

С.Н. Поздняков

УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О БЕССМЕРТИИ ДУШИ И ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ МИФО-РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ: К ПРОБЛЕМЕ КРОСС-КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Рассматривается проблема возможного влияния древнеиндийской мифо-религиозной традиции на учение Платона о бессмертии души. Выявляются типологические параллели и проводится сравнительный анализ подходов к сущности индивидуальной души и формам ее бессмертия в контексте онтологических, космологических, гносеологических и других аспектов философии Платона и ведийской философии. Особое место уделяется проблеме содержания и механизмов межкультурной коммуникации в сфере религиозной мудрости.

Ключевые слова: бессмертие души; Атман–Брахман; мифо-религиозное сознание; универсальные символы; архетипы; кросс-культурное взаимодействие; европоцентризм.

В контексте вопроса о кросс-культурном влиянии древневосточной мифо-религиозной традиции и философии на возникновение и развитие древнегреческой философии особый интерес представляет проблема «заимствования» Платоном целого ряда индийских философских идей и мифологических образов, связанных с душой человека и ее бессмертием. Целью данной статьи является не доказательство таких влияний или их отсутствие, а фиксация внимания на едином проблемном поле, в рамках которого жила философская мысль Платона и авторов древнеиндийских религиозно-философских текстов. Тема представляется актуальной, поскольку выходит за рамки европоцентристских дискуссий, а объектом изучения является единство философского процесса.

Согласно широко распространенной стандартной периодизации, первый этап развития индийской философии как культурно-исторического феномена начинается с гимнов «Ригведы» (рубеж II–I тысячелетий до н.э.) и завершается «Упанишадами» (четыре позднейшие – «Шветашватара», «Майтри», «Прашна» и «Мандукья» – датируются III–II вв. до н.э.). В дальнейшем возникает огромное разнообразие религиозных учений и философских школ. В данной периодизации много полемических моментов, например, вопрос, когда заканчивается период «протофилософии» и начинается этап собственно философской рефлексии. Хотя, например, в «Упанишадах» и можно обнаружить признаки теоретического исследования проблем познания, сущего, должного и т.п. [1. С. 25], попытки решения этих и подобных им абстрактных проблем появятся намного позже. Специфика философии Платона, наличие в ней огромного иррационального комплекса, позволяет осуществлять исследование обозначенной проблемы скорее в плоскости мифо-религиозной дискурса, чем философской компаративистики. Методологический подход здесь – сравнивать объекты одного рода примерно совпадающие хронологически. Потому это исследование ограничивается первым этапом указанной выше периодизации индийской философии.

В религиозно-философской традиции Индии философская категория «душа» проходит долгий путь формирования, который завершается примерно к VI в. н.э., когда складываются ведущие школы астики. На

ранних этапах развития указанной традиции душа зачастую определяется такими терминами, как «атман», «пурusha», «джива» и т.п., и предстает то как жизненное начало, то как внутренняя духовная сущность. В ведийский период, когда отношение человека к окружающему миру было в целом нейтральным, даже позитивным, тонких, глубоко разработанных концепций души и ее бессмертия обнаружить сложно. А вот в период брахманизма, с изменением отношения человека к миру в отрицательную сторону, представления о душе конкретизируются, появляется понятие «брахмана» как универсальной основы мира, устанавливается тождество «брахмана» и «атмана», формируется учение об освобождении из уз сансары. Высшее знание в «Брахманах» означает знание собственного атмана. В «араньяках» понятие «атман» получает дополнительное смысловое значение, которое затем будет уже использоваться в «Упанишадах», где подвергнется дальнейшему углублению и расширению смысла. В «Упанишадах» атман начинает восприниматься как высшая ценность, первичная реальность, а его познание – смысл и высшее назначение человека. Ключевые положения эволюции понятия «атмана» (души) во многом схожи с платоновскими представлениями. Учение о бессмертной душе у Платона развивается как в силу внутреннего закона роста, так и под влиянием внешних стимулов. Если для ранних диалогов, например «Апологии Сократа», характерна традиционная мифологическая основа и отсутствие психофизического дуализма, то в более поздних диалогах мифологическая основа расширяется за счет включения в нее орфико-пифагорейских концепций, душа рассматривается как основание моральной деятельности и принцип познания («Федон» 64 b–e; 67 b), а вопрос бессмертия души ставится проблемой в философском рассуждении о путях познания истины. Таким образом, развитие учения о бессмертии души как синтеза собственно платоновского рационализма и широкого конгломерата религиозных традиций можно рассматривать, с одной стороны, как эволюцию отдельных доктринальных сюжетов, с другой – как модификации единой фундаментальной формулы, изучаемой с различных точек зрения [2. С. 365–389].

Древнеиндийская духовная традиция содержит многочисленные аналогии в платоновской онтологии,

космологии, гносеологии, этике, эсхатологии и, в частности, в учении о душе. В основе платоновской онтологии лежит идея рождения вселенной из Единого, которое порождает Иное со всей своей иерархией. Причастность Единому определяет степень совершенства вещи и способность отражать подлинное бытие [3. Т. 3. С. 286]. В «Филебе» (30е) всеобщий «царственный ум» как принцип и совокупность идей является творческой причиной всех вещей. Идеи являются идеями постольку, поскольку они указывают на благо. Благо определяется как беспредпосылочное начало. Ум наряду с благом представляют собой абсолютное и самотождественное единство [3. Т. 3. С. 30]. В «Государстве» (508е–509а) символом идеи блага является Солнце [3. Т. 3. С. 290]. Аналогичный образ единого первоначала находим в «Ригведе» и «Шатапатха-брахмане» [4. С. 386], хотя здесь этот образ выражен не так абстрактно, как у Платона, у которого сравнение блага с солнцем является «преамбулой» к учению о двух мирах – умопостигаемого и видимого [3. Т. 3. С. 292].

Хотя Платон различает несколько типов Единого, тот тип Единого – как «единого существующего» в терминологии Парменида, о котором идет речь в одноименном диалоге Платона, – близок понятию Единого («Нечто Одно») как беспредельного и самосущного начала, преодолевающего первоначальный хаос, зафиксированного в «Ригведе» (X, 129) [5. С. 286]. Образ первичного хаоса в «Ригведе», «неразличимой пучины», близок платоновскому представлению о хаосе как глобального состояния беспорядка и неразберихи, предшествовавшего возникновению космоса [3. Т. 4. С. 22].

