

# РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 294.118:233

Луцишина О. А.

## ЛЮДИНА У РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ НАЙДАВНІШИХ УПАНІШАД

*Статтю присвячено уявленню про людину у ранніх прозових упанішадах. Розглядаючи ототожнення людини з універсальною основою буття та тенденцію не виділяти людину серед інших видів суцього як головну лінію в її осмисленні, авторка аналізує спроби мислителів упанішад пояснити буттєву різноманітність та особливі риси людини.*

Спочатку людина відрізняла вічне від минушого. Потім вона відкрила паросток Вічного всередині себе. Це відкриття було епохою в історії людської думки, і *Схід був першим, хто відкрив це.*

*С Радгакрішнан'*

Здавна людина намагалася осягнути себе; цей тривалий духовний пошук озивається до нас розмаїттям способів запитування про людину та відповідей, надихаючи на осмислення відповіді власної. При цьому важко переоцінити роль ведичних упанішад, що стоять біля витоків філософської думки і є виразним прикладом "живих" текстів: у розвитку ідей упанішад або в полеміці з ними зростали індійські філософські школи та релігійні напрями, і сьогодні важко уявити собі індійського філософа, твори якого не містили б рецепції упанішад. За висловом дослідника Е. Холмса (E. Holmes), той, "хто хоче сформуванати правильне уявлення про загальне спрямування індійської думки, але при тому не має ані часу, ані схильності ретельно вивчати різні системи" [1], має звернутися до упанішад.

Увага саме до підходу упанішад в осмисленні людини є на часі в умовах необхідності гармонізації стосунків сучасної людини зі світом, відвернення згубних для самої людини наслідків, спричинених орієнтацією на її виключне право та навіть покликання підпорядкувати світ своїм потребам: "Християнський погляд, що Бог створив людину, аби вона управляла природою або, принаймні, виборювала свою людську унікальність, був виражений у чужій для Індії... тенденції відокремлювати людину від природи, навіть протиставляти їй, замість того, щоб, як в Індії, вважати людину одним з

її проявів... Подібно до іудаїзму та ісламу, християнство приймало найвищу владу Божу над природою... Вірогідно, сама загостреність європейського протиставлення Бога й природи... сприяла роздумам про відмінності..." [2]. Натомість у контексті головного вчення упанішад сам спосіб запитування про людину був спрямований радше не на віднайдення притаманних лише їй рис, не на обґрунтування її винятковості, а на таке знання, що позбавляло її обмеженості та залежності не через нескінченне оволодіння світом, а через вдосконалення внутрішнього світу, розкриття власної самодостатності.

Упанішадам, як і ведичній релігійно-філософській традиції в цілому, з початку XIX ст., коли західний світ ознайомився з упанішадами у латинському перекладі французького мандрівника й дослідника А. Дюперрона, присвячено чимало досліджень, зроблено чимало перекладів. Лише згадки про найавторитетніші з них можна відвести не одну сторінку (на жаль, українською мовою, окрім перекладу Катха-упанішади П. Г. Ріттера [3], підготовленого на початку 30-х років XX ст., така література відсутня). Що стосується аналізу уявлень про людину, запропонованого в даній статті, то комплексних досліджень чи більш-менш самостійних фрагментів досліджень (як і згадок чи посилань на них), присвячених цій темі, авторці так і не вдалося віднайти. Проте, хоча людина в її самотності не

Передмова до кожного тому серії "Sacred books of the East".

постає спеціальним предметом релігійно-філософського пошуку упанішад, хоч упанішади запитують не "що є я, людина, в моїй унікальності?", а "що є я?", вони, звісно, відбивають певне розуміння людини, її можливостей та покликання, яке, окрім нашої саморефлексії, є необхідним для встановлення справжнього діалогу з індійською культурою.

Хотілося б особливо відзначити вказані у списку літератури дослідження упанішад П. Дойсена (P. Deussen), С. Радгакрішнана (S. Radhakrishnan), Г. Ольденберга (H. Oldenberg), А. Сиркіна [4], В. Бродова [5], М. Вінтерніца (M. Winternitz), С. Дасгупти (S. Dasgupta) [6], Ф. Еджертона (F. Edgerton) [7], В. Рубена (W. Ruben) [8], П. Кізгакебгама (P. Kizhakkebhagam) [9], котрі є найкращими зразками підходу до вивчення цих джерел та неабияк сприяли осмисленню тих ідей та понять, розуміння яких передбачає, мабуть, кожна розвідка з упанішад.

