, 124, 128
- Брокінгтон Джон (Brockington John) 81, 90
- Будда (buddha) 54, 68, 70, 93, 169, 274, 299
- «Будда і буддизм» 30, 35
- «Буддизм» 35, 40
- буддгі (buddhi) 209
- буддизм, буддйський, буддист 11-12, 18, 21-27, 30-32, 34-35, 39, 41-42, 44-45, 54-57, 59, 63-64, 67-68, 70, 73, 83, 89, 95, 99, 108, 132, 161, 168-169, 171, 222, 224-225, 227, 233-234, 237, 248-249, 254-255, 259, 273-274, 283, 299, 303-305
- «Буддизм» 22, 42, 58, 148, 167-168, 304
- «Буддизм і християнство» 40, 52
- «Буддизм и христианство. Опыт историко-апологетического исследования» 70
- «Буддизм на Цейлоні» 25, 55, 67
- «Буддизм у російській філософській культурі: “чуже” і “своє”» 54
- «Буддизм. Исследования и материалы» 55
- буддизмознавчий 25, 57, 67-68
- «Буддйський моральний тип» 25, 44, 52, 54, 57, 63, 67
- «Буддйські легенди та їхнє співвідношення з буддйськими догматами» 52, 64, 68
- буддологія, буддолог, буддологічний 13, 24, 26-27, 30, 33, 38, 40, 55-56, 67-68, 70, 72, 87, 231, 299, 301
- Буенос-Айрес 72
- Буланже Павло (Буланже Павел, 1865–1925) 156-157, 159, 162, 183
- Буліч Сергій (Булич Сергей, 1859–1921) 136, 156, 159-162, 164, 181, 201-202, 283, 287-288
- Буткевич Тимофій (Буткевич Тимофей, 1854–1925) 28-29
- буття 61, 89, 104, 116(бутье)-124, 126-129, 131, 133, 142-143, 173, 201, 215 (прабуття), 239, 243, 254, 264, 269, 279
- Бютлінк Отто фон (Böhtlingk Otto von, 1815–1904) 200
- Бюрнуф Ежен (Birnouf Eugène, 1801–1852) 24
- «В. С. Соловйов, індійська філософія і проблеми компаративістики» 53
- Ваврушек Петро 81-82, 90
- Ваджашраваса (vājasravasa) 187
- вайшешика, вайсешіка (вешешіка, вешешіка, vaiśeṣika) 20-21, 34, 51, 53, 231-232, 234, 240, 248
- «Вайшешика» 22
- «Вайшешика-сутри» 120
- «Вайшнавизм, шайвизм і малі релігійні системи» 285, 289
- Валлабга (vallabha) 246, 286
- Валлезер Макс фон (Wallezer Max von) 283
- Валле Пусен Луї де ла (Vallée Poussin Louis de la, 1869–1938) 40
- Вальмікі (vālmiki) 289
- Вард Вільям (Ward William, 1769–1823) 247, 250-251, 248, 253
- «Варлаам і Йосаф – старохристиянський духовний роман і його літературна історія» 29
- варна (varṇa) 167-168, 174
- Варуна (varuṇa) 126
- Варшава 35, 38, 72, 183, 214, 216, 296, 300
- Варшавський університет 38, 107
- Васильков Ярослав (Васильков Ярослав) 118

- Ватикан 102
 Ватман Семен (Ватман Семен) 118, 287
 Введенський Олексій (Введенский Алексей, 1861–1913) 47, 107, 117, 140, 201, 280
 Вебер Альбрехт (Weber Albrecht, 1825–1901) 212
 веддизм 47, 148
 веданта, ведантист (vedānta) 14, 18, 21, 24, 34, 37, 42, 51, 90, 105, 108, 112, 121, 126–129, 138–143, 152, 160–161, 169–171, 173–175, 187, 190, 203, 205, 208, 220, 227–228, 231, 232 (міманса утгара), 233–237, 240 (Брагма-Міманса), 241 (Брама-міманса чи Веданта Віаси)-242–254, 256–257, 259–295, 301–303, 305, 308
 «Веданта» (С. Гогоцький) 22, 252–253
 «Веданта» (В. Соловйов) 201, 280
 «Веданта» (П. Ріттер) 32, 42, 58, 148, 160, 167, 169, 171, 201, 275, 304
 «Веданта-дипа» (vedānta-dīpa) 285
 «Веданта-сара» Садананди (vedānta-sāra) 263, 271
 «Веданта-сара» Рамануджи (vedānta-sāra) 285
 «Ведантачандрика» (vedānta-candrikā) 290
 «Ведартха-санграна» (vedārtha-saṅgraha) 285
 Веда (veda) 14, 27–28, 31, 48–50, 77, 79–82, 84–85, 87, 89–90, 95, 97, 106, 109, 125–126, 128–130, 134, 138–140, 142, 146, 149, 151–152, 154–156, 161, 170–171, 173, 175–176, 181, 205, 215, 219–220, 223, 227–228, 232–233, 237, 241, 247–250, 260–262, 264, 266, 268–273, 307
 ведизм 89, 124, 292
 ведичний, ведологічний 14, 48, 84–85, 89, 113, 128, 162, 227, 275
 ведійський, ведійська, ведійські тексти 9, 14, 17–18, 28, 31, 33, 39–40, 42, 48, 50, 73, 75–86 (пізньюведійський), 89–92, 96, 99–100, 105, 107, 109–113 passim
 Ведійський канон 14, 85, 91, 95, 100, 106, 110, 141, 148, 211, 213, 220, 226, 308
 Велика Британія, британський 36, 71, 80, 291
 Велика Рогозянка село, Харківський повіт, Харківська губернія 28
 Венгеров Семен (Венгеров Семен, 1855–1920) 44
 «Вера и разум» 40
 Вернадський Володимир (Вернадский Владимир, 1863–1945) 295
 «Веселішка» 20
 Весткотт Дж (Westcott G.) 287
 Вєдров Олексій 69, 301
 вивчення 9, 12, 15, 17, 19, 21, 28, 43, 48, 64–65, 73–75, 139, 147, 166, 168, 170–171, 177, 181, 200, 211, 241, 262, 270, 285, 294, 302, 305, 307
 «Вестник Европы» 25, 46
 «Вестник теософии» 165
 «Вивчення буддизму в Київській духовній академії в другій половині XIX – на початку XX ст.» 68–69
 «Вивчення буддизмської філософії у Росії» 46
 видіння 187, 189–190
 визначення 42, 91, 102, 108, 160, 162–164, 170, 189, 202, 218, 260–261, 267, 276, 281, 297
 виникнення 13, 19, 28, 75–76, 85, 89–91, 93, 105, 109, 123, 133, 142, 181, 189, 224–225, 227, 249–250, 268, 286, 291
 «Виникнення світу згідно Ріведи» 73
 висновок, висновки 10, 40, 47–48, 56, 60, 62–64, 69, 74, 79, 88, 98–99, 104–105, 117, 135, 147, 152, 158–159, 172, 177–178, 185, 192, 195, 205, 210–211, 217, 225, 231, 245, 258, 264–266, 268–269, 274, 288–289, 301, 303, 307, 309
 виток 18, 42, 49, 75–76, 78–80, 82–83, 86–92, 94, 101–105, 109–110, 121, 126, 129–131, 164, 171, 184, 206, 213, 219, 228, 230, 233, 264, 270, 275, 284, 290, 294–295, 301, 305, 307
 «Витоки історії та її мета» 92
 «Витоки філософської думки Індії. Йом: методологія практичних занять» 85
 Вишинський Святослав 104
 Вища школа практичних знань (Сорбонна) 27
 Вища реальна школа (Париж) 66

- «Вівека Чудамані» (viveka-cūḍamaṇi) 207
 Вівекананда Свами (Vivekānanda Swāmi, 1863–1902) 26-27, 34, 47, 52, 294-295, 303
 Вігасін Олексій (Вигасин Алексей) 57
 Відділення суспільних наук АН УРСР 37
 Відельманн (Wiedemann) 40
 віденський 216
 Віденський університет 28-29, 66, 230
 Віджаянагара (vijayanagara) 99
 «Відкриття Індії» 70
 Відродження 102-103
 відчуття, внутрішнє відчуття 20, 96, 155, 221, 244
 відья (vidyā) 281
 візія, візії 28
 Вікіпедія 180
 Вільман-Грабовська Х. (Willman-Grabowska H.) 40, 72
 Вільсон, Вілсон Горас (Wilson Horace, 1786–1860) 252, 287
 Віная-пітака (vinaya-piṭaka) 32
 Віндельбанд Вільгельм (Windelband Wilhelm 1848–1915) 108, 230-231
 Віндіш Ернст (Windisch Ernst, 1844–1918) 37
 Віндішман Фрідріх (Windischmann Friedrich, 1811–1861) 251, 253
 Вінтерніц Мориц (Winternitz Moritz, 1863–1937) 152-153, 158, 181, 212, 285-286, 290
 Вінь Жак (Vigne Jacques) 295
 вірш, віршованість 30, 40, 77, 100, 116, 118, 124-125, 132, 134, 139, 179, 183-184, 187-188, 190-191, 193, 196, 199-200, 203-205, 207-208, 224, 287, 297
 «Вістря бритви» 184
 вісь світової історії 92
 вітер 97
 Вітмен Волт (Whitman Wall, 1819–1892) 216
 літчишняний 8-10, 15-18, 23-24, 34, 44-45, 48-49, 57, 60-65, 72, 74, 103, 123, 135, 145, 160, 171, 177, 203, 226-228, 231, 233, 241, 244, 249-250, 252-253, 255, 258, 260, 264, 273, 275, 295, 302, 304-306, 309
 вічна філософія 101-104
 вічність, вічний, одвічний 92, 100-103, 118, 127-128, 130, 142, 172, 199, 242, 264-265, 268, 281-282, 292, 297 (вечен)
 Вішванатха (viśvanātha) 36, 73
 вишнішта-адвайта (viśiṣṭa-advaita, обмежена недвоїстість) 277, 282, 284, 286, 289-290
 випуддга-адвайта (viśuddhādvaita) 286
 Вішну, вішнуїтський, вішнуїт, вішнуїзм (вайшнав, вайшнавський, viṣṇu) 175, 181, 283-289, 300
 «Вішну-сморіті» 158
 вогонь 97, 130-131, 137, 188
 «Вогонь і паливо. Один розділ із Мадг'яллкашастри Нагарджуни з прітти Чандракірті» 38
 вода 97, 131
 Волинська духовна семінарія 27
 воля 108, 116, 132, 273
 «Вопросы философии» 45, 56
 «Вопросы философии и психологии» («Вопросы Филос.») 25, 44, 183
 Вордер Ентоні (Warder Anthony, 1924–2013) 83-84, 90-91, 97, 112
 вплив, впливати, впливовий 8, 10-11, 18, 21, 35, 41, 61-62, 69, 97, 100-101, 105, 111-112, 131-133, 138, 160, 163, 169, 171, 172 (взаємовпливи), 174, 176, 186, 192, 196, 215-216, 218-219, 225-227, 231, 233, 239, 242, 252, 258-261, 266, 274-275, 281-282, 284, 287, 301, 305-306, 308-309
 Врітра (vṛta) 128
 Всеіндійський сходознавчий конгрес 36
 всезагальний 142, 191, 239, 288-289
 «Всесвіт» 59
 всесвіт, всесвітній 9, 61, 117-118, 134, 141, 164, 166-167, 195, 198, 206, 211-213, 223, 227-231, 243, 253, 256, 258, 264
 «Всесвітня історія філософії. Вступ» 13
 Всеукраїнська академія наук (ВУАН) 29
 Всеукраїнська наукова асоціація сходознавства (ВУНАС) 31
 «Вступ до історії філософії» 22, 253, 255-256
 «Вступ у вивчення буддійської філософії (дев'ятнадцять семінарів)» 11
 вчення (учення) 22, 26-28, 39, 41-43, 45, 56, 67-69, 82, 85, 88, 90, 95, 100, 105, 108.

- 123-124, 128, 131-132, 139, 141-143, 148-149, 151-160, 164, 166-168, 172, 185-186, 189, 204, 206-207, 215, 220, 225, 228, 230, 232, 233-235, 240-241, 244-250, 253-255, 257, 259, 262-264, 266-267, 269-271, 273, 277, 279, 280-287, 292-293, 296, 299, 302, 304-305
- «Вчення про пустоту як основу буддизму» 40, 52
- «Вчення упанішад» 37
- в'явагара (vyavahāra) 267
- В'яса, Віаса (vyāsa) 229, 235, 240-241, 243-245, 249, 257
- Гавайський університет 79
- Гавриїл архімандрит (Гавриил архимандрит (Воскресенский Василий), 1795-1868) 228-229
- Гайдеггер Мартін (Heidegger Martin, 1889-1976) 158
- «Гайдеггер і східна філософія: пошуки взаємодоповненості культур» 87
- Гакер Пауль (Hacker Paul, 1913-1979) 291
- Гакслі Олдос (Huxley Aldous, 1894-1963) 102-103
- Галич Олександр (Галич (Говоров) Александр, 1783-1848) 228
- Гальбфасс Вільгельм (Halbfass Wilhelm, 1940-2000) 10-11, 98-99, 186, 290-291
- Ганеграаф Воутер (Hanegraaff Wouter) 103
- Ганейзер Євген (Ганейзер Евгений, 1861-1938) 45
- гармонія 103, 131, 211
- Гартман Едуард фон (Hartmann Eduard von, 1842-1906) 27, 35, 275
- гегелівський, протегелівська, гегельнізм, гегельністство 35, 61, 239, 256-258, 261, 275, 280
- Гегель Георг (Hegel Georg, 1770-1831) 27-28, 35, 41, 61-62, 108-109, 122-124, 202, 231, 236, 238-239, 256, 258, 260, 275, 295, 301, 305-306, 308
- Гейне Генріх (Heine Heinrich, 1797-1856) 134
- генеза 50-51, 89, 97, 217
- генетичний 18, 126, 210, 212-214
- генотеїзм, генотеїстичні 130-131
- Геракліт (Ἡράκλειτος ὁ Εἰφέσιος, 540-380 до н. е.) 28, 131
- Герасимов М. (Герасимов Н.) 30
- герменевтика, герменевтичний 135, 158
- Гесіод (Ἡσιόδος, VIII-VII ст. до н. е.) 88, 132
- гештальт 241
- Гілленбрандт Альфред (Hillebrandt Alfred, 1853-1927) 150
- Гіляров Олексій (Гильров Алексей, 1855-1938) 29, 136, 144-145, 147, 303
- гімн, гімни 24, 28, 31-32, 38-39, 48, 58-59, 71, 73, 75-80, 82-83, 86-87, 90, 106-107, 109-135, 139, 158, 161, 170-171, 199, 206, 215-216, 218-219, 227-228, 283, 303, 307-308
- «Гімн до найвищого духа Pramatma» 113-114
- «Гімн Насадія», «Насадія» 112-113, 127
- «Гімносфісти» 22
- гінді 286, 289
- гіпертекст 18
- гіпотеза, гіпотетичний 130, 152, 165, 186
- Гіріянна Майсор (Hiriyanna Mysore, 1871-1950) 112, 127, 154, 158
- гнозис 86
- гносеологічна 208
- Гогоцький Сильвестр (Гогоцкий Сильвестр, 1813-1889) 21-24, 41, 49, 57, 61-64, 107, 123, 132, 136, 164, 247-257, 262-264, 272, 275-276, 279, 282, 285, 301, 303, 306
- Головне інженерне училище (Миколайське інженерне училище, Санкт-Петербург) 25
- «Голоси Стародавньої Індії» 59, 178, 189, 193, 204
- Горохов Д. (Горохов Д.) 39, 64, 70
- Горктаймер Макс (Horkheimer Max, 1895-1973) 91, 181-182, 220
- Горський Вілен (1931-2007) 14, 89, 97
- Господь 127, 199, 267, 270, 281
- Гофман Генріх (Нобіппан Ненгук) 37, 72
- граматик, граматика, граматичні 120, 125, 197-198, 200-201, 204

- греки, грецька (греческая) 24, 61, 76, 87, 93, 101, 122, 131-133, 214, 229-230, 256-257, 259-260
- греко-католицький святий, новомученик 33
- Греція 24, 35, 230, 237, 247, 256
- «Грецька філософія» 22
- Грінцер Павло (Гринцер Павел, 1928–2009) 117
- громада, громадський 9, 24, 29, 31, 184
- Гумбольдт Олександр фон (Humboldt Alexander von, 1769–1859) 202, 235
- Гундесмарк Л. (Гундесмарк Л.) 155, 180
- Гавронський Анджей (Gawroński Andrzej, 1885–1927) 15, 36-38, 40, 53, 65-67, 72-73, 304, 306
- Ганді Магатма (Gandhi Mohandas, Mahatma; 1869–1948) 36
- Гарвардський університет 178
- Гаудапала, Годапала (gauḍapāda, VII ст.) 137, 252, 278
- Грош Ауробіндо (Ghose/Ghosh Aurobindo, 1872–1950) 9, 76-77, 90, 179
- Гельднер Карл (Geldner Karl, 1852–1929) 31, 121, 170
- Генон Рене (Guenon Rene, 1886–1951) 12, 35, 91-95, 103-104, 155-156, 159, 164, 190, 208, 225, 233, 266, 272
- «Гіта-бхаш'я» (gīta-bhāṣya) 285
- гінья 99-101
- Говінда (govinda, VIII ст.) 137, 252
- Готама (gotama) 187-188
- Готама (gotama, II ст. до н. е.) 34, 108, 245
- «Готама» 22
- Гоу А. (Gough A.) 144, 176
- Граймс Дж. (Grimes J.) 129, 155, 196, 278
- Грассман Герман (Grassmann Hermann, 1809–1877) 28, 121
- Гроф Станіслав (Grof Stanislav) 185
- гуна (guna) 121
- Гутта Біна (Гутта Бина) 278, 283-284
- Гуревич Арон (Гуревич Арон, 1924–2006) 190
- давніогрецька філософія, грецька філософія 8, 22, 24, 33, 93, 95-96, 98, 101, 103, 105, 229-230, 237, 239, 247, 256
- давніоегипетський 88
- «Давньоіндійська філософія» 89
- «Давньоіндійська філософія. Початковий період» 84-85, 87
- давніоіндійський 14, 22, 26-28, 31, 33, 36, 38, 48, 51, 59-60, 63, 69, 91, 113, 117, 120, 122, 129-130, 133, 138-139, 144, 147, 149, 162-163, 166, 170, 177, 182, 184-185, 189, 191-193, 202-205, 210, 216, 220, 222, 224, 235, 244, 250-251, 259, 263
- «Давньоіндійський раціоналізм як предмет історико-філософської науки (проблеми періодизації історії давньоіндійської думки)» 48
- давніоримська, давньоримська філософія 8, 129
- давніоосмітські 124
- давніосхідній, давніосхідна філософія 61-63, 65, 238, 246
- Давня Греція, давньогрецький 33, 93, 98, 101, 129, 228, 237, 256
- Дакшитайшвар 293
- Данте Аліґ'єрі (Dante Alighieri, бл. 1265–1321) 189
- Дара Шукор (Dārā Shukōh, 1656–1657) 181
- Дарджилінг 178
- Дармстетер Джеймс (Darmesteter James, 1849–1894) 27, 113
- даршана (darśana) 13-14, 18, 20-21, 23, 34, 42, 48-51, 77, 83, 100, 137-141, 147, 169, 171-173, 175, 208, 219, 227-228, 232-235, 239-242, 245, 247-249, 252, 259, 261-263, 272-274, 276, 301-302, 305, 308
- Дасгупта Сурендранатх (Dasgupta Surendranath, 1885/1886/1887–1952) 35, 77, 112, 150, 153, 181, 185, 283-284
- Датта Дгірендрамоган (Datta Dhīrendramohan) 79, 90, 154, 159, 169, 232, 234, 277, 279
- двайта-ведагга (dvaita-vedānta) 155, 205, 277, 282
- двоїста 277
- Дхаммапада (dhammapada) 161, 300
- «Дхаммапада» 32, 58
- «Дгарма» 32, 58
- «Дгарма самадх» 292
- «Де слід шукати "справжній буддизм"» 64, 67

