



UPANIṢAD

*Taittirīya, Aitareya, Kauṣītaki-Brāhmaṇa,
Śvetāśvatara, Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Maitreya,
Jābāla, Kaivalya, Vajrasūcika*

STUDII INTRODUCATIVE, ÎNGRIJIRE TEXT SANSKRIT,
TRADUCERE ÎN LIMBA ROMÂNĂ ȘI NOTE EXPLICATIVE:
OVIDIU CRISTIAN NEDU

EDITURA  HERALD
București

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI	7
UPANIȘADELE	14
<i>Dezicerea de natural și utopia religioasă a saltului în transcendent</i>	14
TAITTIRĪYA UPANIȘAD	
<i>Unitatea procesual-substanțială a realității</i>	17
<i>Taittirīya-Upanișad</i>	32
AITAREYA UPANIȘAD	
<i>Microcosmos și macrocosmos (in interpretare idealistă)</i>	85
<i>Aitareya-Upanișad</i>	94
KAUȘĪTAKI-BRĀHMAṆA-UPANIȘAD	
<i>Pan-vitalismul idealist (Universul ca organism conștient)</i>	115
<i>Kaușītaki-Brāhmaṇa-Upanișad</i>	131
ŚVETĀŚVATARA-UPANIȘAD	
<i>Perspectiva absolutistă asupra realității</i>	197
<i>Śvetāśvatara-Upanișad</i>	222
MUṆḌAKA-UPANIȘAD	
<i>Recunoaștere (jñāna) versus realizare (karman)</i>	274
<i>Muṇḍaka-Upanișad</i>	290
MĀṆḌŪKYA-UPANIȘAD	
<i>Ocultarea stratificată a realității</i>	334
<i>Māṇḍūkya Upanișad</i>	347

MAITREYA-UPANIȘAD	
<i>Repudierea naturalului și „salvarea” transcendentă</i>	359
<i>Maitreya-Upanișad</i>	368
JĀBĀLA UPANIȘAD	
<i>Eludarea ordinii cosmice prin renunțare</i>	381
<i>Jābāla Upanișad</i>	386
KAIIVALYA UPANIȘAD	
<i>Jocul pulsatoriu al realității</i>	401
<i>Kaivalya Upanișad</i>	413
VAJRASŪCIKA UPANIȘAD	
<i>Respingerea naturalului și „verticalizarea” experienței religioase</i>	428
<i>Vajrasūcika Upanișad</i>	433
BIBLIOGRAFIE	441

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Prezentul volum a rezultat în urma unui demers mai degrabă autodidact. Ajuns în București și abia intrat în posesia unor copii ale unor gramatici și dicționare sanscrite, am început să particip și la cursul facultativ de sanscrită, ținut în cadrul departamentului de hindi. Dobândind câteva cunoștințe de gramatică și de fonetică, am încercat să le aplic pe textul *Māṇḍūkeyi-Upaniṣad*, tentat de dimensiunile sale reduse. Nu a fost o alegere prea fericită, caracterul foarte lapidar și pe alocuri ambiguu al scrierii făcând-o neinteligibilă pentru mine la acea vreme. Atât cât am putut, am separat totuși textul în cuvinte și am căutat în dicționare termenii identificați mai mult sau mai puțin precis. Am continuat acest tip de demers cu *Śvetāśvatara-Upaniṣad* și *Muṇḍaka-Upaniṣad*. Nici *Śvetāśvatara* nu s-a dovedit o opțiune inspirată, pasajele arhaice încorporate în scriere mai degrabă accentuând nedumeririle pe care le aveam în ceea ce privește construcția sintactică și aspectele de pragmatică ale sanscritei. Treptat, am reușit totuși să dobândesc o anumită abilitate măcar în simpla „disecare” a textelor de tip *Upaniṣad*.

Pe de altă parte, ajunsesem tot mai contrariat de diferența dintre limba upanișadelor și sanscrita pe care o studiam la curs sau cea din gramatici, cu un grad de complexitate gramaticală mult mai ridicat decât limba relativ simplistă a textelor. Cursul de sanscrită, fiind unul introductiv, conceput mai degrabă ca un excurs istoric asupra etapelor arhaice ale limbii hindi, nu prea aborda elemente cum ar fi compoziții, derivarea nominală, și nici aspectele specifice ale pragmaticii sanscrite. Prin urmare, șirurile de cuvinte lipsite de desinență sau declinate predominant la acuzativ sau nominativ, figurând aproape întotdeauna la singular și doar la forme de masculin sau neutru, se dovedeau cu totul ermetice pentru mine. Însă cel mai mult mă intriga cvasi-absența formelor verbale finite. Având în vedere faptul că, în limba sanscrită, oricum, majoritatea cuvintelor, inclusiv temele nominale, își au ori-

ginea în rădăcini verbale, m-am trezit în situația în care nu reuşeam să înţeleg care termeni, din multitudinea de derivate verbale, funcţionau predicativ şi care nominativ.