У своєму аналізі обмежимось розглядом уявлень про людину найдавніших прозових упанішад — Бригадараньяки, Чхандог'ї, Айтареї, Тайттірїї, Каушитакї та III—IV глав Кени (перші дві глави — віршовані — пізнішого походження), бо дані упанішади є добуддійськими, не відбивають вчення якоїсь певної даршани або релігійного напрямку, є тими джерелами, з яких черпали пізніші упанішади<sup>1</sup>.

В упанішадах, на відміну від ведичних текстів, що їм передують, знання й виконання деталізованого ритуалу вже не посідає такого важливого місця; найвищою метою проголошено досягнення тотожності своєї справжньої природи і всезагальної основи буття, атмана й Брагмана. У цьому прозрінні — уподібнення людини й нескінченного, її звільнення від породжених неістинним баченням рамок. Відповідно, зміст упанішад у більшості фрагментів обумовлений завданням пошуку нескінченного і вічного в собі. Ідея "все — в мені", витоки якої сягають попередніх пам'яток, отримала в упаніша-

дах свій розвиток і формулювання. Висловлювання, пов'язані з ототожненням Брагмана й атмана, стають стрижнем повчань у багатьох фрагментах. Тому упанішади ще меншою мірою, ніж інші тексти вед, зорієнтовані на осмислення специфічних властивостей людини та її місця серед різних видів суцього (*sat*) через зіставлення її з ними. Пояснення ритуалу, які сприяли зверненню авторів брагманів та араньяк до міфів і розмірковувань, пов'язаних з особливостями людей, богів, тварин тощо, ведичні прохання земних благ або подібних на земні небесних, коли людина прагнула величі, що виражалася б у її владі, володінні іншими істотами як засобами свого добробуту, не є осердям вчення упанішад.

Чи не найголовнішою відповіддю на питання, що є людина, є ствердження її тотожності з тим, що на рівні одиничного буття найчастіше зветься атманом, а на рівні всезагального — Брагманом. Окрім пов'язування атмана й Брагмана з тонкою речовиною, притаманного попереднім текстам та багатьом фрагментам найдавніших упанішад, їхнім [найдавнішим упанішад] набуток є невтомне наголошування на таких характеристиках атмана: він є нескінченим (*aprameya*), незмінним (*dhruva*), позапросторовим (*para ākāsād*) (Бригадараньяка-упанішада (далі — Бр.-уп.) 4, 4, 20), сприйманим розумом (*manasaivānudraṣṭavyam* — "лише розумом слід його [атмана] бачити" — Бр.-уп. 4, 4, 19<sup>2</sup>), не подібним до жодної речі або явища (Бр.-уп. 1, 4, 7: *prānann ēva pruno nama bhavati, vadan vak, paṣyamś cakṣuh, śrīvan śrotam, manvāno manah, tany asyātāni karma-nāmāny ēva. sa yo 'ta ekaikam upaste, na sa veda, akrtsno hy eṣo'ta ekaikena bhavati*—"Коли [атман] дихає, [він] зветься диханням, коли говорить — мовою, коли бачить — оком, коли чує — вухом, коли думає — розумом. Це лише назви його справ. Тому той, хто по одному [кожного з них] вшановує, той не володіє знанням, оскільки воістину [атман] неповний у тому або іншому")<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Про відносну хронологію, класифікацію упанішад див.: [10—15].

<sup>2</sup> Переклад зроблено авторкою з мови оригіналу за виданням тексту упанішад С. Радгакрішнана [16]. Через брак перекладів найдавніших упанішад українською мовою, складність таких перекладів і неадекватну передачу деяких ключових слів засобами іншої мови, а також недоступність у наших бібліотеках тексту оригіналу, авторка вважає за доцільне наводити цитати мовою оригіналу. При тому жирний курсив замість нормального шрифту обумовлений технічними ускладненнями.