- деваяна (devayana) 143, 198
 дедукція 273
 дейзм 186
 Денисівка с., Лубенський пов., Полтавська губ., тепер Полтавська обл. 24-25
 Державний архів Львівської області 67
 «Деякі проблеми вивчення упанішад» 168
 Джайміні (jaimini) 240, 245
 «Джайнізм» 32, 58
 джайнізм, джайніський (jaina) 11, 83, 89, 95, 224, 233-234, 305
 джатака (jataka) 32
 джняна (jñāna) 99, 281
 Джаядева (jayadeva, XII ст.) 38, 218
 «Джаядева» 32
 «Джерела індійської філософії» 81
 «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок. Досвід історико-філософської критики» 144
 джерело (першоджерело), джерелознавчий 19, 22, 24, 26-27, 33, 41, 63, 81, 90-91, 98, 111, 128, 133, 139-140, 142, 144, 152, 169, 174-175, 178, 187, 219, 226, 229, 236, 252, 261-265, 271, 273, 304
 «Джняна-йога» 26
 джняна-йоґін (jñāna-yogin) 270
 джива (jīva) 207
 Джонстон Віра (Джонстон Вера) 166, 183
 Джонстон Чарльз (Johnston, Charles) 166
 динаміка, динамічна 14, 43, 118, 168, 172, 176, 226, 252, 257, 262, 301, 307-308
 дисертація 13-14, 18, 24, 27, 39, 41
 дискурс, дискурсія, дискурсивний 11, 51, 64, 92, 130, 182, 214, 276, 299, 301, 309
 дискурсивно-логічний 96
 дискусія, дискусійний 11, 48-50, 86, 98, 104-105, 156, 212, 214, 239, 244, 246, 249-250, 260, 283, 290 (дебати), 301
 диспут 85, 97
 диференційований підхід 48, 51
 діалектика, діалектична 86, 104, 122, 128, 260-261, 273
 «Діалектика Просвітництва» 91
 діалог 9, 65, 174, 261, 287
 діаспора 71, 217
 діахронія, діахронічний, діахронний 16, 18, 134, 178
 дієслово 120, 123, 152, 212
 Дільтей Вільгельм (Дильтей Вильгельм; Dilthey Wilhelm, 1833–1911) 15
 дійсність 93, 201
 Діоген Лаертський (Διογένης ὁ Λαέρτιος, II–III ст. н. е.) 94
 дія, діяльний, діяльність, діяння, діяч 24, 29, 31, 39, 45, 49, 53, 64-65, 67, 71-73, 77, 79, 86, 89, 91-92, 94, 96, 98-100, 105-106, 108, 130, 160, 164-168, 178, 184, 209, 223, 230, 244, 254, 263, 268, 284, 285-286, 289, 305
 «Дмитро Миколайович Овсянко-Куликовський та його дослідження ведичної релігії» 69
 «До жанрової еволюції брагманічної прози» 120
 «До історії культу вогню в індусів в епоху Вед» 47
 «До історії нової філософії» 163
 добуддійський 179, 225
 «Довідкова енциклопедія азійської філософії» 81
 догма, догматика, догматизм 26, 170, 238, 271
 Дойссен (Дейссен) Пауль (Deussen Paul, 1845–1919) 24, 35, 37, 41, 72, 100, 110, 126, 143, 150, 152-153, 160-161, 170, 175-176, 179-180, 188, 190-191, 193-197, 206-207, 209, 215, 226, 258, 262, 266, 281-283, 290, 305, 308
 доктрина, доктринальний 13, 56, 92, 103, 127, 143, 154, 218, 222, 253-254, 277, 279
 дологічний 77
 досвід 9, 17-18, 42, 47, 63-64, 87, 97, 99, 101, 118, 120, 147, 164, 178, 184, 186, 190, 192, 201-203, 244, 250, 264-266, 271, 273-274, 302, 305
 «Досвід вивчення вакоічних культів індоєвропейської давнини у зв'язку з роллю екстазу на ранніх ступенях розвитку суспільності» 46
 «Досвід філософського словника» 228
 досистематична філософія 80

- дослідження, дослідник, дослідницький 8-24, 27-29, 33-43, 45-50 *passim*
 «Дослідження індійської філософії» 258
 досократики 93-94, 96, 230
 дофілософія 86, 97
 Драгоманов Михайло (1841–1895) 31
 драма, драматург, драматургія 95, 172, 183
 Драгонетті Кармен (Dragonetti Carmen) 128
 «Древнеиндийская философия. Начальный период» 113, 119
 дуалізм, дуалістичний 127, 208
 Дубяньський Олександр (Дубянский Александр) 118, 290
 думка 8-13, 15-19, 21, 24, 26-29, 33, 38-41, 43-44, 47-51, 53, 56, 59-65, 68-71, 74, 77-78, 80-82, 84, 87-89, 93, 95, 97, 101-102 *passim*
 «Дурга» 32, 58
 д(Дух, духовність, духовний, одухотворений) 9, 34, 45, 67, 70, 76-79, 81, 86, 89, 92-93, 96, 100, 108, 113-116, 120, 127, 130-131, 133, 138, 144, 152, 161-162, 165, 169, 201, 208, 224-225, 237-240, 242-243, 245, 256, 267, 270
 «Духовне володарювання і мирська влада» 91, 93
 душа 20, 34, 99, 108, 137-138, 141, 143, 161, 165, 173-174, 191, 195, 199, 217, 221-223, 234, 240, 242-245, 250-251, 262, 266, 269-270, 284
 «душа культури» 217
 еволюція, еволюціоніст, еволюціонізм 110-111, 130, 145
 «Еволюція релігії» 145
 «Еволюція філософських поглядів В. Лесевича» 67
 Еджертон Франклін (Edgerton Franklin, 1885–1963) 82, 90, 96, 121, 126, 128, 130
 езотерика, езотеризм, езотеричний 82, 86, 102, 117, 143, 152, 159, 186, 190, 212, 266-270, 272-274, 281
 Ейхенбаум Борис (Эйхенбаум Борис, 1886–1959) 157
 еквівалент, еквіваленція 95, 98, 125, 211-213, 243-244, 265
 екзегеза 207
 «Екзегеза маґавак'ів» 207
 екзистенційна, екзистенціаліст 13, 42, 67, 305
 екзотеричний 143, 266-271, 274, 281, 283
 експліцитно 96, 306
 екстаз, екстатичний 46, 188-189, 294
 екстратекуальний 18
 екуменічна 103
 Екхарт Майстер (Eckehart Meister, 1260–1328) 190
 Елбакян Катерина (Элбакян Екатерина) 131
 Еліаде Мірча (Eliade Mircea, 1907–1986) 169, 180, 185, 189-190
 еманация 215, 268
 Емпедокл (Εμπεδοκλής, бл. 490–430 до н. е.) 132
 емпіричний 127, 215, 267, 269, 279
 енотеїзм 131
 «Енциклопедичний словник Брокгауза й Ефрона» 44, 162-163, 201-202, 280, 282, 285-288, 290, 293, 295
 «Енциклопедичний словник Гранат» («Словник Гранат») 32, 44, 58-59, 147, 164, 176, 186, 201, 210, 275, 282, 288, 290, 295
 енциклопедія, енциклопедичний 15, 21, 23, 42, 44, 51-52, 56, 74, 76, 80, 83, 147-148, 162-163, 165, 171-172, 176-177, 203, 226, 247, 251, 275, 278, 282, 304, 306, 308
 «Енциклопедія Британіка» 80
 «Енциклопедія індійських філософій» 83
 «Енциклопедія релігії» 80, 180
 «Енциклопедія українознавства» 71
 «Енциклопедія філософії» 74, 82
 «Епістема знання і світ безсмертя (Катх-упанішада про подвиг Начікетаса)» 190
 епістемологічна 278
 епітет 128, 300
 епіфора 204
 епічний 77, 83, 89, 186, 199
 епос 219
 епоха 14, 76-77, 93, 109, 134, 139, 148, 172, 230
 Ерман Володимир (Эрман Владимир) 110, 157, 204

- Ерос 132
 естетика 85
 есхатологія 143, 262, 269, 281
 етика, етичний 26-27, 54-55, 85, 185, 203, 222, 272-273, 283, 292
 етимологія, етимологічне 94, 99, 120, 149-153, 155-160, 172, 262
 етимон 185
 ефір 298
 єврейський 101, 105
 Європа, європейський(-ими), європеець, європейці, загальноєвропейський, новоєвропейська 8, 10-12, 15-16, 18, 21, 23-27, 30, 33, 35, 39, 41-43, 47, 66, 68-69, 76, 79-80, 87, 91, 95, 98, 107-108, 119, 123-124, 130, 136-137, 150-151, 155-156, 158, 160, 164-166, 170, 174-177, 182-183, 187, 189-190, 193, 208, 210, 214, 226-227, 229-230, 242, 251, 253, 255, 257-258, 260-261, 264, 271-273, 276, 281-283, 291, 293 (просвропейський), 294-295, 302, 304-306
 євразійська 236
 європеїзація 292
 європоцентризм, європоцентричний 13, 27, 35, 41-42, 48-50, 53, 63, 68-69, 88, 108-109, 130, 145, 159, 230-231, 238-239, 246, 252, 255-257, 301, 303-304, 309
 Євсевій Кесарійський (Εὐσέβιος ὁ Κησαρείας, 263-340) 133
 Є(є)дине, (Единое), єдиний 87, 96, 99, 124-133, 135, 141-142, 167, 215, 220-222, 267, 269, 287, 292, 297, 307
 Єгнасубраманіан (Yegnasubramanian) 154
 єдинобожжя 28, 109
 єдність 96, 103-104, 207, 211-212, 268
 Єлізаренкова Тетяна (Елизаренкова Татьяна, 1929-2007) 16-17, 100, 110, 117-119, 121, 278
 Єнсейськ 25
 Єфремов Сергій (1876-1939) 217
 жадання (πῶθος) 131-133
 жанр 76, 138, 147, 151-152, 160, 173, 179, 213
 Жахнівка с., тепер Тиврівський район, Вінницька обл. 37
 Желіховська Віра (Желиховская Вера, 1835-1896) 166
 Женева 36
 жертва, жертвоприношення 139, 187, 211, 266, 270, 274
 Жлуктенко Юрій (1915-1990) 37, 60, 217
 Жоль Костянтин (Жоль Константин) 90
 жрець, жерці 78, 82, 91, 133, 194, 293
 Жуков В. 25
 «Журнал Министерства народного просвещения» 45, 232
 «Загальна історія філософії» 281
 «З приводу статей богословського змісту» 21
 Завгородній Юрій (Завгородний Юрий) 14, 19, 23, 26, 31, 33, 38, 94-95, 97, 100, 112, 120, 171-173, 201, 217, 220
 «Загальна історія Індії» 241
 «Загальна історія філософії» (П. Дойссен) 170
 «Загальна історія філософії» (колектив авторів) 231
 займенник 125, 140-141, 205-206, 244, 308
 закон, закономірність 94, 97, 120, 125, 131, 153, 168, 187, 211, 273
 закон символічної еквівалентності 211
 «Закони Ману», «Звід законів Ману» (manu-smṛiti) 187, 264-265
 «Запитання царя Мілінди», «Мілінда-Паньго» (milinda-paṇha) 32, 58
 «Заря» 26
 «Зародження і розвиток філософської думки у давній Індії» 84
 «Зародження філософії. Історико-культурний нарис» 89
 «Засади ідеалізму» 201
 Захід, західний, прозахідний 35, 65, 69, 87, 92, 98, 103, 112, 155, 182, 184, 239, 241, 254-255, 292-294
 Західна Європа, західноєвропейський 10, 17, 25, 42, 49, 74, 112, 122-123, 125, 136, 145, 147, 163, 166, 177, 182, 202-203, 218, 226, 236, 242, 253-254, 258, 261, 275, 280, 291, 296, 304
 «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» 28, 48, 52, 107-108, 170, 258
 звільнення, визволення, звільнитися 51, 68, 78, 137, 143, 167, 181, 186, 188, 198,

- 208, 222, 238, 240, 245, 250-251, 262, 265, 269-270, 272, 274, 281, 288
- Зедергольм Карл (Зедергольм Карл, 1789–1867) 229, 231
- Земба Мацей (Zięba Maciej) 39, 73, 106
- земля, земне 97, 99, 214, 223
- Зеньківський Василь (Зеньковский Василий, 1881–1962) 40, 55
- Зеров Миколи (1890–1937) 71
- «Зів'яле листя» 30
- Зильберман Давід (Зильберман Давид, 1939–1977) 205-206, 240-241
- знання 14, 23, 27, 39, 42, 50, 68, 75, 77, 82, 85-86, 89-92, 96-97, 99, 101, 104, 111, 127, 142-143, 147, 150-152, 155-157, 159, 163-164, 168, 176, 185, 188, 219, 223, 230, 232, 246, 250, 257, 262, 265, 267, 270, 273-274, 280, 285, 293, 297 (знання), 305
- Іван Павло II, Папа римський, 33-34
- Іванов Б. (Іванов Б.) 39, 64
- Іванов В'ячеслав (Іванов Вячеслав) 158
- ідеал, ідеальний 103, 130, 185, 224, 254
- ідеалізм, ідеалістичний 46, 72, 82, 89, 128, 168, 173, 208, 229
- ідентичність 181, 188, 204, 207, 211-214, 292
- ідеологія, ідеологічні 46, 164, 187, 216
- ідея 11, 14, 19, 27-28, 56, 62, 86, 92-93, 97, 102, 109, 112, 121, 126, 130, 132, 135, 145, 148, 151, 153, 169-170, 182, 186, 188-189, 211, 224, 226, 237, 251, 255, 268, 279-280, 282, 286, 293-295, 308
- «Ідея Бога в індійській філософії» 258
- «Известия Российского Теософического общества» 165
- іпозія 169, 266, 277-280
- іманентний 55-56, 60
- іменник 82, 99, 119-120, 149, 194-195, 200
- Імператорська військова академія (Миколаївська академія Генштабу, Санкт-Петербург) 25
- імперсональний 113, 126-127
- імпліцитно 306
- індивідуум, індивід, індивідуальність, індивідуальне 70, 167, 173, 188, 191, 195, 202, 211, 213, 230, 238, 266, 270, 277, 284
- «Індіаністика у Польщі і спорідненій дослідження» 72
- індійська історія мистецтва 73
- індійська культура 38, 109, 183, 217-219, 224-225
- індійська (давньоіндійська, староіндійська) література 31, 59, 80, 146-147, 151, 160, 173, 175, 179, 184, 208, 222, 283, 285
- «Індійська міфологія» 118
- «Індійські студії у Польщі» 73
- «Індійська теософія» 163
- «Індійська філософія» (М. Авікеса) 84
- «Індійська філософія» (С. Браттачар'я) 80
- «Індійська філософія» (С. Гогоцький) 22, 247-248
- «Індійська філософія» (Дж. Моганті) 80
- «Індійська філософія» (К. Поттер) 83
- «Індійська філософія» (С. Радхакрішнан) 77-78, 153, 167, 180, 198
- «Індійська філософія» (У. Л. Різе) 83
- «Індійська філософія» (Дж. Сінга) 79
- «Індійська філософія» (Н. Смарт) 82
- «Індійська філософія» (В. Соловйов) 280
- «Індійська філософія» (Чаттерджи, Датта) 154
- індійська філософія, індійська філософська думка, індійська релігійно-філософська думка, індійське філософське знання, індійська думка, духовність, індійський філософ 8-29, 31, 33-54, 56-93, 95-99 100-101, 105, 108 *passim*
- «Індійська філософія: зустрічна перспектива» 80
- індійський Ренесанс 160
- індійці 27-28, 51, 85, 108, 122-123, 152-153, 171, 230, 258, 260, 272, 279
- Індія 8-10, 13, 22-23, 26, 28, 34, 36, 38, 41-42, 45-47, 49, 51, 53, 60, 62, 66, 70, 73, 82, 89, 93, 95, 97-98, 101, 105, 108, 122, 132, 136, 138, 156, 165, 171-172, 178, 181-182, 186, 203, 220, 222, 224-225, 227, 229-230, 237-238, 240, 246-248, 253, 256, 260-261, 273, 277, 282-286, 288-290, 291-293, 303, 305
- «Індія і Європа. Нариси філософського розуміння» 10, 98
- «Індія у російській літературі» 74

- індосвропейський 124, 134
 індологія, індознавство, індологічний,
 індолог 10-14, 16-17, 20, 24, 27-28, 31, 33,
 36-43, 46-48, 52-53, 58, 60, 65-69, 71-75,
 80, 82, 84-85, 87-88, 96, 98-99, 105-107,
 110, 112, 118, 125, 130, 135, 137, 139, 141,
 144, 147-150, 152, 156, 159-160, 163-166,
 170-171, 174, 176, 178, 179, 183-184, 186-
 187, 189, 194, 201, 203, 211-221, 225-227,
 230-234, 236, 241-242, 247, 253, 258, 275-
 276, 282, 290-291, 294, 296, 300-302, 304-
 309
 «Індологія у Харківському університеті
 за півтора століття (Історико-бібліогра-
 фічний нарис)» 58
 індофільські 108
 індофобські 108-109
 Індра (indra) 128
 індрія(ї) (indriya) 209
 індуїзм, індуїстський, індус, індуський
 (saṃtana dharma) 11, 23, 27, 31, 33, 36, 47,
 75, 80-81, 92, 108-109, 111, 122, 131, 133,
 142, 148, 150, 155-156, 161, 164, 168, 173,
 175-176, 179-180, 182, 193-194, 198, 203,
 210, 220, 222, 233, 258, 260-262, 271-272,
 276, 287-289, 292-294, 306
 «Індуїзм в історії Індії» 90
 індукція 273
 Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка
 НАН України 106, 178
 Інститут мовознавства АН УРСР 37
 «Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні
 НАН України 75...» 67
 Інститут орієнталістики Львівського уні-
 верситету 65
 Інститут рукопису Національної бібліо-
 теки України ім. Вернадського 64
 інтеграція, інтегральний, інтегрований,
 інтегруватися 41-43, 80, 92, 145, 287, 304,
 306
 інтелект, інтелектуал, інтелектуальний 8-
 11, 15-16, 19, 35, 41, 43-44, 48, 78-79, 86,
 93, 96, 98, 100, 103, 123, 135, 155, 164-
 165, 177, 192, 203, 210, 228, 237, 244, 261,
 271, 291, 298-299, 303, 309
 інтенція 11, 134, 205-206, 233, 244
 інтерпретація 13, 16, 44, 48, 63, 81, 106,
 117, 135, 149, 153, 156, 158, 173, 186-187,
 193, 216, 255, 292
 інтертекст 18
 інтуїція, інтуїтивна 87, 92, 173, 271
 іонійська 230
 іпостась 67, 138, 143, 243, 267
 Ісаєва Наталя (Исаева Наталья) 157-159,
 169, 180, 224, 240, 253, 264-265, 276
 іслам, ісламська 101, 105, 287, 294
 існування, існувати 8, 15, 22, 28, 39, 43-
 44, 62, 87, 97, 103, 108, 118-120, 123, 126,
 131, 137, 139, 141, 145, 149, 180, 185, 188,
 194, 237, 245, 247, 259, 266-267, 278, 301,
 305, 309
 І(ї)стина, істинний 68, 77, 95, 99, 101,
 119-120, 142, 149-150, 157, 163, 167-168,
 188, 199, 206-208, 215, 229, 243, 246, 255-
 267, 270, 272-274, 277, 281, 292, 297
 (істина)
 «Історико-літературна концепція Михай-
 ла Калиновича в контексті українського
 літературного процесу 20-30-х років XX
 століття» 217
 «Історико-філософська методологія Віле-
 на Горського та проблеми дослідження
 японської філософії» 14
 Історико-філологічний інститут князя Без-
 бородька 19, 33
 «Історична бібліографія упанішад у
 перекладі» 182
 «Історичні справи філософії» 162
 історія, історичний, історик 8-9, 11-15,
 17, 20, 23, 26, 28-31 *passim*
 «Історія давньої санскритської літерату-
 ри» 160
 «Історії давньої філософії» 229
 «Історія індійської літератури» 152, 181
 «Історія індійської філософії»
 (С. Дастута) 77, 150, 153, 183
 «Історія індійської філософії» (Е. Фрау-
 вальнер) 80
 «Історія індійської цивілізації за часи
 британського правління. Т. І. Релігійні
 умови» 293

- «История отечественного востоковедения» 57
 «История русской философии» 55
 історія філософії, історико-філософський, історик філософії 9, 12-18, 20-24, 29, 33, 35, 41, 43, 46-48, 50, 53-54, 60-65, 69-70, 74, 76, 79, 81, 83-87, 99 *passim*
 «Історія філософії» (колектив авторів) 84
 «Історія філософії» (архім. Гавриїл) 228-229
 «Історії філософії давніх часів» 231
 «Історія філософії у стислому викладі» 81
 «Історія філософських систем» 228
 «Історія Фінікії» 133
 італійська 35
 Іша упанішада (īśvaraṇiṣad) 91, 175, 178-184, 186-187, 223
 Ішвара (īśvara) 127, 137, 232, 278, 284
 Ішопанішада, Шрі Ішопанішада (īśvaraṇiṣad) 9
 «Йога» 32, 165
 йога, йогічний (yoga) 9, 20-21, 26, 34, 45, 51, 99, 108, 137, 169, 172, 175, 181-182, 184-186, 188-189, 191, 208, 231-232, 234-235 (йогізм), 248, 270-271
 «Йога. Таємне знання Індії» 40
 Йосип Стіпний (1892–1984) 34
 Йошкар-Ола 164
 Йошпе Р. (Йошпе Р.) 101
 Кабір (Kabir) 285-288, 290, 294
 «Кабір» (С. Буліч) 285, 287
 «Кабір» (П. Ріттер) 32, 282, 286
 «Кабір. Золотые строфы» 286-287, 289
 Кабір-пантх (kabīr-panth) 287
 Казанський університет 27, 228
 Казань 25, 107, 306
 «Калан» 22
 Калі (kalī) 293
 Калі йога (kalī-yuga) 93, 225
 Калідаса (kālidāsa, I ст. до н. е. – V ст. н. е.) 32, 59, 67, 172, 183
 Калінович Михайло (1888–1949) 15, 35, 37-38, 43, 57, 59-60, 67, 69-71, 76, 106-107, 114-115, 118, 122, 125, 147, 172, 184, 202, 210, 216-226, 304, 307-308
 Калькутта, Індія 251, 292-293
 Кальянов Володимир (Кальянов Владимир, 1908–2001) 178, 217
 «Кама» 32
 Каменська Анна (Каменская Анна, 1867–1952) 165
 Кам'янець-Подільський 21
 Канада (kanāda, III–II ст. до н. е.) 245, 249-250
 «Канада» 22
 канон веданти 18, 262-263, 283
 канон, канонічний 88, 96, 159-161, 175, 179-181, 183, 204, 232, 262-263
 Кант Іммануїл (Kant Immanuel, 1724–1804) 185, 215, 281, 297
 Капіла (kapila) 244, 248-250, 245
 «Капіла» 22, 248
 Капранов Сергій 14
 «Карика» 22
 карма, карман (karma, karman) 89, 168-169, 198, 222-223
 «Карма-йога» 26, 47
 «Карма-міманса» 20
 Карманський Петро (1878–1956) 40, 304-305
 каста, кастовість 167-168, 174, 286-288, 293
 категорія, категоріальний 20, 120-121
 «Категорія» 22
 катенотейзм 131
 Катерина Сієнська св. (Caterina da Siena, 1347–1380) 190
 Катеринослав, тепер Дніпропетровськ 114
 Катха (Kathaka) упанішада (kathāraṇiṣad, kathakaraṇiṣad) 32, 59, 150, 165, 170, 174-175, 177-193, 195-199, 201, 203-206, 208-210, 214, 224, 226-228, 299, 306, 308
 «Катха упанішада» (О. Сирків) 205, 209
 Каушитака брагмана (kauṣītaki-brāhmaṇa) 211
 Каушитака упанішада (kauṣītakiyupaniṣad) 175, 178-181, 187, 225
 Каховка, місто, Таврійська губернія, тепер Херсонська обл. 27
 Казуновський Ігор 71
 Кейпер Францискус (Kuiper Franciscus, 1907–2003) 110, 118

