

ОСМИСЛЕННЯ УПАНИШАД В УКРАЇНІ: 1840–1910 рр.

У статті проаналізовано українські філософські тексти зазначеної доби, в яких є звернення до упанішад.

Ключові слова: Брагман (Брахман), веданта, даршана, магавак’ї, упанішади.

Вступ

Упанішади становлять завершальний цикл ведичного корпусу, входячи до шруті – трансцендентних, нелюдських за походженням текстів. Сьогодні упанішади належать до найпопулярніших текстів індійської традиції, які вивчають у багатьох країнах світу. Приміром, у Європі інтерес до упанішад не згасає понад двісті років. Його точкою відліку вважають 1801–1802 рр., коли французький учений-сходознавець Анкетіль Дюпперон, спираючись на перський переклад п’ятдесяти упанішад, видав свій двотомний латиномовний переклад під назвою «Oupnekhat» (викривлене «упанішади»). Згодом текст А. Дюпперона стане настільною книгою для А. Шопенгауера і справить непересічне враження на Ф. В. Й. фон Шеллінга [1, с. 847].

Зацікавлення упанішадами в Україні також має тривалу (понад 165-річну) й цікаву історію. Передусім інтерес до упанішад виявили професійні філософи й історики філософії київського Університету св. Володимира – інтерес, що, на превеликий жаль, досі залишається майже не дослідженим. Пропонована розвідка – це спроба започаткувати реконструкцію історії філософського осмислення упанішад в Україні.

Орест Новицький. Першим, хто звернувся до упанішад, був професор Університету св. Володимира Орест Маркович Новицький (1806–1884). Принаймні в його працях, повністю або частково присвячених індійській філософії, знаходимо кілька згадок про упанішади й навіть одну цитату з них (?).

Зокрема, в першому своєму нарисі з індійської філософії «Санкх’я Нір-ісвара» (1844), згадуючи відомі коментарі на «Санкх’я каріки», О. Новицький говорить про «Санкх’я бгаш’ю» й зазначає, що це «коментар відомого Схоласта Упанішад, Годapaда (Gaudapada) ¹» [7, с. 153]. Тут-таки є й посилання на відповідні сторінки

(3–7) відомої праці англійського індолога Томаса Кольбука «Нариси з індуїстської філософії», перекладеної французькою («Essais sur la Philosophie des Hindous») і виданої в Парижі в 1833 р.

У розділі «Про душу» другого нариса «Санкх’я Сесвара» (1844) О. Новицький пише: «У священних їхніх книгах описано й засіб досягнення внутрішнього просвітлення: “Потрібно усамітнитися” – сказано в Упанішадах – “щільно закрити всі дев’ять отворів тіла, повільно дихати крізь ніздрі й у такий спосіб оберігати світильник у посудині тіла від будь-якого вітру, руху, доки набуде просвітлення вся посудина. Людина, мов черепаха, мусить усі почуття втягнути в себе; тоді ввійде до неї у вигляді вогняного саява Брем [це слово незрозуміле, можливо, Брагман – Ю. З.], й у великому вогні в отворі серця затеплиться тоді мале полум’я”» [8, с. 108]. Наведена цитата загалом відображає йогічну практику споглядання, базову для давньоіндійської філософії й необхідну для звільнення, пов’язану з усвідомленням і постійним контролем над усіма органами чуттів людини. Водночас віднесення всього змісту цитати до упанішад видається проблематичним. Знайти цитованих О. Новицьким рядків у текстах упанішад нам не вдалося, й можна не сумніватися, що фрагмент «людина, наче черепаха, мусить усі почуття втягнути в себе» передає відповідні рядки Бгагавадгіти (II. 58). Відтак, говорити про перший випадок цитування власне упанішад в історії української філософії проблематично. Імовірно, що О. Новицький належав до тих авторів, які відносили більш пізню Бгагавадгіту, текст якої містить цитати з ранніх упанішад [15], до жанру упанішад. Можна тільки шкодувати, що наведену вище цитату не супроводжує посилання на джерело, – це ускладнює пошуки її відповідника в текстах упанішад.