<sup>3</sup> На позначення одиничного буття (а відповідно, й всезагального, оскільки внаслідок постійних ототожнень цих планів немає чіткого розмежування сфери вживання понять, що їх називають; це стосується і взаємозамінності слів "Брагман" і "атман") часто використовується також слово "прана" (*prana*). Слід зауважити, що етимологію *ślovarāna* виводять від спільного з *atman* омом кореня *an* "дихати" [17]. У ведичній літературі до упанішад невмирущий компонент світу і різних видів суцього асоціюється переважно з диханням, вітром, причому, розрізнення безсмертного й тіла не слід розцінювати як розрізнення чуттєвосприйманого та нечуттєвосприйманого, просторового і непросторового, матерії та духу (пояснення природи давньоіндійської "тотожності ідеї та речі" див.: [18]). Відсутність або нечіткість такого розрізнення (що виявляється, зокрема, в ототожненні атмана і, відповідно, Брагмана, з тонкою речовиною) притаманна й багатьом фрагментам упанішад, проте їхньою особливістю, порівняно з попередніми ведичними текстами (тому саме цей напрям виділено в даній статті), та однією з наріжних ліній є поява тенденції розведення принципів, котрі європейська думка іменуватиме ідеальним та матеріальним, дуалістична санск'я — пурушею та практиці. Основним значенням прани і в упанішадах залишається життєве дихання (ще одне поширене значення — життєва сила; серед життєвих сил, пран, як правило, перелічують дихання, розум, мову, зір, слух), в той час як атман у багатьох контекстах мислиться у протиставленні всьому, пов'язаному з тілесно-просторовим (у т. ч. й диханням) (Бр.-уп. 3, 7, 3—23; 4, 3, 12; 4, 4, 2; Чхандог'я-упанішада (далі — Чх.-уп.) 7, 26 тощо).

Типовим за змістом при з'ясуванні сутності людини є фрагмент Бр.-уп. 4, 4, 12:

*ātmanah ced vijāniyād ayam asmīti pūruṣaḥ  
kim icchan, kasya kāmāya śarīram anusamjaret*

"Якщо людина осягнула атмана [збагнувши], [що] "я є цей [атман]"

Чого бажаючи, чого прагнучи, могла би [вона] непокоїти тіло?"

Але протиставлення, як у вищезитованому пасажі, атмана, який зветься власне людиною, і тіла переплітається, часто навіть у межах того самого фрагмента (яскравий приклад — Каушитаки-уп. 1, 6), з ототожненням атмана зі всім. Атман є всім (зокрема, й тілом), і все, в тому числі й людина, є ним, і це проголошено найвищим знанням (Бр.-уп. 1,4; 1, 5, 17; 2,4, 5; 2,4, 12; 3, 7, 15; 4,3,24; 4,4,5; 4,4,23; Чх.-уп. 7, 15; 7,25—26; Айтарея-уп. 3, 2—3; Каушитаки-уп. 1, 6 тощо). Зацитуємо, наприклад, фрагмент з Бр.-уп. 1,4, 15:

*ātmanam eva lokam upāsita; sa ya ātmānam eva  
lokam upāste, na hāsya karma kṣiyate, asmādd hy eva  
ātmano vad yat kāmavate tat tat srjate*

Лише атмана як світ хай (він) вшановує. Той, хто лише атмана вшановує як світ, його діяння справді не вичерпується. Воістину, з цього атмана (він) що бажає, те (й) творить.

Отже, людина є атман; в уявленні ж про атман, а відповідно й про людину, ми бачимо поєднання двох уявлень про співвідношення єдиного й множинного, сутності та речі (спроба їх розрізнення — фрагмент Бр.-уп. 2, 3 про два "образи Брагмана" ("*brahmano!* rupe"): "оформлений (проявлений, втілений) та неформлений (непроявлений, невтілений), смертний та безсмертний, нерухомий і рухомий, існуючий та істинний" ("*murtam caivāmurtam ca, marīyam cāmrtam ca, sthitam ca, yas ca, sac ca, tyas ca*"). Людина-атман постає і як протиставлена тілесному, і як духовно-тілесна цілісність. Тенденція протиставлення атмана, котрий "поза простором", і тілесного згодом була розвинена у санкх'ї — одній з найрозробленіших дуалістичних філософських систем, наріжним метафізичним положенням якої було визнання двох незвідних одне до одного буттєвих принципів — пурushi (атмана) й пракриті (першоматерії), в той час як моністична веданта зробила акцент на ідеї осяг-

нення всього як атмана, в межах якого мають зникнути розрізнення.