- Келлог С. (Келлог С.) 40, 52
Кембрідж 77
Кена упанішада (kenopaniṣad) 149, 165, 175, 178-182, 186-187
Керд Едуард (Caird Edward, 1835–1908) 145
Кессіди Феохарій (Кессиди Феохарий, 1920–2009) 93
Кешаб-Чандер-Сен (Sen Keshub Chandra, 1838–1884) 294
Київ, київський 15, 19-21, 24, 29, 31, 33, 35, 37, 40, 45-51, 54, 56, 60-65, 70, 74, 89-90, 115, 140, 145, 172, 184, 233, 275, 301, 303, 306
«Київська академічна філософія XIX – початку XX століття і становлення історико-філософської науки в Україні» 61
«Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження» 61
Київська гімназія 24
Київська духовна академія (КДА) 20-21, 27, 39, 41, 61-62, 64, 68, 70, 230, 303-304
Київський державний університет ім. Т. Шевченка 57
Київський інститут народної освіти (Київський державний університет ім. Т. Шевченка) 72
Китай, китайський, китайці 87, 93, 101, 105, 230, 236-239, 255, 258-259, 261, 271
кінетична 169
Кірсте Іоган (Kirste Johann, 1851–1920) 28
Кисіль В. (Кисиль В.) 165
Кіт Артур (Keith Arthur, 1879–1944) 80, 153, 158
«Класична веданта і неоведантизм» 85, 120
класифікація 73, 181, 234, 248, 271
класичний 28, 41, 81, 88, 100, 104, 108, 122, 130, 144, 149, 152, 160, 180, 186, 208, 217, 256, 258, 260, 267, 303
кліше 126
Клюєв Б. (Клюев Б.) 288
Кнауер Фрідріх (Кнауэр Фридрих, 1849–1915/1917/1918) 37
Кобилінська Ольга (1863–1942) 224
Ковалівський Андрій (Ковалевский Андрей, 1895–1969) 23, 28, 31, 57-59
Кожевников Володимир (Кожевников Владимир, 1852–1917) 47
Козицький Андрій 65-67
«Козлов» 63
Козлов Олексій (Козлов Алексей, 1831–1901) 16, 24, 26, 41, 46, 48-53, 57, 62-63, 68-69, 74, 76, 105-107, 113, 118, 122, 125, 136, 138-144, 147, 162, 201, 219, 239, 257-276, 280, 285, 303, 306-307
Коллінс А. (Collins A.) 119, 126, 128
Кольбрук Генрі-Томас (Colebrooke Henry Thomas, 1765–1837) 21, 41, 48, 50, 137, 232-236, 240-242, 244, 246-247, 249-253, 264, 305
Колубовський Яків (Колубовский Яков, 1863–1929) 21, 24-25, 44
колоніалізм, колоніальний 15
колядки 31
Команс М. (Comans M.) 284
коментар, коментувати, коментатор 36, 56, 66, 73, 85, 89, 107, 101, 112, 114, 117-118, 123-126, 128-129, 137, 140, 146, 148-149, 151, 154, 160, 167-168, 175-176, 178, 180-181, 188, 190-191, 195, 197-199, 203, 205-208, 219-221, 227, 246, 251-252, 254, 263-265, 276, 279, 283, 285, 293-294, 299-301
компаративістика, філософська компаративістика, компаративний 9, 23, 48, 64, 123-124, 134, 189-190, 215, 261, 295, 305-306
комунікативний 97, 100
Конджівірам 284
Конзе Едвард (Conze Edward, 1904–1979) 12, 102
Конрад Микола (1876–1941) 33-35, 43, 303, 305
константи 38, 134, 169, 218
конструкт, конструкція, сконструйоване 100, 103, 112, 126, 135
Конт Огюст (Comte Auguste, 1798–1857) 41, 306
контекст 16-18, 23, 27, 47, 51, 56, 68, 76, 84, 98, 100-101, 104, 107, 117, 124-125, 128-129, 131, 134-135, 148, 158-159, 164,

- 168, 173, 179, 189, 198, 200, 203, 205, 210, 215-217, 220, 224-225, 227-228, 241, 253, 257, 279-282, 285
 конфесійний 41, 304
 конфуціанство 64
 центри 219
 «Концентри індійського світогляду» 35, 38, 57, 59-60, 69-71, 115, 184, 202, 216-220, 224-225
 концепт 28, 102-104, 113
 концепція, концептуальний 9, 27, 35, 60, 75, 80, 96, 129, 132-134, 199, 217, 221, 236, 256, 272, 278
 корінь 99, 120-121, 150-157, 189, 194, 221
 Корнєєва Н. (Корнєєва Н.) 158-159
 «Короткий нарис історії стародавньої Індії (санскритського) письменства» 30, 146
 корпус (джерел, перекладів, текстів) 19, 48, 77, 80, 83, 89, 90-91, 105, 136, 138, 146, 158, 171, 173, 179, 220, 227
 космісти 55
 космічний 70, 113, 124, 126 (докосмічне), 130, 132-133, 169, 211, 277-279
 «Космічний круг» 40, 224
 космогонія, космогонічний (космогонія) 28, 51, 76-77, 90, 110, 122, 124, 128-129, 132-133, 206, 219, 258
 «Космогонія» 58-59, 113, 115
 космологія, космологічні 111, 124, 199, 267, 269, 281
 космо-психічні 82
 Коссович Каєтан (Коссович Казтан, 1814-1883) 116
 Косточенко Владислав (Косточенко Владислав) 85-86, 90-91, 97, 111, 113, 119-121, 124, 129, 157, 207, 277, 290
 Кочергіна Віра (Кочергіна Вера) 119
 Краків 36, 183, 296
 Краснітський І. (Краснітский И.) 39
 Красноярськ 25
 «Криза міфічної свідомості в Індії і у давній Греції» 33, 107
 «Криза сучасного світу» 93-94
 критерій 23, 53, 176, 238, 249, 257, 258-261, 272-273
 критика, критичний 9-10, 13, 27, 29, 39, 49-50, 56, 86, 88, 92, 103, 108-109, 150, 154-156, 159, 166, 208, 215, 251, 254 (антиметафізичне)-257, 273, 282, 290, 300-301
 Крішна (kr̥ṣṇa), крішнайське 288
 Крішна Д. (Krishna D.) 80, 90
 Крішнамурті Джідду (Krishnamurti Jiddu, 1895-1986) 9
 Круг Вільгельм (Krug Wilhelm, 1770-1842) 251
 Крушевський Микола (Крушевский Николай, 1851-1887) 107, 115-116, 118, 125
 Кузен Віктор (Cousin Victor, 1792-1867) 49-50, 248, 254
 Куліано Іон (Coulano Ion, 1950-1991) 180
 «Культ божества у давній Індії в епоху Вед» 47
 культура, культурний 8-9, 15, 25, 35, 49, 73, 86, 96-97, 183, 216-219
 культуролог 110
 культурологічний підхід (метод) 14
 Кумарасвами Ананда (Coomaraswamy Ananda, 1877-1947) 102-104
 «Курс давньої історії, що читався у Харківському університеті заслуженим професором М. Н. Петровим» 58-59
 «Курс історії давньої філософії» 229
 кшатрій (kṣatriya) 174, 225
 Ламот, Етьєн (Lamotte Étienne, 1903-1983) 12
 Ланглуа Симон (Langlois Simon, 1788-1854) 31
 Лаппин Іван (Лаппин Иван, 1870-1952) 164
 латина, латинський, латиномовний 20, 103, 115, 136, 174, 182, 214, 243-244, 253
 лауреат Нобелівської премії 37
 Ле Гофф Жак (Le Goff Jacques) 185
 Лебедєв А. (Лебедев А.) 93
 Леві Сильвен (Lévi Sylvain, 1863-1935) 66
 Леві-Брюль Люсьєн (Lévy-Bruhl Lucien, 1857-1939) 211
 Лейбніц Вільгельм (Leibniz Wilhelm, 1646-1716) 27, 102-103
 лексичний 17, 100, 120, 204

- «Лекції з історії філософії» 280
Ленінградське відділення Інституту народів Азії АН СРСР 178
Ленінградський східний інститут (Інститут східних рукописів РАН, СПб.) 165
Леопардов (Леопардов) 54
Лесевич Володимир (1837–1905) 15, 24–26, 41, 44–46, 52–57, 64, 67–68, 74, 136, 144, 147, 304–306
«Лесевич» 63
Лєся Українка (Косач-Квітка Лариса, 1871–1913) 31, 40–41, 71, 106–107, 113–115, 118, 122, 125, 219, 303
Лисенко Вікторія (Лысенко Виктория) 54–55, 98
«Лити» 32, 165
лінгвістика, лінгвіст 27, 36, 107, 156, 182
Ліницький Петро (1839–1906) 230
«Пісова пісня» 40
література, літературний, літературознавчий, літературознавець, літератор 13, 16–17, 23, 26–27, 29–31, 34–40, 42, 44 48 passim
Літературний фонд ім. Т. Шевченка 25
«Wiadomości Literackie» 300
Літман Олексій (Литман Алексей, 1923–1992) 288
літургійний 28, 81, 89, 135, 210, 212–213, 307
Лобанов С. (Лобанов С.) 181
логіка, логічний 23, 35–36, 66, 73, 77, 87, 96, 102, 162, 230, 240, 249, 274, 290–291, 295, 297
«Логіка» 22
логічний висновок (anupāna) 264
логіко-дискурсивний 13, 95, 100, 173
Л(и)огос 28, 221, 280
Лондон, лондонські 35, 39, 131, 144, 229
Лондонський університет 166
Лохтін Євген (Лохтин Евгений) 178
Лук'янов Анатолій (Лукиянов Анатолий) 87
«Лунный свет санскья» 137
Луценко Дмитро 120
Луцштина Олена 90, 131
Лущак 107
Лучина В. (Лучина В.) 46
Львів, львівський 15, 19, 29, 33–40, 42–43, 53, 60, 65–66, 72–74, 96, 115, 211, 214, 216, 224, 299–301, 303–304, 306
Львівський університет (Львівський національний університет ім. І. Франка, Університет Яна Казимира) 35–36, 38–39, 53, 65–66, 71–73, 216, 303–304
Львівсько-Варшавська філософська школа 53
Льюїс Джордж (Lewes George, 1818–1878) 230
Люблінський католицький університет ім. Івана Павла II 73
любов, любити 91, 94–95, 101, 131–133, 246, 286–289, 292
любомудр, любомудріє 94
Людвіг Альфред (Ludwig Alfred, 1832–1912) 31
людина, людське, надлюдське, люди. людство 17, 45, 51, 77–79, 84, 87–89, 91–94, 96–100, 104–105, 108, 120–121, 130 (загальнолюдський), 134, 137, 141–143, 145, 153–154, 157, 167–169, 183–184, 188, 196, 198–199, 206–209, 211, 213–214, 218, 248, 222–223, 236–240, 245–246, 253–254, 264, 266, 270, 278, 288
Люстернік Єва (Люстерник Ева, 1904–1991) 26, 47
Лютер (Luther, Martin, 1483–1546) 283
Ляйпцизький університет 11, 37
Магабгарата (mahābhārata) 165, 187–188, 235, 241, 264–265, 283
«Магабгарата» (П. Ріттер) 32, 58, 80
магавак'я (mahāvākya) 140–141, 205–207, 215–216, 221, 224, 264, 277, 308
Маганараяна упанішада (mahānārāyaṇopaniṣad) 175
«Магапаринірвана-сутта» 32
магаяна (mahāyāna) 42, 305
магія, магічний 82, 185, 204, 210–214, 278–280
магічний холізм 255
Магоні У. (Mahony W.) 155, 179–180
Мадгава-Відьяранья (mādhava-vidyāranya, 1268–?) 99, 101, 105
Мадхва, Мадхвачар'я (madhva) 155, 190, 205, 246

- «Мадгва» 295
 мадр'ямак (madhyamaka) 255
 Мисда С. (Mayeda S.) 117, 121, 128
 Майсоп 36
 Майтрея (maitreya) 88
 Майтрі, Майтраяні упанішада (maitrī-
 upanīśad, maitrāyaṇīupanīśad) 175, 180-
 181, 187
 майя (māyā) 22, 169, 268, 277-281
 «Майя» 224
 майявада (māyāvāda) 300
 Макдонелл Артур (Macdonell, Arthur,
 1854–1930) 111
 макрокосм 211
 макрорівень 17, 146, 236, 241
 Макхалі Госала (makkhali gosala, V ст.
 до н. е.) 96
 Мамардашвілі Мераб (Мамардашвили
 Мераб, 1930–1990) 104
 манас (manas) 89, 209
 мандала (maṇḍala) 28, 59, 82, 106-107,
 109-110, 113, 117, 123-124, 126, 170, 206,
 219
 Манчук'я упанішада (māṇḍūkyaupanīśad)
 180, 184, 186, 224
 маніфестація 127, 198
 Ману (manu) 247
 «Ману» 32, 58
 Марле 241
 Массон-Урсель Поль (Masson-Oursel
 Раш, 1882–1956) 35
 «Матеріали до вивчення літератур
 зарубіжного Сходу» 59
 матерія, матеріалізм, матеріалістичний,
 матеріальний 20, 22, 89, 93, 128, 199, 208,
 250, 256-257, 268, 284
 Матюшко Богдан 67-68
 Маурер В. (Maurer W.) 110, 113, 119, 127
 Махальський Ф. (Michalski F.) 73
 майя-вада (māyā-vāda) 279
 медитація, медитувати, медітаційний
 155, 158-159, 185
 Мезенцева О. 46-47
 Мельничук Олександр (1921–1997) 37,
 59-60
 Мессопотамія 132
 мета 9-10, 78-79, 85, 95, 103, 139, 141,
 146, 152-153, 155, 157, 159, 187, 219, 222,
 233, 238, 249, 251-252, 262, 272, 276, 294-
 295
 «Метаморфози» 122
 метафізика, метафізичний 26, 54-55, 68,
 92, 101-102, 104, 108, 122, 127, 161, 184-
 186, 203-204, 208, 219, 211-212, 214-215,
 222, 233, 249, 260, 264, 266-267, 269, 272,
 274, 308
 метафора, метафоричний 86, 102, 157,
 225
 метемпсихоз, перерішення, переродження
 душ, переродження 188, 222, 238, 251,
 262, 270, 274, 281
 «Метемпсихоз» 22
 методологія, методологічний, метод 8,
 10-14, 16, 22, 42, 48, 61-62, 70, 75, 79, 81,
 85-86, 89, 91, 97, 109, 111, 139, 171, 189,
 213, 218, 230-231, 233, 236-238, 250, 255,
 257-259, 299, 305, 309
 Мстиков Володимир (Мстислав
 Володимир) 208
 Микола Кузанський (Nicolaus Cusanus,
 1401–1464) 103
 мирське 92, 99
 «Мисленнєві функції у текстах су-
 пільства» 211
 мислитель 9-10, 18, 27, 29, 37, 44, 55-56,
 68, 70, 76-77, 84-85, 92-93, 96, 98-99, 104,
 109, 127, 132, 134, 146, 150, 155, 164, 173,
 180, 184, 215, 263, 267, 273, 276, 282-283,
 285-287, 289-290, 293, 295, 302
 мислення (мысление, мысля), мислен-
 ве, мислимий 23, 28, 61, 75-76, 81-82, 95-
 96, 109, 122, 132, 135, 142, 201, 209, 229,
 233, 238-239, 255-256, 259-260, 272-273
 «Михайло Якович Калинович (1888–
 1949)» 57
 Мишинич Олександра (1933–2004) 114
 Міжнародне товариство свідомості
 Крішні (International Society for Krishna
 Consciousness, ISKCON) 9
 Міжнародний схологічний конгрес 36
 «Мій Ізмарагд» 30
 «Мій учитель» 26
 мікрокосм 134, 211, 213
 мікрорівень 17, 241
 Мілібад Софія (Милибад Софья) 31

- Міллер Всеволод (Миллер Всеволод, 1848–1913) 47
- мімаңса, карма-мімаңса, мімаңса-пурва (mīmāṃsā) 20–21, 34, 232, 234, 240, 247–248
- «Мімаңса» 22, 32, 148, 163
- Миняев Іван (Миняев Иван, 1840–1890) 55
- міркування 8, 11, 13, 17, 49, 79, 91, 93, 99, 101, 105, 111, 118, 120, 128, 130, 134, 138, 141, 143, 153–155, 165, 168, 187, 203–205, 207, 214, 220, 228–229, 237, 241, 250–252, 254, 260, 264, 272, 299, 302
- «Місія Рамакришні» 295
- містерія 77, 92
- «Містика–Містицизм» 162
- містика; містичний, містичизм, містич 45–46, 79, 82, 99, 130, 152, 162–164, 182, 185–186, 190, 214, 220, 229, 290, 293
- Місяць 92, 223
- міф, міфічний, міфологія, міфологічний, міфолог 28, 33, 40, 45, 60, 77, 80, 86, 93, 124, 131–132, 138, 142, 203, 219, 229–230, 241–242, 247, 256, 259, 267–268, 276
- міфопоетична 83, 97, 102
- Міхальський Станіслав, Міхальський-Івєньський Станіслав (Michalski-Iwieński Stanisław Fr., 1881–1961) 35, 38, 215–216, 295
- мова мовний 16–17, 23, 35, 41, 87, 95, 98, 100, 107, 117, 126, 157–158, 174, 178, 183, 186, 218–219, 223, 281, 294, 303, 304, 306, 309
- мовознавство, мовознавець 17, 31, 36–37, 60, 72, 216
- «Мовознавство» 59
- Моганті Джитендра (Mohanty Jitendra) 80, 90
- модель 13–14, 97, 124, 243
- «Modus orientalis. Індійська література в реценції Івана Франка» 67
- Моем Сомерсет (Maugham Somerset, 1874–1965) 184
- моक्षा (mokṣa) 80, 167–168, 186, 188–189, 222
- Мокшадгарма (mokṣadharmā) 82
- молитва 131, 139, 220
- Моньє-Вільямс М. (Monier-Williams, M., 1819–1899) 99, 151–152, 199–200, 205
- монізм, моністичний 115, 126–128, 130, 170, 173, 199, 207–208, 211–213, 243, 277, 284, 287, 289
- монотеїзм, монотеїстичний 125–127, 130–131, 287, 290
- мораль, моральність, моральний 108, 168, 215, 222, 224, 240, 269, 283, 292
- «Моральність і моральне вчення індійців» 27, 52
- морфологія 218
- Москва, московський 14, 24, 29, 45–48, 54, 84–85, 87, 306
- Московська гімназія 24
- Московська духовна академія 29
- Московська духовна семінарія 33
- Московський університет 24, 229
- мудрість, мудрець(и), мудро-любивий, мудрий 87, 91, 94–95, 99, 101–102, 109, 121, 133–134, 138, 142, 164, 168, 215, 257, 278, 294 (премудрість)
- Муктика (muktikā) 175–176, 181
- «Муккья» 180
- Мукк'я (mukhya) 167, 175–176, 179–181
- Мундака упанішада (munḍakopaniṣad) 149, 178, 180, 182, 186–187, 205
- Мур Чарльз (Moore Charles) 79, 127
- мусульмани, мусульманські(ий) 101, 286–287
- Мюллер Фрідріх Максиміліан (Müller Max, 1823–1900) 24, 70, 112–113, 119, 126, 130–131, 139, 141, 144–145, 150–151, 153, 155–156, 158–161, 163, 176, 182, 188, 190–197, 206, 209, 221, 226, 235, 254–255, 265, 280, 294, 305, 308
- «Мюллер» 32, 148
- «На полях упанішад» 38
- Нагусевичі село, тепер Івана Франка, Дрогобицький район, Львівська обл. 29
- Нагарджуна (nāgārjuna) 38, 301
- надісторичний 91
- Надель Хацкель (Надель Хацкель, 1905–1968) 30, 58–59
- надподський 78, 92, 97, 111, 142
- надперсональний 127