Представление о Едином как первооснове всего сущего в дальнейшем было воспринято «Упанишадами» и выражено в понятии Брахмана. Брахман пронизывает собой весь безграничный космос. В «Шатапатха-брахмане» и в «Тайттирия-упанишаде» Брахман выступает как первоначальная, всепорождающая мысль. «Был ведь тогда только этот Ум» [6. С. 135]. Это прямая отсылка к «Филебу» (28b–30d), где речь идет о космическом уме, который творит мир по своим законам, выражая тем самым понятие порождающей модели [3. Т. 3. С. 28]. Зевс, наделенный таким умом, напоминает Праджапати, творца всего, Единого, «в котором все соединяется и разъединяется, в котором утверждены все боги» [5. С. 519]. Праджапати творит Брахмана, а затем, опираясь на него, создает Вселенную [7. С. 52]. У Платона в «Тимее» демиург творит космос, используя в качестве опоры некий тождественный и неизменный первообраз [3. Т. 3. С. 432]. Сам космогонический процесс в ведийских текстах и у Платона проходит сходные этапы (хаос–космос–хаос) и описывается, по сути, одинаковыми категориями. В «Тимее» (69с) говорится, что «божественные существа создал сам демиург, а порождение смертных он доверил тем, кого сам породил» [3. Т. 3. С. 475]. В «Манавадхармашастре» (стих 35) Брахма эмануирует десять великих риши, с тем чтобы они продолжили сотворение чувственного мира [8. С. 22]. Развитие по Платону традиционно представляет собой замкнутый циклический процесс. В «Упаниша-

дах» мир живой и неживой природы рождается из Брахмана и возвращается к нему после смерти: «старайся познать то, из чего поистине рождаются эти существа, благодаря чему они, рожденные, живут, во что они входят, уходят из этого мира. Оно – Брахман» [9. С. 311]. Эта идея выхода из беспредельного начала и возврата в него имеет аналоги во многих древних философиях, однако у Платона она подвергается рационализации и глубокой диалектической обработке. Главной творческой причиной всего у него является ум-демиург [3. Т. 3. С. 443], в отличие от ведийского канона, где такой причиной выступают тапас или кама, т.е. жар и вождение [5. С. 286]. Впрочем, в «Политике» (272 е), в учении о космических переворотах, вождение наряду с судьбой называется движущей причиной вращения космоса [3. Т. 4. С. 22], а в «Упанишадах» значение Брахмана как изначальной творческой мысли близко платоновскому понятию космического Ума. Платоновский демиург имеет свое «отражение» в «Ригведе» (X, 82) в образе Вишвакармана, творца Вселенной, который, кроме своих многочисленных божественных титулов, является еще и «установителем имен богов», а в этой своей функции он является аналогом «законодателя имен» в «Кратиле» [3. Т. 1. С. 678], который, как проявление некой «высшей силы» (438с), прежде всего дал имена богам [3. Т. 1. С. 630]. В «Шатапатха-брахмане» (XI, 1, 6, 1–3) содержится идея о подобии возникновения космоса рождению человека [7. С. 62]. Аналогично находим в «Тимее» (29е), где выражается принцип подобия всех вещей демиургу, истинно сущему. В «Филебе» (30а) Платон, говоря об одушевленной вселенной, которая заключает в себе то же самое, что содержится в теле человека, опирается на общий с ведийской космологией принцип тождества «микрокосма» «макрокосму» [3. Т. 3. С. 30, 436].

Примечательно, что учение о строении души и ее бессмертии органично вплетается в систему космологической теории и у Платона и в древнеиндийской мифо-религиозной традиции. В «Тимее» (42е) Платон подробно описывает процесс создания человека низшими богами по образцу «макрокосма». От демиурга человек получает бессмертную душу, от богов – смертное тело, создаваемое из четырех первоэлементов космоса. Душа человека, созданная демиургом, также как и душа космоса, включена в круговорот Единого и Иного. При этом боги вкладывают в человека еще и смертный вид души, который связывается с удовольствием, страданием, гневом, страхом и неразумными ощущениями (69с, d). Отдаленно это разделение напоминает смертную и бессмертную формы Брахмана, которые упоминаются в «Брихадараньяка-упанишаде» [10. Кн. 1. С. 180]. В «Атхарваведе» (X, 2) на фоне описания того, как создавалось человеческое тело, задаются вопросы о соотношении смерти и бессмертия, человеческого и сверхчеловеческого, об их взаимном влиянии, о сближении (отождествлении) брахмана и человека [11. С. 85].

Человеческие души, по Платону, причастны мировой душе и включены в сложную систему космического движения. Этот тезис находит свое отражение в учениях о перевоплощениях души. У Платона в осно-

ве этого учения лежит идея освобождения ее из «темницы» тела и возврата к подлинному бытию; в ведизме – закон кармы и возвращения к Брахману. В обеих системах основа реализуется в тесном единстве с учением о «круговращениях» космоса. Особое внимание в связи с этим уделяется очищению души. Платон во многих диалогах говорит о необходимости очищения души, о разрыве связей с «безрассудным» телом. Чистые души, согласно Платону, после смерти человека попадают в такое же чистое, божественное, место, где объединяются с такими же «чистыми сущностями» [3. Т. 2. С. 18]. В «Упанишадах» идее очищения также уделено большое внимание, особенно в «Майтри-упанишаде» [10. Кн. 2. С. 133] и «Мундаке-упанишаде» [10. Кн. 2. С. 180].

Посмертное возмездие в обеих системах выступает как высший космический закон. «Упанишады» говорят, что человек, встав на «путь богов», может воздействовать на судьбу своей души при жизни, самосовершенствуясь и отрекаясь от мирских излишеств. Достигнув истинного знания, после смерти он полностью растворяется в Брахмане и к жизни больше не возвращается. Вероятно, это есть путь Сократа. Кто идет «путем предков», т.е. ведет жизнь домохозяина, исполняющего предписанные обряды, в новом воплощении рождается в человеческом облике, в одной из высших каст. Плохое поведение и невежество становится причиной рождения в теле животного, птицы или насекомого [10. Кн. 1. С. 33]. По Платону, души тех, кто полностью очистился благодаря философии, вечно живут бестелесно в обители богов. Души злых и нечестивых людей в следующем рождении воплощаются в души «нечестивых» животных. В «Тимее» (42с), чтобы избежать в новом воплощении перерождения человеческой души в животную, определяется необходимость для души установить контроль над страстями и не творить зло. При этом души в загробном царстве активно участвуют в выборе своей судьбы, а сроки загробных странствий зависят от чистоты души [3. Т. 3. С. 419].