Ще одне звернення О. Новицького до упанішад (у зв’язку з обговоренням релігійних уявлень брахманізму) знаходимо в першій частині його відомої праці «Поступовий розвиток давніх філософських учень у зв’язку з розвитком язич-

¹ На сьогодні в індології прийнято вести мову про двох Гаудапад – можливо, навіть сучасників (VII ст.). «Санкх’я-карика-бгаш’ю» написав один Гаудапада, видатний представник санкх’я даршани, а коментарі до упанішад складав інший Гаудапада, учитель Говінди, наставника Шанкари.

ницьких вірувань». Розглядаючи ведичний корпус текстів, він, зокрема, зауважує: «Частково разом із браманас (тобто брагманами – Ю. З.), частково окремо від них, долучено до Вед іще багато Упанішад, тобто трактатів або міркувань, які формують підґрунтя індійської теології, адже в них закладено дослідження про Божество, світ, природу душі тощо» [9, с. 156–157]. Як бачимо, О. Новицький зараховує упанішади власне до теології, а не до філософії, водночас указуючи на головну проблематику цих давньоіндійських текстів.

Олексій Козлов. Професор Університету св. Володимира Олексій Олександрович Козлов (1831–1901) звернувся до упанішад у праці «Нариси з історії філософії. Поняття філософії та історії філософії. Філософія східна» (1887). Порівняно з поодинокими згадками О. Новицького, цей жанр давньоіндійських текстів у Козлова представлено значно повніше. Проте упанішади він розглядає не як окрему й самодостатню складову ведичного корпусу текстів, а в тісному зв'язку з ведантою – найвпливовішою давньоіндійською ортодоксальною даршаною. Самі ж даршани професор відносить до царини філософії [5, с. 48] (більш ранній період він характеризує такими рисами, як «релігійна свідомість» і «філософуючий дух»). На його переконання, «ведичний мудрець-поет» або ж «філософ тієї доби» поєднують у собі іпостасі «богослова, міфолога й поета» [5, 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 становить “таємне учення” (Упанішад) у сенсі вищого витлумачення змісту Веди, а тому вона – “кінцева мета Веди”» [5, с. 48]. Надалі, розглядаючи джерела веданти, відомі як прастанатрая (потрійна основа), з усіх трьох складових (упанішади, Бгагавадгіта й Брагмасутр Бадараяна) О. Козлов називає тільки першу й останню, пропускаючи Бгагавадгіту. Згадуючи чотири Веди, він вказує, що в кожній із них є дві окремі частини: 1) власне «збірник» (Samhitā) гімнів, віршів, пісень, молитов, вигуків (під час жертвопринесень та інших релігійних церемоній) тощо; 2) так звані Бра(г)мани (Brāhmaṇas), які містять практичне керівництво для правильного використання матеріалу, що утворює «збірник» [5, с. 48]. Очевидно, що такої частини Вед, як араньяки, не згадано, а заключну частину ведичних текстів, власне упанішади, віднесено до брагманів: «Саме ці завершальні кінці Бра(г)манів, що отримали загальну назву «Упанішад», й містили *вихідні пункти й начала* Веданти. Тому священне одкровенне слово, або ж Веда, складається, для послідовників Веданти, не тіль-

ки зі “збірника” та “бра(г)манів”, а й із найдавніших “Упанішад”» [5, с. 49]. Цю думку супроводжує примітка, яка пояснює читачеві вислів «найдавніші “Упанішади”». Ось її зміст: «Далеко не всі відомі “Упанішади” походять із однієї епохи. Згідно з М. Мюллером, “Бра(г)мани”, що також розпадаються на давніші та пізніші, набули нинішнього вигляду з 8–6 ст. до Р. Х., а згідно з Regnaud ¹, кілька найдавніших Упанішад, які склали підґрунтя Веданти, існували вже в V ст. до Р. Х. Натомість пізніші Упанішади уклалися, за зразком найдавніших, переважно в інтересах новіших релігійних сект до 8 ст. після Р. Х.» [5, с. 49]. Наведена примітка здається важливою з кількох міркувань. Передусім, маємо перше на українських теренах свідчення текстологічного підходу та застосування хронологічного методу до вивчення давньоіндійського спадку в цілому й упанішад зокрема (хоча, зауважимо, жодної з упанішад, на жаль, не було названо й віднесено до найдавніших, пізніших текстів). Крім того, можемо з'ясувати імена дослідників, на доробок яких спирався київський професор, звертаючись до аналізу упанішад. Додамо, що наприкінці розгляду джерел веданти він називає й коментарі Шанкари на упанішади [5, с. 50].