Astfel am demarat efortul de „traducere” a textelor deja disecate lexical. Am pus în oglindă textul sanscrit despărţit în cuvinte şi traduceri, încă puţine, pe care le deţineam la acea vreme. Abordarea a fost cât se poate de utilă. Continuat un număr de ani, nu doar asupra upanişadelor ci, mai târziu, chiar şi asupra unor scrieri budiste, acest demers m-a ajutat mai mult decât orice gramatică să înţeleg construcţia frazală a sanscritei filosofice. Textele au devenit rezonabil de transparente, ceea ce mi-a permis şi elaborarea unor versiuni româneşti ale lor.

Este greu de spus în ce măsură această versiune reprezintă, propriu-zis, o „traducere” a textelor din limba sanscrită, ea fiind totuşi realizată având şi câteva alte traduceri în limbi moderne sub ochi. Influenţa traducerilor moderne a fost constrângătoare la început. Întrucât eram în stadiul de deprindere a construcţiei frazale sanscrite, nu mi-am pus problema să contest traducerile moderne deţinute pe baza confruntării directe cu textul sanscrit. Mai degrabă, demersul a fost în sens invers, eu încercând să înţeleg asocierea dintre sintagmele engleze sau franceze din traduceri şi echivalentele sanscrite identificate în versiunile originale ale scrierilor. Chiar şi aşa, confruntarea foarte făţişă cu originalul sanscrit a fost de neevitat atunci când traducerile moderne nu concordau. Cu timpul, mi-am dezvoltat atât abilitatea, cât şi îndrăzneala de a aborda cât mai independent posibil textul sanscrit, nu doar acolo unde traducerile moderne prezentau divergenţe. Ediţia de faţă conţine incomparabil mai multe astfel de situaţii decât precedentele ediţii, din 2001, 2006 şi chiar şi decât cea parţială, din 2015.

O anumită particularitate a textelor cuprinse în prezentul volum a defavorizat abordarea lor independentă, mai ales în condiţiile expuse mai sus. Fiind vorba de scrieri clasice ale brahmanismului, ele circulă în destul de multe traduceri, relativ consonante între ele. Unele au fost comentate de Śaṅkara, iar comentariile sale au impus linia de interpretare „ortodoxă”, advaitină, a acestor texte.

Mai mult decât atât, multe pasaje sunt frecvent citate în lucrările de exegeză. Prin urmare, confruntarea cu versiunea sanscrită a acestor scrieri a fost precedată de o anumită familiarizare cu ele, în traduceri moderne. Este greu de spus în ce măsură prezenta versiune în limba română este tributară tradițiilor de traducere și interpretare indiene și occidentale; cred că, de regulă, am evitat actele de „rebeliune” radicală, preferând să acord o anumită încredere exegezei consacrate. De altminteri, nici nu cred că mi-aș fi permis o altă abordare; textele din acest volum țin de mai multe școli de hermeneutică vedică (*śākhā*), au fost redactate pe parcursul unei perioade ce depășește un mileniu și astfel doar stăpânirea unui context literar și filosofic/mitologic extrem de vast, probabil peste puterile unei singure persoane, ar fi făcut posibilă o confruntare intransigentă cu originalul sanscrit.

În ciuda faptului că aplecarea mea asupra scrierilor din prezentul volum a avut un caracter mai degrabă de „cateheză” lingvistică decât de abordare matură, traducerile rezultate aici au beneficiat întotdeauna de repetate confruntări cu originalul sanscrit, având astfel un nivel rezonabil de rigurozitate și precizie. Notele de subsol au vizat predominant elucidarea aspectelor terminologice ale textelor și cel mult punctarea unor aspecte doctrinare. Discuțiile elaborate asupra elementelor de doctrină au fost concentrate în introducerile la fiecare scriere.

Prezentul volum reprezintă a doua etapă a unui proiect de reeditare a lucrării *Upaniṣad*, apărută la editura Herald, în 2001 (prima ediție, conținând 10 texte), respectiv 2006 (a doua ediție, conținând 12 texte). Diferențele dintre primele două ediții ale lucrării au fost minore, chiar dacă ediția din 2006 adăuga două texte suplimentare.

Așa se face că, în mare, primele două ediții ale lucrării au fost elaborate înainte de anul 2001, când autorul traducerilor, notelor explicative și introducerilor abia împlinise 23 de ani. Lipsa maturității a fost cât se poate de vizibilă, atât în privința traducerilor, dar,

mai ales, în privința notelor și a studiilor introductive, uneori de-a dreptul naive.