Гносеологические принципы Платона и ведийского канона в применении к учению о бессмертии души также имеют значительные черты сходства, особенно там, где речь не идет о методах познания. У Платона, чтобы познать мир, человеку необходимо познать самого себя. Знание, дарующее бессмертие, есть знание самопознающей души. «Тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу» [3. Т. 1. С. 259]. Душа должна заглянуть в ту свою часть, в которой находится главная ценность – мудрость. «Эта ее часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает все божественное – бога и разум, таким образом лучше всего познает самого себя» [3. Т. 1. С. 262–263]. В «Федоне» Сократ перед смертью признается ученикам в своем счастье, потому что его чистая душа, благодаря философии, уходит в страну «вышней чистоты», где объединится с «чистыми сущностями», т.е. с Истиной [3. С. Т. 2. С. 75]. В «Упанишадах» неоднократно подчеркивается важность познания Брахмана [10. Кн. 1. С. 75; 10. Кн. 2. С. 80, 120]. Это познание имеет исключительное значение, потому что процесс познания Брахмана есть

способ приобщения к нему. Главный тезис «Тайттирии-упанишад» – все в человеческой жизни зависит от познания. В «Айтарей упанишадах» зафиксирована простая формула: «Познание – Брахман» [10. Кн. 2. С. 43]. По «Катха-упанишад» путь к прекращению перерождений лежит именно через познание Атмана. Бессмертным становится осознавший свое единство с Брахманом [10. Кн. 2. С. 103]. Ум человека, который не познал самого себя, подобен воде, растекающейся в разных направлениях. Когда ум очищен, он становится единым с океаном жизни, пребывающим за пределами всех смертных форм [12. С. 118]. Освобождения невозможно достичь, не познав себя. Освобожденное Я рассматривается как чистая субстанция, не связанная с телом, не испытывающая ни боли, ни удовольствий и даже не имеющая сознания [13. С. 121]. В «Федоне» (66а) Платон, в свою очередь, отмечает, что больше всего преуспеет в истинном познании бытия тот, кто сосредоточит свою мысль на самой себе, отнесясь от всех телесных ощущений, мешающих «обрести истину и разумение» [3. Т. 2. С. 17]. У Платона в «Федре» и в «Катха-упанишадах» встречается одинаковый образ души (возничего), которая управляет телом-колесницей с впряженными конями-чувствами. Разум выполняет функцию узда, сдерживающей меры для коней-чувств [3. Т. 2. С. 155]. «Человек, у которого распознавание – колесничий, а разум – словно поводья, достигает конца пути этой высшей обители Вишну. Тот, кто знает возницу, человек, который держит в узде свой ум, – достигнет конца пути, высочайшего места, в котором находится Вишну» [10. Кн. 2. С. 105]. Образ колесницы связывается с человеком, который, укротив свои чувства, подчиняет всего самого познанию. Знание, согласно «Упанишад», освобождает от смерти. «Веди меня от смерти к бессмертию!» [14. С. 132]. «Те, кто это знают, обретают бессмертие» [10. Кн. 2. С. 111]. Высшим знанием о судьбе человека после смерти в «Катха-упанишаде» обладает Яма, царь смерти и справедливости. Яма открывает брахману Начикетасу, спустившемуся в ад, секрет «небесного огня», ведущего в высший мир. Этот огонь – мост, связующая нить с основой мира, с Брахманом [10. Кн. 2. С. 98]. Образ моста зафиксирован во многих культурных традициях. Чаще всего он символизирует переход с одного уровня бытия на другой с помощью инициации. Спуск и пребывание в аду также являются широко распространенными инициационными фабулами [14. С. 132].

При всем сходстве платоновских и ведийских представлений о душе и ее бессмертии стоит указать и на некоторые отличия. Плотность мифологических образов, связанных с учением о душе и ее бессмертии, у Платона и в ведийской философии высока. Однако Платон рационализирует мифы, трансформирует их для своей теории, которую он философски (диалектически) обосновывает. «Религию и мифологию у Платона, – по словам А.Ф.Лосева, – нужно характеризовать как исключительно философские» [15. С. 664]. Платон использует мифологию для построения своей философской концепции бессмертия души, связывая ее с другими принципиальными положениями своей философии.

«Шветашватара-упанишада» подробно описывает душу-атмана: «Как часть сотой части кончика волоса, разделенной на сто, Следует распознавать это существо» [10. Кн. 2. С. 126]. Здесь же содержатся сведения о местоположении души в теле. «Мундака-упанишада» свидетельствует: «Тот – Атман, утвержденный в пространстве [сердца], в божественном граде Брахмана» [10. Кн. 2. С. 182]. Хотя Платон в «Тимее» (70а) подробно и описывает, где располагается в теле каждый вид души, такое знание для него не является обязательным. Чтобы построить целую философскую систему, Платону достаточно ввести определение души как самотождественного эйдоса или гармонии [3. Т. 2. С. 43, 55].

Для индийского религиозного сознания характерна некая психологизированность, в отличие от Платона, который в «Федре» подчеркивает необходимость для души адекватной выраженности в теле – бессмертная душа может существовать в смертных телах, переселяясь из одного тела в другое [3. Т. 2. С. 157].

