

Навіть цей короткий огляд зарубіжних підходів до вивчення харизматизму дає уяву про складність як самого феномену, так і процесу його вивчення. Українські релігієзнавці, що зверталися до дослідження харизматизму: В.Єленський, Л.Филипович, А.Колодний, П.Павленко, О.Карагодіна, В.Любашенко, М.Бабій вважають, що поява і діяльність тих неорелігійних угруповань, до яких ми відносимо і харизматичні церкви, є виявом однієї з глобальних тенденцій сучасного релігійного життя – зустрічі традиційного з новим, досі невідомим, за допомогою якої відбувається рефлексія невідповідності історично поставлених форм суспільного життя його новим духовно-практичним засадам. Тому природно, що цей контакт зустрічає неоднозначне ставлення з боку різних верств населення – від радісно-збудженого у новонавернених adeptів харизматичних церков, до відверто конфронтуючого з боку традиційних церков та антисектантськи налаштованих журналістів тощо. Сучасний харизматичний рух – це складне, багатогранне явище, яке потребує подальшої уваги науковців, які б об'єктивно, позаконфесійно, історично, з різних сторін фіксували зміни, аналізували процеси, що відбуваються в харизматичних рухах серед їх послідовників.

О.Луцишина* (м. Київ)

ПРОБЛЕМА ПІДХОДУ ДО АНАЛІЗУ ДАВНЬОІНДІЙСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ЛЮДИНУ**

Претендуючи на аналіз певних тем у текстах, де ці теми не стали самостійним предметом розгляду, навряд чи можна обминути проблему центральних пунктів такого аналізу. За умов, коли досліджуваний текст не пропонує власного підходу до теми, експлікація дослідником такого плану постає як одна з першочергових задач.

У разі ж, коли джерело пропонує власну лінію аналізу теми людини, дослідник може керуватися нею, вважаючи за свою основну задачу розуміння питань, які ставили автори тексту, та найбільш адекватну їх задумам реконструкцію відбитих у тексті поглядів. Однак історико-філософська реконструкція не зводиться до вживання в текст та ототожнення з його автором. Тому при аналізі будь-якого тексту

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

** © Луцишина О.А., 2002

проблема підходу не втрачає актуальності. Проте, оскільки історико-філософська метода, на наш погляд, має орієнтуватись на поєднання процедур вживання та дистанціювання, формулювання в аналізованому джерелі канви осмислення людини полегшує нашу задачу тим, що зменшує можливість акцентуації уваги дослідника на не властивому для джерела підході до осягнення людини.

У нашому випадку – ведичних текстів у широкому розумінні, що включає й ведичні упанішади, - людина не є висхідним пунктом або самостійною темою осмислення. Більша частина ведичних текстів має нефілософський характер, а поодинокі, здебільшого не узгоджені між собою філософські фрагменти переважно спрямовані на іншу тематику.

Про складність та необхідність експлікації підходу до аналізу уявлень про людину у текстах, не зорієнтованих на проблему людини, свідчить і те, що серед доступної нам історико-філософської літератури, присвяченої темі людини, дослідження такого характеру становлять незначну частину, мають тенденцію не відповідати обраній темі та не торкатися самої проблеми свого підходу. Це potwierджує актуальність досліджень, націлених на аналіз розуміння людини у текстах, де відсутня “філософія людини”, на необхідність пошуку підходу, який дозволяв би нам триматися теми нашого зацікавлення, віднаходячи належне їй місце в досліджуваному світогляді.

Зауважимо, що історико-філософська реконструкція ведичних уявлень про людину, про яку ми тут говоримо, є водночас і реконструкцією з точки зору історії філософії релігії. Яким би ми не послуговувались визначенням філософії релігії, вона, по-перше, як філософія, має свою історію, по-друге, уявлення про людину невіддільне від сфери її (філософії релігії) розгляду.

Спроби людини осягнути себе засвідчують різноманіття способів запитування про неї. При цьому постановка питання про людину передбачає осмислення її, *виходячи з неї самої, або віднайдення її специфіки у співвіднесенні з іншими видами буття* (т. зв. антропологічна позиція). Знаний віддавна *пошук незмінної безсмертної сутності людини та характеристика різноманітних виявів людини* (часто як проявів цієї сутності) демонструють перший із зазначених шляхів, орієнтований на запитування про людину поза її співвіднесенням з іншим. Можливий перетин цих шляхів, що відбувається, наприклад, тоді, коли уявлення про стале в людині збігається з уявленням про її відмінне від інших видів буття, її унікальне.