Prezentul proiect urmărește tocmai o îndreptare a multipleror neajunsuri ale precedentelor ediții.

Prima etapă a fost cea din 2015, când, la Editura Muzeului de Istorie Galați, a apărut lucrarea *Upanișad*, vol.I, *Aitareya*, *Kaușitaki-Brahmaņa*, *Śvetāśvatara*, *Vajrasūcika*, conținând variantele refăcute ale celor patru texte menționate în subtitlu. De atunci, s-a continuat demersul de refacere a textelor, rezultatele provizorii fiind publicate în revista „Danubius”, a Muzeului de Istorie „Paul Păltănea” Galați. Astfel, au apărut:

2016 – *Unitatea procesual-substanțială a realității. Taittirīya-Upanișad. Traducere anotată*, în „Danubius”, XXXIV, pp. 321-376.

2017 – *Recunoaștere (jñāna) versus realizare (karman). Muṇḍaka-Upanișad (traducere anotată)*, în „Danubius”, XXXV, pp. 321-376.

2018 – *Repudierea naturalului și salvarea transcendentă, în brahmanism. Maitreya-Upanișad și Jābāla-Upanișad (traduceri anotate)*, în „Danubius”, XXXVI, pp. 301-346.

2019 – *Jocul pulsatoriu al realității. Ocultare și redescoperire de Sine în Māṇḍūkya și Kaivalya-Upanișad*, în „Danubius”, XXXVII, pp. 331 -380.

Volumul de față reunește cele zece texte refăcute deja; versiunile de aici prezintă îmbunătățiri, uneori semnificative, comparativ cu variantele publicate între 2015 și 2019.

Chiar și așa, nu este vorba despre o formă finală a lucrării. Au rămas unele dubii neelucidate și, mai ales, două texte „heterodoxe”, *Kali-Santarāna-Upanișad*, aparținând tradiției devoționale (*bhakti*), și *Yogarāja-Upanișad*, cu un conținut ce ține de curentul *Kuṇḍalinī-Yoga*, încă nerefăcute într-o formă satisfăcătoare și care, drept urmare, nu sunt incluse în prezentul volum, ci vor apărea într-o viitoare variantă ultimă.

Pentru a conferi un maxim de transparență traducerii, am dat echivalentele sanscrite pentru majoritatea cuvintelor din texte; excepție fac termenii cu funcție preponderent gramaticală (pronume, unele adverbe, conjuncții), în cazul cărora o echivalare precisă nici nu este cu putință. Frecvențele formule de întărire întâlnite în unele texte sanscrite (*ha vai, hi, khalu, kila*) au fost de asemenea omise în cele mai multe situații. De asemenea, nu am dat între paranteze numeralele, excepție făcând cazurile în care sensul lor are relevanță filosofică. Uneori, atunci când a existat un paralelism rezonabil între structura gramaticală a textului sanscrit și a celui românesc, am dat echivalentele chiar și pentru unii dintre acești termeni, de regulă omiși (*evam, tathā, yathā, atah, sadā, kaścit* etc.), chiar dacă încărcătura lor semantică nu este foarte bogată.

În cazul termenilor care au mai multe rădăcini, de regulă una „slabă” și una „tare”, s-a dat preferință rădăcinii „tari”.

Drept urmare, în cazul participiilor prezente, s-a dat „*miṣant*” și nu „*miṣat*”, „*svapant*” și nu „*svapat*”. În anumite cazuri, s-a preferat totuși forma „slabă”, în special în situația în care astfel de participii sunt folosite predominant la cazul neutru, caz lipsit de forma tare. Cel mai important exemplu este cel al participiului prezent activ neutru al verbului „*as*” – „a fi”, „*sat*”, care a ajuns un important termen filosofic, desemnând realitatea. În mai rarele situații când „*sant*” a fost folosit cu sensul său primar, prefilosofic, mai ales dacă a fost vorba de o utilizare a sa la masculin (de exemplu, în *Kauṣītaki-Brāhmaṇa*, II.7, în *Kaivalya*, 1), s-a dat forma tare.

În privința substantivelor, s-au dat, de exemplu, formele „*karman*”, „*dharman*”, „*dyau*” și nu „*karma*”, „*dharma*” sau „*div*”. Opțiunea pentru forma tare a ridicat problema, rezolvată poate nu tocmai satisfăcător, a substantivelor de tipul „*karma(n)*”, „*dharma(n)*”, care au trecut dincolo de vocabularul sanscrit, în limbajul filosofic al limbilor europene, însă sub forma lor slabă. În cazul în care termenul reprezenta nu un echivalent sanscrit dat în traducere, ci un termen filosofic împrumutat de limba română, acesta a fost dat sub forma slabă, sub care a intrat în vocabularul filosofic românesc. Astfel, de-a lungul lucrării, vor fi întâlnite atât

forma „*karma*”, cât și „*karman*”, în conformitate cu funcția termenului. Evident, au existat și situații unde distincția dintre cele două funcționalități nu a putut fi tranșată.