Людина є атман, але не лише в людині слід бачити атмана, ай в усіх інших видах суцього, і саме це є головним при справжньому осягненні їх:

*yaḥ sarveṣu bhūtesu tiṣṭhan, sarvebhyo  
bhūtebhyo'ntaraḥ, yaḥ sarvāṇi bhūtāni na viduḥ,  
yasya sarvāṇi bhūtāni śarīram, yaḥ sarvāni bhūtāni  
antaro yamayati, eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ* (Бр.-уп. 3, 7, 15).

(Той,) який, перебуваючи в усіх істотах, відмінний від усіх істот, якого всі істоти не знають, чие тіло — всі істоти, який всіма істотами зсередини керує, — це твій атман, внутрішній правитель, безсмертний.

Визначення унікальних рис людини, що ми віднаходимо у поодиноких фрагментах упанішад, є, як правило, лише натяками, причому, їм суперечать такі самі, позбавлені пояснень, вислови в інших контекстах або проведення всеохопних паралелей та ототожнень. Наприклад, за Бр.-уп. 1,4, 10, боги, риші<sup>2</sup> й люди можуть володіти найвищим знанням (*brahma vā idam agra āsit, tad ātmānam evāvet, aham brahmāsmīti: tasmāt tat sarvam abhavat, tad yo yo devānām pratyabudhyata, sa eva tad abhavat, tathā ṛṣiṇām, tathā manuṣyāṇām* — "Воістину, спочатку був цей Брагман. Він пізнав себе: "Я є цей Брагман". Відтоді він став всім. Той, хто серед богів пробудився [пізнавши це], той насправді став [всім] тим. Так само [і той, хто] серед риші, так само [і той, хто] серед людей"), проте Чх.-уп. рясніє на уривки, де його носіями є тварини (1, 12; 4, 1; 4, 5; 4, 7; 4, 8)<sup>3</sup>, а Бр.-уп. 1, 4, 17 стверджує, що людина, тварина і весь світ — з п'яти частин (*...pāñktaḥ pañiḥ, pāñktaḥ puruṣaḥ, pāñktaḥ idam sarvaḥ... — "...з п'яти частин тварина, з п'яти частин людина, з п'яти частин весь цей світ..."*): розуму (*manas*), мови (*vāc*), дихання (*prāṇa*), ока (*cakṣus*), вуха (*śrotam*). Відмінності між людиною та іншими видами суцього не були сутнісними, а, отже, не становили осердя вчення упанішад.

Як влучно висловився один з найвизначніших індійських філософів сучасності та дослідників упанішад С. Радгакрішнан, в упанішадах "людина — ланка у ланцюгу живих істот, одна серед багатьох" [21].

Можливий переклад: "(Той,) який, перебуваючи в усіх істотах, всередині всіх істот..." У вислові "*bhūtebhyo'ntaraḥ*" слово "*bhuta*" стоїть у дативі або аблативі плуралісу, слово "*atitara*" може мати як значення "внутрішній", "той, що всередині", так і "відмінний від". Отже, переклад залежить від того, який відмінок слова "*bhūta*" ми враховуємо — датив чи аблатив. У перекладі Сиркіна враховано аблатив, у перекладі Радгакрішнана — датив.

Обожені провидці-автори вед.

<sup>3</sup> У Чх.-уп. 1, 12 собаки співають, як жерці; у 4, 1 добродійний Джанашруті Паутраяна підслуховує розмову гусаків; у 4,5 Сат'яками Джабалі передає священне знання бика у 4,7 — гусака, а у 4,8 — нирок. Індійські коментатори упанішад витлумачують ці випадки як явлення богів в образі тварин (Шанкара, Мадгва) (Про це див.: [19], [20]), деякі науковці розцінюють епізод з собаками як глузування з жерців (див. там само). Однак, з даних фрагментів Чхандог'ї не можна виводити це напевно, тим більше, що можливість володіння й тваринами священним знанням не суперечить центральним думкам найдавніших упанішад.