На нашу думку, в історико-філософській розвідці можна говорити про взаємодоповнювання вищеназваних підходів, визначаючи

домінування певного з них, виходячи зі специфіки досліджуваного тексту. Однобічна реконструкція розуміння людини крізь призму певного підходу без тримання в полі зору іншого може межувати з розмиванням або підміною дослідницької задачі, а також призводити до неадекватної інтерпретації тексту, виходу поза межі історико-філософського витлумачення.

Перша можливість – розмивання або підміна дослідницької задачі – часто супроводжує застосування першого з зазначених підходів, зорієнтованого на реконструкцію уявлень про незмінну основу людини або певні її вияви, особливо тоді, коли таку реконструкцію не супроводжує пояснення підходу.

Для ілюстрації вищесказаного, а отже й з метою пошуку підходу до реконструкції ведичних уявлень про людину, проаналізуємо історико-філософські праці, присвячені темі людини у не спрямованих на цю тему джерелах. У центрі нашого зацікавлення постануть насамперед дослідження, зосереджені на розгляді релігійних джерел та пов'язаної з ними філософської традиції, текстів передфілософських та творів перших філософів, оскільки подібне текстове поле характеризує ведичну релігійно-філософську традицію.

Одним з центральних історико-філософських досліджень погляду на людину в різних традиціях є праця за редакцією С.С.Радгакрішнана та П.Раджу „Уявлення про людину” [The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy // Ed. by S.Radhakrishnan and P.T.Raju.- London, 1956]. У передмові до видання П.Раджу зазначає, що „вивчення людини включає вивчення всього, що її стосується: епістемології, логіки, етики, релігії і, окрім того, багато іншого” [Ibid.- P. 28]. Проте, оскільки книга з „вивчення людини” не має перетворитися на вивчення епістемології, логіки, релігії тощо, П.Раджу подає ті пункти розгляду, які мають стати орієнтиром для розкриття „природи людини” в різних традиціях і які характеризують загальний підхід дослідження. П.Раджу також радить в аналізі виходити з характеру джерела. „Редактори свідомі того, - пише він, - що не кожна традиція має однаковий інтерес або тяжіє до всіх проблем, які ми тепер асоціюємо з вивченням людини. Тому за авторами було залишене право переставляти, випускати або додавати пункти розгляду, передбачені до включення у їхній розділ. Передбачені нами пункти розгляду такі:

I. Людина та її середовище:

- 1) Людина і природа.
- 2) Людина і суспільство.
- 3) Людина і Божественний Дух.

II. Людина й еволюція.

III. Складна структура людини та чинники, що її визначають: матерія, життя, розум і дух. Психофізичні спонукання та розумне життя.

IV. Людина та її життєві ідеали – шляхи їх досягнення.

V. Вплив на релігійні традиції.

VI. Освіта як розвиток найвищого в людині” [Ibid.- P. 39-40].

Праця “Уявлення про людину” присвячена розумінню людини у грецькій, єврейській, китайській (конфуціанській) та індійській думці. Оскільки дослідник грецької філософії Дж.Уайлд “внаслідок обмеженого обсягу” обминає аналіз “досократичного періоду”, коли “розуміння людини не було чітко сфокусованим” [Wild J. The Concept of Man in Greek Thought // Ibid.- P. 43], а єврейська традиція виходить з уже сформульованого у Старому Завіті вчення про особливе становище людини, розглянемо аналіз авторами книги конфуціанської та індійської думки.