În cazul posesivelor în „*vant*” sau „*mant*”, au fost date forme cum ar fi „*bhagavan*”, „*haviṣmant*”, și nu „*bhagavat*” sau „*haviṣmat*”. S-a dat forma slabă în cazul posesivelor în „*vant*” care au o funcție adverbială („*etāvat*”, „*yāvat*” etc.) și, prin urmare, sunt folosite doar la neutru, caz în care forma tare nu apare niciodată în declinare.

Singurul participiu trecut activ în uz în limba clasică (făcând abstracție de bizarul „*tuṣṭvāms*” din invocația de la *Munḍaka* și de la *Māṇḍūkya* a fost dat ca „*vidvāms*”, nu ca „*vidvas*”.

De asemenea, comparativele vedice în *yas* au fost date tot cu mai puțin cunoscuta lor formă tare: „*aṇīyāms*” în loc de „*aṇīyas*”, „*bhūyāms*” în loc de „*bhūyas*” etc.

În cazul substantivului „*ap*” („apă”), unde pluralul iregular „*āpas*” are tendința de a funcționa el însuși ca o rădăcină de singular, s-a acceptat această tendință și, drept urmare, „*āpas*” a fost dat în paranteză drept rădăcină, traducerea sa fiind singularul, „apă”, și nu pluralul, „apele”.

Referitor la adjective, s-a dat întotdeauna forma de masculin, chiar și în mai rarele cazuri în care termenul apare la feminin („*bahu*”, și nu „*bahvi*”, „*avaroddhana*”, și nu „*avaroddhani*”). De asemenea, au fost date rar întâlnitele forme de superlativ sau comparativ.

În cazul rădăcinilor verbale, radicalul a fost separat prin liniuță de preverbele însoțitoare. Transformările ortografice ce au rezultat în urma aplicării regulilor de *Samdhi* preverbelor și radicalilor au fost omise în astfel de situații, dându-se formele netransformate (de ex., „*vi-ā-khyā*” și nu „*vyākhyā*”).

Totuși, în cazul unor termeni cum ar fi participiile (trecute pasive sau prezente, în special prezente medii), s-a dat forma ca atare, întrucât astfel de morfeme funcționează ele însele ca rădăcini nominale ce suferă declinare. De asemenea, au fost date formele verbale lipsite de flexiune, cum ar fi gerundivele, infinitivele, absolutele/gerunziile. Tot în cazul verbelor, au fost semnalate uneori în notă formele mai rare, cum ar fi intensivele sau deziderativele.

De cele mai multe ori, nu am semnalat cauzativele, întrucât acestea sunt mai frecvente.

În cazul verbului copulativ „a fi” (în sanscrită, „*bhū*” sau „*as*”), întrucât, de regulă, acesta se omite în propozițiile sanscrite, suplinirea a fost făcută direct, fără a se recurge la plasarea sa între paranteze pătrate. Semnalizarea situațiilor în care acesta apare totuși în textul sanscrit s-a făcut, pur și simplu, prin plasarea între paranteze rotunde a rădăcinii sanscrite ce juca rolul de verb copulativ („*bhū*” sau „*as*”).

Textul sanscrit al invocațiilor și al unor formule de început conține, în general, silaba sacră „*ūṃ*”, însă, întrucât în cultura europeană această silabă a fost consacrată sub forma diftongului „*auṃ*”, în prezenta ediție ea a fost redată sub această formă.

Termenii care au intrat în circuitul filosofic în forma lor sanscrită, cum ar fi „*Karma(n)*”, „*Yoga*”, „*Sāṃkhya*”, au fost dați fie ca atare, acolo unde păreau să fie folosiți în sensul lor tehnic-filosofic, fie au fost traduși, acolo unde contextul sugera mai degrabă utilizarea lor literală. Continuitatea dintre sensul literal și cel tehnic a făcut însă dificilă opțiunea pentru traducere sau redare ca atare.

Termenii supliniți în versiunea română a textului au fost plasați în paranteze pătrate.

De asemenea, titlurile plasate în paranteze pătrate nu aparțin originalului, ci au fost introduse de traducător, în vederea unei mai clare sistematizări a materialului.

