

Через те можна говорити про функціональний вплив релігії на особистість. Зрозуміло, що особистість існує в першу чергу в суспільних групах, котрі поєднують людей на ґрунті родинних зв'язків (сім'я), місця проживання, професії тощо. Це - мікрорівень, для котрого характерне безпосереднє стійке спілкування членів сім'ї, групи, колективу. Цей рівень є основою формування і вияву групових релігійних уявлень, цінностей та норм поведінки.

Наступний рівень впливу функціональності релігії – макрорівень. Він характеризується ступінню практичного вияву її функціональності в межах великих соціальних груп, етнічних спільностей (племен, народностей, націй), вікових груп (діти, молодь, пенсіонери), об'єднань за статтю (чоловіки, жінки), а також держави. Як бачимо, це багаточисельні об'єднання людей. Саме тому безпосередні особисті контакти тут значно послаблені. Ці спільноти об'єднуються вже не на засадах особистої зацікавленості, а на основі фундаментального інтересу, що зумовлюється певним світоглядом, котрий зумовлений конкретною релігією.

В умовах формування планетарної свідомості людини можна говорити і про новий рівень вияву функціональності релігії – мегарівень. Для нього характерним є перехід до нової соціокультурної реальності в умовах постмодернізму, котрий зумовлює трансформацію традиційного відтворення релігійності.

Звичайно, реалізація функціональності релігії на макро- і мегарівні можлива лише через поєднання з мікрорівнями, оскільки носієм релігійності в першу чергу є конкретна особистість.

Таким чином, функціональність релігії виступає системним явищем, в якому її функції структуровані в координаційну й ієрархічну систему, котра має конфесійну визначеність і направленість, оскільки реалізується через діяльність релігійних інститутів, організацій, віруючих ідей.



О.Луцишина\* (м. Київ)

### ПУРУША В РІГВЕДІ\*\*

У зв'язку з аналізом давньоіндійських, у даному випадку ригведійських, уявлень про людину необхідним є прояснення слів, якими її позначали. Т.Єлізаренкова, звертаючи увагу на розвинену синонімію ведійської мови, серед низки понять, які мають у Ригведі (далі – РВ) найбільшу кількість синонімів (близько двадцяти), називає поняття “людина” / “чоловік” / “муж” [Єлизаренкова Т.Я. Грамматика ведійського язика.- М., 1982.- С. 41]. Одним з таких слів є *пуруша* (*puruṣa-* та його рівнозначне “метричне подовження” [Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda.- Leipzig, 1873.- S. 83-84] *puruṣa-*). Семантика слова *пуруша* у РВ, хоча і не широкоживаного у пам'ятці, має важливе значення в контексті розгляду уявлень про людину як РВ, так і подальших індійських текстів, а також для вивчення формування *пуруші* як одного з основних філософських понять упанішад та школи санх'я.

Сорок років тому один з найавторитетніших дослідників ведійської релігії Я.Гонда писав: “Наше знання і проникнення у ведійську релігію великою мірою також залежать від правильного розуміння значної кількості давніх індійських слів і висловлювань, багато з яких, незважаючи на їх обговорення протягом майже століття, досі не були задовільно досліджені” [Gonda J. The Vision of the Vedic Poets.- The Hague, 1963.- С. 9]. Наприкінці нашого століття такий висновок був зроблений і Дж.Гарднером [Chapter 1-a. Previous Studies // Gardner J. The Vedavid Database and Dissertation on the Developing Terminology for the Self in Vedic India.- The University of Iowa, 1998.- <http://vedavid.org/diss/>], який, подібно до Я.Гонди, зробив цінний внесок у прояснення низки важливих для осягнення ведійської релігії слів. Вищесказане стосується і