Значну частину свого розділу “Уявлення про людину у китайській думці” Він Цзіт Чжань [Wing-Tsit Chan. The Concept of Man in Chinese Thought // Ibid.- P. 158-203] приділяє реконструкції поглядів різних конфуціанських мислителів щодо злої або доброї природи людини. По суті, темою більше ніж половини розвідки є “співвідношення між моральністю та людською природою”. Наведений вислів належить іншому досліднику конфуціанства, котрий своєю метою визначив “роз’яснення понять і розрізень (в оригіналі – „distinctions” – О.Л.), залучених до головного аргумента Сюнь Цзи на користь тези “людська природа зла”, причому це роз’яснення є підготовчим для вивчення аргументів Сюнь Цзи на підтвердження своєї тези, яка є відповіддю “на проблему співвідношення між моральністю та людською природою” (курсив мій – О.Л.) [Cua A.S. The Conceptual Aspect of Hsün Tzu’s Philosophy of Human Nature // Philosophy East and West.- 1977.- Vol. XXVII, 4.- P. 373]. Як бачимо, співвідношення “між моральністю та людською природою”, якому Він Цзіт Чжань приділяє велику увагу на сторінках свого, присвяченого людині розділу, є самостійною темою іншого дослідника. З подальшого розгляду Він Цзіт Чжанем конфуціанської традиції стає зрозумілим зв’язок між його аналізом розмірковувань про злу чи добру природу людини та подальшою реконструкцією уявлень про людину, оскільки конфуціанській думці притаманний погляд про саме “моральну різницю між людьми та речами” [Wing-Tsit Chan. Op. cit.- P. 196]. Іншу половину розділу Він Цзіт Чжань і приділяє розкриттю тих характеристик, які визначали, згідно з

конфуціанськими мислителями, буття людиною. На нашу думку, для вписування першої частини розділу Він Цзіт Чжаня, де розглядаються погляди про злу чи добру природу людини, в контекст аналізу теми людини доцільне обумовлення автором свого підходу, вмотивування віднесення певного матеріалу до теми людини.

Оскільки вже йшлося про аналіз конфуціанських уявлень про людину, згадаємо працю польської дослідниці А.Вуйчік “Концепції людини в конфуціанській філософії” [Wójcik A.I. Koncepcje człowieka w filozofii konfucjańskiej // Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały.- Rok 2.- No. 3, 5/1998.- S. 71-88]. Не претендуючи на оцінку дослідниками інтерпретації текстів, а розглядаючи лише їхній підхід до реконструкції певних уявлень, зазначимо, що підхід А.Вуйчік, хоча його з’ясуванню не приділено окремої уваги у статті, є антропологічно зорієнтований. Цій дослідницькій зорієнтованості відповідає погляд, що “на шляху іманентного розгляду людини неможливе її осмислення, оскільки осмислення завжди вимагає співвіднесення предмета з іншим ...” [Спиркин А. Философская антропология // Философская энциклопедия: В 5 т.- М., 1970.- Т. 5.- С. 358]. Таким чином, дослідник, реконструюючи осмислення людини за певними джерелами, націлений на виявлення того, “що є характерним для людини”, “вирізняє людину” саме як людину [Wójcik A.I. Koncepcje człowieka w filozofii konfucjańskiej // Ibid.- S. 78]. При цьому польська дослідниця прагне не лише виокремити уявлення про специфіку людини, а з’ясувати їх місце в контексті вчення конфуціанських мислителів, зокрема співвідношення цих ідей з онтологією.

Продовжимо розгляд праці “Уявлення про людину” за редакцією С.Радхакрішнана та П.Раджу. Особливий інтерес становить застосування сформульованого у передмові до книги і цитованого вище підходу П.Раджу при його аналізі в окремому, більше ніж сорокасторінковому, розділі саме ведичних уявлень про людину. У розділі, присвяченому індійській думці, П.Раджу, окрім ведичної традиції, розглядає ще уявлення про людину у джайнізмі й буддизмі, епосі, “ортодоксальних школах і системах”. Ми обмежимось спробою характеристики підходу П.Раджу до аналізу уявлень про людину у ведичній традиції, оскільки, по-перше, підхід до реконструкції саме ведичного розуміння становить предмет нашого найближчого зацікавлення, по-друге, ведичним уявленням П.Раджу приділяє найбільшу увагу, а його підхід до розгляду інших напрямів індійської думки не відрізняється істотно від його підходу до аналізу вед.

Свою джерельну базу П.Раджу визначає як “Веди, включаючи

упанішади” [Raju P.T. The Concept of Man in Indian Thought // The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy.- Op. cit.- P. 210]. Проте його висновки щодо ведичного розуміння людини нерідко виходять поза межі тих ідей, що характеризують світогляд власне ведичних текстів. Наприклад, один з пунктів аналізу ведичних уявлень про людину називається **Puru+@rthas** (букв. “цілі людини”). Цю концепцію трьох або чотирьох життєвих принципів трьох перших варн засвідчують тексти приблизно від перших ст. н. е. (“Артхашастра” Каутільї, “Камасутра” Ватсьяяни, дгарма-шастри тощо).