Следует также обратить внимание на еще одно отличие платоновского учения о переселении душ от древнеиндийского, связанное с представлениями о предопределении и свободе выбора будущей жизни. В «Государстве» Платон описывает, как души умерших людей самостоятельно и добровольно выбирают себе новую земную судьбу. Платон возлагает ответственность за выбор судьбы на самого человека, особо подчеркивая при этом его свободу. Негативный опыт прожитой жизни в идеале не является причиной зла в будущей жизни, потому что этот опыт дает человеку знание о добродетели и о том, что для человека является действительно важным в жизни [3. Т. 3. С. 419]. В «Упанишадах» идея повторных земных рождений связывается с учением о карме, особым образом сочетающим понятия свободы и необходимости, но в целом утверждающим прямую зависимость между судьбой человека в будущей жизни и его поступками в текущей [10. Кн. 1. С. 32]. В концепции кармы преобладает идея «обезличивания» души человека, идущего «путем богов», т.е. обладающего истинным знанием Брахмана. «Просвещенный ни рождается, ни умирает» [10. Кн. 2. С. 103]. При этом изначально идея о перевоплощении в древнеиндийской религии была ограничена некоторое время представлением о множестве смертей как многократного испытания, ожидающего человека после смерти.

Дальнейшее сравнительное изучение творчества Платона и древнеиндийских мифо-религиозных представлений откроет еще немало смысловых параллелей и родственного символизма. Возникающее желание отыскать причины таких совпадений достаточно давно – с начала XIX в. – существует в контексте обсуждаемой проблемы взаимодействия и взаимовлияния различных культурных традиций. Дискуссия в рамках указанной проблемы на раннем этапе обсуждения зачастую ограничивалась выбором направления движения мысли в возникающей логической альтернативе: считать развитие философии в двух странах независимыми процессами или допустить влияние одной традиции на другую – о чем предпочитали говорить сторонники «миграционной теории». Достаточно

вспомнить претензии Климента Александрийского к Демокриту за то, что тот «списал» свою этику у вавилонского мудреца Ахикара [16. С. 115]. Такие исследователи, как Ф. Шлегель, Е. Рот, Л. Шредер, Р. Гарбе, П. Коньетти, Ф. Кейзер, П. Тейхмюллер, Л. Мабильо, А. Гладиш, У. Джонс, Т. Кольбрук и др., с разной степенью убедительности доказывали наличие истоков греческих философских идей в древневосточной мифо-религиозной традиции и философии. Их выводы можно свести к красивой фразе: «В философском букете Эллады – египетские лотосы, индийские орхидеи, персидские розы и пахучие травы других стран Востока» [17]. Так, например, по мнению Т. Гомперца, объяснить возникновение теории перевоплощения души на греческой почве до Пифагора невозможно. Идея изгнания нечистой души в сменяющиеся физические тела для наказания была чужда греческому духу и возникла на индийской земле [18. С. 99]. Конечно, существовала и альтернативная точка зрения. Вальтер Рубен («Индийская и греческая метафизика») утверждал, что древнеиндийская и древнегреческая философия имеют независимые источники, а обнаруживаемые аналогии – поверхностны. Что касается Платона, то «Упанишады» если и оказывали на него влияние, то лишь своим религиозным содержанием, обходя философию стороной [19. С. 123]. Дж. Бернет в работе «Греческая философия от Фалеса до Платона» высказался примерно в том же ключе, также как и Т. Хопфнер, который в книге «Восток и греческая философия» сделал вывод о легендарности сведений об обучении греков у восточных учителей, отнеся возникновение таких преданий к III в. до н.э. [20]. Х. Лассен в «Индийских древностях» также исключает возможность индийских влияний на классическую греческую философию, хотя и допускает такое влияние в более поздний период, на гностиков и неоплатоников. Индийские влияния, по его мнению, могли осуществляться через буддизм, который во II–III вв. был уже известен в Александрии [21. С. 379].

Несмотря на то что исследователи пытались выявить историко-генетические связи между греческой и индийской философией, найти «праязык» философских концепций, восстановить общий источник индийской и греческой философии, обнаружить метаисторические архетипы философии, результатом чаще всего была простая фиксация типологических или стадийальных параллелей. Попытки решить вопрос о механизмах влияния, каналах трансляции соответствующих знаний и самой необходимости заимствования, к сожалению, заметного результата не принесли. Во многом это объясняется тем, что проблема рассматривалась как прямое или опосредованное заимствование в контексте европоцентристских споров. В отношении Платона и Индии этот вопрос остается нерешенным до сих пор.

Прямые античные свидетельства дают незначительный и ненадежный материал для того, чтобы восстановить канал, по которому могли происходить предполагаемые заимствования восточной мудрости, в том числе Платоном. Сведения древних греков эпохи Платона об Индии были крайне ограничены. Удаленность страны и скудость информации располагали

ее в сознании грека на границе между реальным и нереальным пространством, хотя начало контактов Индии со Средиземноморьем относится к очень раннему периоду, а с VI в. до н.э. они уже фиксируются в греческих источниках [22. С. 4]. В экспедиции Дария I по восточной границе империи, состоявшейся незадолго до начала Греко-персидских войн, принимал участие некто Скилак из карийского города Карианды. Его отчет о плавании по Инду был известен в Греции и цитировался логографом Гекатеем Милетским (ок. 550 – ок. 480 г. до н.э.). В описании Геродота индийская земля располагается на самом краю, на краю ойкумены. Сравнивая «индов» с эфиопами, «отец истории» рассказывает об их экзотических обычаях, очевидно, желая удивить читателя индийским варварством. Здесь же, впервые в античной традиции, встречается упоминание о брахманах [23. С. 18]. Образ Индии как страны чудес рисует в своем труде «Индика» Ктесий из малоазийского города Книды. Несмотря на то что уже в древности у Ктесия была сомнительная репутация (его упрекали в отсутствии всякой способности к критическому анализу), в его неправдоподобных рассказах об Индии все же содержались немногочисленные, но достоверные сведения о природе, мифологии и фольклору [24. С. 6]. И этим, по сути, источники греков об Индии в этот период и ограничиваются. Рассказы о контактах греков с индийскими философами-гимнософистами в литературе стали популярны после индийского похода Александра Македонского (327–325 гг. до н.э.). Во время похода греки впервые появились на индийской земле и своими глазами могли увидеть то, о чем сообщали ранние писатели. Участники похода оставили сочинения, знаменовавшие начало непосредственного взаимодействия культур, но дошли они до нас в отрывках, в трудах более поздних авторов. О «нагих философах» оставил повествование участник похода Аристокл, воспоминания которого впоследствии цитировались Афинеем и Страбоном. В Таксиле Онесикрит, ученик Диогена, знаменитого философа-киника, вел беседы с «гимнософистами». Однако следует понимать, что в команде Александра Македонского не было знатоков индийских языков. Очевидно, что беседу вели через посредников и первоначальный смысл сказанного мог претерпевать серьезные изменения. Сообщения Онесикрита наиболее полно воспроизведены Страбоном (XV.I.63–65). Здесь как раз и говорится о трех переводчиках, с помощью которых с Онесекритом вел беседу «старейший и мудрейший из софистов» Манданий [25. С. 665]. При этом индийский мудрец сомневается, что сможет донести до грека пользу своего учения, поскольку переводчики, кроме языка, в своем понимании стоят не выше толпы. «Это ведь все равно, что требовать, чтобы чистая вода текла через грязь» [25. С. 665].