- Накамура Хадзіме (Nakamura Hajime, 1912–1999) 156, 199
- Налімов Василь (Налимов Василий, 1910–1997) 8
- Наливайко Степан 9
- наративний 184
- Нараяна (nārāyaṇa, бл. 1400) 181
- «Нарис індійської філософії» 20–21, 35, 40, 45, 47, 49, 57, 60, 63, 69, 109, 228, 232–235, 237, 239–240, 243–244, 303
- «Нариси індійської філософії з додатком про філософію веданти й її відношення до західної метафізики» 37, 72, 161
- «Нарис історії Стародавньої філософії» 34–35
- «Нарис філософії історії» 40
- «Нариси давньої Індії» 23, 58
- «Нариси з індійської філософії» 137
- «Нариси з історії думки» 28, 52, 107
- «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна» («Нариси з історії філософії») 24, 46, 48, 51–52, 57, 62–63, 68–69, 74, 138–140, 142–144, 201, 257–266, 268–275
- «Нариси історії філософії давньої і нової» 230
- Народний комісаріат внутрішніх справ (НКВС) 43, 305
- «Народи Азії та Африки» 58
- Н(и)сат(дія) 87, 112, 113, 127
- настика (nāstika) 97
- Натхамуні (nāthamuni) 284
- натурфілософія 84, 111
- наука, науковий, науковець 11, 14, 16–18, 21–23, 25, 31, 34, 39–43, 45, 47–48, 53, 61, 63, 65–67, 69–72, 74, 78, 93, 96, 98, 109, 122, 130–131, 144, 158, 160, 165, 173, 177–179, 182, 189–190, 208, 210–212, 214–219, 225, 234, 251, 255–258, 279, 288, 290–291, 295, 301, 304–305, 307, 309
- «Наука упанішад» 72
- нація, національний 9, 98, 108
- «Начала індійської філософії» 82
- начало 23, 70, 82, 87, 92–93, 97, 116, 118, 120, 128–129, 131–133, 139, 141–142, 167, 170, 199, 204, 214, 229, 247–248, 256, 262, 264, 268, 271–272, 280–281, 284, 308
- Начікетас (naciketas) 185, 187–188, 190–191
- небо 134, 298
- небуття 116(небытьє)–117–119, 122–123, 129, 278
- невимовний (apirvacāṇiā, apirvachāṇiā) 279
- недвоїстість, недвоїста 277, 297 (недвойственен)
- не-дуалізм 277
- несвропоцентричний 12, 49, 53, 309
- «Незаочне осягнення» (aparokṣānubhūti) 227
- везнання 41, 150, 157, 159, 169, 188, 266–267, 270, 278, 303
- веїстине 119
- неканонічні 95, 179
- неоадвайта-веданта 228
- неоведанта, неоведантизм, нова веданта 34, 42, 257, 286, 290–291, 293–295, 302–303, 305
- неогегельєнець 145
- неоіндуїзм, неоіндуїстський 9, 290–291
- неокантіанець, неокантианці 55, 230
- неологізм 94, 101, 131, 290
- неоплатоніки, неоплатонічне 103, 129, 190
- неопозитивіст 54
- неортодоксальний 18, 21, 42, 97, 132, 169, 171, 176, 219, 224, 227–228, 233–234, 240, 242, 261, 272–273, 305
- не-орієнталістичний 12
- непізнаваність, непізнаваний, непізнане 127–128, 144, 233, 267
- неподвійність 206
- нереальний 215, 278–279
- Неру Джавагарпал (Nehru Jawaharlal, 1889–1964) 70
- несуще, не-суще 117–119, 121–123, 129, 134–135, 307
- нефілософія, нефілософський 88–89, 162
- «не [це], не [це]» (neti, neti) 150, 243
- Нечуй-Левицький Іван (1838–1918) 40
- «Нива» збірник 44
- Нижній Новгород, Росія 33
- нігілізм, нігілістичне 93, 254–255
- «Нігілізм» 22, 254

- Ніжин 19, 33
 Ніжінський ліцей 23
 «Нігілізм» 22
 Нікам Н. (Nikam N.) 207
 Нікілачандра Свамі (Nikhilānanda Swāmi (Dinesh Chandra Das Gupta), 1895–1973) 298–299
 Ніколаєв П. (Николаев П.) 176
 Німбарка 190, 246
 Німецьке сходознавче товариство (Die Deutsche Morgenlandische Gesellschaft (DMG) 31
 Німецьчина, німецька, німецькомовний 10–11, 13, 16, 20, 23–24, 28, 30–31, 35, 37, 62, 91–92, 106, 108–109, 112, 122–123, 132, 141, 147, 150, 152, 160, 166, 170–171, 175, 182, 184–186, 202, 206, 212, 214–215, 218, 226, 230–231, 260, 275, 280, 290–291, 305, 308
 ніврана (nirvāṇa) 35 (нірваністичні), 68, 169, 254
 «Ніврана» 22
 ніргун-бхакті (nirguṇ-bhakti) 288
 ніргуна, Ніргуна-Брахман (nirguṇa-brahman) 243, 267, 280
 «Нірукта» (nirukta) 120
 ніщо 254, 274
 Новий Завіт 170
 Новий час, новочасна 104, 210, 237, 275, 293, 301, 308
 «Новий погляд на трансперсональну теорію» 102
 Новичківський Орест (1806–1884) 15, 20–21, 23–24, 35, 41, 45–51, 53, 57, 60–64, 69–70, 107–109, 123, 136–138, 147, 228, 232–253, 256, 258, 264, 272, 276, 279, 285, 301, 303, 306–307
 «Новичківський» 63
 «Новітні рухи у буддизмі, що підтримуються і поширюються європейцями» («Новітні рухи у буддизмі») 44, 52, 54–55, 57, 63–64, 67
 Новоград-Волинський м., Житомирська обл. 31
 Новоросійський університет (Одеса) 27
 новочасні 104, 210, 292, 301
 Нью-Йорк, нью-йоркське 282, 294
 ньяя, ньяйя, нйайя (nyāya) 20–21, 23, 34, 51, 53, 231–232, 234, 240, 248
 «Ньяя» (С. Гогоцький) 22
 «Ньяйя» (О. Новицький) 20, 108
 «Ньяя-сутри» (nyāya sūtra) 36, 73
 образ, прообраз, образність, 45, 85, 111, 123, 128, 185, 202, 218, 267, 269, 279
 «Обрані розділи Прасанапади» 301
 обряд, обрядовий, обрядовість 151, 220, 229, 245, 266, 287–288, 292–293
 об'єкт, об'єктивне 28, 70, 141, 145, 158–159, 198, 201, 205, 209, 212, 221, 242, 265, 267, 270, 282, 293
 Овідій (Publius Ovidius Naso, 43 до н. е. – 17 н. е.) 122, 131
 Овсяннико-Куликовський Дмитро (Куликовський Дмитрій, 1853–1920) 15, 24, 27–28, 31, 33, 35, 41, 45–48, 52, 57, 74–76, 105–109, 111–113, 115–118, 121–125, 129–135, 170–171, 219, 260, 272, 303–304, 306–307
 «Овсяннико-Куликовський» 58
 Отнева Олена 31, 40, 107
 Огородник Іван 29, 64
 Одеса 27, 46, 74
 одкровення 77–78, 88, 91, 111, 142, 151, 156, 171, 180, 234, 264–266, 268, 271, 273
 О(о)дне, одиничне 116, 125–129
 Оксфордський університет 161
 окультне 214
 Олександрія, Єгипет 237
 Олесницький Маркелін (Олесницький Маркеллін, 1848–1905) 27, 41, 52, 57, 303
 Олівелл Патрік (Olivelle Patrick) 84, 91, 277
 Ольденберг Герман (Oldenberg Hermann, 1854–1920) 35, 150, 152–154, 158–159, 161, 171, 212, 214, 231, 280–281
 Ольденбург Сергій (Ольденбург Сергей, 1863–1934) 70
 Олькотт Генрі (Olcott Henry, 1832–1907) 164
 Ольтрамар П. (Oltromare P.) 163, 176
 омонімічний 194
 «Онтологічна модель переніалізму як неокласична альтернатива модернізму і постмодернізму» 104

- онтологія, онтологічний 94, 104, 111, 128, 196, 278
 організм 212-213, 218
 «Органом» 23, 51
 Орест Михайло (Зеров Михайло, 1901–1963) 71
 оригінал, оригінальний 16, 18, 28, 30, 32-33, 36, 39, 41-43, 45, 63, 98, 106, 112, 115-117, 119, 122, 141, 146-147, 154-155, 172, 176-178, 183, 185, 187-188, 192-193, 196, 209-210, 222-223, 225-226, 244, 272, 284, 296-297, 302-304, 306, 309
 орієнталізм, орієнтальний, орієнталістичний 10, 135, 150, 154-155, 309
 «Орієнталізм» 10
 Орнатський Ф. (Орнатский Ф.) 52
 ортодоксальність, ортодоксальний 18, 20-21, 23, 42, 79, 83, 90, 97, 138, 141, 169, 171, 176, 219, 227-228, 232-234, 241-242, 247, 249, 254, 261, 272-273, 276, 292-294, 302, 305
 орфічний 132
 основа, основний 17, 23, 30, 34, 47, 56, 66, 69-70, 82, 86, 95, 97, 99, 108, 128, 132, 139, 152, 158-159, 161, 173, 180, 188-189, 192, 194-195, 197, 200-201, 203, 205, 213, 219, 222, 227, 234, 251, 255, 262, 264, 267, 269-271, 277, 292, 298
 «Основи метафізики» 291
 «Основні упанішади» 180, 189
 осьовий час (Achsenzeit) 14, 85, 89-90, 92-95, 101-103, 105, 225, 237
 Островська Олена (Островская Елена) 13-14, 88, 95
 Острог 20
 Отвоцьк 38
 Отці Церкви 237
 «Отечественные записки» 25
 Отто Рудольф (Otto Rudolf, 1869–1937) 184, 226, 285, 308
 Павленко Юрій (1957–2012) 89-91, 113
 Павловське с., Ардатовський повіт, Нижегородська губ. 33
 Паїн Душан (Pajin D.) 96
 Пакудга Каччаяна (pakudha kaccāyana, VI–V ст. до н. е.) 96-97
 палі, палійський (pālī) 33, 41, 169, 303
 «Палі» 32
 Палійський канон 29, 32, 42, 58-59, 67, 305
 пандити (paṇḍitī) 202
 Пан 235
 «Паніні» 32
 паненгеїзм 167, 243, 254, 276
 пантеїзм, пантеїстичне 167-168, 235, 243, 254, 276-277, 281
 «Пантеїзм» 22, 253
 панчаратрика, панчаратрики (pāñcarātra) 50, 233-234 (бгагаваті)
 парабрама (parabrahmā) 279
 «Парабрама» 22
 паравідья (paravidyā) 281
 паралель, паралельний, паралелізм 18, 21, 123, 128, 131, 133, 170, 189-190, 209-212, 271-272, 282, 288, 293-295, 306
 парамартхіка (paramārthika) 267
 П(п)араматман (праматма) (paramātmān) 115, 199, 277
 паривраджаки (parivṛājaka) 95, 105
 Парюк, паризький 66, 137, 144
 паринірвана (parinirvāṇa) 68
 Парібок Андрій (Парибок Андрей) 87, 98, 100, 119, 209, 276, 278, 283
 Папуша Ігор 31, 67
 Парменід Елейський (Παρμενίδης; бл. 540–470 до н. е.) 28, 132
 Патанджали (patañjali) 234-235, 245, 249
 «Патанджалі» 32
 Пахомов Сергій (Пахомов Сергей) 199
 Пачовський Василь (1878–1942) 40, 224, 305
 пащупата, пащупати (paśupati) 50, 233-234 (магепавари)
 первісний 17, 56, 89, 94, 112, 122, 126, 128, 155, 157-159, 130, 193, 211, 221, 259
 «Первобытная культура» 55
 передфілософія, передфілософський 50, 86-89, 93, 97, 111, 147, 160, 162, 307
 переказ 24, 222-224, 242, 247, 259, 264, 274, 293
 переклад, перекладач, перекладений, перекладацький, перекладає 9-10, 15-17, 19-20, 23-33, 35-43, 45, 47, 52, 54, 57-59, 63, 65-67, 71-73, 84, 106-107, 110, 112-

- 122, 124-129, 133, 135-137, 140-141, 145, 147, 151, 154-156, 158, 161, 164-166, 168, 174-179, 182-184, 186-201, 203-206, 208-210, 214-216, 219-220, 222-223, 226-227, 230-231, 233, 235, 242, 244, 252, 280, 285, 288, 290, 293, 296-309
- «Переклада гімнів Ригведи і духовний світ Лесі Українки (Порівняльно-літературознавча студія)» 71
- «Перемога над смертю» 183
- перестіа, перестіава 31, 107
- перетворення 254, 278
- період, періодизаційний, періодизація 10, 15-19, 21, 24, 28, 34, 36, 39, 41-42, 48, 50, 53, 61, 66, 70, 72-75, 77-82, 83-86, 88-90, 93, 96-97, 106, 109, 123, 135-136, 138, 146, 161, 172, 176, 179, 186, 214, 224-225, 229-230, 236-237, 245, 256-258, 275-276, 282-283, 289, 301, 302-305, 307-309
- Перковський В. (Перковский В.) 39, 41, 64
- перська, перський 27, 136, 174, 182
- «Перський» 22
- Перша світова війна 66
- «Перші провісники позитивізму» 68
- «Перші філософи Індії» 95
- «Першоджерело в індійській філософії» 79, 127
- першоелемент 244
- першооснова 97, 128, 213
- песимізм, песимістичний 35, 254
- Петров М. (Петров М., 1825–1887) 58-59
- Петров Павло (Петров Павел, 1814–1875) 177, 182
- пешлеві 27
- Печнік О. (Pechnik A.) 39
- Пилипів село, Новоград-Волинський повіт, Волянська губернія, тепер Волянська обл. 20
- писання 77, 83, 91, 264
- письменник, письменники 15, 29, 34, 37, 40, 45, 102, 172, 183-184, 216, 224, 236, 291
- питання 10-11, 14, 16, 23, 49 *passim*
- південноіндійський 99
- південноруські 31
- Північна Америка 227
- підручник 21, 31, 37, 40, 50, 66, 76, 79, 114, 154, 201, 230-231
- підхід 14, 51, 53, 55, 85, 89, 97, 101, 135, 145, 158-160, 162-163, 171, 178, 218-219, 233-234, 236, 244, 252, 254, 266, 284, 295, 307-308
- пізнання, пізнавальний, пізнавати 34, 50, 81, 92, 111, 142, 144, 149, 154, 157, 163, 165, 167-169, 173, 188, 196, 208-209, 222-223, 245, 250, 255, 264-267, 270, 273-274, 277, 281, 287, 298
- Піко делла Мірандола Джованні (Pico della Mirandola Giovanni, 1463–1494) 103
- Піллай А. Г. (Pillai A. G.) 291
- післяведичний 84
- післяведійський 186
- пітріяна (pitrūṇa) 143, 198
- Піфагор (Πυθαγόρας, бл. VI ст. до н. е.) 94
- Піфей (Πυθαίος, бл. 380–310 до н. е.) 214
- Платон (Πλάτων, бл. 427–347 до н. е.) 27, 29, 124, 128, 132, 184, 215, 282
- платонізм 102-103
- Плотто П. (Plotto P.) 57
- Побожняк Т. (Pobożniak T.) 73
- повтор 204, 207
- погляд(и) 10, 13, 26-27, 31, 35, 38, 47-48, 50, 53, 61-63, 67-68, 70, 78, 82, 85, 88-89, 92-93, 100, 105, 108-109, 111, 118, 120, 130, 132, 140-141, 143, 145, 154-156, 159-160, 162, 171, 179, 181, 190, 199, 203-204, 212, 215-216, 221-222, 230-231, 233, 235-236, 239, 240-243, 248-249, 256, 258, 260, 264, 269, 273-275, 277, 282, 285, 287, 289, 292-293
- «Погляд на історію, літературу і міфологію індусів» 247
- поема 25, 30, 54, 67-68, 77, 134, 183, 289
- поет, поетеса, поетичний, поезія 30-31, 34, 37, 45, 67, 71-73, 76-78, 83, 86, 109, 112, 114, 116-118, 122, 124, 131, 133-134, 138, 142, 158, 172, 182-184, 186, 188, 224, 235, 256, 289, 305
- позалодський 89, 91
- позитивізм, позитивіст, позитивістський 26, 41, 54-56, 68, 144, 230, 304
- «Поклики давнина» 183

- Полей Людвіг (Poley Ludwig, 1812–1885) 182
 поліморфізм модель, явище, підхід, поліморфізм 13–14, 272, 284, 299
 поліморфізм 13
 полісемія 298–299
 політеїзм, політеїстичні 131
 політика, політичний 10, 16, 43, 77, 146, 217, 225–226, 305
 Полішук Ніна 167
 Полотнюк Ярема (1935–2012) 65
 Полтава 25
 польська, польські, польськомовний 16–17, 35–36, 39–40, 53, 67–68, 72–74, 96, 106–107, 115, 122, 166, 183, 214–215, 296–297
 Польська Академія наук 65
 Польське орієнталістичне товариство 65
 Польський сходознавчий інститут (Polski Instytut Orientalistyczny) 36, 72
 Польща 15, 36–37, 42, 53, 72, 166, 226, 304, 308
 «Помилки й їхня класифікація згідно ранніх індійських логіків» 36, 73
 понятійно-термінологічний, понятійно-категоріальний 41, 97, 172, 177, 192, 303
 поняття, понять, понятійний 22, 33, 70, 86, 95, 98, 100–105, 112, 117–118, 122–123, 128, 132–135, 142, 163–164, 168–169, 172, 177, 189, 192–193, 199, 201–203, 208–211, 213–214, 220–222, 234–235, 243–246, 260, 267–268, 273, 278–281, 288, 290, 294, 303, 307
 Попова Віра (Попова Вера, 1867–1896) 26
 Попов Яків (Попов Яков, 1844–1918/1920) 26–27, 40–42, 47, 52, 303, 305
 порівняння, порівняльний, порівняльно-історичний 16, 23–24, 36–37, 42, 50, 64, 72, 123–124, 128–129, 131–132, 158, 187, 189, 193, 246, 251, 265 (upamāna), 271, 273–274, 308
 «Пороги» 72
 посвячення, посвячені 86, 154
 «Посередню» 156
 посмертні 87
 постведійський 161
 постєвропоцентричний 308
 постколоніальний 11–12
 посторієнталістичний, посторієнтальний 11–12, 309
 «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у в'язку з розвитком язичницьких вірувань. Частина I. Релігія і філософія Давнього Сходу» («Поступовий розвиток стародавніх філософських учень») 20–21, 23, 45–46, 50, 63, 69, 109, 138, 228, 235, 238, 241–242, 245–246, 253, 258
 Потебня Олександр (1835–1891) 17, 27, 158
 постсосьовий час 104
 потенція, потенційний 118–119, 123, 127, 244, 280
 Поттер Карл (Potter Karl) 83, 90
 Потье Гюм (Panthier Guillaume, 1801–1873) 144, 258
 походження 28, 37, 91–92, 99, 109–110, 113, 123, 132, 136, 139, 151, 153–154, 157, 168, 175, 181, 243, 249–250
 почуття 61, 137, 206, 209, 294
 пояснення, пояснювати, пояснити 58, 62, 73, 78, 81, 89, 99, 101–103, 111, 113, 117, 120, 125, 130, 141, 149, 151–152, 154, 156–157, 159–160, 166, 168–169, 172, 180–181, 186, 190–192, 195–197, 203–204, 208, 232–234, 238, 248–249, 251, 256–259, 261–268, 274, 276, 278–280, 298–299, 301
 Прабхупада Свами (Prabhupāda Svāmī, 1896–1977) 199
 православ'я, православний 27, 236
 Праджкапати (prājāpati) 113, 130
 пракарана грантха (prakaraṇa grantha) 296
 практика, практикуючий, практична 85–86, 93, 103–104, 137, 139, 170, 176, 186, 189, 194, 217, 233, 240
 «Практична Веданта» 26, 47
 «Практична філософія» 70
 «Пракріт» 32
 пракріті (prakṛti) 208, 284
 прамана (pramāṇa) 142, 169, 264–266
 прапочаток, першопочаток 125, 211–213, 220
 прастхана-трайя, Прастхана трайя (prasthāna-traya) 86, 139, 169, 220, 227, 276