\* Луцишина О.А. – аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

\*\* © Луцишина О.А., 2003

слова *пуруша*. Попри “величезну бібліографію” до “Пуруша-сукти” X, 90, про яку ще у першій половині століття згадує Н.Браун [The Sources and Nature of *Puruṣa* in the *Puruṣasūkta* // Brown N.W. India and Indology. Collected Works.- Without place, without year.- P. 5], досі існує брак досліджень, пов’язаних з ретельним і неупередженим дослідженням семантики даного слова у різних ведійських текстах, зокрема у РВ. Щоправда, Дж.Гарднер у вищенаведеному місці своєї дисертації згадує дослідження Т.Сахоти “Розвиток концепції пуруші” (1956), присвячене семантиці *пуруші* у ведійських текстах, яке доступне лише японською мовою у рукописному варіанті в Університеті Кіото і яке сам Дж.Гарднер не мав можливості вивчити. Істотним щодо розгляду значень *пуруші* у Рігведі є набуток Дж.Гарднера, який звернув увагу на дане питання, запропонував методологію прискіпливого аналізу всіх контекстів постання слова зі врахуванням внутрішньої хронології джерела, а також зробив кроки у напрямі дослідження *пуруші* разом з низкою інших слів РВ, що стосуються “самості (self)”.

Отже, проаналізуємо семантику *пуруші* у РВ. На відміну від Дж.Гарднера, наш розгляд, хоча і стислий, претендує на вичерпний перелік та врахування всіх випадків постання *пуруші*, включаючи й похідні та складні слова, утворені за його участю. Для пошуку контекстів вживання необхідних слів використано робочу електронну версію метричного реконструйованого тексту РВ Б.Ван Нутена та Г.Голланда [http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/onlineRV.html].

Слово *пуруша* (чоловічий рід), не враховуючи складних і похідних від нього слів, а також жіночого роду *пuruṣā-*, трапляється у РВ 16 разів. Майже всі вони – у найпізнішій X мандалі, причому 9 – у знаменитій “Пуруша-сукті” X, 90 (вірші 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 15), 4 – у віршах 4, 5, 8, 17 гімну X, 97, також 2 рази – у X, 51, 8 та X, 165, 3 і лише 1 раз – у фамільній VII мандалі (VII, 104, 15). Крім того, у VII, 102, 2 вжито жіночий рід *пuruṣā-*, що, як свідчить контекст, означає “жінка”, хоча звичайний для РВ чоловічий рід даного слова, на наш погляд, не пов’язаний з називанням певної статі.

Варті розгляду і випадки слова *пуруша* у складних словах *пuruṣa aghnā-* (“який вбиває людей”, “вбивчий для людини” – I, 114, 10) й *āpuruṣa aghna-* (“який не вбиває людей” – I, 133, 6), *пuruṣā d-* (“той, що з’їдає людей” – X, 27, 22), *āpuruṣā-* (“позбавлений людини”, “не-людина” – X, 155, 3) а також деривати від слова *пуруша*. Ці деривати – прикметник *пuruṣa eya-* (“той, що стосується людини”, “людський” – VII, 4, 3; VIII, 71, 2; X, 87, 16), субстантивованій прикметник *пuruṣyā-* (“людина”, “людський” – VII, 29, 4) та слова найбільшого для нас інтересу – три

іменники жіночого роду з абстрактним значенням “людськість” (*пuruṣitvā-*): *пuruṣātā* (VII, 57, 4; VII, 75, 8; X, 15, 6), *пuruṣatvātā* / *пuruṣatvātā* (IV, 54, 3; V, 48, 5), *пuruṣatr-* (III, 33, 8; IV, 12, 4). Три вказані іменники виконують прислівникову функцію орудного відмінку та означають “у людський спосіб” / “згідно з людськістю (*пuruṣitvā-*)” / “внаслідок людськості (людської природи)” (IV, 12, 4; IV, 54, 3; V, 48, 5; VII, 57, 4; X, 15, 6) або “серед людей” (III, 33, 8; VII, 75, 8). Творення іменників з абстрактним значенням відрізняє слово *пуруша* від інших слів на позначення людини (*mānu(s)-*, *mānavā-*, *mānuṣa-*, *mnuṣa-*, *manuṣyā-*, *jāna-*, *jantū-*, *n-*, *nārya-*, *āyū-*, *mārta-*, *mārtya-*, *dvipād-* тощо), а контексти з такими іменниками, особливо у першому з двох вказаних смислів, проливають світло на те, що розуміли під *пuruṣitvā-* / людськістю автори РВ.