Здесь мы подходим к проблеме трансляции идей из одной культуры в другую. Проблема не только в том, каким образом они передаются и воспроизводятся в рамках своего культурного контекста, но и каков способ трансляции идеи с одного языка на другой [26. С. 50]. Проблема языкового барьера при заимствовании философских идей заключается в том, что влиять

на философа может только философ, а без знания языка трудности восприятия многократно возрастают. «До тех пор, пока невозможно доказать исторически, что греки могли свободно общаться с индусами на греческом или на санскрите по вопросам метафизическим... будет лучше принять факты каковы они есть. А именно считать греческую и индийскую философии продуктами умственной жизни Греции и Индии, а на основании их часто поразительного сходства следовать простому убеждению, что в философии имеется сокровищница истин, составляющих общее достояние всего человечества, – истин, которые могут быть открыты всем нациям, если они будут искать их упорно и честно» [27. С. 24].

Другая сторона проблемы – готовность усвоить полученные знания. Онесикрит в беседе с «гимнософистами» на абстрактные темы мог воспринимать и понимать только то, что позволяло его воспитание и ментальный кругозор. Поэтому неслучайно в его рассказе индийские философы выражаются терминами кинической философии. Похожий случай с преломлением нового знания через фильтр личностных убеждений находим в свидетельствах Мегасфена, селевкидского посла при дворе маурийского царя Чандрагупты. Рассказывая о брахманах, он приводит ряд параллелей в греческой мифологии, сообщая, что брахманы «вплетают в свои рассказы подобно Платону мифы о бессмертии души, о суде в Аиде и другие в таком же роде» [25. С. 663].

Трудности в восприятии и передачи информации во много были связаны с особенностью самих индийских источников. Тексты ведийской литературы долгое время заучивались наизусть и передавались от учителя к ученику, оставаясь недоступными для непосвященных. С одной стороны, у жрецов-брахманов не было оснований с доверием относиться к чужеземцам, считавшимися людьми «нечистыми», и раскрывать им тайны своих священных текстов. С другой стороны, сами греки, хотя и не были поглощены чувством «национальной исключительности» и в массе своей обладали особым этническим самосознанием, которое до Греко-персидских войн проявлялось в относительной терпимости к варварам, были уверены в нравственном превосходстве над ними [23. С. 416]. После Греко-персидских войн слово «варвар» приобретает отрицательное значение, варваров лишают способности к разумному рассуждению, интеллектуально они становятся на ступень ниже греков. Платон в целом относится к варварам терпимо. Если в «Менексене» (245d) звучат ксенофобские нотки, то в «Политике» (262d) он вообще отказывается от деления человечества на греков и варваров [3. Т. 4. С. 9]. Сюда можно добавить еще и политическую тенденциозность приближенных Александра, которые стремились не к объективному отражению экзотической страны, а к поиску следов пребывания в Индии Диониса, с которым македонский царь себя отождествлял. Иными словами, знакомство с культурно-религиозной жизнью индийцев было очень поверхностным.

Кроме Пиррона, нет сведений ни об одном из греческих философов, общавшихся с индийскими мудрецами [28. С. 325]. Греческим философам часто при-

писывались поездки на Восток и обучение у местных жрецов и магов, однако в этих рассказах речь идет о поездках в Египет и Ближний Восток. Так, например, Плутарх сообщает, как Платон оплатил свое заграничное путешествие деньгами, вырученными от продажи масла в Египте [29. С. 103]. В Мемфисе Платон слушал поучения жреца Эонуфиса, а в Гелиополисе – Сехнуфиса [16. С. 115]. Сообщения о путешествиях античных философов в Индию и обучении у местных мудрецов носят поздний и агиографический характер. Иными словами, доказать на основе источников даже самую возможность контактов Платона с индийскими мудрецами не представляется возможным. Поэтому исследователи пытались найти «посредников».

Так, например, С.Я. Шейнман-Топштейн приходит к выводу, что Платон познакомился с учениями индийских брахманов с помощью египетских жрецов [7. С. 116]. Исследователь также предполагает не только наличие связи между крито-минойской цивилизацией и доарийским обществом долины Ганга, но и считает возможным говорить о взаимопроникновении древнегреческой и древнеиндийской идеологий в V в. до н.э. Индийское влияние могло происходить через Месопотамию. «...Между государствами Месопотамии и долиной Инда шла оживленная торговля уже в VI в. до н.э., а древнегреческие мудрецы... предпринимали путешествия в восточные страны и были знакомы с вавилонской астрономией...» [7. С. 113].

А. Фуртвенглер, утверждая влияние индийской философии на пифагореизм, отказывается от гипотезы о посещении Индии Пифагором, потому что он мог перенять идеи индийских мудрецов благодаря распространению их среди персов – путь, связывающий Грецию с Индией в VI в. до н.э., пролегал именно через Персидскую империю. В качестве доказательства наличия такой связи Фуртвенглер приводит рассказ о древнегреческих геммах VII в. до н.э., которые были найдены на северо-западе Индии [30].

М. Уэст в работе «Ранняя греческая философия и Восток» активное проникновение иранских идей с середины VI в. до н.э. объясняет появлением на западе Малой Азии магов-мидян, изгнанных со своей родины после завоевания ее Киром в 549 г. до н.э. [31. Р. 117].