Наступні згадки упанішад у праці О. Козлова стосуються викладу головних положень веданти, «виражених у словах Веди (саме в Упанішадах) “це ти (tat tvam asi)” та “я єсьм Бра(г)ма (aham brahma asmi)”» [5, с. 50]. На жаль, і цього разу автор не наводить конкретних назв упанішад і рядків відповідного тексту. Таким чином, упанішади в нього постають ніби цілісний текст, що містить дві частини – найдавнішу та найпізнішу. Згадані ж вислови – це дві відомі формули упанішад, або ж дві так звані магавак'ями («великі висловлювання»), що відіграють ключову роль у веданті. *Tat tvam asi* вперше знаходимо в Чгандог'ї упанішаді (VI. 8.7, належить до Самаведи), а *aham brahma asmi* (aham brahmāsmi) – у Брігадараньясі упанішаді (I. 4. 10, належить до Яджур-веди) [16]. Відтак, завдяки магавак'ям можемо бачити, з якими саме текстами упанішад мав справу (безпосередньо чи опосередковано) київський професор, а разом із тим – отримати перші свідчення про фрагменти конкретних упанішад, залучених до розгляду на українських теренах. Проте залишається відкритим питання: чи знав О. Козлов про приналежність ужитих ним магавак'їв до конкретних упанішад, чи ні?

Пояснюючи два вищенаведені вислови-філософемі, автор зауважує: «Перше положення означає, що сутність усіх речей усесвіту, або ж реальне, що *перебуває* у речах, попри всі зміни, є *те саме*, що й у кожній людині становить її

¹ Йдеться про П. Реньйо, відомого французького індолога XIX ст.

сутність, її самість, її я (душу); друге ж положення говорить про те, що це я і Брама [Бра́гман – Ю. 3.] тотожні» [5, с. 50]. На наш погляд, звернення О. Козлова до ключових висловлювань ранніх упанішад у процесі викладу вчення веданти вказує на розуміння тісного зв'язку між цією ортодоксальною даршаною й пізнішими текстами ведичного канону. Так само вдалим видається його пояснення обох магавак'їв – цієї своєрідної квінтесенції упанішад, пізніше органічно ввібраної ведантою до змісту її власних філософських положень і цитованою в багатьох текстах її видатних представників [див.: 12, 13].

Розмірковуючи щодо значення упанішад для вчення веданти, О. Козлов розглядає їх також із точки зору джерела істинного пізнання – прамани: «Це начало тотожності Атмана і Брами [Бра́гмана – Ю. 3.] ґрунтується, згідно з Ведантою, на *одкровенні*, єдиному джерелі справжнього знання. Одкровення, тобто Веда, нав'яне самим Брамою [Бра́гманом – Ю. 3.]; натомість мудреці [ведичні риші – Ю. 3.] тільки споглядали це одкровення <...> Слово й думка Веди не є оприявленням чогось, що було тільки раз, чогось випадкового; воно вміщує загальний і вічний взіреть буття» [5, с. 50]. Наведені рядки свідчать, без сумніву, про визнання найвищого авторитету Вед (передусім упанішад) для веданти, який у сучасній літературі позначають терміном *шабда* (авторитетне свідчення). Засвідчуючи абсолютний, божественний статус Вед, О. Козлов фактично виводить упанішади за межі філософії як знання людського. Схожі думки він висловлював і раніше (коли, як пам'ятаємо, характеризував «ведичного мудреця-поета»), і в подальшому викладі, намагаючись окреслити специфіку тлумачення природи знання, поданого в упанішадах: «Нерозривне сплетіння порівняно небагатьох філософських положень із масою релігійно-міфологічних уявлень в Упанішадах указує, що ясного й цілковитого усвідомлення їхньої несумісності ще не було за доби виникнення Упанішад. У Брама-сутрах це усвідомлення вже виявляється, а в Шанкари воно зовсім виразне» [5, с. 52]. Таке розуміння природи знання в упанішадах та їх статусу видається вартим уваги й досі актуальним [4]. Також доволі цікаві й актуальні міркування О. Козлова щодо процесу становлення філософського знання в Індії.