- пратибгасика (prātibhāsika) 266
 прат'якша (prat'yakṣa) 265
 Прашна упанішада (praśnopaniṣad) 99-100, 180
 Прзылускі Я. (Przyłuski J.) 40
 примітивні, примітивний 81, 102, 211, 213
 принцип, принциповий, першопринцип 24, 47, 91-92, 95-97, 102, 113, 117, 123, 126-127, 155, 160, 169, 188, 195, 198, 201-208, 221, 284, 294
 природа, природний 14, 20, 24, 75-78, 82, 90-95, 99, 104, 116-118, 125, 127, 134, 138, 142, 185, 190, 199, 201, 208, 234, 239-240, 243, 251, 255, 259-260, 264, 272, 274, 278-279, 285, 299
 «Природа і побут у давньоіндійській драмі» 38, 218
 «Присмерк Європи» 217-218
 П(п)ристрасть, пристрастна 131-132, 151, 155, 157, 222
 «Притча про віру» 30
 «Притча про життя» 30
 «Притча про смерть» 30
 причина, причинність, першопричина 20, 93, 141, 169, 222, 228, 256, 262, 268, 270
 Прицак Омелян (1919–2006) 71, 217
 «Про генезу монізму упанішад з магійного світогляду «Атхарва-веди» і брагманів» 35, 38, 210-211, 214
 «Про епізод Магабхарати, відомий під назвою Бхагавад-Гіта» 202, 235
 «Про засади моралі» 215
 «Про значення слова upaniṣad» 38
 «Про історіографію індійської філософії» 45
 «Про океан» 214
 «Про рецепцію буддійських ідей у філософії Росії кінця XIX – першої половини XX ст.» 56
 «Про філософію індусів» 232, 234-236, 241-242, 244, 247
 «Проблема свідомості та філософське покликання» 104
 «Проблеми буддійської філософії» 38, 299
 «Проблеми інтерпретації брагманічної прози. Ритуальний символізм» 85
 проза, прозовий 100, 116-118, 121-122, 124-125, 135, 174, 179, 188, 191, 193, 291
 пропедевтичний 62, 296
 просвітлення 137
 «Просвічення Сідартхи» 40
 просвітник, просвітницький 27, 292
 прототип 126
 протофілософія 86, 97, 102
 процес, процесуальний 8-9, 11, 17-18, 28, 61, 63-64, 66, 85, 93, 97, 105, 118, 135, 141-143, 145, 147, 150, 165, 169, 171, 175, 203, 217-218, 224, 231, 243, 253, 264, 273, 285-286, 293, 302-303, 307
 психіатр 92
 психологія, психологічний 84, 251, 269, 278, 281
 психофізичний 211, 213
 простір 41, 43, 210, 298, 304, 309
 прохристиянські 33
 Псевдо Діонісій Ареопатит 190
 психічний, психотехнічний 13, 188, 212
 «Пундит» 32
 «Пурана» 32, 58, 148
 Пурана Кассара (pūrāṇa kassara) 96
 пурани (pūrāṇa) 146, 187, 199, 241, 264
 П(п)уруша (puruṣa) 188, 208
 «пурушасукта» (puruṣa-sūkta) 87
 пустота, порожнеча 129, 254-255
 «Путешествие в глубь сознания...» 185
 Пфунгст Артур (Pfungst Arthur, 1864–1912) 30, 294
 пхала (phala) 251
 Пятигорський Олександр (Пятигорський Александр, 1929–2009) 11-14
 РСФСР 45
 Рабаданова Л. 70-71
 рагас'я(м) (rahasya(m)) 153-154, 159
 Ратудева (raghudeva, XVII ст.) 36, 73
 Радхакрішнан Сарвеналлі (Radhakrishnan Sarvepalli, 1888–1975) 35, 77-79, 88, 90, 102-103, 108, 111, 113, 127, 153-154, 167, 179-180, 188-191, 193, 195-198, 203, 209, 227-228, 232-233, 250-251, 260, 264-265, 273, 278-279, 284, 296
 «Радда-Бай» 58, 164

- «Раджа-йога» 26, 47
радість 97
Радянський Союз, радянський 15, 18, 43, 51-52, 70-71, 84, 89, 104, 115, 121, 164-166, 177-178, 203, 226, 288, 296, 305, 308
Рам Садгу (Ram, Sadhu) 154
«Рам-Чарит-Манас», «Рамачаритманас» (rām-caṛit-mānas) 289
Рама (rāma), рамаїстське 288-289
Рамакрішна (rāmākṣaṇa 1833-1886) 27, 34, 131, 293-294
«Рамакрішна» 32, 58, 293, 295
Рамананда (rāmāṇanda, 1400-1476) 275, 285-287, 289, 293
«Рамананди» 286
«Рамананда» 32, 58, 282, 285, 289
Рамануджа (rāmānuja, 1017/1027-1137) 38, 190, 218, 246, 275-276, 284-287, 289, 294
«Рамануджа» 32, 58, 282-283, 285, 289
Рамаяна (rāmāyaṇa) 288
«Рамаяна» 32, 58
Раммоган Рой, Рам-Мохун-Рой (Ram-mo-han Roy, Rāmāmohana Rāya, 1772-1833) 34, 182, 186, 290, 292-293
«Рання буддійська філософія. Філософія джайнізму» 54
раціональність, раціональний, раціоналістичний 51, 100, 164, 240, 273
реальність, реальний, реалізм, реалі 12, 88, 96-97, 99, 102, 104, 120, 122, 125, 127, 129-130, 141, 145, 154, 157, 168, 170, 188, 191, 194, 198, 203, 205, 207, 215, 220-221, 244, 251, 255, 267, 269, 278-279, 284, 308
регулятивний 103
редукціонізм, редукувальний 104, 238, 258
Рейнке Микола (Рейнке Николай, 1891-1975) 166
Рейхман Ян (Reychman Jan, 1910-1975) 73
рекурентна 171, 205
«Релігійна свобода за едиктом царя Асокі Великого» (Ашоки) 44, 52, 54, 67
«Релігійна свідомість язичества: досвід філософської історії природних релігій» 201
релігійно-філософський 9, 12, 15, 18-20, 29, 32, 34, 39-41, 43-44, 47, 52, 56, 59-60, 64-65, 68-70, 72, 84, 89, 95, 99-100, 111, 128, 132, 135, 142, 147-148, 163, 165, 167-168, 171, 173, 176, 183, 186, 192-193, 199, 203, 210, 214, 221-227, 234, 236, 255, 259, 266, 275, 280, 282, 286, 288-289, 293, 295, 299, 302-306, 308-309
релігієзнавчий, релігієзнавець 27, 30, 33, 36, 38-39, 46-47, 74, 100, 112, 131, 184, 288
релігія, релігійний 9, 23-24, 31, 36, 45, 47-48, 50-51, 53-54, 58, 60-61, 63, 69-70, 72-73, 81, 84-86, 89-90, 102, 108, 124, 131, 135, 138-139, 142, 145-146, 148, 162, 169-170, 189, 201, 203, 220, 222, 224, 229-230, 236-239, 245-247, 249, 256-260, 264, 266, 268-269, 271-272, 274, 276, 284-288, 290-292, 294-295, 307
«Релігії світу: досвід позамежного. Психотехніка і трансперсональні стани» 88
«Релігія індуїс у добу Вед» 33, 35, 46
релятивістське 255
Ренард П. (Renard P.) 182
ренесанс 160, 290
Рену Луї (Renou Louis, 1896-1966) 96
Реньйо П. (Regnaud P.) 139, 144, 176, 258, 305
репрезентативне 225, 229
Реріх Юрій (Рерих Юрий, 1902-1960) 166, 178, 184
рефлексія, рефлексивні 86, 90, 96, 108, 145, 206, 237, 260
реформатор, реформація, реформаторське 182, 186, 285-286, 288, 292, 290, 294
рефрен 203, 206-207
рецензія 38-41, 44, 68, 202, 210, 214-216, 226, 282, 296-297, 299-302, 309
рецепція 9-10, 18-19, 30, 33, 40, 42, 47, 60, 67-68, 74-75, 106, 112, 135-136, 174-175, 177, 179, 214-216, 224, 228, 231, 253, 274-275, 279-281, 290, 295, 300, 303-306, 309
рецидив 130
Рибakov Ростислав (Рыбаков Ростислав) 290, 294
«Ригведа» 113, 119
римляни 122, 260
рита (ṛita) 120
ритуал, ритуальні, ритуалознавець 78, 82, 84, 86, 89, 95, 100, 102, 104, 110, 121, 130,

- 158-159, 173, 184, 187, 203-204, 211-212, 214, 224, 288, 292
 ритуально-символічний 95
 ритуально-теологічний 148
 рйші (ṛṣi) 28, 77, 91, 95, 142, 187
 «Рйші» 32
 Рігведа (RV., R̥g-Veda, R̥gveda, R̥gveda)
 24, 27-28, 31-33, 38-39, 48, 58-60, 71, 73,
 75-80, 82-83, 86-87, 90, 99-100, 106-107,
 109-118, 121, 124-128, 130, 134-135, 143,
 161-162, 170-171, 175, 187-188, 199, 206,
 211, 215-216, 218-219, 221, 227-228, 303,
 307-308
 Рідна Віра 39
 Різе У. Л. (Reese W. L.) 83, 90
 Ріттер Генріх (Ritter Heinrich, 1791–1869)
 231
 Ріттер Павло (1872–1939) 15, 28, 31-33,
 42-43, 58-59, 71, 75-76, 105-107, 109-110,
 115, 118, 122, 125, 147-149, 156, 159-164,
 166-179, 183-184, 186, 188-197, 200-204,
 207-210, 219, 226, 230-231, 275-295, 301,
 303-308
 Розанов Василь (Розанов Василий, 1856–
 1919) 21
 розвиток, розвинутий 8, 13, 24, 43, 45-48,
 60, 63, 65-66, 69-70, 81-84, 89, 93, 102,
 111, 127, 130-133, 142, 168, 188-189, 218-
 219, 225, 228, 230, 236, 239, 246-248, 252,
 255-256, 259, 261-263, 270, 272, 286, 290,
 309
 «Розвиток песимізму в Індії» 68
 Розенберг Оттон (1888–1919) 38, 299
 розсудок (разсудок), розсудливість 61,
 108, 209, 229, 243-244, 260
 розум, розумовий, розумування 24, 76-
 78, 84, 99, 105, 111-112, 124, 131, 134,
 148, 161, 173, 184, 206, 209-210, 212-213,
 223-224, 230, 234, 238, 242-244, 247-248,
 257, 259-260, 270, 272, 274, 298-299
 розуміння, розуміти, 9-13, 15, 17, 26, 33,
 48, 75-76, 78-79, 81, 88-90, 92-95, 98-102,
 104, 110, 117, 119-121, 125-127, 129-130,
 135, 140-142, 145-147, 149-152, 154-155,
 158-160, 162-164, 169, 171, 177, 181-184,
 187-190, 192, 199, 201, 203-204, 207, 210-
 211, 213, 215, 218, 220, 223-229, 227, 231,
 233, 235-236, 238, 242, 249, 251, 256-257,
 259, 263-264, 266, 276, 278, 280, 288-289,
 296, 298-302, 306, 308
 Романенко Олександр 69
 Романов В. (Романов В.) 120, 158-159,
 205, 214
 Романова Ірина (Романова Ирина) 87-88
 Рорти Річард (Rorty Richard 1931–2007)
 10
 Російська імперія 15, 18, 20, 26, 43-45, 57,
 63, 107, 115, 117-118, 121-124, 135-136,
 140, 147, 156, 161-162, 164, 166-167, 177-
 179, 182-183, 201, 203, 224, 226, 228-231,
 247, 254, 279-280, 285, 296, 306-308
 РСФСР 45
 «Російська філософія» 57
 «Російська філософія. Малий енциклопе-
 дичний словник» 57
 Російське теософічне товариство 165-167
 російський, російськомовний 8, 12, 15-17,
 21, 24, 26-28, 30, 33, 35, 40, 44-50, 53, 55-
 56, 65, 67, 74, 76, 84-85, 88-89, 107, 110,
 115, 118-120, 126, 141, 147, 149, 157-158,
 161-163, 166, 176, 178, 180, 182-184, 224,
 226, 228, 239, 244, 254, 290, 296, 299, 301
 Росія 14, 18, 28, 54, 118, 165, 217, 227-
 228, 291, 306
 Російська Федерація 52-53, 288
 «Росія та Індія» 47
 Рославський-Петровський Олександр
 (Рославский-Петровский Александр,
 1816–1870/1871/1872) 23-24, 58
 Росов Володимир (Росов Владимир) 166,
 178, 295
 Рот Рудольф фон (Roth Rudolf von, 1821–
 1895) 200
 Рудой Валерій (Рудой Валерий, 1940–
 2009) 13-14, 88, 95
 Румунія 15
 Русин Мирослав 29, 64
 «Русская мысль» («Рус. Мысль», RM) 25-
 26, 44, 57
 «Русское богатство» 44
 Сабашніков Михайло (Сабашняков
 Михаил, 1871–1943) 183
 Савітар (savitar) 126
 Сатун-бхакті (sagun-bhakti) 288

- сагуна, Сагуна-Брагман (saguṇa-brahman) 243, 267, 284
- Садананда Йогендра Сарасвати (sadānanda yogenḍra sarasvatī, сер. XV ст.) 263, 271
- садгана (sadhana) 251
- «Садгана. Втілення життя» 37-38, 72
- Саїд Едвард (Saïd Edward, 1935-2003) 10
- сакральний 17, 89, 91, 100, 155, 170, 175, 190, 271, 302
- Сак'я-Муні (śākyamuni) 56
- Самаведа (sāmaveda) 140, 175
- самадгі (samadhi) 189
- саманвайя (samānvaya) 251
- саманья-веданта (sāmānya-vedānta) 181
- самтгі (saṃpīṭi) 18, 78-82, 84, 89-91, 112, 146, 168, 170-171, 206, 211, 262
- С(с)амість 141, 188, 209
- «Санатана Дгарма» 103-104
- санск'я, санскія (sāṃskhya) 20-21, 34, 51, 83, 89, 108, 111, 120, 137, 152, 172, 208, 231-232, 234, 241, 244, 247-248, 254, 283
- «Санск'я» 22, 32, 58, 148
- «Санск'я браш'я» 137
- «Санск'я-каріка-баш'я» 137
- «Санск'я каріки» 137
- Санск'я Нір-ісвара (sāṃskhya-nirīśvara) 137, 232, 240
- «Санск'я Нір-ісвара» («Санск'я Нир-исвара») 20-21, 50, 137, 232, 303
- Санск'я Сесвара (sāṃskhya-seśvara) 137, 232, 240
- «Санск'я сесвара» («Санск'я Сесвара») 20, 137, 232, 234
- санньяса (saṃnyāsa) 181
- сансара (saṃsāra) 143, 157, 188-189, 222, 238, 262, 269-270
- санскрит, санскритський, санскритолог (saṃskṛta) 16-17, 19-20, 23, 27-28, 31-33, 35-39, 41, 47, 66, 71, 80, 88, 91, 95-96, 98-101, 107, 110-111, 115, 120, 129-130, 141, 146-148, 151, 157, 160-161, 172, 178, 183, 188, 190-193, 196-197, 200, 205, 208-210, 212, 214-215, 217, 226, 231, 236, 243-244, 251, 265, 276, 286, 290, 294, 297-299, 302-303, 306, 308
- «Санскрит» 32, 58, 148
- «Санскритська література» 32, 58, 148, 167, 170-171
- «Санскритсько-англійський словник» 99, 151, 194
- Санкт-Петербург, Петербург, Ленінград, Петроград, санкт-петербурзький (СПб., Л.) 24-25, 27, 54, 66, 87, 183, 257, 299, 305
- Санчо(у)ніагон (Sancho(u)niathon, XII ст. до н. е.) 133
- Сарвадаршана-санпрага (sarvadarśana-saṃgraha) 99
- сат (sat) 117-120, 128
- саттва (saṭtva) 120-121
- сатья (satya) 120
- сатья-лока (satya-loka) 198
- Сатьянанда Сарасвати (Satyananda Saraswati, 1923-2009) 182
- Саяна (sāyana) 119, 128
- свідомість, самосвідомість, свідомо 48, 51, 61, 85, 88, 100, 104, 108, 131, 138, 142, 145, 186, 198, 205, 215, 221, 230, 243, 254, 261, 272, 274, 277, 293
- світ, світовий 89, 14, 34, 43, 47, 63, 71, 78-79, 81, 84, 87, 92, 97-98, 102-105, 109-111, 113, 120, 124, 127-136, 138, 141, 143, 145, 167, 173, 182-184, 186, 188, 190-191, 194, 196-199, 203, 206-208, 213, 215-216, 220-221, 223-224, 232, 234, 239-240, 242-243, 245-246, 255-256, 264-270, 274, 278-279, 284, 292-293, 302, 307, 309
- «Світ» 224
- світло 38, 92, 111
- «Світло Азії» 44, 54, 67
- світобудова 134
- «Світогляд текстів брагман» 38
- «Світогляд українського народу» 40
- світогляд, світоглядний 10, 21, 33, 38, 71, 86, 89, 102-104, 210-212, 214, 218-220, 225, 236, 294, 301
- свобода, свободний 108, 161, 163, 165, 229, 238, 249, 260, 272, 274, 297
- «Свобода» радіо 71
- Святе Письмо 271
- Святейший Синод 29
- священний 77, 83, 100, 111, 137, 139, 148, 162, 196, 247, 262, 264-265, 294
- «Священні книги Сходу» 145, 161, 285
- «Северный Вестник» («Сев. Вест.») 44, 57
- семантичний 10, 120

Семенцов Всеволод (Семенцов Всеволод 1941–1986) 85, 88, 90–91, 95–96, 100, 158, 173, 214

семіти, семітські 132, 134

сексуальність 229

Середні віки, середньовіччя, середньовіччя, пізньосередньовіччя 38, 61, 95, 98, 120, 123, 146, 172, 179, 189, 224–226, 229, 234, 256, 259, 261, 270–271, 273, 282–283, 285–286, 288, 301, 308

серце 121, 134, 137, 170, 200, 245, 287

Сендзішув 38

символізм 286–287, 305

символ, символізм, символіка, символічний, символізація, 82, 88–89, 102, 104, 142, 173, 188, 204–205, 211–212, 237

сінюнім 103, 115, 123, 152–153, 201, 212, 221, 267

синтез, синтезування 9, 102–103, 164, 173, 295, 304–305

синтетичний 232, 240

синхронізм, синхронічний, синхронний 16, 18, 88, 96, 134, 178, 261, 309

Сергін Олексій (Сыркин Алексей) 149–150, 157–158, 168–169, 171, 174, 176, 204–205, 207, 209, 222, 225, 296–298

система, систематична, системно 9, 19–20, 30, 35, 45, 49, 69, 72, 77, 80–82, 86, 88, 91–92, 97, 100, 102, 108, 110, 124, 136, 161, 163, 167, 171, 173, 175, 185, 219, 222, 229–230, 232–233, 239–240, 246–250, 257–259, 262–263, 268, 271–272, 274, 276, 279–281, 284, 288–289, 299, 305

«Система веланті» 196, 206, 258, 266, 281

Сінга Джадунатх (Sinha Jadumath, 1892–1979) 79, 90, 127

Сінгадський канон 32

«Сказання про Начікетаса» 183

скаптіцизм 93, 229

Слабіно (Слабін) село, Чернігівська губ. 23

словник, словникові 52, 57, 59, 63–64, 87, 99, 129, 152, 164, 174, 194, 196, 200, 247, 275, 279, 282

«Словник Венгерова» 44

«Словник філософії і релігії східної та західної думки» 83

слово 17, 56, 71, 76–78, 86, 92–96, 98–101, 104, 109, 113–115, 117, 121, 126, 129, 137–139–143, 149–160, 163–165, 172, 174, 184, 189–191, 193–202, 205–206, 211–212, 215, 220, 222, 226, 237, 243, 245, 251, 262, 264–265, 276, 278, 280, 288, 291, 298–300, 302, 308

«Словник філософських наук» 144, 258

«Слово про теософію» 166

Смарт Нініан (Smart Ninian, 1927–2001) 82–83, 90

смерть, смертний 26, 37, 88, 97, 174, 184, 186–188, 200, 223, 251

смысл, смисловий, осмислювати, переосмислення, осмислення 8–11, 16, 18, 63, 69, 76, 78, 86, 91, 93–94, 100, 123, 135, 139, 141, 145–147, 149, 151, 155, 157–159, 164, 168–169, 172, 184–185, 192–194, 199, 201, 207, 210, 217–218, 225, 232, 242, 251, 254, 262, 273, 275, 278, 284, 290, 299, 303–304–305, 309

«Смысл життя» 201

смыслові «бар'єри» 93

Смирнов Борис (Смирнов Борис, 1891–1967) 165

смирті (smrti) 91–92, 265

Соколов С. (Соколов С.) 64

Соловійов Володимир (Соловьев Владимир, 1853–1900) 46, 120, 140, 156, 159, 162–164, 201, 254, 280–281

Сом (soma) 126

сон, снобачення 173, 278

«Сон» 134

Сонце 92, 211, 223

Сорбонна 27

Соссюр Фердинанд де (Saussure Ferdinand de, 1857–1913) 158

сотеріологія, сотеріологічний 51, 185

софіст, софісти 93, 258

соціальний 81, 146, 186, 220

соціокультурний 51

соціально-релігійна 286

Союз Радянських Соціалістичних Республік, СРСР 45, 58, 175, 217

спадщина 9, 14, 19, 48, 53, 59–60, 75, 107, 135, 157, 203, 217, 227, 294–296, 302