Традиційним при аналізі поняття є звернення до його етимології. Найбільш вживаними на позначення людини слів Гми в найдавніших упанішадах є слова, утворені від кореня *man* (*manu*, *manuṣya*, *manava*, *mānuṣa*, *manija* тощо) — "думати", та слово *puruṣa* (або *pūruṣa*), походження якого є сумнівним і може пов'язуватися з коренем *pr* — "наповнювати", "наповнювати повітрям", "насичувати", "виросувати", "жити" <sup>1</sup>. Відлунням виведення етимології слова "людина" від першого кореня є відображена ще в одному з найбільш знаних пасажів Айтареї-араньяки (2, 3, 2) [22] концепція людини як найрозумнішої істоти (порівняно з рослинами й тваринами), причому, ця найвища розумність полягає у прагненні знання, що дає безсмертя. Вірогідно, у такт з цією думкою потрапляє і вищеститований уривок Бр.-уп. 1,4, 10, відбиваючи один з поглядів на специфіку людини. Що стосується виведення етимології від другого кореня (*pr*), то навряд чи вона прояснює уявлення про унікальні риси людини (прикладом спекуляції навколо етимології слова "*puruṣa*" є Атхарваведа Х, 2, 28—30 [23], де людина зветься *pur* — "фортецею" *brahman'a*<sup>2</sup>, у яку він увійшов).

Найпоследовніша і розроблена спроба осмислення причин розмаїтості світу відбилася в уявленнях упанішад про переродження і карму<sup>3</sup>. У Бр.-уп. 3, 2, 13 на питання Джараткарави Артабаги про те, у *чешу перебуває людина після смерті*, один з найвизначніших вчителів упанішад Яджнявалк'я висловлює небажання говорити про це у присутності інших. Про зміст їхньої розмови, певну частину якої вони вели наодинці, Бр.-уп. повідомляє:

*yājñavalkya, iti hovāca, yatṛāsyā puruṣasya mṛtasyāgnīm vāg apyēti, vātam prāṇaḥ, cakṣur ādītyam, manas candram, dīśaḥ śrotam, pṛthivim śarīram, ākāśam ātmā, ośadhīr lomāni, vanaspatīm keśāḥ, apsu lohitaṁ ca retaś ca nidhiyate, kvāyaṁ tadā puruṣo bhavati. āhara, somya, hastam, ūriabhāga; āvām evaitasya vedīṣyūvaḥ, na nāv etat sajana iti. tau hotkramya, mantrayām cakrāte: tau ha yad ūcatuḥ, karma haiva tad ūcatuḥ atha yat praśaśamsatuḥ karma haiva tat praśaśamsatuḥ: puṇyo vai puṇyena karmaṇā bhavati, pāraḥ pāpeneti.*

"Яджнявалк'я, — сказав він, — коли мова цієї померлої людини входить у вогонь, дихання (*prāṇaḥ*) — у вітер, око — в сонце, розум — у

місяць, вухо — у сторони світу, тіло — в землю, атман — у простір (*ākāśa*)<sup>4</sup>, волоски на тілі — у трави, волосся на голові — в дерева, і кров, і сім'я вбираються у воду, де тоді перебуває ця людина?" [Яджнявалк'я відповів:] "Артабаго, натхнений, візьми [мою] руку. Лише ми вдвох дізнаємось про це. Не [слід] нам про це [говорити] прилюдно". Відійшовши, вдвох вони радились. Справді, коли вони говорили, то про діяння (*hārma*) лише говорили, і коли вони звеличували, то лише діяння вони звеличували. Дійсно, поганою [людина] стає через погане діяння, доброю — через добре.