Останні згадки про упанішади в його «Нарисах...» уміщено в § 19, присвяченому «*есхатології* Веданти або ж ученню про *самсару*, чи *переселення душі*, і шлях до спасіння [тут і далі коректніше вживати слово «звільнення» – Ю. 3.]» [5, с. 57]. Професор слухно звертає увагу на той факт, що вчення про сансару в ведичних текстах виникло не відразу: «У Рігведі, – пише він, – ще немає цього вчення: там душі праведних ідуть

після смерті у світле царство Ями й блаженні живуть разом з отцями, а душі злих ідуть до царства мороку. Тільки в найдавніших Упанішадах знаходимо це вчення вже в тому вигляді, в якому воно склало підґрунтя екзотеричної есхатології Веданти» [5, с. 57]. Далі О. Козлов подає уявлення упанішад про шлях богів (деваяну), шлях предків (пітріяну) та третій шлях геть нищих людей. Слід зазначити, що наведений уривок загалом відповідає поглядам сучасних дослідників [10, с. 211; 14, с. 428], проте наголос на «екзотеричній есхатології Веданти», а згодом на «екзотеричній» та «езотеричній» складових веданти [5, с. 57–60] виглядає незвично для академічних досліджень з історії індійської філософії. Своєю появою езотерична форма веданти має значною мірою завдячувати саме упанішадам [5, с. 60]. Проте цей момент, який, безперечно, заслуговує докладнішого розгляду, виходить за межі розвідки, а відтак постане предметом наших подальших досліджень.

Наприкінці § 19 О. Козлов наводить доволі змістовний і важливий перелік висловів із різних упанішад, які тематизує в такий спосіб: 1) «положення, які увиразнюють сутність усієї Веданти»; 2) «положення, які заперечують будь-які атрибути Брами [Бра́гмана – Ю. 3.]»; 3) «положення, які заперечують буття світу для того, хто знає»; 4) «положення про тотожність світу з Брамою [Бра́гманом – Ю. 3.]»; 5) «положення про тотожність світу і душі»; 6) «положення, які становлять підґрунтя вчення про порятунок через знання»; 7) «положення, що становлять підвалини вчення про непізнаваність суб'єкта пізнання й невимовність способу, в який відбувається пізнання-спасіння» [5, с. 59–60]. Залишається лише пожалкувати, що автор не подає нумерації цитат, наведених на підтвердження цих тез, що створює додаткове (й доволі непросте) завдання для дослідників (зарадити справі, щоправда, може примітка, що вказує на джерела, з яких узяті вислови з упанішад – праці П. Дойссена (Deussen) і П. Реньйо (Regnaud) [5, с. 59].

Загалом посилення на залучені дослідження й давньоіндійські тексти в розглянутій праці О. Козлова трапляються нечасто. Певні уявлення про «першоджерела» його розвідки дає список використаної літератури, який, зокрема, засвідчує, що уявлення про упанішади київський професор виніс із праць таких відомих індологів, як П. Дойссен, М. Мюллер, П. Реньйо, Г. Якобі та ін., а також зі статей Потье й Бартелемі Сент-Ілера, вміщених у «Словнику філософських наук», друге видання якого побачило світ у Парижі 1875 року.

Володимир Лесевич. Відомий український філософ-позитивіст і емпіріокритик, публіцист і громадський діяч Володимир Вікторович Лесе-

вич (1837–1905) також цікавився упанішадами. Про це свідчать його бібліографічні нотатки, зроблені в 1888 р. під час перебування у Твері [6, арк. 20]. З-поміж індологічної літератури, з якою В. Лесевич планував ознайомитися, знаходимо, зокрема, відому працю А. Е. Гоу (Gough) «Філософія упанішад і давньоіндійська метафізика» («The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics»), видану в Лондоні 1882 року. Проте, на жаль, нам поки що не вдалося відшукати у творах українського філософа жодної згадки про упанішади. Відтак, залишається відкритим питання: якою мірою був реалізований (і чи був узагалі) намір В. Лесевича познайомитися з упанішадами й присвяченою їм дослідницькою літературою?