Спочатку розберемо контексти слова *пуруша* поза “Пуруша-суктою” X, 90, оскільки вживання у “Пуруша-сукті” та за її межами демонструють дві неоднакові смислові лінії.

Перед тим, як перейти до дериватів з абстрактним значенням, торкнемося випадків *пуруші* як окремого слова, у складних словах *пuruṣa aghnā-*, *āpuruṣa aghna-*, *пuruṣā d-*, *āpuruṣā-*, а також прикметника *пuruṣe ya-* та субстантивованого прикметника *пuruṣyā-*. Приклади у нижченаведеному абзаці розташовано згідно з внутрішньою хронологією РВ.

Навряд чи можна не помітити подібності контекстів постання *пуруші* та похідних від нього слів поза “Пуруша-суктою”. *Пуруша* є вразливий, тендітний, слабкий, піддатний хворобам, смерті, *пуруша* потребує внаслідок цього захисту, милості й сприяння з боку богів. Так, у VII, 29, 4 риші, жадаючи опіки з боку Індри, нагадує йому, що і колишні риші, яким сприяв Індра, також були людьми (*пuruṣyā-*). У I, 133, 6 бажають, щоби Індра, долаючи ворогів, стосовно жертвувачів, що до нього звертаються, був такий, “який не вбиває людей” (*āpuruṣa aghna-*). “Термін життя” (*yu-*) *пуруші* можна “спалити” (*-tap-*) (VII, 104, 15). Бог Рудра володіє зброєю, яка вбиває людей (*пuruṣa aghnā-*), при цьому просять його милості, прихильності, заступництва та захисту (I, 114, 10). До Агні та інших богів звертаються по захист від “гніву людського” (*manu-* *пuruṣe ya-*), оскільки гнів людини / *пуруші* не має влади над богами (VIII, 71, 2). У X, 27, 22 йдеться про птахів-стріли, “які з’їдають людей” (*пuruṣā d-*), а у X, 87, 16 – про людську плоть (*пuruṣe ya- kravis-*), якою “намащується” (*samañj-*) “чаклун” (*yātudhā-*). *Пуруша* потребує вилікування від хвороби (X, 97, 4, 5, 8, 17). Відвертаючи відьму від людей-ведійців, закликають її схопитися за

шматок дерева, “позбавлений людини” (*apūruṣ á-*) (X, 155, 3), щоби вона не нашкодила людям. У X, 165, 3 прагнуть, щоби *пурууу* оминула зброя.

Винятками є VII, 4, 3, де смертні (*márta-*) “захопили” (*-g bh-*) Агні і він змирився з цим “людським захватом” (*g bh- páruṣ eya-*), та X, 51, 8, де Агні за повернення на службу жерця-готара вимагає для себе “жир вод та *пурууу* рослин” (*gh táṃ cāp m páruṣ aṃ cáuṣ adhīnām*) (РВ цитовано за виданням Т.Ауфрехта [Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda: In 2 T.- T. 1, 2.- Berlin, 1955]). Що стосується останнього вірша, переконливою є трактовка Т.Єлізаренкової: Агні хоче дістати “найголовніше, що складає квінтесенцію даної субстанції”, тобто *пурууа* тут – “та життєва сила, яку мають рослини”, на подобу як жир – квінтесенція вод [Примечания // Ригведа. Мандалы IX- X / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова.- М., 1999.- С. 456] (див., наприклад, IV, 58, 5, 11). Схоже значення слова *пурууа* у цьому вірші подають і класичні покажчики до РВ Г. Грассманна [Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda.- S. 833] та К.Гельднера [Geldner K.F. Der Rigveda in Auswahl.- Ersten Teil. Glossar.- Stuttgart, 1907.- S. 112]. Щодо випадку жіночого роду даного слова у VII, 102, 2, то його важко віднести до винятку чи правила. Сказано, що бог Парджанья “створює зародок у рослин, корів, скакунів, жінок (*puruṣ -*)” (*gárbham óṣ adhīnām gávām k ṇóti árvatām ... puruṣ ṇām*). Дж.Гарднер висловлює неоднозначну позицію при поясненні даного вірша. Він пише, що вірш VII, 102, 2 є винятком лише “певною мірою”, що “*púruṣ a-* у цьому випадку стосується сфери смертних (mortal realm), потомство якої уможливило милість Парджаньї” [Chapter 4- k. Ātmán and páruṣ a // Gardner J. The Vedavid Database and Dissertation...]. Якщо вже йшлося про винятки, зарахуємо сюди також два випадки постання дериватів *puruṣ atr* (III, 33, 8), *puruṣ átā* (VII, 75, 8), коли вони означають “серед людей”, не маючи вищевказаних очевидних конотацій слабкості *пурууі*.