Textele au fost date cu tot cu invocația inițială care, de regulă, apare în edițiile sanscrite, dar mai rar în cele ale autorilor occidentali. Invocația nu este întotdeauna aceeași, uneori putând apărea și în forme prescurtate în unele ediții. Ținând cont de faptul că este vorba în special despre o problemă de editare a textelor în perioada modernă, nu am insistat asupra discutării acestui aspect.

UPANIȘADELE

Dezicerea de natural și utopia religioasă a saltului în transcendent

Upanișadele ilustrează în mod paradigmatic o anumită etapă din evoluția mentalului colectiv al speciei umane, etapă care își găsește și alte importante instanțieri printre religiile lumii, și care constă din coroborarea a două elemente, unul de natură cognitivă și altul de natură existențial-soteriologică. În plan cognitiv, începe să se intuiască, în mod preștiințific, ordinea și unitatea Universului și se caută un element explicativ pentru acestea; în plan existențial, se dezvoltă o utopică ambiție religioasă care vizează o deplină accedere, racordare la principiul unității universale.

Principiul ordinii și unității universale și desconsiderarea naturalului

Redactarea upanișadelor începe în prima parte a mileniului I î.e.n., când civilizația umană, atât în India, dar nu numai, ajunge să întrezărească armonia și unitatea cosmică. Toate dobândesc un sens prin participarea, prin integrarea în această ordine universală; în timp, principiul acestei ordini ajunge să dobândească preeminență în sistemele de gândire, în detrimentul Universului însuși, al naturalului ce este armonizat de acest principiu. Se ajunge astfel la o dezicere de experiența concretă, de immanent, atât cunoașterea, cât și trăirea fiind focalizate asupra principiului unificator a tot ce există. Abordarea empirică, prin care se investiga un Univers ordonat, este treptat înlocuită de o abordare speculativ-metafizică, interesată mai degrabă de principiul ordinii naturale decât de ordinea însăși.

Preferința pentru principial și desconsiderarea imanentului este remarcată cu ușurință în upanișade atât prin faptul că realitatea ultimă, Brahman, constituie subiectul lor predilect, cât și prin desem-

narea manifestării prin termeni cu conotație peiorativă, consacrarea dobândind-o „*māyā*” („iluzie”, „arătare”, „aparitiție magică”).

Reificarea principiului unității cosmice sub forma „realității ultime”

Tot în consonanță cu o tendință întâlnită în majoritatea religiilor din Antichitate, se operează o reificare a principiului ordinii universale, acesta ajungând să fie înfățișat drept o realitate substanțială. Reificarea nu a luat forma personificării, cum s-a întâmplat în multe alte religii și cum, de altfel, se întâmplase și în India vedică, anterior redactării upanișadelor. Nu în guvernarea și în voința unui zeu personal s-a găsit garantul ordinii universale, ci în participarea multiplicității Universului la o unică substanță care, de altfel, a fost considerată drept realitatea absolută. Universul este unitar și armonios datorită unității sale substanțiale, datorită faptului că este stabilit și emerge dintr-un unic temei, absolutul Brahman.

Dezicerea de natural și utopia saltului religios în transcendent

Pe de altă parte, focalizarea asupra principialului, în detrimentul experienței ordonate și unificate de acest element, a condus, în plan religios, la un aspect imputabil, și anume la o abordare „supra-umană”, utopică, a menirii omului. Perspectiva depreciativă asupra manifestării este transferată și asupra vieții umane; într-un gest de „lăcomie” existențial-religioasă, upanișadele desconsideră umanul și limitațiile sale, considerând că unica valoare a vieții este eliberarea de condiționările și predispozițiile omenești, eliberarea de experiență și accesarea la principiul *supra*-natural al omului și al Cosmosului.

Acest ideal utopic nu lasă loc la prea multă considerație față de natural și față de valorile sale. Copleșiți de o ambiție existențial-religioasă lipsită de realism, autorii brahmani refuză să accepte ființa umană doar ca o etapă limitată a procesului cosmic de consumare a energiei karmice și, drept urmare, se arată prea puțin interesați de

valorile omenescului, fie ele individuale sau colective. Plini de elan și orgoliu soteriologic, acești gânditori pur și simplu au făcut abstracție de posibilele realizări umane care totuși ar fi putut reprezenta etape – e adevărat, limitate – ale procesului karmic universal. Brahmanismul consideră că Universul evoluează în mod natural înspre consumarea energiei karmice care îl manifestă, însă, totodată, arată prea puțină încredere în mecanismele naturale de epuizare a karmei.

Autorii brahmani au preferat să se lase cuprinși de o speranță religioasă nerealistă și să schițeze, în mod mai degrabă fantezist, o cale mistică prin care omul ar fi putut nu doar să își consume menirea sa karmică limitată, ci ar fi reușit să se elibereze pe de-a-ntregul de energiile karmice care propulsează procesul universal, să facă un salt până la un prezumtiv punct final al devenirii și să se reabsoarbă în principiul ultim.