Розглянемо вихідні пункти аналізу, за допомогою яких П.Раджу прагне реконструювати ведичне розуміння “природи людини”, та їх змістовне наповнення (стислий огляд параграфів здійснено не завжди згідно з порядком їх слідування). У першому пункті під назвою “Веди” свого розділу “Ведичне розуміння людини” П.Раджу дає коротку характеристику історичних умов складання ведичної літератури та її класифікацію; у наступному підрозділі – “**Ā_ramas**” – він описує стадії життя двічі народжених – представників трьох перших варн; далі – у параграфі “Формування каст” – спинається на історичному процесі формування каст та згадках про їх появу у ведичній та неведичній літературі; потім іде вже згаданий пункт “**Puru+@rthas**”; за ним – “Людина і релігія”, де П.Раджу характеризує ведичну релігію та наводить концепцію відповідності ведичних божеств та елементів психофізичної сфери людини, сформульовану в упанішадах. У підрозділах “Творення людини”, “Способи пояснення” (маються на увазі способи пояснення світу) та “Людина та еволюція” автор зосереджується в основному на ідеї упанішад про походження людини та світу з Атмана; у параграфах “Людина та її середовище” та “Карма й активізм” головною є думка про самостійне визначення людиною своєї долі у зв’язку з концепцією карми; пункт “Конституція людини” націлений на аналіз ведичних поглядів на структуру людини; підрозділ “Вплив на релігійні традиції” є загальною характеристикою впливу ведичних ідей на індійські релігійні традиції. Завершує П.Раджу свій розділ параграфом “Освіта”, в якому розглядає найвищу мету ведичної освіти та способи її досягнення.

Слідуючи, на нашу думку, підходові аналізу уявлень про людину через розкриття різних сфер її виявів та не беручи до уваги інші зазначені нами підходи, а також не обґрунтовуючи зосередження своєї уваги саме на одних моментах, а не на інших, дослідження П.Раджу подеколи набуває характеру загального викладу ведичного світогляду (найбільшою мірою це стосується параграфів про ашрами, каст, карму, походження світу, ведичну освіту, вплив ведичної традиції на інші індійські релігійні

традиції). Що ж стосується застосування т. зв. антропологічного підходу, П.Раджу, як бачимо, торкається деяких ідей, які можуть пояснювати нецентральный характер пошуку специфіки людини (зокрема, це орієнтація на сутнісну єдність всього як основна ідея світогляду упанішад). Але визначення місця думок про специфічно людські виміри, нехай суперечливих, епізодичних і периферійних, у ведичному світогляді, що має стати предметом пояснення за антропологічного підходу, не входить, очевидно, до завдань П.Раджу.

Принагідно зазначимо стосовно інших досліджень, присвячених аналізу уявлень про людину у ведичній релігійно-філософській традиції. Нам не вдалося віднайти таких окремих праць або вартих спеціального розгляду у цій невеликій статті репрезентативних розділів. При цьому йдеться лише про роботи, темою яких є людина, а не її @man, свобода, посмертне існування тощо. Можна згадати статтю В.Бакшутова “Проблема людини у ведійському світогляді” [Бакшутов В.К. Проблема человека в ведийском мировоззрении // Историко-философские исследования. Проблема человека в домарксистской философии.- Свердловск, 1978.- С. 8-19], котра навряд чи підлягає критиці і не увійшла у науковий обіг внаслідок неможливості встановити відповідність в ній змісту назви, визначити підхід, мету та логічну структуру, а також хронологічні межі та джерельну базу дослідження. Однак нам відомо, що в Індії нещодавно видано працю С.Тріпатхі (Tripathi S.M. Psycho-Religious Studies of Man, Mind and Nature.- Delhi, 2001), яка містить розділ “Ведичне уявлення про людину” (поруч з такими розділами, як “Філософський аналіз людини у післяведичну добу”, “Концепція людини в буддизмі та джайнізмі”, “Сикхське уявлення про людину”) [<http://www.vedamsbooks.com/no21901.html>]. Також ми віднайшли посилання на дисертацію Р.Дандекара, написану у Гайдельберзі ще у 30-х роках, під назвою “Ведична людина” („Der vedische Mensch“) [Елизаренкова Т. Древнейший памятник индийской культуры // Ригведа. Избр. гимны / Пер., комм. и вступ. ст. Т.Я.Елизаренковой.- М., 1972.- С. 50; In Memoriam R. N. Dandekar.- <http://titus.uni-frankfurt.de/curric/necrolog.htm>; Dandekar R.N. 25 Years of Vedic Studies // Studies in the History of Indian Philosophy. An Anthology of Articles by Scholars Eastern and Western: In 3 Vol.: Vol. 1.- Calcutta, without year.- P. 103]. Ця дисертація, на жаль, не є поки що для нас доступною.

