

Концептуальні паралелі між давньогрецькою філософією та релігійно–філософською думкою Сходу

Проводиться компаративістський аналіз філософських вчень представників досократівської філософії та східної, в першу чергу, індійської релігійно–філософської думки.

Ключові слова: давньогрецька філософія, Мілетська школа, Геракліт, Піфагор, логос, брахман, атман, дгарма, самореалізація.

Хрестоматійним є твердження, що європейська філософія починається з грецької. В той же час сучасний світ має помітну тенденцію до посилення міжкультурної інтеграції, міжкультурного діалогу. На тлі даного процесу більш рельєфніше, ніж це було раніше постає питання про зв'язки грецької філософії з іншими, в першу чергу, східними філософськими системами, проведення з ними компаративістського аналізу.

Аналізуючи наукову літературу присвячену дослідженню грецької філософії неважко помітити два кардинально протилежних підходи. Перший, який можна, очевидно, назвати традиційним, полягає в проголошенні грецької філософії свого роду самобутнім феноменом. Другий же підхід вказує на те, що антична греко–римська культура з самого початку своєї історії перебувала під великим впливом більш розвинутих на той час східних культур Єгипту, Вавилону, Індії тощо. Автори, що стоять на подібній позиції посилаючись на історичні джерела намагаються довести, що значна кількість грецьких філософів, перш ніж стати відомими у себе на батьківщині, багато років навчалися саме на Сході і в своїх власних світоглядних концепціях використовували запозичені звідти ідеї

До прихильників першого підходу можна віднести, чи не в першу чергу, відомих західних авторів багатотомного видання «Західна філософія від витоків до наших днів» Дж. Реале, Д. Антисери [1], яке вважається є свого роду сумою дослідницької роботи багатьох поколінь західних істориків філософії і культури. В даній роботі, в томі «Античність», в розділі першому під назвою «Гене́за, природа і розвиток античної філософії» вказується: «Філософія, як деяка цілісність (і як термін, і як поняття), визнається вченими породженням еллінського генія. Дійсно, якщо останнім компонентам грецької культури можна знайти аналоги в інших народів Сходу, що досягли високого рівня цивілізації раніше за греків (віруванні і релігійні культури, ремесла різного виду, технічні можливості різноманітного застосування, політичні інститути, військові організації і т.п.), то

відносно філософії, ми не знаходимо нічого подібного або навіть просто схожого» [1,3]. Далі дані автори відстоюючи тезу про самостійність і самобутність грецької філософії присвячують цілий параграф під назвою: «Неможливість довести походження філософії зі Сходу». Викладені в ньому тези гідні того, щоб їх процитувати:

«Не вичерпуються спроби, особливо з боку орієнталістів, довести походження філософії зі Сходу, на основі переважно генетичних аналогій, що встановлюються між поняттями перших грецьких філософів і деякими ідеями власне філософського знання. Однак ні одна з них починаючи з кінця минулого століття не вдалася, не витримавши критики.

а) В класичну епоху ніхто з філософів або істориків–греків не вказував на східне походження філософії. (Першими запропонували цю тезу вчені Сходу з мотивів національного престижу. Так, наприклад, в епоху Птолемеїв єгипетські жерці, ознайомившись з грецькою філософією, стверджували, що вона впливає з єгипетської мудрості. В Александрії ближче до кінця язичницької епохи і на початку християнської ери євреї, котрі вже абсорбували еллінську культуру, прагнули пояснити грецьку філософію з вчення Мойсея. Якщо ж грецькі філософи в християнську епоху підтримували тезу про походження філософії від східних мудреців, то це ще не доводить абсолютно нічого, оскільки ці філософи вже втратили віру в філософію, класичним чином виконану, і протиставляли свої тексти писанням християн, що вважалися також божественно натхненними).

б) Історично доведено, що східні народи, з котрими греки вступали в контакт, володіли високою мудрістю, утвореною з релігійних переконань, теологічних і космогонічних міфів, котрі однак ще не були філософською наукою, заснованою на розумі («логосі», за висловлюванням греків). Вони володіли формою знання, аналогічною тій, котра була у греків до того, як ними була створена філософія.

в) Ми не володіємо ніякими знаннями ні про використання греками східних трактатів, ні про наявність перекладів. Раніше за епоху Олександра навряд чи могли проникнути в Грецію вчення індусів або інших народів Азії, як навряд чи в часи виникнення філософії були греки, що вміли зрозуміти міркування єгипетського жерця або перекласти єгипетські книги.

г) Навіть гіпотетичне доведення того, що деякі ідеї грецьких філософів мають точні антеценденти в східній мудрості, не змінює суті нашої проблеми. Справді, х моменту народження філософії в Греції виникає новий спосіб духовного вираження, котрий, ввібравши в себе результати інших його форм, трансформував їх структурно і надав їм строго логічну форму» [1,4].

Автори книги «Антична філософія» О.А.Донскіх і А.Н.Кочергін, яких також можна, на наш погляд, віднести до традиційного підходу, вказують, що вони поділяють позицію П. А. Флоренського, котрий в одній з своїх робіт показав, що платонізм — це рефлексія над буденною релігійною свідомістю народу і обґрунтовують свій підхід, виходячи з того, що змістом перших філософських систем, а в багатому в чому і наступних стали міфологічні образи, трансформовані в поняття, апелюючи до того факту, що, мовляв, дана позиція мала багатьох прихильників, хоча послідовно її відстоював лише А.Ф. Лосєв [2,3].