Optimismul soteriologic necenzurat de simțul realității

Brahmanismul pune bazele unei căi mistice caracterizate de o doză scăzută de realism și de un optimism exagerat cu privire la capacitatea omului de a se autodepăși, de a-și transcende condiția umană și de a reuși un salt către principiul ultim al vieții și al întregului Univers.

Idealul atingerii unui nivel transcendent al realității, liber de toate limitările imanentului, a stârnit, pretutindeni în lume, aspirațiile și imaginația religioasă a omului. Fie că a fost imaginat ca o dizolvare într-un registru transcendent sau ca o comuniune cu un zeu, majoritatea religiilor elaborate pe parcursul ultimelor trei milenii au crezut într-un astfel de ideal. Chiar și atunci când, într-o sclipire de realism antropologic, unele curente religioase, cum ar fi creștinismul, au manifestat scepticism cu privire la capacitatea omului de a accede la un asemenea nivel, ele nu s-au dezis de acest ideal, ci au suplimentat sfera mijloacelor prin care se putea ajunge la acesta cu intervenția „salvatoare” a unui „mântuitor”. Măreția utopiei absolute a prevalat în fața realității omenescului limitat.



TAITTIRĪYA-UPANIṢAD

I. CAPITOLUL DESPRE FONETICĂ (ŚIKṢĀVALLĪ)

ॐ शं नो मित्रः शं वरुणः । शं नो भवत्वयमा । शं न इन्द्रो बृहस्पतिः । शं
नो विष्णुरुक्रमः । नमो ब्रह्मणे । नमस्ते वायो । त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि ।
त्वमेवप्रत्यक्षं ब्रह्म वदिष्यामि । ऋतं वदिष्यामि । सत्यं वदिष्यामि ।
तन्मामवतु । तद्वक्तारमवतु । अवतु माम् । अवतु वक्तारम् ।
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥१॥
इति प्रथमोऽनुवाकः ॥

Li.1. *Aum!* [Fie ca] Mitra să fie bun (*śam*)¹ față de noi!

[Fie ca] Varuṇa să fie bun (*śam*)²

[Fie ca] Aryaman³ să fie bun (*śam*) față de noi!

¹ Cuvântul „*śam*” – tradus aici prin „bun” – reprezintă o moștenire din limba vedică, explicabilă prin faptul că este cuprins într-o invocație. În sanscrita clasică „*śam*” nu mai funcționează ca rădăcină nominal-adjectivală, ci ca o rădăcină verbală având, printre alte sensuri, și pe acela de „a se liniști”, „a se potoli”, „a se calma”. Paragraful de față reprezintă însă o invocație, cel mai probabil, având o vechime mai mare decât cea a textului propriu-zis, datând chiar din perioada vedică. Astfel se explică prezența aici a unui morfem atipic pentru sanscrita clasică.

² Varuṇa – una dintre cele mai vechi zeități vedice, având un caracter uranian, fiind cel ce susține atât sferile cerești, cât și planul terestru (Sullivan 1997, 244-245; Dowson 2000, 348-351; Danielou 1985, 118-120; Lochtefeld 2002, 741; Cush, Robinson & York 2008, 936-937; Williams 2003, 294; Jones&Ryan 2007, 479). Un imn vedic către Varuṇa, tradus și discutat în Monier-Williams 2009, 16. Mitra – zeu solar, de obicei considerat în pereche cu Varuṇa. Este unul dintre cei 12 Āditya și guvernează sfera diurnă. Probabil că este înrudit cu persanul Mithra (Sullivan 1997, 141; Dowson 2000, 217; Danielou 1985, 115; Williams 2003, 215; Jones&Ryan 2007, 291). Perechea de zei Mitra-Varuṇa, în Srinivasan 1983, 545-547; Pike 1872, 74-76,78-86,252-279, 502-512; Bloomfield 1908, 119-122; Keith 1925, 96-103; MacDonell 1897, 22-30. Zeii vedici Mitra și Varuṇa, drept păzitori ai ordinii cosmice (*ṛta*), în Cush, Robinson & York 2008, 522; Klostermaier 2007, 106.

³ Aryaman – unul dintre cei 12 Āditya (Sullivan 1997, 31; Cush, Robinson & York 2008, 46; Jones&Ryan 2007, 47).

[Fie ca] Indra¹ și Bṛhaspati² să fie buni (*śam*) față de noi!

[Fie ca] Viṣṇu³, cel cu pasul (*krama*) larg (*uru*), să fie bun (*śam*) față de noi!⁴

Închinare (*namas*) lui Brahman!