У контексті нашої розвідки становить інтерес видана в 1998 р. збірка польських дослідників “Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały”, значна частина статей якої приділена аналізу уявлень про людину за релігійними і релігійно-філософськими текстами. Зауважимо,

що філософсько-антропологічна у широкому сенсі (як пов’язана зі “вченням про людину”) [Григорьян Б.Т. Философская антропология.- М., 1982.- С. 6] тематика є полем численних дискусій і розвідок сучасних польських дослідників, філософів. Їй присвячують конференції, конкурси праць, збірки, круглі столи. Протягом останніх років періодично виходить польська збірка “The Peculiarity of Man”, кожен випуск якої об’єднаний навколо певної пов’язаної з людським виміром проблеми.

Відтак звернемося до згаданої вище збірки “Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały”. Ми вже говорили про статтю А.Вуйчик “Концепції людини в конфуціанській філософії” з даної збірки. Іншу її статтю “Концепція людини в даоській філософії” [Wójcik A.I. Koncepcje człowieka w filozofii taoistycznej // Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały.- Rok 2.- No. 3, 5/1998.- S. 51-70], вміщену тут же, також відрізняє слідування антропологічному підходові при аналізі уявлень про людину. Дослідниця, розглядаючи вчення даоських мислителів від Лао-Цзи до філософів нео-даосизму, пояснює, чому висловлювання про специфічну натуру людини, характеризовану як “інтегральна частина” природи [Ibid.- S. 67], не були притаманні даоській думці, котра на різних своїх етапах утверджувала принцип “уникнення поділів і розрізень” (курсив мій – О.Л. [Ibid.- S. 59], відмови від “дискурсивного знання про світ” [Ibid.- S. 61] та створення “моделі світу, якоїсь його вченої інтерпретації” [Ibid.- S. 67].

Зупинимось на аналізі підходу Л.Тшчинського у його статті „Концепція людини в шиваїзмі” [Trzciński Ł. Koncepcja człowieka w śiwaizmie // Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały.- Rok 2.- No. 3, 5/1998.- P. 25-49]. „Характерною ознакою стародавніх та традиційних релігій і систем думки, - зауважує автор, - є неможливість представлення антропологічних питань без звернення до космології, теорії пізнання та метафізики. Отже, питання про те, ким є людина, якою є її еволюція, а також якими є сенс та мета її життя не може отримати відповіді без звернення до цих галузей знання. Передусім належить накреслити засадничі онтологічні питання, бо лише в цьому контексті є можливим розуміння проблем, що нас цікавлять” [Ibid.- S. 28]. Визначаючи головну спрямованість традиції шиваїзму як зосередженість на визволенні від обмеженостей існування в явленому світі, який виникає через процес космогенезу, та зауважуючи, що людина як мікрокосм, в структурі котрого “віддзеркалюються усі етапи процесу космогенезу” [Ibid.- S. 47], досягає звільнення шляхом „відтворення космогенезу в мікрокосмічному масштабі в зворотному порядку” [Ibid.- S. 47], автор присвячує увагу переважно реконструкції процесу космогенезу і рівнів явленого світу

(включаючи й структуру людини) та питанню визволення. Наприкінці розвідки [Ibid.- S. 46-47] він повертається до „засадничого питання” про „сутність людини”. Л.Тшчінський ще раз наголошує, що людина, як і інші істоти, „передусім за своєю сутністю є формою свідомості божества” [Ibid.- S. 47], та характеризує людину як належну до одного з класів живих істот. Але що визначає специфічно людську “форму свідомості божества”? Протягом свого викладу автор робить кілька коротких ремарок, які прояснюють це питання: остаточного визволення можуть досягти тільки ті істоти, котрі відродилися у людському матеріальному тілі [Ibid.- S. 41]; “людина є останнім творінням” божественної енергії [Ibid.- S. 43].