Бажання, намір спричиняє діяння, котре, в свою чергу, формує бажання. Людина, як і інші істоти, прагне реалізувати свої бажання — у цьому чи іншому житті: "*atha khalu kratumayaḥ puruṣaḥ, yathā-kratur asmīn loka puruṣo bhavati, tathetaḥ preya bhavati, sa kratum kurvita*" (Чх.-уп. 3, 14, 1) ("І справді, людина наділена наміром. Який намір у цьому світі має людина, такою вона стає, залишивши цей світ. Нехай вона здійснює (свій) намір"). Тіло гине, а діяння, що зумовлене певним наміром і також несе в собі намір, "пристає" (*śls*) до атмана (Чх.-уп. 4, 14,3), спричинюючи народження різних видів суцього. *Отже, людина — у її невіддільних одне від одного намірі та діянні.*

Проте, упанішади не дають більш-менш чіткої відповіді, які дія та намір є власне людськими. Як що за Бр.-уп. 6, 2, 15—16 людиною народжується той, хто здійснює жертвоприношення, добродійність, подвижництво, то за Чх.-уп. 5, 10 людиною народжуються і внаслідок неправедної дії (наприклад, чандали, що в ієрархії варіантів переродження посідають нижче за нечистих тварин місце), а люди, що через низьке народження мали б бути здетерміновані злим наміром, прагнуть найвищого знання (наприклад, Сатьякама Джабала, син служниці, якого вона навіть не знає, від кого народила — Чх.-уп. 4, 4—15), долаючи цю обумовленість. Давньоіндійське вчення про переродження і має на увазі можливість зміни наміру, "проривів" у вервечці однорідних діянь, поєднуючи розуміння людини (і не лише її) як істоти здетермінованої і водночас вільної.

Уявлення про намір і діяння, що переходять, окрім атмана, в інше тіло, зумовлюючи відмінності людини й інших істот, а також відмінності між людьми, згодом розвинулось у концепцію тонкого

<sup>1</sup> див. відповідні статті у згаданому вище словнику Monier-Williams'a.

тут *brahman* може означати і священне слово вед найвище знання, й універсальне начало, і те й інше у їхньому взаємоототоженні.

<sup>3</sup> вчення про карму - надбання упанішад, хоча основні його ідеї зароджуються у брагманах і араньяках [24—25].

*ākāśa* (перекладається у ведах як простір, ефір, атмосфера), що не став ще філософською категорією, у різних фрагментах виступав і як тотожне Брагману (і атману) начало (міг асоціюватися з повітрям або тоншою за повітря субстанцією), і як відмінне від атмана речовинне (коли атман набував ознак ідеального). У даному пасажі, вірогідно, атман, уподібнений простору, мислився як найтонший принцип буття, проте, навряд чи варто в багатьох фрагментах найдавніших упанішад з певністю судити про речовинну наповненість чи ненаповненість (позбавлена чуттєвосприйманого єдність?) простору як такого. Про простір в упанішадах див. [26].

тіла, матеріального носія індивідуальної карми, — лінгашаріри '. Таким чином, наріжним мотивом в уявленнях найдавніших упанішад про людину було називання її атманом, тотожним Брагману — універсальному буттєвому принципу. Причому, цей принцип, а відповідно й людина, виступав і в протиставленні тілесному, і як непіддатна протиставленню чомусь іншому всеохопність, демонструючи співіснування різних розумів співвідношення сутності та її проявів. Питання винятковості людини навряд чи взагалі могло "вписатися" в контекст вчення, спрямованого на бачення в усьому всезагальної основи буття, про що й свідчать взаємосуперечливі поодинокі вислови стосовно зіставлення людини й інших видів стущого. Найрозвиненішою

спробою пояснення буттєвої різноманітності було вчення про обумовленість кожного виду стущого специфічним діянням та невіддільним від нього наміром. Проте, найдавніші упанішади *не дають відповіді, які діяння й намір є власне людськими*. Нерозробленість даного вчення та місце, відведене йому порівняно з роздумами про стале, вічне, нескінченне, засвідчує його [цього вчення] підпорядкований характер, призначення показати невичність блаженства, здобутого добрим діянням, а, отже, обґрунтувати найвищу значущість головного духовного пошуку упанішад. А головним є те, що людина здатна подолати власну обмеженість і несамодостатність. Причому, не шляхом підкорення зовнішнього світу, а через самовдосконалення.