Особливий інтерес становлять абстрактні іменники *puruṣ átā*, *puruṣ atvātā* / *pūruṣ atvātā*, *puruṣ atr*, вжиті у сенсі “у людській спосіб” / “згідно з людськістю” / “внаслідок людськості”. До поміченої нами вразливості життя *пурууі*, кволості *пурууі* порівняно з богами та потреби захисту з їхнього боку, дані деривати, підтверджуючи все сказане, додають також слабкості, пов’язані з піддатністю *пурууі* гріху / помилці (*gas-*, *éna-*) (IV, 54, 3; VII, 57, 4; X, 15, 6), з його незнанням (*ná ... vidma* – “ми не знаємо...”) (V, 48, 5), нерозсудливістю (*ácitti-*) (IV, 12, 4; IV, 54, 3), недостатньою силою волі (*dīná- dáḥṣ a-*) (IV, 54, 3). Причому за допомогою цих трьох іменників (*puruṣ átā*, *puruṣ atvātā* / *pūruṣ atvātā*, *puruṣ atr*) виражено думку про те, що перелічені властивості закладені в

самій *пурууості* (людськості / людській природі). Для ілюстрації наведемо кілька таких контекстів.

IV, 12, 4:

Якщо навіть згідно з людською природою (*puruṣ atr*) щодо тебе, о найбільш юний, через нерозсудливість (*ácitti-*) ми здійснили якийсь гріх (*gas-*),

Зроби-но нас перед Адіті безгрішними, розв’яжи провини (*éna-*) з усіх боків, о Агні! [Гріх уявляли у вигляді затягнутої на грішнику петлі, яку просили “розв’язати” (*-śrath-*, *-viśrath-*) – О. Л.].

*yác cid dhī te puruṣ atr yaviṣ ṭ h cittiḥiś cak m kác cid gaḥ*

*k dh ṣ v àditer ánāgān vy énáḥiś śiśratho viṣ vag agne ||*

VII, 57, 4:

Нехай ця ваша стріла, Марути, буде осторонь, якщо внаслідок людської природи (*puruṣ átā*) ми здійснюємо проти вас гріх (*gas-*)!

Хай не підпадемо ми під ту вашу [стрілу], о гідні жертвоприношень! Для нас хай буде ваша найсприятливіша прихильність!

*dhak s vo maruto didyúd astu yád va gaḥ puruṣ átā kārāma |*

*m vas tásyām ápi bhūmā yajatrā asmé vo astu sumatís cániṣ ṭ hā ||*

X, 15, 6 c-d:

Не зашкодьте нам чимось, отці, якщо проти вас ми здійснили гріх (*gas-*) через людську природу!

*m hiḥiś ṭ a pitarah kēna cin no yád va gaḥ puruṣ átā kārāma ||*

Слово *пурууа* застосовується до тих, хто належить до ведійської спільноти, проте підкреслюється не успішність адепта, як у більшості контекстів інших слів на позначення людини (зокрема утворених від *man-*, слів *jána-*, *āyú-*, *n-*), а слабкість, здатність помилятися та потреба у захисті. Оскільки РВ зосереджена навколо підтримки людей богами, конотації слабкості людини перед богами мають і інші слова на позначення людини (особливо *márta-*, *mártya-*), а не тільки *пурууа* (див., зокрема, яскравий приклад з *manuṣ ya-* VII, 89, 5). Проте у контекстах слова *пурууа* ці конотації є водночас виразними й повторюваними майже в усіх випадках його постання, а також супроводжуваними неодноразовою експлікацією погляду про людськість (*пурууість*) як причину слабкості. На відміну від Дж.Гарднера, який вважає, що з пізніших частин РВ “слабкість (frailty) людини є очевидною тільки у РВ X, 15, 6 b, причому цей вірш ... є прямою цитатою VII, 57, 4b” [Chapter 5- l. Púruṣ a // Gardner J. The Vedavid Database and Dissertation...], ми не помітили значної різниці між вживаннями *пурууі* у фамільних мандалах