спасіння 51, 68, 144, 198, 262, 266, 269–270, 273–274, 288

- спекуляція, спекулятивний 79, 82, 110-111, 146, 163, 184, 210, 272
 Спілка визволення України (СВУ) 217
 Спіноза Бенедикт (Spinoza Benedictus, 1632-1677) 27
 «Спіноза» 22
 спиритизм 26
 споглядання, споглядати 20, 130, 137, 142, 212, 224, 230, 237
 Сполучені Штати Америки, Сполучені Штати, США 74, 178, 226, 294, 295, 308
 спостереження 45, 95, 147, 171, 261, 285, 292, 298, 307
 сприйняття, сприймає 9, 11, 44, 65, 103, 115, 135, 149, 162, 193, 202, 216, 232, 234, 238, 249, 254, 264-266, 285, 307
 сталінські репресії, сталінський режим 8, 15
 стан 12, 17-18, 74, 88, 92, 130, 173, 186, 188, 260
 Станіславів 35
 «Станіслав Шайер про філософію ньяї і вайшештики» 53
 становлення 14, 28, 41-42, 48, 61, 64, 75, 79, 83, 93, 104, 120-121, 123, 143, 169, 171, 180, 185-186, 193, 198, 246, 262, 265, 277, 303-305, 307
 «Стародавня історія східних народів» 31, 114
 Стасяк Стефан (Stasiak Stefan, 1884-1962) 35-36, 39, 42-43, 65-67, 71-73, 304-306
 статично, статичний 14, 168, 176, 246, 252
 статус 10, 38, 85, 87, 89, 91, 94, 142, 162-163, 170, 173, 179, 182-183, 196, 245, 248
 Сташевський Маурицій (Straszewski Maurycy, 18481-1921) 68
 створення, створювати, сотворення, відтворений 17, 23, 53, 65, 70, 73, 77, 101, 108, 114, 115, 127, 133-134, 179, 234, 243, 267-268, 272, 278, 292, 308
 стиль, стилістичний 17, 204
 «Стиглий виклад учення Будди, що становить індійську релігію» 54
 Стейсі Роберт (Slacy, Robert) 74
 стереотип 11, 203, 213, 275
 Стеуко Агостіно (Steuco, Steuchus Agostin, 1497-1546/1548) 102-103
 «Стефан Стасяк (1884-1962)» 73
 Страдч с., біля Яворова, Львівська обл. 33
 страждання 51, 97, 244, 269, 274
 структура, структурний, структурований 13, 19, 51, 81, 117, 146, 191, 199, 207, 210, 262, 274
 Струсове с., Тернопільська обл. 33
 суб'єкт, суб'єктивне 70, 134, 141, 144-145, 201-202, 221, 253, 267, 270, 277, 281
 субстанція, субстанціональна, першосубстанція 89, 97, 126, 211-214, 239, 243, 268
 судження 86, 102, 108, 145
 сукта (sūkta) 106, 110, 127
 сумнів 49, 88, 94, 109, 112, 124, 155, 170, 185, 190, 296, 300-301
 Сумцов Микола (1854-1922) 27
 Сунцова Ірина (Сунцова Ирина, 1904-1995) 57, 60
 суперечність, суперечливий (най)суперечливий 69, 78, 80, 82, 90, 187, 208, 266-267, 269, 272-273
 Сурамі м. 31
 суспільство, суспільний 9-10, 43, 81, 89, 167, 172, 220, 237-238, 260, 286, 291-292
 сутність, сутнісний 35, 71, 87, 91, 102-103, 104, 120-121, 125, 132, 141, 143, 157, 159, 168, 173, 184, 215, 243-244, 247-248, 254-255, 259, 267, 277, 280, 285, 297 (сушність)
 сутра, сутри (sūtra) 84, 89, 146, 234, 250, 300
 «Сутта-ніпата» 29-30, 32
 «Сутта-пітака» 29, 32
 сучасник, сучасний, осучаснюється 8-9, 11-13, 15-18, 28, 43, 48-49, 56, 65, 75, 79, 89, 91, 93, 98, 103 passim
 суще, суцый 87, 100, 117-124, 128-129, 133, 135, 267-269, 277, 306
 суще-свідомість-блаженство 243
 Схід, східний 21-22, 31, 35, 57, 61-65, 67-69, 92, 103, 105, 108-109, 132, 145, 228-230, 237-238, 246-247, 252, 255-259, 275, 294

Східна Європа, східноєвропейський 20, 43, 166, 214-215, 296

С(с)хідна філософія, філософія східна, філософія Сходу, східна релігійно-філософська думка, учення, система 22, 61, 64-65, 67-69, 92, 108, 228-231, 237-238, 246-247, 252, 255-259

«Східна філософія» 22, 255

«Східний світ» 40, 69

сходознавство, сходознавчий, сходозна-
вць 29, 36, 40, 52-53, 55, 57-58, 62-66, 69-
71, 88, 136, 164, 166, 182, 300, 306

«Сходознавство у Київському універси-
теті св. Володимира: 1834-1918» 69

«Сходознавство у Львівському універси-
теті» 65

«Сходознавчий щорічник», «Орієнтало-
тичний щорічник» («Rocznik Orienta-
listyczny») 36, 40, 66, 72, 296, 301, 304,
306

«Сходознавчі установи в Україні (радян-
ський період)» 70

ІХ Сходознавчі читання Агатангела
Кримського 68

схоластика, схоласт, схоластичний 103,
137, 237, 261, 271-272, 298, 299

«Тагор» 32, 58, 148

«Тагор і філософія староіндійська» 38

Тагор Дебендранат, Тагоре Дебендранат
(Tagore Debendranath, 1817-1905) 34

Тагор Рабіндранат (Tagore, Rabindranath,
1861-1941) 34-38, 72, 184

тад екам (tad ekaṁ) 126

«Тасма доктрина» 166

тасмєнці, тасмєне 78; 86, 94, 110-111, 117,
134, 139, 148-160, 173-174, 212, 222, 262

«Тасмєнє вчення вед» 175

Тайський канон 32

Тайтїрїя брагмана (taittirīya-brāhmaṇa)
188

Тайтїрїя упанїшада (taittirīyopaniṣad)
126, 150-151, 153, 175, 178-180, 185, 187,
223, 225

«Тантра» 32, 42, 304

тантризм (tantra) 305

«Таркабгаша» (tarkabhāṣa) 36, 73

«Таркабгаша», Кешавамїшра (tarkabhāṣa,
keṣavamīśra, кінець XIII ст.) 36, 66, 73

Тат твам асі (tat tvam asi) 224

таттва (tattva) 100

таттвавїжняна (tattva-vijñāna) 99

таттвавїдья (tattva-vidyā) 105

таттважняна (tattva-jñāna) 99-101, 105

Таубе Михайло (Таубе Михаил, 1869-
1961) 40, 52

Твер 25, 144

Творець 137, 194, 198-199, 292

творіння, творення, утворення 76-78, 113,
128, 172, 202, 243, 268, 278, 280

творчість, творча 10, 31, 55, 60, 62, 66, 64-
70, 72, 76, 87, 95, 114-115, 124, 130-132,
147, 162, 172, 199, 215, 236, 242, 272, 275,
278, 304

Те 125-130, 141

теїзм, теїстичний 168, 199, 232, 242, 277
(надтеїзм, супратеїзм), 292-293

Тейлор Едуард (Tylor Edward, 1832-
1917) 55

текст, текстувальний 9, 11-20, 22-23, 28-
29, 32-33, 36-39, 41-43, 46-49, 53, 55-56,
59, 63-64, 66, 68-70, 73-74, 76-78, 80-93,
95-100, 104-105 *passim*

текстологічний аналіз, підхід, питання,
значення тощо 18, 86, 139, 178, 192, 203,
205, 207, 242, 250, 301, 308-309

тема, тематичний 11, 14, 16, 19, 25, 32, 42,
46, 48, 54-56, 58, 64, 67-68, 71, 78, 86, 97,
100, 107, 110, 133, 143, 146, 163, 165, 169,
171, 186, 190-192, 205, 210 *passim*

тематизування, тематизує 143, 184, 213,
226, 271, 280-281, 288, 308

тенденція 11-12, 14, 42-43, 106, 112, 127,
135, 163, 195-196, 203, 213, 226, 229, 285,
305, 307-308

теолог, теологія, теологічний 12, 62, 84,
91, 138, 146-147, 164, 184-185, 203, 230,
233, 251, 266, 274, 277, 284, 307

«Теоретична філософія» 162

теорія, теоретичний 13-14, 61, 69, 85-86,
97, 102, 134, 156, 160, 163, 213, 220-222,
224, 240, 247, 249, 250-251, 273

теософія, теософ 80, 148, 163-167, 186

«Теософія й антропософія у Росії» 166

- Теософське товариство, всевітнє
 Теософське товариство 164-167
 термін, термінологія, термінологічний
 17, 20, 30, 34, 67, 75, 86, 89, 94, 98, 101,
 103, 120, 123, 126, 128-129, 132, 142, 148,
 150, 153, 158, 164, 169, 176, 185, 188, 193,
 199, 210, 217, 226, 244, 251, 276, 278, 281,
 290-291, 297-299, 308
 техніка, технічний, технологія 158, 185,
 204-205, 213
 Тихолаз Анатолій 131
 Тібо Джордж (Thibaut George, 1848-
 1914) 283, 285
 Ткачук Марина 17, 20-25, 27, 29, 60-65,
 275
 тлумачення, тлумачити, витлумачити,
 перетлумачений 13, 94, 139, 149-150,
 153-158, 173, 179, 186, 204, 207, 216, 255,
 262, 265, 277, 299
 «Товариство веданти» ("Vedanta
 Society") 294
 Токарев Сергій (Токарев Сергей, 1899-
 1985) 131
 Тола Фернандо (Tola Fernando) 128
 Толстой Лев (Толстой Лев, 1828-1910)
 156, 216
 Тома Аквінський (Thomas Aquinas, бл.
 1225-1274) 282
 Томенко Олеся 217-218
 топік 96
 Топоров Володимир (Топоров
 Владимир, 1928-2005) 121, 124, 157-158,
 190, 194, 203, 206-207, 221, 276
 Торчинов Євген (Торчинов Евгений,
 1956-2003) 13, 88-90, 255, 271
 тотожність, ототожнювати, ототожнення,
 тотожний 47, 50, 70, 92, 101, 127-128,
 132, 141-143, 145, 156, 163, 173, 188, 198,
 204, 206-208, 211, 229, 265, 268, 270, 276-
 277, 281
 традиція, традиційний 9-12, 42-43, 51, 56,
 62, 65, 83, 88-92, 96, 98, 100, 102-105, 124,
 135-136, 142, 150-151, 153-159, 162, 168,
 171, 173-176, 179-181, 186-187, 190, 193,
 203, 220, 222, 265, 277, 293, 296, 300, 305,
 309
 традиціоналізм, традиціоналіст 12, 101-
 104, 155, 164
 «Традиціоналізм як інверсія гегелівської
 феноменології: вступ до проблеми» 104
 «Традиція і відображення. Дослідження
 індійської думки» 10
 трактат 36, 66, 73, 80, 99, 111, 120, 124,
 133, 138, 148, 151, 156, 160-164, 227, 232,
 253, 263, 291, 299
 транскрипція 101
 транслітерація, транслітерувати 115, 148,
 243-244, 297
 трансляція 14, 168, 192
 трансперсональний 99
 трансформация 9
 трансцендентний 91, 96, 99, 136, 171, 199
 «Три напрямки у філософії буддизму» 301
 тримурті (trimūrti) 267
 «Тримурті» 32, 58
 Троїцький Матвій (Троицкий Матвей,
 1835-1899) 61
 Трубецькой Євген (Трубецкой Евгений,
 1863-1920) 201
 Трубецькой Сергій (Трубецкой Сергей,
 1862-1905) 201, 229
 «Труды Киевской духовной академии»
 40
 Туле 214
 Тулсідас (tulasīdāsa, бл. 1532-1623) 275,
 285-286, 288-290
 «Туласидаса» 285, 289
 «Тулсі-дас» 32, 148, 282, 289
 турія (turīya) 186
 Туркменська Радянська Соціалістична
 Республіка (Турк РСР) 164
 Тхакур Бхактівінода (Thākura, Bhak-
 tīvīnoda, 1838-1914) 199
 Тюбінгенська лютеранська школа екзеге-
 тики 62
 «У пошуках нових смислів» 8
 Україна, УРСР, Західна Україна 8-10, 14-
 19, 21, 23, 25, 28-29, 34-40, 42-47, 51-52,
 54, 56-57, 60, 67, 70-71, 74-75, 89, 103,
 106-107, 112-113, 115-116, 121, 132, 135-
 136, 139-140, 145-147, 174, 177-178, 210,
 214, 217-218, 221, 225-228, 231, 247, 253,
 258-259, 262-263, 275, 279-280, 288, 291,
 296, 302-308
 українська, україномовний 9-10, 13-16,
 18-22, 24-33, 35, 39-41, 43-44, 46-49, 52-

- 58, 60-63, 65, 67-69, 71, 73-74, 76, 89, 97, 105-107 *passim*
Українська академія наук (Укр. Акад. Наук) 35
Українське видавничє товариство у Санкт-Петербурзі 25
Український Вільний Університет 71
Український католицький університет ім. Святого Климента Папи 34
умогляд, умоглядний 82, 92, 124, 162, 173, 222, 228, 249
умовивід 36, 73
умовне припущення (*arthāpatti*) 265
універсальний, універсалізм, найуніверсальніша 104, 168, 186, 189, 213, 292-294
Університет Св. Володимира (Київський Імператорський Університет Святого Володимира, Київський державний університет ім. Т. Шевченка) 15, 20-21, 24, 29, 33, 37, 41, 45, 47-48, 61-63, 136, 138, 144, 162, 274-275, 302
«Университетские известия» 40
«Упадеша-сагасрі» («Тисяча учень», *upadesasāhasrī*) 283
упанішада, упаніша(я)ди (*upanīśads*) 18, 24, 29, 35, 37-38, 60, 69-70, 76-82, 84-91, 93, 96, 99-100, 109-112, 121, 126-129, 136-142-217, 220-228, 231, 233, 243, 246, 252, 261-266, 271-272, 276, 278-281, 283, 287, 293, 297, 299-300, 303, 306-308
«Упанішади» (С. Буліч) 202
«Упанішади» (В. Магоні) 180
«Упанішади» (П. Ріттер) 32, 58, 148-149, 160, 163, 167, 172, 276
«Упанішади» (пер. О. Сиркіна) 174, 194, 223
«Упанішады веданты, шиваизма и тахтизма» 179
«Упанішади Кена та інші» 76
упапурани (*uparishā*) 241
упасана (*upāsana*) 154, 158, 212
«Упнехат» 174
Урсу Дмитро 28
усвідомлення, усвідомлювати 12, 43, 49, 51, 70, 75-76, 89, 90, 94, 108, 123, 137, 142, 242, 258, 266, 273, 281, 309
утворення, утворює 15, 45, 86, 92, 156, 165, 180, 205, 237, 252, 256, 263, 309
уявлення 19, 27, 31, 54, 76, 81-82, 101, 118, 124, 128-129, 130, 132-133, 138, 142-144, 168, 198, 200, 203, 215, 221-222, 234, 237-238, 259, 263, 266-268, 270, 278, 293
«Уявлення про людину в Рігведі» 90
Фалес (Φαλῆς ὁ Μιλήσιος, 640/624–548/545 до н. е.) 28
Фальк М. (Falk M.) 40
Фальов Е. (Фалев Е.) 187
фальсафа 101, 105
аль-Фараби (872–950/951) 101
Фаулкс Т. (Foulkes T.) 253
Фausбьоль Віктор (Fausbøll Viggo, 1821–1908) 30
феномен, прафеномен 91, 95, 104, 142, 162, 218, 238-239, 255, 261, 276
Фер Леон (Féer Léon, 1830–1902) 30, 35
Ферекід (Φερεκίδης, VI ст. до н. е.) 132
Феррер Х. (Ferrer J.) 102-103
фізіологія, фізіологічний 84, 185, 211-212
філологія, філолог, філологічний 15-17, 35, 37, 41-42, 58-60, 65-66, 73-74, 110, 112, 119, 147, 154, 171-172, 194, 216, 225-226, 275, 303-304, 306-307
Філон Біблосський (Бібл(ос)ський, бл. 50 – після 138) 132-133
«Філософи Росії XIX – XX століть. Біографії, ідеї, труды» 57
філософія (філософія), філософування, філософ, філософський 8-15 *passim*
«Філософія в Індії» 87
«Філософія ведичного періоду. Самгіті. Упанішади» 84
«Філософія граматиків» 83
«Філософія давньої і середньовічної Індії» 81
«Філософія епічного періоду. Бхагаватгіта. Мокшадгарма. Анугіта» 84
«Філософія Йогі» 52
«Філософія релігії» 33, 201
«Філософія упанішад» 150, 152, 161, 167, 194-195, 206
«Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник» 63-64
«Філософська енциклопедія» 84, 118

- філософська культура 9
 філософські значущі ідеї (зміст, реалії, тексти тощо) 97, 102, 106-107, 110, 112, 122, 135, 147, 190, 192-193, 204, 208, 225, 307
 «Філософський енциклопедичний словник» 52, 64, 167
 «Філософський лексикон» 21, 164, 247, 253, 255, 282
 «Філософський словник» 89-90
 «Філософський словник, чи Стисле пояснення філософських та інших наукових висловів, які зустрічаються в історії філософії» 22, 256, 279
 «Філософські етюди» 24, 257
 «Філософські гімни з Рігведи і Атхарваведи Самгіти» 170
 «Філософські начала цілісного знання» 163, 279
 фінікійці, фінікійська, давньофінікійський 129, 132-133
 Фінікія 133
 Фінляндія 226, 229, 308
 Фіхте Йоганн (Fichte Johann, 1762-1814) 27
 Фічіно Марсіліо (Ficino Marsilio, 1433-1499) 103
 Фойєрштайн Георг (Feuerstein Georg,) 179, 186
 форма, формування 8, 11, 13-14, 29, 45, 47, 51, 53, 75, 77, 82-83, 88-89, 92-93, 96-97, 99-100, 102, 104, 117, 121, 124, 127, 133, 138, 143, 145, 150, 158, 168-169, 171, 188, 201, 203, 218-219, 235, 242, 258, 260, 263, 266-267, 270-271, 274, 287, 296, 305, 307
 формальна 23, 96, 125, 181-182, 195, 261, 294
 Формічі Карло (Formici Carlo) 35
 формула 96, 100, 102, 126, 140, 150, 168, 206-207, 213, 215, 226, 277, 308
 «Фрагменти ранніх грецьких філософів» 93
 Франкфуртська школа 181
 Франко Елі (Franco Eli) 11
 Франко Іван (1856-1916) 15, 29-31, 35, 41-42, 67, 74, 136, 146-147, 302-305
 франко-бельгійська 40
 Франциск Ассизський (San Francesco d'Assisi, 1182-1226) 294
 Франція, французька, франкомовний 11, 16, 20, 23-24, 28, 30, 35, 50, 92-93, 104, 106, 136-137, 139, 147, 155, 164, 180, 182, 211, 235, 248, 305
 Фраувальнер Еріх (Frauwallner Erich, 1898-1974) 80-81, 90
 Фуко Мішель (Foucault Michel, 1926-1984) 11
 фундамент, фундаментальний 63, 80, 82-84, 88, 117, 153, 171, 247, 283, 287
 функція, функціональний, функціонування 89, 97, 120, 132, 150, 172-173, 177, 187, 194, 199, 204, 211, 299
 Футе Альфред (Foucher Alfred, 1865-1952) 66
 халдейська 129
 Хантер (Hunter) 287
 хаос 117, 120, 122, 128-131, 133
 Харків, харківський 15, 19, 23, 28-29, 31, 40-41, 48, 52, 58-60, 74, 107, 115, 122, 147, 149, 165-166, 172, 176, 178, 183-184, 275, 303, 305
 Харківська духовна семінарія 29
 Харківський університет 23, 27, 29, 31, 41, 58-59, 147, 303
 Хафтон Дж. (Haughton G.) 253
 «Хмара-вістун» 59, 183
 «Хмари» 40
 Ходзицький В. (Ходзицкий В.) 39, 64
 християноцентризм 27, 145, 246, 303
 християнство, християнський, християнина 27, 39, 41, 62, 64, 93, 103, 130, 170, 236-237, 245-246, 271, 288, 290, 292, 294, 303-304
 «Хроніка» ("Praeparatio evangelica") 133
 хронологія, хронологічний 15, 34, 75, 80, 86, 92, 95, 97, 103, 139, 147, 179, 236-237, 240, 246, 248-249, 252, 258, 261-263, 275-276, 285, 290, 295
 Хрісанф (Ретивцев Владимир, 1832-1883) 47
 хто так знає 95-96, 100
 «Цар і аскет» 30
 «Царство кількості і знамення часу» 93