А. Бивар говорит о личных связях Платона с персидскими магами, носителями тайного эзотерического знания, которое могло отличаться от официальной иранской религии [32. С. 3–17]. Вопрос о том, насколько хорошо Платон был знаком с этим знанием, требует самостоятельного глубокого исследования, с привлечением дополнительных источников. Исключить возможность обмена религиозными и философскими идеями между Грецией и Индией, вероятно, нельзя. Между странами, в том числе через посредничество ближневосточных стран, долгие годы шла оживленная торговля. Однако обмен религиозно-философскими идеями существенно отличается от торгового обмена, усвоения практически полезных знаний, способов чеканки монет и т.п. [27. С. 21]. Такой обмен намного сложнее даже обмена культурными образцами, который имел место, как показал В. Буркерт, в VIII в. до н.э. Греки активно заимствовали и трансформировали для своих потребностей

ближневосточные мифологические, литературные и музыкальные образцы [33]. Таким образом, наличие контактов между представителями различных религиозных или философских традиций еще не открывает возможность для влияния одной из них на другую или взаимовлияния. Очевидно, что необходим внутрикультурный механизм переработки и усвоения информации, полученной через контакты, прежде всего в области письменной фиксации и перевода [26. С. 50].

Платона сложно назвать философом в модернистском смысле, и особенно на фоне того, что некоторые формы его философии указывают на традиционный, в геноновском смысле, характер. Например, сам жанр диалога воспроизводит способ передачи знания в традиционных институтах, т.е., в форме беседы с Учителем. «Маевтика» Сократа в диалогах Платона, как отмечает Элиаде, воссоздает схему инициации, в процессе которой неопит рождается заново, получив новое, сокровенное, знание. Само определение философии у Платона, если обратиться к шестой книге «Государства», где речь заходит об определении «философской души», далеко от однозначности. С одной стороны, основное свойство этой души – охват мысленным взором целокупного времени и бытия, наличие соразмерности и врожденной тонкости ума как необходимых условий для достаточного и совершенного постижения бытия [3. Т. 3. С. 266]. С другой стороны, философия имеет сугубо практическое назначение, соотносимое с ремеслом полезным для образования и политической карьеры. Во многих диалогах Платона в глаза бросается не рациональный поиск и попытки построения стройной философской системы, а рационализация древних мифов. Своим главным философским методом, по словам А.Ф. Лосева, Платон избирает сам процесс философствования, постоянное искание, непрерывный переход от одних концепций к другим [15. С. 664]. Логическая незавершенность многих диалогов это подтверждает, так же как и отсутствие претензий на обладание высшей истины, открытой рациональным путем. Истинное знание, как мы помним, у Платона – это припоминание знания («анамнесис»), хранящегося в душе [3. Т. 1. С. 588], а в таких глубоких вопросах, как, например, происхождение Вселенной, человек, по мнению Платона, вообще должен довольствоваться правдоподобным мифом [3. Т. 3. С. 433]. В связи с этим Платона можно назвать, по словам Элиаде, философом «первобытной ментальности» [34. С. 46]. Платон «заново открывает» и развивает то, что называется «архаической онтологией» [34. С. 46]. Согласие с этим утверждением открывает дорогу к признанию права на существование гипотезы о принадлежности Платона к традиции «целостного знания» [35. С. 94]. Речь идет о существовании в древности некой «метафизической» доктрины (в геноновском смысле), в которой лежат истоки платоновской философии и индуистской метафизики и эсхатологии. Как известно, одним из первых об этом заговорил знаменитый Нумений из Апамен, который включал Пифагора, Платона, «брахманов», иудеев, магов и египтян в круг представителей некой своеобразной вечной философии, имеющей сакральное, сверхчеловеческое происхождение [36. С. 348].

Что касается Пифагора, то еще Аристотель в «Метафизике» (987b, 10), отмечая увлеченность Платоном некоторыми пифагорейскими концепциями, писал, что разница между Платоном и Пифагором, по сути, в терминологии [37. С. 23]. Говоря о переселении душ, Платон часто ссылается на мифы и сокровенные учения [3. Т. 2. С. 12], часть из которых традиционно соотносится с пифагорейцами, например с Филолаем. Многочисленные следы влияния этой традиции проявляются отчетливо в диалоге «Горгий», написанном после первой поездки на Сицилию. В этом диалоге Платон, как известно, тщательно обыграл орфико-пифагорейскую концепцию тела как могилы души [3. Т. 1. С. 533].

Современная психология признает мифологический характер коллективного бессознательного и надличную природу его глубинных символов [38. С. 30]. В коллективном бессознательном разворачивается универсальное знание, обретаемое в результате диалога человека и Абсолюта. Поэтому не случайно Платон и древнеиндийская духовная традиция уделяют

такое внимание самопознанию. Миф о птице-душе и ее аналогичный образ содержит, по мнению Юнга, в зародыше всю метафизику человеческой духовной независимости и свободы. Образ вечно подвижного, способного к метаморфозам разумного божественного начала – один из множества подобных, образующих вневременную синкретичную систему священных символов, пронизанную многочисленными сюжетно-смысловыми и временными связями. Платон не является автором оригинальной концепции, а выступает в роли «переводчика» на философский язык древних универсальных мифов и символов. Он как бы воскрешает и вживляет в ткань своей философской системы архетипы древнего сознания. Это не умаляет философской гениальности Платона, поскольку его огромной заслугой является попытка философски обосновать глубинные образы сознания архаического человека, пользуясь диалектическими средствами, которые предоставила в его распоряжение духовная культура его эпохи [34. С. 46].