та пізніших частинах РВ. Ця слабкість є очевидною і в I, 114, 10; I, 133, 6; VIII, 71, 2; X, 15, 6; X, 27, 22; X, 87, 16; X, 97, 4, 5, 8, 17; X, 155, 3.

Отже, зі словом *пуруша* у РВ окреслюється уявлення про людину як слабку, вразливу й стражденну істоту, яка шукає підтримки та захисту. Таке бачення людини розвиватиметься разом з поширенням слова *пуруша* впродовж ведійської традиції, становлячи згодом невід'ємну компоненту доктрини упанішад та різних напрямів індійської думки про звільнення від обмеженості, стражденності.

Тепер звернемося до слова *пуруша* у “Пуруша-сукті” X, 90, де воно трапляється 9 разів, що становить понад половину вживань *пуруші* поза складними словами та дериватами. Цей один з найбільш “живих” і зараз в Індії гімнів РВ [Raja C.K. Poet-philosophers of the RV: Vedic and Pre-Vedic.- Madras, 1963.- P. 231] завжди привертав увагу дослідників (серед яких чимало носіїв традиції), породжуючи різноманітні інтерпретації. Г.Грассманн пояснює це слово: “пралюдина (Urmensch), з якої розгортається світ” [Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda.- S. 844, 833]. К.Гельднер подає: “праіндивідуум (Urindividuum), мікрокосмос та макрокосмос водночас, персоніфікація універсуму” [Geldner K. F. Der Rigveda in Auswahl.- Ersten Teil. Glossar.- S. 112]. Т. Єлізаренкова залишає у X, 90 слово *пуруша* без перекладу [Ригведа. Мандалы IX-X / Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова.- М., 1999.- С. 235-236], Раджа витлумачує “Особа (Person)” [Raja C.K. The Quintessence of the Rigveda.- Bombay, 1964.- P. 105; Raja C.K. Poet-Philosophers of the RV: Vedic and Pre-Vedic.- P. 231-242], Н. Браун – “Чоловік (Male)” [The Sources and Nature of P<sup>ru</sup>ṣa in the Puruṣasūkta // Brown N. W. India and Indology. Collected Works.- P. 5; Theories of Creation in the Ṛg Veda // Ibid.- P. 44], Т.Гопкінс – “світова Людина або первісна Особа (cosmic Man or primal Person)” [Hopkins T.J. The Hindu Religious Tradition.- Encino, 1971.- P. 22], С.Дасгупта – “Людина (Man)” [Dasgupta S.A History of Indian Philosophy: In 5 Vol.: V.1.- Delhi, 1952.- P. 24], С.Данге – “первісна Людина (primeval Man)” [Dange S.A. Divine Hymns and Ancient Thought.- Vol. 1.- Rgveda Hymns and Ancient Thought.- N. Delhi: NAVRANG, 1992.- P. 254] тощо.

Згідно з “Пуруша-суктою”, світ походить з *Пуруші* – істоти, позначеної тим самим словом, що й люди в інших гімнах. *Пуруша* має й ніби певні ознаки людини: рот (*múkha-*), руки (*bāhú-*), стегна (*ūrú-*), ступні (*pád-*), дух-розум (*mánas-*), око (*cákṣu-*), дихання (*prāṇá-*), вухо (*śrótra-*), пуп (*nābhī-*), голову (*śíras-*) (X, 90, 11-14). Однак *Пуруші* притаманні також риси божеств: множинні частини тіла (він є “тисячоголовий” (*sahasraśīrṣan-*), “тисячоокий” (*sahasrākṣá-*), “тисячоногий” (*sahasrapad-*) (X, 90, 1) (про множинні частини тіла як ознаки божеств

див. статтю Д. Срінівасан [Srinivasan D. The Religious Significance of Multiple Bodily Parts to Denote the Divine: Findings from the RV.- Asiatische Studien.- 1975.- # XXIX, 2.- P. 137-179]), велич (*mahimán-*), гігантські розміри, які становлять всесвіт (буквально: “все це, що було і що буде” (*idám sárvaṃ yát bhūtám yát ca bhávyam*)) (X, 90, 1-5), влада над безсмертям (X, 90, 2-3), *Пуруша* – не тільки жертва, а і той, кому жертвують (X, 90, 16).