Mă închin (*namas*) înaintea ta, vântule (*vāyu*)!

Doar tu ești Brahman, cel cunoscut în mod direct (*pratyakṣa*)!

Doar despre tine voi vorbi (*vad*) ca „Brahman, cel cunoscut în mod direct (*pratyakṣa*)”!⁵

Voi spune (*vad*) ceea ce este corect (*ṛta*)! Voi spune (*vad*) adevărul (*satya*)!

Fie ca acela⁶ să mă protejeze (*av*) pe mine!

Fie ca acela să îl protejeze (*av*) pe cel care vorbește (*vakṛ*)!

Să mă protejeze (*av*) pe mine!

Să îl protejeze (*av*) pe cel care vorbește (*vakṛ*)!

Aum! Pace (*śanti*)! Pace! Pace!

Aceasta a fost prima secțiune (*anuvāka*).

¹ Indra – unul dintre cei mai importanți zei vedici, numele său fiind asociat cu o bogată mitologie (Sullivan 1997, 100-101; Jones & Ryan 2007, 195; Dowson 2000, 128-131; Williams 2003, 156-157; Danielou 1985, 106-110). Un imn vedic către Indra, tradus și discutat în Monier-Williams 2009, 17-18.

² Zeitatea Bṛhaspati, în Pike 1872, 204-209.

³ Zeul Viṣṇu, în Pike 1872, 186-203, 470-476; Keith 1925, 108-111; MacDonnell 1897, 37-41.

⁴ Pasajul reprezintă un citat din *Ṛg-Veda*, I.90.9 (Jamison&Brereton 2014, 223) (Hume 1921, 275; Olivelle 1998, 571; Müller 1884, 45; Radhakrishnan 1954, 527). Interpretări ale rolurilor atribuite zeităților în aceste invocații, în Müller 1884, 45; Śarvānanda 1921, 5-6.

⁵ „*Pratyakṣa*” – literal, „în fața ochilor”, „perceptibil”.

Deoarece constituie totalitatea absolută, Brahman nu poate fi cunoscut niciodată în calitate de obiect al cunoașterii, ca alteritate, deoarece o astfel de situație ar presupune existența unui subiect distinct de el și, prin aceasta, universalitatea lui ar fi compromisă. Cel care este totalitatea absolută nu poate fi cunoscut altfel decât prin identificarea cu el, prin experimentare directă. A-l cunoaște pe Brahman înseamnă a deveni Brahman (caracterul direct, nemijlocit, similar senzației, al cunoașterii lui Brahman, în Leidecker 1954, 232-235; Brahman/*Ātman* ca subiect absolut și imposibilitatea sa de a deveni „obiect” al cunoașterii, în Deussen 1994, 284-285; conceptul vedantic de „cunoaștere prin identificare” (*aparokṣānubhūti*), în Brahma 2007, 144-148, 153-155, 178).

⁶ Pronumele „*ta*” („acela”, „el”) este folosit deseori doar el singular, lipsit de vreun alt determinant, pentru a-l desemna pe Brahman.

ॐ शीक्षां व्याख्यास्यामः | वर्णः स्वरः | मात्रा बलम् | साम सन्तानः |
 इत्युक्तः शीक्षाध्यायः ॥१॥
 इति द्वितीयोऽनुवाकः ॥

I.ii.1. *Aum!*

Vom da explicații (*vi-ā-khyā*) despre fonetică (*śikṣā*)¹, adică despre litere (*varṇa*), accent (*svara*), măsură (*mātrā*), articulare (*bala*), uniformitate (*samā*) și ligaturi (*santāna*). Aceștia li s-a spus (*ukta*) „studiul (*adhya*) foneticii (*śikṣā*)”.

Aceasta a fost a doua secțiune (*anuvāka*).

[UNIUNEA (SAMHITĀ) UNIVERSALĂ]²

सह नौ यशः | सह नौ ब्रह्मवर्चसम् | अथातः संहिताया उपनिषदम्
 व्याख्यास्यामः | पञ्चस्वधिकरणेषु | अधिलोकमधिज्यौतिषमधिद्वयम
 धिप्रजमध्यात्मम् | ता महास हिता इत्याचक्षते | अथाधिलोकम् | पृथिवी
 पूर्वरूपम् | द्यौरुत्तररूपम् |
 आकाशः सन्धिः ॥१॥

I.iii.1. [Fie ca] splendoarea (*yaśas*) să ne însoțească (*saha*)!

Fie ca strălucirea (*varcasa*) lui Brahman să ne însoțească (*saha*)!