Церква 229, 271, 293
цивілізація, цивілізаційний 98, 226, 308
Циганкова Елла 70
цейлонський 26
Целлер Едуард (Zeller Eduard, 1814–1908) 62
Чайтанья (Chaitanya, 1486–1533) 285–288, 290
«Чайтанья» (С. Буліч) 285, 288
«Чайтанья» (П. Ріттер) 32, 58, 282, 287–288
Чанишев Арсеній (Чанышев Арсений, 1926–2005) 94
Чандракірти (candrakīrti) 301
чарвака, чарвака-локаята, локаята (cārvāka-lokāyata) 34, 50, 231, 233–234
Чаттерджи Дж. (Чаттерджи Дж.) 96
Чаттерджи Сатішчандра (Chatterjee Satishchandra) 79, 90, 154, 159, 232, 234, 277
Чаттопад'я (Чаттерджи) Банкім Чандра (Cattopādhyāya Bankimcandra, 1838–1894) 291
Чаттопад'я Дебіпрасад (Cattopādhyāya, Debīprasād, 1918–1993) 111–112, 154, 169, 273, 279
Чандог'я упанішада (chāndogyaopaniṣad) 86–88, 126, 140, 144, 149, 168, 175, 178–180, 184, 187, 200, 205–207, 213, 221, 223–225, 279
Чернігівщина 26
Чернявський В. 64
Чехословацька академія наук 81
числilник 125
чисте споглядання 20
Чигинський державний університет 54
чотири шляхетні істани 68
Чуватило Лідія 23, 28
Чуватило Олександр 23, 28
чудесне 278–279
чудодійні 130
чуттєве 142, 240, 264
чуттєве сприйняття (pratyakṣa) 265–266
Чутове с., тепер смт Чутове, Полтавська обл. 31
шабда (śabda) 142, 169, 265

шаддаршани 34, 240–241, 245, 247–248, 261
Шайер Станіслав (Schayer Stanislaw, 1899–1941) 15, 35, 37–40, 42, 53, 72, 76, 96, 147, 166, 210–216, 226, 282, 296–304, 306–309
Шаймухамбетова Г. (Шаймухамбетова Г.) 109
«Шакта» 32
шактистський (śakta) 181
Шанкара, Шанкарачар'я (śaṅkara, 788–820) 38, 128, 137, 140–141, 150–159, 180–181, 190, 195, 197, 207, 227, 231, 246, 252–253, 263, 265–267, 270–271, 275–280, 283–284, 286, 293–294, 296–298, 300, 302–303, 309
«Шанкара» 32, 58, 282–283
«Шанкарачар'я Шри» 297–298
«Шанкара й індійська філософія» 157
шастри (śāstra) 88
Шастрі С. (Sastri S.) 207
Шатапатха брагмана (śatapatha-brāhmaṇa) 86, 120, 158, 200, 211, 213, 221
Шаян Володимир (1908–1974) 36, 39, 42–43, 71, 73, 106–107, 111, 114–115, 118, 122, 124–125, 131, 219, 304–305
Шwegler Альберт (Schwegler Albert, 1819–1857) 230–231
Шветашватара упанішада (śvetāśvataraopaniṣad) 99–100, 149, 170, 175, 180–181, 187
Шевченко Тарас (1814–1861) 134
Шейнман-Топштейн Сесиль (Шейнман-Топштейн Сесиль, 1923–1992) 124, 128
Шеллінг Фрідріх фон (Schelling Friedrich von, 1772–1829) 136, 163
Шерман Лузіан (Schermann Lusian, 1864–1946) 170
Шива, шайвістський, шиваїт, шиваїтський (śiva) 175, 181, 300
«Шива» 32, 58
«Шістдесят упанішад веді» 175
«Шість наставлень в раджа-йозі» 26
«Шість систем індійської філософії» 141, 161, 176, 280
школа, підшкола 18, 21, 25, 34, 40, 43, 50–51, 53, 79, 90, 98–99, 104, 149, 171, 186–

- 187, 190, 229-230, 233, 239, 241-243, 246, 252, 256-257, 263, 268, 273, 277, 282, 286, 290, 302, 304-305
 Школа східних мов 166
 «Школи індійської філософії. Період формування IV ст. до н. е. — II ст. н. е.» 53
 Шлегель Фрідріх фон (Schlegel Friedrich von, 1772-1829) 202
 шлока (śloka) 197-198, 209, 297-298
 «Шляхи філософії Сходу і Заходу: пізнання позамежного» 88
 Шмідт Ріхард (Schmidt Richard, 1866-1939) 200
 Шопенгауер Артур (Schopenhauer Arthur 1788-1860) 27, 35, 122, 132, 134, 136, 174, 177, 215, 258, 260, 275, 280, 305
 «Шопенгауер» 22
 шотландський 81
 Шохін Володимир (Шохин Владимир) 17, 28, 47-51, 53, 86, 88, 90-91, 95, 97, 123, 162, 225, 239, 242
 Шпейер Я. (Speyer J.) 163-164, 176, 294
 Шпенглер Освальд (Spengler Oswald, 1880-1936) 217-218, 241
 шраман(и) (śramaṇa) 86, 88, 90, 95-97, 105, 173, 219, 225, 307
 «Шрі-бгау'я» (śrī-bhāṣya) 285
 «Шрімад Бхагаватам» («Шрімад Бхāгаватам») 199
 Шрі Перенбулур 285
 шрі-сампрадая (śrī-saṃpradāya) 284
 Ш(ш)руті (śruti) 88, 91-92, 100, 110, 112, 136, 149, 159-162, 169, 173, 179-180, 207, 211, 216, 220, 265-267
 Шрьодер Леопольд фон (Schröder Leopold von, 1851-1920) 35, 66, 216
 Шта(е)йнер Рудольф (Steiner Rudolf, 1861-1925) 165
 «Штейнер» 164
 шуддга-адвайта (śuddha-advaita) 277
 шудра (śūdra) 167-168
 шуньявада (śūnyavāda) 255
 шуньята (śūnyatā) 255
 Шоон Фрітхоф (Schuon Frithjof, 1907-1998) 103
 Щепкович Ф. 35, 40
 Щербать Тетяна 69, 217
 Щербатської (Щербатский) Федір (Щербатской Федор, 1866-1942) 28, 30, 35, 40, 66, 172, 175, 301
 «Щербатської» 32, 58
 «Що вони шукають і чому?» 82
 Щуцький Юліан (Щуцкий Юлиан, 1897-1938) 165
 Юліна Ніна (Юлина Нина) 10
 Юркевич Памфіл (1826-1874) 21-22
 явище 8, 12-13, 26, 93, 98, 101, 131, 172-173, 212, 215, 243, 255, 260, 272, 278, 299, 301, 308
 Ягіч Ватрослав (Jagić Vatroslav, 1838-1923) 27
 Яджнявалкья (yājñavalkya) 81, 88, 168, 215
 Яджурведа Біла (śukla-yajurveda) 175
 Яджурведа Чорна (kṛṣṇa-yajurveda) 175
 язичництво, язичеська 61, 236-237
 «Як я розумію філософію» 104
 Якоб Г. (Jacob G.) 195
 Якобі Герман (Jacobi Hermann, 1859-1937) 144, 258
 Яма (yama) 185, 187-188
 Японія, японський 8, 15, 101, 105, 156, 161, 199
 Яска (yaska, бл. VI ст. до н. е.) 120
 Ясперс Карл (Jaspers Karl, 1883-1969) 13-14, 90, 92-93, 102-103, 225, 237
 abhāva 119
 Abhedānanda, Swāmi (1866-1939) 282, 295
 abhinava vedānta 290
 acyuta 300
 adhyāya 187, 191
 advaita 199, 284
 advaita-vedānta 252
 advaya 297
 āgama 265
 Agni 126
 aham brahmāsmi, aham brahma asmi 140, 221, 277
 ahaṃkāra 299
 Aitareyaopaniṣad 180
 ākāśa 298
 akhaṇḍa 297

- Aleksandrowicz M. 74
 «Allgemeine Geschichte der Philosophie» 160, 208
 √2 an 221
 ānanda 297
 ananta 297
 «Anecdota Oxoniensia» 161
 Anquetil-Duperron (1731–1805) 174
 Anschauung 297
 anta 276
 antahkaraṇa 299
 anumāna 265
 anupalabdhi 265
 ānvīksikī 98
 «Aparokṣa-anubhūti» 283
 apauruṣeya 91
 āraṇyaka 148
 arthāpatti 265
 √1 as 120–121
 asat, asat 118–122, 135, 307
 Atharvaveda 148
 «Ātmabodha» 283, 296
 Ā(ā)man 20, 126–127, 167, 173, 209, 212, 214, 277, 281
 ātmavidyā 98
 audḍālakī āruni 187
 avidyā 169, 278
 avijjā 169
 ayam ātmā brahma 221
 Basham A. (1914–1986) 95
 Bednarek A. 37, 72
 being-nonbeing 119
 Berlin 235
 bhakti 270, 288, 293
 Bhandarkar R. (1837–1925) 289
 Bhattacharyya N. 28
 bhāva 120
 √1 bhū 120–121
 Biderman Sh. 273
 Blavatsky H. (1831–1891) 164, 166
 Bliss 297
 Bonn 253
 brahma (parap) 128, 194–201, 205, 226, 297, 308
 brahmā 195–200
 brahmaloka, brahma-loke 195–198, 200
 brahma mīmāṃsā 233
 brāhman (Neut., nom. sing., brāhma) 126, 194–201, 203, 206, 212, 214, 297
 brahmān (Masc., nom., sing., brahmā) 194–195, 203
 brāhmaṇa 81, 139, 148, 173, 212–213
 Brhadāraṇyakopaniṣad 180
 √2 brh 194, 221
 Brockington John 81, 225
 Brown N. (1892–1975) 110, 119, 126
 B(b)uddhi 209–210, 244 (bouddhi), 298–299
 Budzewski T. 37
 Chāndogyaopaniṣad 180, 206
 chitta 299
 «Christianity Contrasted with Hindu Philosophy» 253
 Clarke J. 11
 Colebrooke T. (1765–1837) 50, 253
 Collins A. 113, 119, 126
 «Companion Encyclopedia of Asian Philosophy» 209, 232
 compound 99
 creation 113
 Dallmayr Fred 11
 darsāna 98–100, 110, 233, 239, 247–248, 275
 Dasgupta S. (1885/1886/1887–1952) 77, 110, 112, 119, 130, 180–181, 209, 264, 276–277, 284, 296
 daśopaniṣads 180
 Deussen P. (1845–1919) 69, 100, 127, 143–144, 160–161, 168, 187, 191, 205–206, 208, 214, 227
 Diels H. (1848–1922) 93
 Dikshitar V. 199
 Dragonetti C. 112–113, 119, 128
 √1 dṛṣ 99
 dvaita-vedānta 277
 Edgerton F. (1885–1963) 82, 113, 119, 131, 214
 «Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya» 195, 198
 Ekādaśopaniṣadaḥ 181
 ekam 125, 128–129, 297
 «Encyclopedia of Indian Philosophies» 277, 296
 «Essais sur la philosophie des Hindous» 21
 etad eva tad 204, 206

- etad vai tat 203-208
 eternal 297
 the Existent 119
 «The Exposition of the Vedānta Philosophy» 253
 Fedirko J. 37
 «Fioretti» 294
 free 297
 Gauḍapāda 278
 Gawroński A. (1885–1927) 37
 Gerow E. 251
 Giancola D. 102
 «Gṛābhāṣya» (Bhagavadgītā bhāṣya) 283, 285
 Glasgow 145
 God 199, 205
 Gotama 187
 Grassmann H. (1809–1877) 100, 113, 119
 the G(g)reat S(s)elf 209
 Griffith R. (1826–1906) 113, 119
 Grimes J. 119, 169, 209, 243
 Griswold H. 200
 Guenon R. (1886–1951) 12, 209, 232-233, 241, 272
 Haas G. 138, 187, 209
 Halbfass W. (1940–2000) 99, 109, 174, 186, 290-291
 Hanegraaff W. 102
 Hartmann E. (1842–1906) 201
 henotheism 130
 Hiranyagarbha 195
 Hiriyanna M. (1871–1950) 113, 119, 128, 232, 234, 277
 homo sapiens 104
 Hṛṣīkeśa 300
 «Hymny Rygwedy» 39
 «Hymny Walki» 39
 in the beginning 127
 «India and her People» 282
 «Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung» 160-161
 «India, what can it teach us?» 160
 indivisible 297
 Indra 126
 Infinity 297
 intellect 209
 Islam M. 277
 Īsopaniṣad (Vājasaneyi) 180
 īśvara, ishvara 267, 281, 284
 iti rahasya 153
 iti Upaniṣad 153
 Jābālopaniṣad 180
 jñāna 99, 281, 293, 297
 gṛānakāṇḍa 151
 Kabir 286-287
 kalpa 245
 kamas 132-133
 Kambi V. 186
 kāraṇa 20
 karmakāṇḍa 151
 Kāṭha 187
 «The Katha-Upanishad. Translated by F. Max Müller» 188, 191, 194, 196, 205, 209
 Kāṭhopaniṣad (Kāṭhaka) 180
 Kauṣītakyupaniṣad 180
 Keopaniṣad (Talavakāra) 180
 King R. 11
 kīrtana 287
 Knowledge 297
 Koulikovski D. (1853–1920) 28
 Kraków 295
 Leipzig 189
 Lewicki T. 72
 Lipner J. 277
 «Liste d'Upanishad» 180
 London 253
 Macdonell Arthur (1854–1930) 113, 119
 Machalski F. 36, 72
 Madras 253
 Mahānārāyaṇopaniṣad 180
 Mahony W. 180
 Maitriupaniṣad 180
 M(m)anas 20, 209-210, 243-244, 299
 Māṇḍūkyaopaniṣad 180
 mata 98
 «Materialen zur geschichte der indischen Visions-Literatur» 189
 Maurer W. 110, 113, 119
 māyā 277-278, 280
 māyāvāda 300
 Mayeda S. 113, 273
 «Megha-dūta» 183
 Michalski-Iwierński, Stanisław Fr., Michalski S. (1881–1961) 215, 296
 mind 209, 298-299

- mokṣa 167, 186, 189, 199, 272
 Monier-Williams M. (1819–1899) 20, 98-100, 152, 194, 221
 monism 131
 monotheism 131
 mṛga-tṛṣṇikā 278
 √2 muc 189
 mucyate 189
 mukhya 175, 179
 muktikā 175, 181
 Müller M. (1823–1900) 69, 119, 160, 205
 Muṇḍakopaniṣad 180
 muni 276
 naciketas 187
 Nakamura H. (1912–1999) 137, 156? 264
 Narahari H. 113, 119
 N(n)āsadiya 128
 «Nāsadiya Hymn» 112-113
 nāthamuni 284
 nature 297
 Neo-Vedantism 290
 neti, neti (na iti, na iti, 'na iti na' iti) 150, 243
 New Delhi 207
 new vedanta 290
 ni 149, 151, 153-155, 157
 Nichtsein 119, 123
 Nirukta 120
 nitya 297
 the Non-existent 119
 non-dual 297
 Novytsky O. (1806–1884) 20
 Oldenberg H. (1854–1920) 152
 Olivelle P. 230
 «On the Philosophy of the Vedānta in its Relations to Occidental Metaphysics» 160
 (The) One 127-128, 297
 «12 Upaniṣads (An Exhaustive Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Index of Verses)» 155, 159, 188, 191, 195-196, 205, 209
 om 186, 196
 Orientalism 11
 «Oupnekhaḥ» 136
 pādārtha 20
 Paingalopaniṣad 180
 Pajin D. 96
 «Panentheism» 167
 «Pantheism and panentheism in non-Western cultures» 167
 pāramārthika 267
 paramātman, pramātma 113-115, 277
 para-vidya 281
 perennial thinker 101-102
 Paris 235
 philosophia perennis 12, 101-104
 philosophia priscorum 103
 «Philosophy East and West» 190
 «The Philosophy of the Upaniṣads and Ancient Indian Metaphysics» 144
 «A Pioneer of Neo-Hinduism. Bankim Chandra Chatterjee» 291
 Pobożniak T. 36, 72
 postcolonial 11
 pradhāna 128
 Prahlaḍachar D. 91
 prajñānam brahma 221
 prakaraṇa granthas 296
 prakṛiti 20
 pramāṇa 169
 pramucyate 189
 Prāśnopaniṣad 180
 prasthānatraya 169, 227
 prātibhāsika 266
 pratyakṣa 265
 Prem K. 186
 «The Principal Upaniṣads with English Translation and Notes...» (The Principal Upaniṣads with English Translation and Notes according to Śrī Madhvāchārya's Bhāṣya) 155, 188, 205
 Rām-carit-mānas 288
 Pandeya R. and Manju 276
 prisca theologia 102
 Pritsak O. (1919–2006) 71
 Puruṣa 125, 211
 Radhakrishnan S. (1888–1975) 113, 127, 159, 205-206, 223, 242
 rahasya 152, 155-156
 Raja K. 83, 121
 Ram S. 110
 «Ramakrishna, his life and saying» 294
 Rāmānuja 284
 «The Razor's Edge» 184
 real-unreal 119

- religio perennis 102-103
 Renou L. (1896-1966) 110, 113
 Reychnan J. 36, 72
 Rig-veda 148
 «Rig Veda» 113, 124
 «Rocznik Orientalistyczny» 40, 53
 ruach eloim 129
 śabda 169, 265
 √ 1 sad 149-157, 212-214
 sad, sat 117-122, 124, 135, 267, 307
 samādhi 20
 samāj 292
 Sāmaveda 148
 saṃhitā 106, 139, 148
 sāṃkhya 248 (the Sankhyā sect)
 Sanātana dharma 12
 sanātane dve 172
 «Sancara sive de theologumenis
 Vedanticorum» 253
 Śaṅkara 197, 252, 263, 283
 «Śaṅkarabhāṣya» 227
 «SankarAcArya» 296
 «Śaṅkarāchārya» 296-299
 «Śāriraka-mīmāṃsā-bhāṣya» 283
 «Sarvadarśana-saṃgraha» 99
 «The Śatapatha Brāhmaṇa» 130, 221
 sat-cit-ānanda 243
 sattva 120
 satya 119, 297
 Sāvitrī 125
 Scanlan J. 74, 275
 Schayer S. (1899-1941) 37-38, 211-215,
 296, 298
 Schermann L. (1864-1946) 189
 Schmitt C. (1866-1939) 102
 «Sechzig Upanishad's des Veda aus dem
 Sanskrit übersetzt» 208
 Sein 123
 senses 209
 «Semper tiro» 30
 Singh B. 277
 Sinnlichkeit 297
 «6 systems Indian Philosophy» 160
 Szuszkiewicz E. 37
 Smith R. (1866-1939) 95
 smṛti 265
 the Sole Existent 126
 Soma 125
 sophia perennis 102
 «A Source Book in Indian Philosophy» 127
 Speyer J. 166
 «śrī-bhāṣya» 285
 śrī vaiṣṇava sampradāya 284
 śruti 91, 179, 265
 Stacy R. 74
 stainless 297
 Stasiak S. (1884-1962) 36
 Stcherbatsky T. (1866-1942) 301
 śuddha 297
 śuddha-advaita 277
 sūktā 106, 128
 «Summa theologiae» 282
 «Das System des Vedānta» 160, 208
 T(t)ad E(e)kaṃ 117, 124-129, 135, 206, 307
 T(t)ad, T(t)at 99, 124-126, 128, 141, 205
 tad etad 204, 206
 tad vai tat 204, 206
 Taittirīyopaniṣad 127, 187
 tanmatra 244
 tapas 127, 129-130
 tarka 98
 tat twam asi 140-141, 205-206, 215-216,
 221, 224, 277
 tatpuruṣa 197
 tatva 99
 tattvajñāna 98-100
 tattvavidyā 98-99
 Taylor W. 296
 «Ten Principal Upanishads» 207
 theos 130, 235
 T(t)hat alone 126-127
 T(t)hat One 126-127
 that which is 119
 Thou art That 141
 Tolla Fernando 112-113, 128
 Truth 297
 T(t)wam 141
 Tulsī-Dās (1532-1623) 289
 turīya 186
 Ulthima Thule 214
 understanding 209
 universe 127, 200
 upa 149-153, 155, 157
 upa-ās (upa Vās) 150, 152, 158, 212-214

- «upadeśasāhasrī» 283
 upamāna 265
 upaniṣad (upa-ni-√sad) 148-152, 156-158, 199, 212-213
 upāsana 150, 154, 212-213
 Urteilskraft 297
 Vājaśravas 187
 Vallabha (1478–1530) 286
 vallī 187, 191-192, 195
 Vama S. 113
 Vārṣāyaṇi 120
 Varuṇa 126
 vedānta 233, 276
 «Vedānta» 276
 «Vedanta Society» 294
 «Vedānta-candrikā» 290
 «Vedānta-dīpa» 285
 «Vedānta-sāra» 284 (Rāmānuja)
 «Vedānta-sāra» 263 (Sādānanda)
 «Vedārtha-saṅgraha» 285
 Vedanta-Society 282
 «The Vedānta-Sūtras with the commentary by Saṅkarākārya» 206, 242
 Vernunft 297
 Verstand 297
 vi 99
 vidya 281
 vijñāti 206
 vinucyamanasya 189
 vimucyate 189
 vimukta 297
 vimuktaś 189
 viśiṣṭa-advaita 276, 284
 Viṣṇu 299
 viśuddhādvaita 285
 Viśvakarman 125
 vyavahāra 267
 Warder A. (1924–2013) 83, 119, 225
 Warszawa 296
 weder Sein 119
 Werden 123, 134
 Whaling F. 273
 Whitney W. (1827–1894) 194
 whoso thus know 96
 Windischmann F. (1811–1861) 253
 Winternitz M. (1863–1937) 110, 153, 181, 296
 Wissen von Gott 164
 Wood E. 277
 ya evaṃ veda 95-96, 100, 213-214, 226, 308
 Yajurveda 148, 187 (ṛṣṇa)
 Yama 187
 Zavhorodniy Y. 19, 32-33
 Zięba M. 37, 39, 72-73, 115, 118, 122, 125, 215
 πόθος 132
 φιλοσοφία 101
 φιλο-σοφος 94