1. *Holmes E.* An Introduction to The Philosophy of the Upaniṣads // The Principal Upaniṣads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan.— London: George Allen & Unwin Ltd, 1953.— P 946.
2. *Scharfstein B.-A.* Three Philosophical Civilizations // Philosophy East, Philosophy West. A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy / Ed. by B.-A. Scharfstein.— Oxford: Basil Blackwell, 1978.— P. 113—114.
3. Голоси Стародавньої Індії. Антологія / Переклад з санскриту, коментар і вступна стаття П. Г. Ріттера.— К.: Либідь, 1982.— С. 133—150.
4. *Сыркин А. Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад.— М.: Наука, 1971.— 290 с.
5. *Бродов В. В.* Истоки философской мысли Индии.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990.— 224 с.
6. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy: In 5 Vol.— Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1952.— V. 1.— XVI + 528 p.
7. *Edgerton F.* Upanisad: What do They Seek, and Why? // Studies in the History of Indian Philosophy. An Anthology of Articles by Scholars Eastern and Western: In 3 Vol.— Calkutta, without year.— V 1.— P 110—140.
8. *Ruben W.* Uddalaka and Yajnavalkya: Materialism and Idealism // Studies in the History of Indian Philosophy. An Anthology of Articles by Scholars Eastern and Western: In 3 Vol.— Calkutta, without year.— V L- P. 141—156.
9. *Kizhakkebhagam P.* The Idea of the Ultimate Reality in the Early Upanishads.— Rome: Pontificia Studiorum Universitas, 1973.— 119 p.
10. *Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2 т.— С.-П.: Стикс—Т. 1.— С. 118.
11. *Сыркин А. Я.* Ранние упанишады и Брихадараньяка // Брихадараньякаупанишада / Перевод, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина.— М.: Наука, 1992.— С. 7—8.
12. *Deussen P.* The Philosophy of the Upanishads.— New York: Dover Publications, 1966.— P. 23.
13. *Hindery R.* Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions.— Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1996.— P. 61.
14. *Mahony W. K.* Upaniṣads // The Encyclopedia of Religion: In 16 Vol. / Ed-in-chief: M. Eliade.— N.Y., London: Macmillan & Free Press, 1988.— V 15.— P. 151.
15. *Winternitz M.* A History of Indian Literature: In 3 Vol.— Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1996.— V. L- P 217—218.
16. The Principal Upaniṣads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan.— London.: George Allen & Unwin Ltd, 1953,— 958 p.
17. *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary.— Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1995.— P. 135,705.
18. *Лукьянов А. Е.* Становление философии на Востоке.— М.: Изд-во ун-та дружбы народов, 1989.— С. 16—31.
19. *Сыркин А. Я.* О некоторых чертах Чхандогья упанишады // Чхандогья упанишада / Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина.— М.: Наука 1992.— С. 16—17.
20. *Oldenberg H.* The Doctrine of the Upaniṣads and the Early Buddhism.— Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1991,— P 99.
21. *Radhakrishnan S.* Introduction // The Principal Upaniṣads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan.— London.: George Allen & Unwin Ltd, 1953.— P 91.
22. Древнеиндийская философия. Начальный период / Перевод с санскрита. Подготовка текстов, вступительная статья и комментарий В. В. Бродова.— М.: Мысль, 1972.— С. 78—79.
23. Atharva-Veda-Samhita / Tr. into English with Critical and Exegetical Commentary by W.D.Whitney: In 2 Vol.— Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1996.— Second Half. Books VII to XIX.— 471—1046 p.
24. *Deussen P.* The Philosophy ... — P. 324—332.
25. *Oldenberg H.* The Doctrine ... — P. 16—18.
26. *Zwirnen P.* The Philosophy ... — P. 111—119, 151—153, 194—195, 401—402.
27. *Deussen P.* The Philosophy ... — P. 280—282.

*Olena Lutsyshyna*

**HUMAN BEING IN THE RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL  
DOCTRINE OF THE OLDER UPANISHADS**

*The article is dedicated to the idea of the human being in the early prose Upanishads. Considering identification of the man and the universal principle of being and the tendency not to mark the man out of other existing species as the main way in the human being comprehension, the author analyzes the attempts of the Upanishads thinkers to explain diversity of being and specifics of the man.*