Стосовно таких витлумачень, як “особа / персона” та “індивідуум”, то *Пуруша* “Пуруша-сукти” навряд чи піддається однозначним характеристикам через поняття персоні або її метафізичного носія, множинного явища або сталої сутності, матерії чи духу, мульти- чи універсуму, індивідуума або всеохопної гомогенної єдності внаслідок спаяності, первинної і нереклексивної, вірогідно, нерозрізненості обох аспектів. На думку А.Лук’янова, “образ “старшого” першопредка [яким є *Пуруша* – О.Л.], що традиційно узагальнює природну й людську світобудову як духовно-тілесний символ єдиного, опирається будь-якому логічному та понятійному розчленуванню і йому не підлягає”, являючи собою “субстанційно-генетичну тотожність людини та природи”, “ідеї та мовного знаку з природною річчю і тілом роду” [Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия).- М., 1989.- С. 153, 19, 29].

Складно погодитись з такою інтерпретацією слова *пуруша*, як “чоловік”. В усіх випадках вживання даного слова у РВ – у “Пуруша-сукті” та поза нею – воно не має очевидних конотацій (як наприклад *nā-*, де ці конотації наявні), що дозволяли би його пов’язати з називанням певної статі. Можливість творення від слова *пуруша* жіночого роду для позначення жінки (1 раз у РВ, див. вище) та чоловічий рід його вживання не є надійними аргументами на користь того, що *пуруша* перекладається як “чоловік”, коли ці аргументи не підтверджують контекст (про співвідношення граматичного роду слова та статі його денотата див., наприклад, у Г.Ертеля [Oertel H. Widersprüche zwischen grammatischen Genus und Sexus in der Symbolik der Brāhmaṇas.- München, 1943] та Е.Тайлора [Тайлор Э.Б. Первобытная культура.- М., 1989.- С. 139-141]).

Д.Срінівасан доводить, що у “Пуруша-сукті” “все-формна природа Пуруші (Puruṣa’s omniform nature) розуміється ... як гермафродитна” [Srinivasan D. The Religious Significance of Multiple Bodily Parts to Denote the Divine.- P. 171-172] (пор. також у А.Лук’янова: “...усі першопредки уявлялися як двостатеві істоти з нескінченною родовою здатністю породжувати речі, людей, ідеї та імена” [Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке.- С. 13]). Д. Срінівасан наводить

вірш X, 90, 5, за яким “від нього [Пуруші – О.Л.] Віраддж народилася, від Віраддж – Пуруша (*tásmād vir□/ ajāyata vir□jo p□ruṣ aḥ*)”. Напевно, образ Пуруші у X, 90, і тут згадаємо вищенаведений вислів А.Лук’янова, опираючись “будь-якому логічному та понятійному розчленуванню”, опирається у тому числі й послідовній характеристиці його як чоловічого, жіночого чи двостатевого.

Значення слова *пуруша* у “Пуруша-сукті”, як бачимо, істотно різниться від його значення в інших контекстах РВ (мабуть, можна провести віддалені паралелі *Пуруші* X, 90, який є основою світу, лише з *пурушею* X, 51, 8, де *пуруша* є суттю, квінтесенцією рослин, яку вимагає собі Агні). Що ж вносить “Пуруша-сукта” у розуміння людини РВ?