ЛИТЕРАТУРА

1. Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2009. 378 с.
2. Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М. : Академический проект; Трикса, 2008. 735 с.
3. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. М. : Мысль, 1990–1995.
4. Ригведа. Мандалы V–VIII. М. : Наука, 1995. 743 с.
5. Ригведа. Мандалы IX–X. М. : Наука, 1999. 559 с.
6. «Шатапатха-брахмана» : книга X : тайная / пер., вступ. ст. и примеч. В.Н. Романова. М. : Вост. лит., 2010. 197 с.
7. Шейнман-Топштейн С.Я. Платон и ведийская философия. М. : Наука, 1978. 217 с.
8. Манавадхармашастра. М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. 496 с.
9. Древнеиндийская философия. Начальный период: переводы с санскрита. М. : Мысль, 1972. 457 с.
10. Упанишад в 3 книгах / пер. предисл. и ком. А.Я. Сыркина. М. : Наука; Ладомир, 1991.
11. Атхарваведа (Шаунака) : в 3 т. / пер. с вед., вступ. ст., ком. и прил. Т.Я. Елизаренковой. М. : Вост. лит., 2005. Т. 2 : кн. VIII–XII. 2007. 293 с.
12. Радхакришнан С. Индийская философия. М. : Миф, 1993. Т. 1. 328 с.
13. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М. : Изд-во иностр. лит., 1955. 380 с.
14. Элиаде М. Избранные сочинения: Йога: Бессмертие и свобода; Патанджали и йога: пер. с фр. М. : Ладомир, 2013. 560 с.
15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Москва : АСТ; Харьков : Фолио, 2000. 846 с.
16. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Кн. 1–3). СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. 544 с.
17. Шахнович М.М. Происхождение греческой философии и восточная традиция: проблема влияний // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. Серия «Symposium». Вып. 12. СПб. : СПб. филос. общ-во, 2001. С. 258–265.
18. Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб. : Алетей, 1999. Т. 1. 350 с.
19. Ruben W. Begin der Philosophie in Indien. Berlin, 1958. Vol. I.
20. Hopfner Th. Orient und griechische Philosophie. Leipzig, 1925.
21. Lassen Ch. Indische Altertumskunde. Bd. III. Leipzig, 1858. S. 379–385.
22. Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир. М. : Вост. лит., 2002. 359 с.
23. Геродот. История : в 9 кн. / пер. Г.А. Стратановского. М. : Ладомир, 1999. 752 с.
24. Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия) / подбор текстов, пер. с древнегреч. и лат., примеч. и аннот. указ. Г.А. Тароняна; введение А.А. Вигасина. М. : Ладомир, 2007. 642 с.
25. Страбон. География: в 17 кн. / пер., ст. и ком. Г.А. Стратановского. М. : Наука, 1994. 943 с.
26. Абдуллаев Е.В. Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке. СПб. : Алетей, 2007. 309 с.
27. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М. : Искусство, 1995. 445 с.
28. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М.Л. Гаспарова. М. : АСТ; Астрель, 2011. 576 с.
29. Плутарх. Сравнительные жизнеописания : в 3 т. / под ред. С.П. Маркиш, С.И. Соболевского. М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1961. Т. 1. 503 с.
30. Furtwängler A. Die Antiken Gemmen. III. 1908.
31. West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford : At the Clarendon Press, 1971. 257 p.
32. Бивар А.Д.Х. Платон и митраизм // Вестник древней истории. 1998. № 2. С. 3–17.
33. Burkert W. The Orientalizing revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge; Massachusetts; London, England : Harvard University Press, 1997. 226 p.
34. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское: пер. с фр. М. : Ладомир, 2000. 414 с.
35. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства: пер. с фр. М. : Критерий, 2002. 512 с.
36. Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 н.э. СПб. : Изд-во Олега Абышко; Алетей, 2002. 448 с.
37. Аристотель. Метафизика. М. : Изд-во Эксмо, 2006. 608 с.
38. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М. : Медиум, 1994. 254 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 12 октября 2020 г.

Plato's Doctrine of the Immortality of the Soul and the Ancient Indian Mythological and Religious Tradition: On the Problem of Cross-Cultural Interaction

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 461, 75–83.

DOI: 10.17223/15617793/461/9

Sergey N. Pozdnyakov, independent researcher (Bryansk, Russian Federation). E-mail: missan75@mail.ru

Keywords: immortality of soul; Atman-Brahman; mytho-religious consciousness; universal symbols; archetypes; cross-cultural interaction; Eurocentrism.

In the article, the problem of the potential influence of the ancient Indian mytho-religious tradition on Plato's doctrine about the immortality of the soul is considered in the framework of comparative methodology. The author suggests going beyond the Eurocentric disputes taking place in philosophical comparative studies and focusing on the uniform problem field in which the philosophical thought of Plato and of the authors of old Indian religious and philosophical texts lived. The study of the indicated problem is limited to the initial stage of the development of Indian philosophy. It is explained by the author's methodological approach: to compare objects of one sort approximately coincident chronologically. The main points in the evolution of the concept "soul" in the religious and philosophical tradition of India and in Plato are noted. On the basis of the comparative analysis of approaches to the essence of an individual soul and forms of its immortality in the context of the ontological, cosmological, epistemological, ethical, eschatological aspects of Plato's philosophy and the pre-philosophical ideas contained in the religious texts of ancient India, typological and conceptual parallels in doctrines about the immortality of soul and also a number of fundamental differences are established. The author makes a short historical review of comparative studies on the issue of the interaction and interference of different cultural traditions and the influence of eastern religious wisdom on Plato's philosophy. The author notes that attempts to resolve the issue of influence mechanisms, channels of broadcasting the corresponding knowledge and the very need for borrowing in these studies did not lead to a specific result. On the basis of ancient authors' writings, the picture of contacts of ancient Greeks with Indians is reconstructed. Information about India of Plato's time is limited. The author pays attention to the problem of a language barrier when borrowing or transmitting philosophical ideas. He gives examples of how the character and content of education, the mental outlook and the ethnocultural identity of the ancient Greek influence the understanding and acceptance of the religious and philosophical ideas. The closed nature of sources and oral transfer of knowledge in ancient Indian religious tradition were a serious barrier for strangers in receiving this knowledge. The author notes that the existence of contacts between representatives of different religious or philosophical traditions does not offer an opportunity for them to influence one another; the intracultural mechanism of processing and assimilation of information obtained through contacts is necessary for this purpose. The conclusion is drawn about Plato's intellectual independence and creative originality in the creation of his doctrine on the immortality of the soul, and about the philosopher's adaptation of ancient archetypal principles for the doctrine.