Олексій Гіляров. Олексій Микитович Гіляров (1855–1938), ще один професор Університету св. Володимира, спеціалізувався, як відомо, на античній філософії. Однак автор класичного дослідження «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок. Досвід історико-філософської критики» демонструє глибоке знання не тільки давньогрецьких першоджерел, а й знайомство з давньоіндійською традицією, передусім з упанішадами. Зокрема, професор цілком доречно цитує рядки з двох найдавніших упанішад – Бригадараньяка упанішади (I. 4. 8, 10, IV. 3. 21–32) (чотири посилання [2, с. 261–263]) та Чгандоґ'я упанішади (VI. 9. 1–4; 10. 1–3) (одне посилання [2, с. 262]), послуговуючись англomовним перекладом М. Мюллера, виданим у серії «Священні книги Сходу». Зазначимо, що начебто неочікуване для читача звернення до упанішад для самого О. Гілярова цілковито виправдане й необхідне, адже це ще одне джерело підтвердження його певності в існуванні «нерозривного зв'язку між світовим та одиничним життям» [2, с. 262].

Згадку про упанішади знаходимо й у зробленому О. Гіляровим доволі докладному п'ятисторінковому огляді [3] двотомної праці англійського філософа-неогегельянця Едуарда Керда «Еволюція релігії», виданої в Глазго 1893 р. Ідеться, зокрема, про цитовану з тексту Е. Керда тезу про те, що «вже в Упанішадах абсолютне ототожнено з реальним суб'єктом, й абстракція, що підносить нас над одиничними об'єктами, переходить у рефлексію, яка примушує нас зовсім відвернутися від об'єктів і спрямувати думки всередину себе (рр. 256–259, 354)» [3, с. 39]. Навряд чи наведена цитата відповідає міркуванням самого О. Гілярова. Скоріш за все, він тільки виразно погляди англійського автора, який помилково вбачав у брагманізмі «“смертну годину” об'єктивної релігії» й дотримувався, як засвідчує вже сама назва його праці, еволюціоністського підходу до історії релігій, з точки зору якого християнство постає як «загальнолюдська

релігія» й «вища форма релігійної свідомості» [3, с. 41], в якій досягнуто «примирення суб'єкта з об'єктом» [3, с. 39]. Згаданий огляд київського професора знайомить читача (бодай стисло) з одним із тогочасних західноєвропейських дослідницьких підходів до оцінки упанішад.

Загалом, свідчення зацікавленості Олексій Гілярова індійською філософією, які знаходимо і в інших його працях, увиразнюють не тільки фахову ерудованість і широту кругозору одного з найвизначніших вітчизняних істориків філософії, а й певні тенденції у філософському житті тогочасної України – зокрема, факт зростання уваги до індійської філософської думки, виразний навіть поза межами спеціальних досліджень філософії Сходу. До історії індійської філософії починають звертатися для підтвердження власних ідей і філософських переконань; помітна її виразніша інтеграція в українську філософську культуру, що сприяє сповненню останньої новими пошуками та смислами.

Іван Франко. У відомому «Короткому нарисі історії староіндійського (санскритського) письменства» (1910) Іван Якович Франко (1856–1916) найбільшу увагу звертає на пурани – середньовічні індійські тексти. Натомість упанішади він згадує побіжно й доволі стисло, не цитуючи й не наводячи назви жодної з них. Франко відносить упанішади до ведичного 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 сутрами» [11, с. 472]. Очевидно також, що І. Франко розуміє під ведами (так би мовити, у вузькому сенсі) власне самгіти, натомість брагмани, араньяки й упанішади відносить до коментарів на веди. Водночас зміст наведених рядків не пояснює підстав, на які спирається український мислитель, розрізняючи «коментарі до вед» і ті спеціальні розвідки, що звалися «сутрами». Натомість смислове поєднання наведеної цитати з його думкою про те, що «ведами займаються вчені дослідники старовини, упанішадами – філософи» [11, с. 478] дає ще одну підставу вважати, що І. Франко розглядав упанішади як філософську літературу.