CONTENTS

FOREWORD	5
INTRODUCTION. The choice of the direction and methodology of the study	8
CHAPTER I. Perception of the Indian philosophy in Ukraine: Bibliographical aspect	19
CHAPTER II. Review of the literature on the topic	44
CHAPTER III. Emergence of the Indian philosophy: Search for the starting point (methodological remarks)	75
CHAPTER IV. Perception of the Rigveda hymn X. 129: Peculiarities of translation and interpretation (D. Ovsianyko-Kulykovsky as well as O. Kozlov, Lesia Ukrainka, P. Ritter, M. Kalynovych and V. Schayan, 1884– the 1930-s)	106
CHAPTER V. Peculiarities of resorting to the Upanishads: From mentions in general essays to separate articles and translations	136
5.1. Initial period of the study of the Upanishads in Ukraine: O. Novytsky, S. Gogotsky, O. Kozlov, V. Lesevych, O. Gilyarov, I. Franko (1840–1910)	136
5.2. Specifics of P. Ritter's understanding of the Upanishads	147
5.2.1. P. Ritter's characterization of the Upanishads in the articles of the «Granat Encyclopedic Dictionary» (1911–1935)	147
5.2.2. The Katha Upanishad in P. Ritter's translation (1933): the Katha Upanishad among the Upanishads, motivation for the selection of the text and peculiarities of translation	177
5.3. The Upanishads in the context of the ancient Indian religious and philosophical literature:	

Exemplification through certain research articles	210
5.3.1. The theme of the Upanishads in article by S. Schayer «On the Genesis of Monism of the Upanishads from the Magical World Outlook of the “Atharvaveda” and the Brahmanas» (1924) as well as in his review (1924) of the translation of eight Upanishads by S. Michalski (1924).....	210
5.3.2. «The Theory of the Upanishads» in the panoramic exposition of the Indian culture in article «The Con-Centers of the Indian World Outlook» by M. Kalynovych (1928)	216
CHAPTER VI. Studies of the Vedanta (1844–1935)	227
6.1. The doctrine of the Vedanta according to Badarayana's «Brahma-Sutra»	232
6.1.1. «An Outline of Indian Philosophy» by O. Novytsky (1844)	232
6.1.2. «The Gradual Development of the Ancient Philosophical Teachings in Relation to the Development of the Pagan Beliefs. Part I. Religion and Philosophy of the Far East» by O. Novytsky (1860)	235
6.1.3. Articles by S. Gogotsky in «The Philosophical Lexicon» (1857–1873)	247
6.2. The Vedanta in dynamics: From Badarayana's «Brahma-Sutras» to the Neo-Vedanta	257
6.2.1. «Essays in the History of Philosophy. The Concept of Philosophy and History of Philosophy. Oriental Philosophy» by O. Kozlov (1887)	257
6.2.2. P. Ritter's articles in the «Granat Encyclopedic Dictionary» (1911–1935)	275
6.2.3. S. Schayer's review (1925) of the translation of the “Atmabodha” by S. Michalski (1923).....	295

CONCLUSIONS	303
BIBLIOGRAPHY	310
INDEX	360
CONTENTS	401
SUMMARY	404

SUMMARY

Publication in 1844 of article «Sankhya Nir-Isvara» from the cycle «An Outline of Indian Philosophy» by Orest Novytsky, Professor of the Kyiv St. Volodymyr University, initiated the process of perception (understanding) of Indian philosophy in Ukraine. This process lasted uninterruptedly for almost a century, till the end of the 1930s. Having emerged in Kyiv, the interest in Indian religious and philosophical thought gradually extended to other universities: Kharkiv and Lviv as well as to the Kyiv Theological Academy. This interest was also evinced by un-institutionalized researchers. Within this time period two principal directions of interest in Indian philosophy appeared: 1) from the study of Vedic sacral texts (Rigveda's hymns and the Upanishads) to the Vedanta (Badarayana's Vedanta Sutra and Shankara's philosophy) and Neo-Vedanta (works by Vivekananda); 2) the studies of Buddhist thought. So appeared two stages in the process of perception of Indian philosophy in Ukraine, which evolved from the unreservedly arrogant variants of Euro- and Christian-centrism (O. Novytsky, S. Gogotsky, M. Konrad) to its more intellectually exquisite and balanced modifications (O. Kozlov, P. Ritter, S. Schayer, D. Ovsianyko-Kulykovsky).

The first stage, having started in 1844, lasted till 1913–1914. Its principal representatives were university professors of philosophy O. Novytsky, S. Gogotsky, O. Kozlov, O. Gilyarov, professor of theology M. Olesnytsky, professor of philology D. Ovsianyko-Kulykovsky as well as un-institutionalized philosophers and translators V. Lesevych, I. Franko, Y. Popov, Lesia Ukrainka. This period is characterized by the beginning of familiarization with Indian religious and philosophical thought (personalities, texts, problems, concepts and terminology) that gradually covered the period from the emergence of Indian philosophy till the beginning of the 20th century.

One of the principal shortcomings of this stage was the lack of knowledge of classical philosophic languages of India (Sanskrit and Pali) on the part of the Ukrainian authors (except for D. Ovsianyko-Kulykovsky). As a result, they had to resort not to the original sources, but to the translations of Indian philosophical texts into the European languages.

Among Ukrainian authors, who dealt with Indian philosophy in the first period, D. Ovsianyko-Kulykovsky and V. Lesevych were the most integrated into the scholarly space beyond Ukraine's terrains.

Ukrainian fiction literature also witnessed the understanding of Buddhist doctrine (I. Franko, P. Karmansky), which can be considered as one of the most illustrative exemplifications of the incorporation (synthesis) of Indian religious and philosophical meanings on Ukraine's terrains. Within this period, apart from university research, there appeared the works that provided additional motivation to the academic interest. For instance, Buddhism was explored both from the positions of defending the concrete European philosophical doctrine, Positivism, by its ardent proponent (V. Lesevych) and from the confessional foundations, Christian apologetics (dissertations of the graduates of the Kyiv Theological Academy).

The second stage started with the publication of four encyclopedic articles by P. Ritter «Brahmanism», «Brahmo Samaj», «Buddhism» and «Vedanta» in 1911 and lasted till the end of the 1930s – beginning of the 1940s, when in 1936 there appeared the last encyclopedic article by P. Ritter «Tantra» and at the beginning of the 1940s S. Stasiak and V. Shayan departed from Lviv to Poland. These years were characterized by the fall of the Indian philosophy into the eyeshot of philologists. As a result, analysis and translation of original texts became a norm, so did the panoramic vision of Indian philosophy from the time of its emergence to the beginning of the 20th century. «Rigid» and «obvious» Euro-centrism gave in to its «subtler» and «more exquisite» variants. The second stage also features the replacement of review works with special publications devoted to the analysis of individual Indological themes (articles by S. Shayer, S. Stasiak) and with a specialized periodical «Oriental Yearly» (Rocznik Orientalistyczny). On the base of the Lviv University, due to the efforts of A. Gavronski, there was formed a powerful school of Indian studies. Scholars of India from Lviv, who communicated with their colleagues at the European and Indian scholarly forums and whose research was known and accessible to their Western European counterparts, turned out to be most integrated into the international scholarly community.

Indian studies in the Soviet Ukraine in the 1920s and, in particular, in the 1930s became completely dependent on the internal policy of the Soviet leadership and ceased to exist. After P. Ritter (executed by the NKVD), M. Konrad (executed by the NKVD), M. Kalynovych (was forced to quit Indian studies), S. Stasiak and V. Shayan (were forced to emigrate from Ukraine), the professional interest in studying Indian philosophy in Ukraine was discontinued for more than fifty years.

Both stages have common features and trends. The common trait of both periods is their thematic orientation and «zones of oblivion». Thus, three principal research interests were singled out: the period of emergence of philosophical knowledge in India, recourse to the Vedic texts; Orthodox Darshana Vedanta from its sources to Neo-Vedantism and Unorthodox Darshana Buddhism, primarily with orientation towards the Pali Canon with gradual transition to the Mahayana Buddhism. A separate place is taken by the convergence of research interest with regard to methodological problem, which is related to the identification of the beginnings of Indian philosophy. Instead, religious and philosophical thought of Jainism, Tantrism and Sikhism was left out of attention.

The common property of both the first and the second stages is the presence among the researchers of existential motivations in resorting to Indian philosophy (I. Franko, Y. Popov¹), an aspiration to come away from cabinet science and to acquire the direct experience of communication with the adepts of Indian tradition (V. Lesevych, S. Stasiak).

If one discusses the levels of understanding, identified in the introduction, the most widespread were the following: descriptive analysis, comparative studies and translation. We have failed to identify the synthesis or the incorporation of meanings, inherent in Indian philosophy, into the philosophical or historical and philosophical texts (doctrines, systems) of Ukrainian authors. Instead, the key meanings of Indian religious and philosophical thought were reflected in the Ukrainian poetry (I. Franko, V. Pachovsky, P. Karmansky).

On the whole, the perception of Indian religious and philosophical thought in Ukraine was heavily influenced by the English, German and French Indological schools (primarily H. T. Colebrooke, P. Deussen, F. M. Müller, P. Regnaud), as well as European philosophers and historians of philosophy, primarily Hegel and Comte, and may well be considered to be a provincial version of the understanding of Indian philosophy in Europe.

At the same time there were exceptions. Among them are the works by D. Qvsianyko-Kulykovsky, A. Gavronski, S. Schayer and S. Stasiak, to a certain extent by P. Ritter and V. Lesevych, as well as the publication «Oriental Yearly» («Rocznik Orientalistyczny») in Lviv. Their professional level, independence and integration into the international community were in line with general European standards.

¹ The activities and personality of Y. Popov are such that straddle both stages.

Professional Indologist and Sanskritologist D. Ovsianyko-Kulykovsky, who, being a philologist, turned to the Indian religious and philosophical thought at the end of the 19th century, managed to avoid both the intermediary familiarization with the Sanskrit original texts and the significant impacts of the European historians of philosophy. Therefore, his works were less marked with Euro-centrism than those of his other colleagues. Due to D. Ovsianyko-Kulykovsky, the interest in Indian religious and philosophical thought took root in the Kharkiv University.

In the Russian Empire of the end of the 19th – the beginning of the 20th century and in the Soviet Union of the 1920–1930s the interest in Indian philosophy in Ukraine featured certain priorities. For instance, in Kyiv it was dozens of years earlier than in St. Petersburg, Moscow and Kazan that there appeared review works and encyclopedic articles devoted to the principal Hindu religious and philosophical schools (darshanas). So was it dozens of years earlier than in Russia that the Katha Upanishad was translated in Kharkiv from the original language.

Among the European historians of philosophy the biggest impact on the understanding of Indian philosophy by Ukrainian authors was probably produced by Hegel (O. Novytsky, S. Gogotsky). In parallel, the reverse trend, an attempt to deny such influence implicitly or explicitly, was also present (D. Ovsianyko-Kulykovsky, O. Kozlov, P. Ritter).

The perception of Indian philosophy by A. Schopenhauer was left in Ukraine out of attention of philosophers and was tersely presented in the works by Indologist philologists (D. Ovsianyko-Kulykovsky, P. Ritter, S. Schayer).

The common research interests of those who resorted to Indian philosophy in Ukraine were the attempts to establish historical and philosophical parallels between Indian philosophy and European philosophical thought from the Antiquity to Hegel inclusively. As a matter of fact, it is an evidence of the formation, if not of the Ukrainian historical and philosophical comparative studies per se, then, at least, of their Oriental vector.

One of the peculiarities of the resorting to Indian philosophy in Ukraine may well be considered the enhanced interest in the period of formation of Indian philosophical thought, which was differently perceived: from the acknowledgement of the presence of philosophy in the Vedas (this was a predominant view) to the acknowledgement of the emergence of philosophy in the age of the Shramans and in the first

darshanas (proponents of this view were a minority). The modern Indian studies leave the issue of emergence of Indian philosophy open, therefore, argumentation produced by the Ukrainian researchers long time ago may still be topical.

The referral by D. Ovsianyko-Kulykovsky of Rigveda's hymn X. 129 to philosophical texts merits special attention. Such an approach, as has been shown, continues to exist in modern Indian studies, although we are supportive of another trend to attribute the hymn to the religious texts of liturgical function with philosophically significant meaning. At the same time, the variants of translation of the expression «tad ekam» (as «That Unique») and concepts «asat» (as «Non-Existing») and «sat» (as «Existing»), which were suggested first by D. Ovsianyko-Kulykovsky not only in Ukraine, but on the terrains of the Russian Empire, still remain topical and significant in the modern world Indian studies.

If one discusses the initial period of familiarization with the Upanishads in Ukraine, one is to dwell on the still topical conclusions and observations. Among them are the reference of the Upanishads to theology by O. Novytsky and their contrasting as pre-philosophical texts with the philosophy of darshanas by O. Kozlov. The matter is that the issue of attribution of the Upanishads to the philosophical or philosophically meaningful texts still remains open in the modern Indian studies. One more characteristic of the stage of familiarization with the Upanishads on the Ukrainian territory is related to the names of historians of philosophy and not of Indological philologists, as it was, for instance, in Western Europe or in the then Russian Empire. Instead, the next, second, period of the study of the Upanishads in Ukraine, which took place in the 1910–1930s, was characterized by the involvement in this process of those representatives of Ukrainian science of philology, who chose Indian studies as their profession (P. Ritter, M. Kalynovych, S. Shayer).

If the beginning of the interest in the Upanishads in Ukraine comparatively to Western Europe was lagging behind by dozens of years and was characterized by weak dynamics, in the 1920–1930s the situation started to gradually level out. For instance, P. Ritter translated the Katha Upanishad² three years earlier than the publication of the German language translation of the same book appeared (R. Otto). In comparison with the

² Which, unfortunately, until 1982 remained just a manuscript.

rest of the Soviet Union and previously the Russian Empire (without Poland and Finland), the formation of professional Indological interest in the Upanishads in Ukraine took place some thirty to forty years earlier.

In their understanding of the Upanishad texts P. Ritter, S. Schayer and M. Kalynovych both reflected dominant trends of the then Indian studies and expressed novel ideas and approaches. For example, P. Ritter, being under the influence of M. Müller and P. Deussen, thought the Upanishads to be philosophical texts and shared their understanding of the word «Upanishad». He could translate «brahma» as Brahma and not Brahman, which reflects not only the then situation with the translation of the key Sanskrit religious and philosophical terminology, but also corresponds to the trends in nowadays Indian studies. S. Schayer was basically the first to make topical the important Vedic formula «ya evam veda», which later would merit attention of researchers in the USA and the Soviet Union. M. Kalynovych viewed the Upanishads from the perspective of civilizational approach: within the timeframe from the Vedic canon to the Indian medieval texts.

The textological analysis of the translation of the Katha Upanishad by P. Ritter, showed that an important part in rendering the Supreme Metaphysical Reality (Brahman) was played by the indicative pronouns that are often used in the Upanishads, thus creating the atmosphere of constant presence (remembrance) of the Supreme Principle. If researchers are used to pay attention to indicative pronouns in the Mahavakyas, outside the Mahavakyas the note of their presence is rarely a case (this situation is characteristic both of the works published in Ukraine in the period of the 1840–1930s and of the modern Indian studies publications beyond Ukraine's borders), although it is exactly by means of the indicative pronoun that the Supreme Reality is rather often denoted in the Vedas, beginning with Rigveda's hymns.

Vedanta is presented to the fullest extent in encyclopedic articles by P. Ritter, who tersely outlined the dynamics of this darshana from its beginnings to the beginning of the 20th century. His separate emphasis on the Late Medieval and Modern Indian thought was the rare phenomenon not only for the 19th century, but for the 1910–1930s. That is, not only did he not take into account Hegel's thesis on the absence of Indian philosophy as such, but he went far beyond the frameworks of

the ancient period of existence of Indian philosophy, having considered its several stages.

S. Schayer's review, which is based on his meticulous textological analysis of the translation of the work by Shankara «Atmabodha», evidences the mature stage in the development of Indological historical and philosophical studies in Ukraine.

Conclusions that sum up this study indicate that the chosen methodology has proved itself. Among the principal postulates of the latter is to analyze the texts of Ukrainian authors, having placed them in a wide circle of texts, both synchronic and significantly later, but adjacent in the topic and problematics. We have also attempted to adhere to the position of respect and equality with regard to Indian religious and philosophical thought itself (in particular, the Vedas' tradition) to avoid being influenced by various Eurocentric and Oriental modifications of the research discourse and to facilitate the creation of new, post-Oriental (non-Oriental) and post-Euro-centric (non-Euro-centric) strategies of research.

This study mentioned the names of numerous Ukrainian intellectuals, who studied Indian philosophy in Ukraine for a rather lengthy time-period. The possibility of identifying new names should not be precluded. However, even today there are plentiful grounds to assert the presence of a professional and lasting interest in Indian philosophy in the Ukrainian intellectual space. Therefore, in perspective it should be expedient not only to research in detail the peculiarities of the study of Indian philosophy by each of the mentioned scholars with the world Indological context taken into account, but to revive, based on their achievements, the tradition of translating both the original Indian philosophical texts and the studies of Indian philosophy into the Ukrainian language.

In such an event, Indological historical and philosophical studies should facilitate the overcoming of the relapses of Europocentric both in historical and philosophical and, much wider, in the modern intellectual life of Ukraine. So should it contribute to the restoration of the lost scholarly priorities and of the level of one's understanding in the world as well as to the deepening and widening of one's meaningful horizons. Therefore, let us make efforts so that the interest in Indian philosophy in Ukraine be no longer interrupted.

Дані про автора:

ЗАВГОРОДНИЙ Юрій, к. філос. н., науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, викладач Національного університету «Києво-Могилянська академія», член ради Асоціації дослідників езотеризму і містицизму (<http://asem.ucoz.org/>).

Сфера наукових інтересів: індійська філософія, рецепція індійської філософії в Україні і світі, філософський традиціоналізм, сакральна географія, просторові практики, філософська культура Давньої Русі, острів Хортиця.

Автор понад 150 наукових публікацій, виданих в Україні, Росії, Польщі, Фінляндії й Індії.

Ел. адреса yuzavhorodniy@gmail.com

About the author:

ZAVHORODNIY Yuriy, Ph. D. (in Philosophy), researcher at the H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine, senior lecturer at the National University of "Kyiv-Mohyla Academy", a member of the Board of the Association for the Study of Esotericism and Mysticism (ASEM).

Research interests: Indian philosophy, perception of Indian philosophy in Ukraine and in the world, philosophical traditionalism, sacred geography, spatial practices, philosophical culture of the Ancient Rus', the island of Khortytsia.

Zavhorodniy Yuriy.

Perception of the Indian Philosophy in Ukraine: The Line of the Vedas (1840–1930-s). Monograph. — Kyiv: H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine, 2013. — 412 p.

The monograph deals with the analysis of the perception of Indian religious and philosophical thought by Ukrainian intellectuals within a period of almost one hundred years: starting from the appearance of the first publication in 1844 till the 1930s, when the Indology vector of historical and philosophical studies in Ukraine ceased to exist, having fallen victim to the new political situation. The texts of Ukrainian authors are considered in the synchronic and diachronic Indological historical and philosophical context, involving the works by European, Russian, Indian as well as American and Japanese researchers from the 19th to the beginning of the 21st century. Special attention is paid in the monograph to the Indian religious and philosophical primary sources. Among methodological strategies employed in the monograph are philosophically significant ideas, the theory of structural polymorphism, and philosophical traditionalism.

The book should be of interest to the scholars, lecturers, Ph. D. candidates, students, as well as to all those who are interested in the history of Indian and Ukrainian philosophical thought.

Наукове видання

ЗАВГОРОДНИЙ ЮРІЙ ЮРІЙОВИЧ

**РЕЦЕПЦІЯ ІНДІЙСЬКОЇ
ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ.
ЛІНІЯ ВЕД (1840 – 1930-ті рр.)**

Монографія

Наукові редактори:

С. В. Капранов, І. Я. Лисий

Літературний редактор – Мачужак Н. О.

Верстка, макет – Яцини Н. П.

Підписано до друку 18.07.2013 р. Формат 60х84/16.

Папір офсетний. Друк ризографічний

Гарнітура Times. Ум. друк арк. 24,0 Обл.-вид. арк. 24,0

Тираж 300 прим. Зам. № 697

Виготовлювач ПП Лисенко М.М.

16600, м. Ніжин Чернігівської області,

вул. Шевченка, 20

Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124

E-mail: milanik@land.ru

Свідчення про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.

गणेशाय नमः॥ ॐ नमः॥
हेतारं रत्नः धारतमं॥ अग्निः पूर्व
॥ आ॥ इह॥ वसति॥ अग्निना॥ रयि
रवतः तमं॥ अग्नेयं॥ युज॥ अच्य
ति॥ अग्निः॥ हेतारं॥ कविः॥ त्रुः॥ स
॥ १॥ यत्॥ अग्नः॥ दामुपै॥ त्वं॥ अग्नि
॥ उपै॥ त्वं॥ अग्निः॥ दिवे॥ दिवे॥ दीपादु
नतं॥ अच्यराणां॥ गोपां॥ नृपस्य॥ द
नवे॥ अग्ने॥ सु॥ उपायनः॥ भव॥ स