Очевидно, що осмислення специфіки людини не є центром уваги аналізованого індійського тексту (у примітці Л.Тшчінський зазначає: “Шива-сутри не з’ясовують різниці між людиною і твариною. Через аналогію з близьким шиваїзму тантричним буддизмом можна припустити, що ця різниця стосується діяльності манаса і буддгі” [Ibid.- S. 47]), а також, що, повторюючи слова самого дослідника, “представлення антропологічних питань” потребує “звернення до космології, теорії пізнання та метафізики” (і він розкриває нам контекст “антропологічних питань”). Проте складається враження, що цей контекст із контексту “антропологічних питань” перетворюється на самостійний предмет розгляду.

Як бачимо, статті притаманна тенденція взаємодоповнення виділених нами підходів: підходу осмислення людини, виходячи з неї самої, що виявляється у формі пошуку сталого людини та у формі опису виявів людини, та підходу розгляду специфіки людини. Проте уявлення про людину може стати темою всеохопною, коли за орієнтир, причому часто не експлікований, обирати виклад різноманітних її [людини] характеристик, що пропонує обраний для нашого аналізу текст. Такий підхід, коли висвітлення ведичних уявлень про людину включає розгляд уявлень есхатологічних, сотеріологічних, етичних, фізіологічних, соціальних тощо, за відсутності обумовлення, через які власне сфери розкриватиметься тема людини, загрожує розмиванням дослідницького завдання та тяжінням до нескінченності його аспектів. Саме це обумовлення і сприяло б, на наш погляд, більш чіткому вписуванню аналізу процесу космогенезу, структури явленого світу та питання визволення статті Л.Тшчінського у контекст обраної ним теми людини.

Дещо схожий спосіб аналізу притаманний, на наш погляд, і монографії Г.Драча “Проблема людини в ранньогрецькій філософії” [Драч Г.В. Проблема человека в раннегреческой философии.- Ростов-на-

Дону, 1987], яка охоплює “історичний період від мікенської Греції до ранньогрецького полісу, включаючи його ідеологію (лірика, Солон, мілетська натурфілософія, Ксенофан, Піфагор і ранні піфагорійці, Геракліт)” [Там само.- С. 6]. Г.Драч, характеризуючи ранньогрецьку думку, обстоює точку зору висхідної нероздільності натурфілософії, антропології, теології, етики, космології, теорії пізнання тощо, а відповідно й те, що для філософії, яка постала, навряд чи становив “інтерес світ (природа) сам по собі, безвідносно до людини” [Там само.- С. 4]. Виходячи з властивої ранньогрецькій думці органічної єдності людини і природи, “єдності в розумінні космосу і проблем людського життя і призначення людини” [Там само.- С. 157], Г.Драч прагне вичленувати ті “змістовні компоненти” вчень, що “відносяться до антропологічної проблематики” [Там само.- С. 72]. Проте виконуючи своє дослідницьке завдання, автор, на наш погляд, нерідко поринає у загальний виклад поглядів грецьких мислителів та історичних умов їх формування. Важко нам погодитись і з назвою монографії “Проблема людини в ранньогрецькій філософії”, оскільки в ранньогрецькому контексті осмислення людини навряд чи виступає *проблемою*, а не уявленнями, що їх можна реконструювати на основі окремих ремарок та термінологічного аналізу і які часто є наявними імпліцитно.

Таким чином, ми розглянули способи змістовного наповнення досліджень, спрямованих на реконструкцію уявлень про людину. Водночас ми прагнули з’ясувати, що ж уможливило розкриття саме теми людини, причому з мінімізацією накидання не властивих для джерела ідей. На наш погляд, це забезпечується, по-перше, взяттям до уваги кожного з названих нами підходів до осмислення людини у їх взаємодоповненні, по-друге, врахуванням особливостей аналізованого джерела при визначенні місця цих підходів, по-третє, окресленням свого дослідницького підходу. Наостанок зазначимо, що надто широкі узагальнення стосовно ведичної літератури та змішування контекстів різних класів цих текстів, великою мірою притаманне доступним нам працям, часто виявляються не тільки недостатніми, а й дезорієнтуючими. Реконструкція уявлень про людину має виходити з аналізу давньоіндійських поглядів у їх розвитку та неоднорідності. Таке дослідження і є нашим найближчим завданням.