Проміжні підсумки. Як можна побачити, спільна риса всіх п'яти представлених авторів полягає в тому, що вони зверталися не до оригінальних текстів упанішад, а до перекладів і

відповідної дослідницької літератури. У розглянутий період, який можна схарактеризувати як початковий період знайомства з упанішадами на українських теренах, не вийшло жодної спеціальної праці (статті чи монографії), присвяченої або упанішадам узагалі, або аналізу окремої з них. Згадки про упанішади (від кількох рядків до кількох сторінок) вміщено у творах, що мають інший дослідницький предмет і мету. Водночас кожна з них демонструє не тільки особливі результати знайомства з цим жанром давньоіндійських текстів, а й актуальні донині висновки та спостереження. З-поміж них – віднесення упанішад до теології (О. Новицький) і протиставлення їх, як передфілософських текстів, філософії даршан (О. Козлов). Утім, питання про належність упанішад до філософських або філософськи значущих текстів залишається відкритим і в сучасній індології.

Очевидно, що найплідніший досвід осмислення упанішад увиразнив Олексій Козлов. Цей досвід вартий подальшого дослідження з залученням до аналізу викладеного вченим змісту веданти.

Насамкінець зазначимо ще одну характерну особливість першого етапу знайомства з упанішадами на українських теренах – він пов'язаний з іменами істориків філософії, а не індологів-філологів, як, приміром, у Західній Європі чи загалом у 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, що обрали своїм фахом саме індологію (П. Ріттер, М. Калинович, С. Шаєр). Але ця сторінка в історії дослідження упанішад – предмет наших подальших розвідок.

1. Булич С. Упанішады / С. Булич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. – СПб., 1902. – Т. XXXIVa. – С. 847–848.
2. Гиляров А. Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики / А. Н. Гиляров. – К., 1891. – Ч. I. Методология и свидетельств о философах. – VIII+358 с.
3. Гиляров А. Н. Обзор философской литературы за последние годы / А. Н. Гиляров. – К., 1898. – 44 с.
4. Завгородній Ю. Ю. Що розуміти під індійською філософією? Роздуми над точкою відліку / Ю. Ю. Завгородній // Мультиверсум. Філософський альманах : Зб. наук. праць. – 2009. – Вип. 84. – С. 74–89.
5. Козлов А. А. Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная / А. А. Козлов. – К., 1887. – IV+87 с.
6. Лесевич В. В. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 214. – № 9. Бібліографія до робіт 1884–1889 рр. [Автограф]. – 102 арк.
7. Новицкий О. Очерк индийской философии. Статья первая. Санкхья Нирисвара / О. Новицкий // Журнал Министерства народного просвещения. – 1844. – Ч. 41. – С. 151–203.
8. Новицкий О. Очерк индийской философии. Статья вторая. Санкхья Сесвара / О. Новицкий // Журнал Министерства народного просвещения. – 1844. – Ч. 43. – С. 99–118.
9. Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований / О. Новицкий. – К., 1860. – Ч. I. Религия и философия древнего Востока. – XV+326 с.
10. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан. – М.: Миф, 1993. – Т. I. – 623 с.
11. 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.
12. Шанкарачарья Шри. Разъяснение изречения. Путь к совершенному самопознанию. Пятиричность / Шри Шанкарачарья. – СПб.: Общество Рамакришны, 1993. – 143 с.
13. Шанкарачарья Шри. Семь трактатов / Шри Шанкарачарья. – СПб.: Общество «Адити», Общество Рамакришны, 1999. – 248 с.
14. Эрман В. Упанішады / В. Эрман // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. – М.: Республика, 1996. – С. 427–431.
15. 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.
16. Mahāvākyas [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://en.wikipedia.org/wiki/>

Zavhorodnyi Yu.

STUDIES OF THE UPANIŠADS IN UKRAINE: 1840–1910 YEARS

The article deals with the works of five Ukrainian philosophies in the period from the 1840s to the 1910s, which contain materials related to the Upaniśads.

Key words: Brāhman, darśana, Mahāvākyas, the Upaniśads, Vedanta.