Згідно з А.Лук’яновим, “в акті космоантропогенезу показане злиття космічної антропоморфної сутності Пуруші з людиною, яка [сутність – О.Л.] робить людину мікровсесвітом і охоронцем світів [Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке.- С. 59]”. При цьому дослідник говорить про продовження й розвиток даної ідеї, цитуючи фрагмент з Айтарея-упанішади про *пурушу*, чий організм став джерелом творення, а також місцеперебуванням божеств. Раджа наголошує на тому, що “Пуруша-сукта” показує “верховенство Людини у походженні світу” [Raja S.K. The Quintessence of the Rigveda.- P. 109]. Польська дослідниця Й.Юревич зауважує, що “Пуруша-сукта” містить витоки розвиненої у подальших текстах думки про те, що “самопізнання може бути пізнанням усього” [Jurewicz J. The □gveda 10.129 – an Attempt of Interpretation // Cracow Indological Studies.- Vol. 1. International Conference on Sanskrit and Related Studies.- Cracow, 1995.- P. 141]. Схожі думки висловлює і Дж. Гарднер, зазначаючи, що “разом з цим гімном має початки модель мікро- та макрокосмічних відповідностей”, що *пуруша* тут починає бути “абстрактним позначником метафізичної інтеграції всесвіту”, що “Пуруша-сукта” містить джерела “філософських підмурків поняття самоті (self)” [Chapter 5-1. Púruṣ a // Gardner J. The Vedavid Database and Dissertation...].

Дещо по-іншому на значення “Пуруша-сукти” для розуміння давньоіндійських уявлень про людину дивиться Н. Браун: “Автори гімну думали про світ як про людську істоту не більше, ніж автори Бригадараньяки-упанішади думали про нього як жертвовного коня (Бригадараньяка-упанішада 1, 1). Наголос у цьому гімні зроблено не на людиноподібній природі Пуруші, але на його властивостях універсальності та функціонуванні як жертви, причому головне значення має це останнє” [The Sources and Nature of P□ruṣ a in the *Puruṣ asūkta* // Brown N. W. India and Indology.- P. 8]. Звичайно, не слід переоцінювати

факту, що універсальною основою у цьому пізньому гімні X, 90 є саме *Пуруша*. Уявлення про *Пурушу* як всесвіт з ознаками мікрокосму є досить поширеним та розробленим у ведійських самгітах (див., наприклад, Атхарваведа Пайппалада X, 2; Атхарваведа Шаунакія X, 2; XI, 8). Саме *пуруша*, вбираючи водночас свої макро- та мікрокосмічні конотації, оформлюється як одне з найважливіших понять метафізики упанішад та школи санкх’я. Головною лінією “ізоморфізму макрокосму та мікрокосму” (вислів Т. Єлизаренкової [Єлизаренкова Т. Я. Мир идей ариев РВ // Ригведа. Мандалы V-VIII / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова.- М., 1995.- С. 453]) стає ізоморфізм макрокосму та людини. Такий ізоморфізм має пріоритет при розумінні людини в упанішадах, навіть за наявності в тих текстах всеохопної низки ототожнень.

Таким чином, ми розглянули семантику одного з низки слів РВ для позначення людини – слова *пуруша*. РВ демонструє дві лінії розуміння даного слова. Першою з них є уявлення про *пурушу* як слабку, вразливу, стражденну, гріховну людину, другою – злиття в образі *Пуруші* людини, божества та всезагальної основи. Ці лінії поєднуюватимуться в межах вчення упанішад про визволення від страждань через досягнення єдності себе та універсального принципу. Упанішади наставлятимуть, що людина, стражденна істота, здатна, подолавши свою обмеженість і несамодостатність, стати всім. Поки ж, у РВ, ця стражденність *пуруші* виступає не сама по собі, як в упанішадах, а у порівнянні з богами, які є покровителями *пуруші*, хоча і не всесильними.

Уточненню та продовженню даного дослідження може сприяти звернення до семантики слова *пуруша* у подальших давньоіндійських текстах, традиційних етимологіях, а також прояснення лексики, зокрема тієї, що позначає людину, РВ та пізніших пам’яток. Останнім часом використання електронних версій ведійських джерел, коли вичерпний список всіх випадків вживання певного слова вже не вимагає титанічної праці, значно полегшує контекстуальний аналіз. Ці технології можуть знаменувати новий етап розвитку індології, пов’язаний з коректним встановленням значень багатьох слів, звільненням від упереджених або сумнівних витлумачень.