¹ Fonetică (*śikṣā*, în text, *śikṣā*, formă nu tocmai corectă) reprezintă una dintre cele șase discipline auxiliare ale *Vedei* (*vedāṅga*). Ea s-a impus ca disciplină asociată studiului *Vedei* pe măsură ce, prin evoluția sa naturală, limba sanscrită a început să se îndepărteze de la forma sa din perioada redactării *Vedelor*, astfel apărând pericolul ca formulele sacrificiale și imnurile să nu mai fie reproduse în concordanță cu forma lor originală (cele șase discipline auxiliare ale *Vedei* – *vedāṅga* – în Müller 1859, 108-112,214; discuție asupra foneticii – *śikṣā* – în Müller 1859, 113-116; Śarvānanda 1921, 8-9).

Termenul „măsură” (*mātrā*) se referă la cantitatea emisiunii vocalice; „articulare” (*bala*) se referă la modalitatea de a articula consoanele.

² Ideea fundamentală a upanișadelor este tocmai unitatea fundamentală (*eka, ekatva*, în text, *samhitā*, termen mai rar folosit) a tot ceea ce există. În cele ce urmează, textul aplică ideea unității fundamentale la cinci registre semnificative ale experienței.

O abordare foarte similară a unității universale este de găsit în *Aitareya-Āraṇyaka*, II.1.1 (Müller 1879, 247; Olivelle 1998, 572; Müller 1884, 46).

Unii comentatori vedantici ai textului interpretează pasajele I.2-I.3 ca pe o introducere graduală în explicitarea naturii lui Brahman, din secțiunile II și III (Clooney 1995, 213). *Taittirīya-Upaniṣad*, I.iii, în interpretarea pluralistă a unui iezeit din sec. XVII, Roberto de Nobili, în Clooney 1995, 211-214.

Acum, în continuare (*athātaḥ*)¹, vom explica (*vi-ā-khyā*) învă-
țătura secretă (*upaniṣad*) cu privire la uniune (*saṃhitā*).²

Există cinci aspecte (*adhikaraṇa*) ale [uniunii]: cu privire la
lumi (*loka*), cu privire la lumină (*jyotis*), cu privire la cunoaștere
(*vidyā*), cu privire la procreație (*prajā*) și cu privire la Sine (*ātman*).
Acestora li se spune (*ā-cakṣ*) „marile uniuni (*mahāsaṃhitā*)”.

În continuare, [uniunea] cu privire la lumi (*loka*).

Pământul (*ṛthivī*) este elementul (*rūpa*) anterior (*pūrva*), cerul
(*dyau*) este elementul (*rūpa*) posterior (*uttara*) iar spațiul (*ākāśa*)
este locul lor de întâlnire (*sandhi*).

वायुः सन्धानम् | इत्यधिलोकम् | अथाधिज्यौतिषम् | अग्निः पूर्वरूपम् |
आदित्य उत्तररूपम् | आपः सन्धिः | वैद्युतः सन्धानम् | इत्यधिज्यौतिषम्
| अथाधिदिद्यम् | आचार्यः पूर्वरूपम् ||२||

I.iii.2. Vântul (*vāyu*) este cel care le unește (*sandhāna*).

Acestea au fost cu privire la lumi (*loka*).

În continuare, [uniunea] cu privire la lumină (*jyotis*).

Focul (*agni*) este elementul (*rūpa*) anterior (*pūrva*), Soarele
(*āditya*) este elementul (*rūpa*) posterior (*uttara*) iar apa (*āpas*) este
locul lor de întâlnire (*sandhi*). Fulgerul (*vaidyuta*) este cel care le
unește (*sandhāna*).

Acestea au fost cu privire la lumină (*jyotis*).

În continuare, [uniunea] cu privire la cunoaștere (*vidyā*).

Maestrul (*ācārya*) este elementul (*rūpa*) anterior (*pūrva*).

अन्तेवास्युत्तररूपम् | विद्या सन्धिः | प्रवचन सन्धानम् | इत्यधिदिद्यम्
| अथाधिप्रजम् | माता पूर्वरूपम् | पितोत्तररूपम् | प्रजा सन्धिः | प्रजनन
सन्धानम् | इत्यधिप्रजम् ||३||

¹ „Acum, în continuare” (*athātaḥ*) – formulă cu care încep numeroase tratate
filosofice și căreia i se asociază o semnificație de ezoterism. Faptul că un anumit
text începe cu „în continuare” presupune pre existența unei anumite calificări.

² Perspectiva monistă are un caracter novator în raport cu ideologia vedică;
tocmai de aceea *Taittirīya-Upaniṣad* prezintă această idee ca fiind o „învățătura
secretă”, încă neconsacrată în mediile ortodoxe la data redactării textului.