REFERENCES

1. Shokhin, V.K. (2009) *Indiyskaya filosofiya. Shramanskiy period* [Indian philosophy. Shramanic period]. St. Petersburg: St. Petersburg State University.
2. Vasil'eva, T.V. (2008) *Poetika antichnoy filosofii* [Poetics of ancient philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt; Triksa.
3. Plato. (1990–1995) *Sobranie sochineniy: v 4 t.* [Collected works: in 4 volumes]. Translated from Old Greek. Moscow: Mysl'.
4. Rig Veda. (1995) *Mandaly V–VIII* [Mandalas V–VIII]. Translated from Vedic Sanskrit. Moscow: Nauka.
5. Rig Veda. (1999) *Mandaly IX–X* [Mandalas IX–X]. Translated from Vedic Sanskrit. Moscow: Nauka.
6. *The Shatapatha Brahmana*. (2010) Book 10. Translated from Sanskrit by V.N. Romanov. Moscow: Vost. lit.
7. Sheynman-Topshteyn, S.Ya. (1978) *Platon i vediyskaya filosofiya* [Plato and Vedic philosophy]. Moscow: Nauka.
8. *Manava-Dharmashastra*. (2002) Translated from Sanskrit. Moscow: EKSMO-Press.
9. Brodov, V.V. (ed.) (1972) *Drevneindiyskaya filosofiya. Nachal'nyy period: perevody s sanskrita* [Ancient Indian philosophy. Initial period: translations from Sanskrit]. Moscow: Mysl'.
10. *The Upanishads* (1991) In 3 books. Translated from Sanskrit by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka; Ladomir.
11. *The Atharvaveda (Shaunaka)*. (2007) In 3 volumes. Translated from Vedic by T.Ya. Elizarenkova. Vol. 2. Books VIII–XII. Moscow: Vost. lit.
12. Radhakrishnan, S. (1993) *Indiyskaya filosofiya* [Indian philosophy]. Translated from English. Vol. 1. Moscow: Mif.
13. Chatterjee, S. & Datta, D. (1955) *Vvedenie v indiyskiy filosofiyu* [An Introduction to Indian philosophy]. Translated from English. Moscow: Izdvo inostr. lit.
14. Eliade, M. (2013) *Izbrannye sochineniya: Yoga: Bessmertie i svoboda; Patandzhal i yoga* [Selected Works: Yoga: Immortality and Freedom; Patanjali and Yoga]. Translated from French. Moscow: Ladomir.
15. Losev, A.F. (2000) *Istoriya antichnoy estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon* [History of ancient aesthetics. The Sophists. Socrates. Plato]. Moscow: AST; Kharkiv: Folio.
16. Clement of Alexandria. (2003) *Stromaty* [Stromata]. Translated from Old Greek. Vol. 1. Books 1–3. St. Petersburg: Izdvo Olega Abyshko.
17. Shakhnovich, M.M. (2001) [The origin of Greek philosophy and the Eastern tradition: The problem of influences]. *Metodologiya gumanitarnogo znaniya v perspektive XXI veka* [Methodology of humanitarian knowledge in the perspective of the 21st century]. Proceedings of the International Conference. St. Petersburg. 18 May 2001. Symposium Series. Vol. 12. St. Petersburg: SPb. filos. obshchvo.pp. 258–265. (In Russian).
18. Gomperz, T. (1999) *Grecheskie mysliteli* [Greek Thinkers]. Translated from German. Vol. 1. St. Petersburg: Aleteyya.
19. Ruben, W. (1958) *Beginn der Philosophie in Indien*. Vol. I. Berlin: Akademie-Verlag.
20. Hopfner, Th. (1925) *Orient und griechische Philosophie*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
21. Lassen, Ch. (1858) *Indische Altertumskunde*. Bd. III. Leipzig: [s.n.]. pp. 379–385.
22. Bongard-Levin, G.M., Bukharin, M.D. & Vigin, A.A. (2002) *Indiya i antichnyy mir* [India and the ancient world]. Moscow: Vost. lit.
23. Herodotus. (1999) *Istoriya: v 9 kn.* [History: in 9 books]. Translated from Old Greek by G.A. Stratanovskiy. Moscow: Ladomir.
24. Taronyan, G.A. (2007) *Drevniy Vostok v antichnoy i rannekhristskoy traditsii (Indiya, Kitay, Yugo-Vostochnaya Aziya)* [Ancient East in ancient and early Christian traditions (India, China, Southeast Asia)]. Translated from Old Greek by G.A. Taronyan. Moscow: Ladomir.
25. Strabo. (1994) *Geografiya: v 17 kn.* [Geographica: In 17 books]. Translated from Old Greek by G.A. Stratanovskiy. Moscow: Nauka.
26. Abdullaev, E.V. (2007) *Idei Platona mezhdue Elladoy i Sogdianoy: ocherki ranney istorii platonizma na Srednem Vostoke* [Plato's Ideas Between Hellas and Sogdiana: Essays on the Early History of Platonism in the Middle East]. St. Petersburg: Aleteyya.
27. Muller, M. (1995) *Shest' sistem indiyskoy filosofii* [The six systems of Indian philosophy]. Translated from English. Moscow: Iskustvo.
28. Diogenes Laertius. (2011) *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [Lives, Teachings, and Sayings of Famous Philosophers]. Translated from Old Greek by M.L. Gasparov. Moscow: AST; Astrel'.
29. Plutarch. (1961) *Sravnitel'nye zhizneopisaniya: v 3 t.* [Parallel Lives]. Translated from Old Greek. Vol. 1. Moscow: USSR AS.

30. Furtwängler, A. (1908) *Die Antiken Gemmen*. III.
31. West, M.L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press.
32. Bivar, A.D.H. (1998) Plato and Mithraism. *Vestnik drevney istorii – Journal of Ancient History*. 2. pp. 3–17. (In Russian).
33. Burkert, W. (1997) *The Orientalizing revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge; Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
34. Eliade, M. (2000) *Izbrannye sochineniya: Mif o vechnom vozvrashchenii; Obrazy i simvoly; Syvashchennoe i mirskoe* [Selected Works: The Myth of the Eternal Return; Images and Symbols; The Sacred and the Profane]. Translated from French. Moscow: Ladomir.
35. Eliade, M. (2002) *Istoriya very i religioznykh idey: v 3 t.* [A history of faith and religious ideas: In 3 volumes]. Translated from French. Vol. 2. Moscow: Kriterion.
36. Dillon, J. (2002) *Srednie platoniki. 80 g. do n.e. – 220 n.e.* [The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220]. Translated from English. St. Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko; Aleteyya.
37. Aristotle. (2006) *Metafizika* [Metaphysics]. Translated from Old Greek. Moscow: Eksmo.
38. Jung, K.-G. (1994) *O psikhologii vostochnykh religiy i filosofiy* [On the psychology of Eastern religions and philosophies]. Translated from German. Moscow: Medium.

Received: 12 October 2020