Однак, в іншому місці дані автори, на наш погляд, суперечать самі собі, оскільки вказують про те, що до IV ст. до н. е. словесно–понятійний

апарат склався настільки, що Платон вже може вільно рухатися по ланцюжкам родовидових відносин. Він робить це, наприклад, в «Софісті», коли дає визначення мистецтву, виділяючи мистецтво як божественне, так і людське, творче і таке, що досягається зусиллями, щоб виявити сутність софістики. В «Бенкеті» він будує ієрархію любові. Звідси Донских О.А., Кочергин А.Н. роблять висновок, що в межах міфологічної свідомості подібне в принципі є неможливим і що подібний рівень розвитку мови філософії – один з найважливіших показників зрілості філософської традиції [2,28].

Таким чином, виникає проблема: визначити звідкіля в класичний період, коли філософія вже однозначно починає виступати як наука наук, виникає розгорнутий понятійно–категоріальний апарат. Важко повірити як в те, що античні філософи, попередники Демокрита, Платона, Аристотеля накопичили досить понятійних засобів і сформулювали такі проблеми, що ними можна було охопити великі сфери знання, побудували оригінальні філософські системи, так і в те, що це можна було зробити рефлексуючи над буденною релігійною свідомістю народу. В такому випадку грецький народ треба проголосити просто геніальним, оскільки він міг в своїй буденній свідомості породити такі міфологічні образи, щоб їх можна було без особливих на те труднощів перетворити на наукові категорії і поняття.

Отже, щоб зрозуміти звідки взявся такий феномен як грецька філософія необхідно проаналізувати географічні, політичні та релігійні передумови в яких вона зароджувалася і формувалася.

Як відомо, Еллада (Греція) розташована в Західному середземномор'ї, яке поступалося по багатьом параметрам програвало в порівнянні з зі Східним середземномор'ям, яке було місцем концентрації найбільш ранній цивілізацій в історії людства. Дослідники вважають, що тут ще в 8 тисячолітті до н.е. з'являється одна з перших землеробських культур, виникають перші в історії людства держави – Єгипет, Шумер, а також цивілізації Хетів, Вавилону, Ассирії, Криту, Мітанії, Сирії.

Появу перших цивілізацій саме тут пояснюється тим, що до східної частини Середземного моря примикають дві плодючі річні долини. Це по–перше, долина Нілу, найпротяжнішою річки у світі. По–друге, це долина двох найбільших річок Передньої Азії – Євфрату і Тигру, що впадають в Перську затоку. Ця область називалася Месопотамією, або Міжріччям. Завдяки наявності в достатній кількості сонячного тепла, води та ілу ці дві долини завжди мали прекрасні умови для землеробства. В Західному Середземномор'ї цивілізація з'являється значно пізніше, причому під значним впливом східних середземноморських цивілізацій.

Як вказує Пролєєв С.В., перші основи цивілізації створюють на території Еллади ще до появи тут греків народи, що мали, як згідно з історичними переказами, назви пелеги, пеласги, карійці. Саме вони створили цивілізацію, яка мало в чому поступалася країнам Єгипту, Шумеру, Ассирії. Більш ніж за два тисячоліття до н.е. виникає держава на о. Крит, яка підтримує зв'язки з державами Ассирії, Вавилону, держави Хетів. Як вважають дослідники, Критська держава мала всі риси східного суспільства. Найбільшої могутності і культурного розвитку Критська держава досягає XVI–XV ст. до н.е., коли весь острів об'єднується під владою одного царя, але в середині XV ст. до н.е. спочатку потужний землетрус, а потім удари грецьких племен ахейців, що вторглися з півночі спочатку

на південну частину Еллади – півострів Пелопоннес, а потім на о. Крит, привели до її занепаду. Частина корінного населення була знищена, частина асимілювалася з греками. Занепад через певний час змінюється відродження цивілізації. Велику роль в цьому відіграла культура Крита. У критян ахейці запозичують суспільні установи, релігійні культури, технічні засоби, письменність, елементи побуту, архітектуру, утворюються численні ахейські царства. Найбільш могутнім серед них стало місто Мікени на півночі Пелопоннесу, тому всю ахейську цивілізацію, оспівану ще Гомером, зазвичай називають мікенською [3,19–21]. Таким чином, мікенська культура була наступницею критської, яка багато своїх елементів взяла саме зі Сходу і сама мало в чому відрізнялася від найбільш розвинутих на той час східних країн, з якими з находилася в жвавому діалозі. Отже з самого початку грецькі племена зазнавали значний вплив східної культури, в першу чергу релігії, як одного з її головних елементів.

Знаменитий похід ахейських вождів на Трою, був останнім великим здобутком ахейців. На півночі країни з'являються дикі племена дорійців, що поступаючись ахейцям майже в усіх проявах культури, вони мали перевагу в тому, що володіли залізною зброєю. Дорійське нашествя знищило мікенську цивілізацію, частина ахейців емігрувала в Іонію, котра с тих пір стала областю, населеною переважно греками. Інша частина на рубежі XIII–XII ст. до н.е. вторглися в Єгипет, Фінікію, Сирію, Малу Азію. Ними було зруйноване велике Хетське царство, котре припинило після цього своє існування. Частина ахейців осіла на плодючому палестинському узбережжі, утворивши союз з п'яти міст: Гази, Аскалону, Аккаרוןу, Гати і Аштоду. Саме вони, як вказує С. Пролеев, являються біблійними філістимлянами, від імені котрих походить і сама назва країни – «Палестина». Саме від філістимлян отримав поразку біблійний цар Саул. Вони ж склали особисту гвардію царя Давида, що уклав з філістимлянами мир, збережений його наступником Соломоном [3,22].

Розквіт мікенської цивілізації (XV–XIII ст. до н.е.) після дорійської навали змінюється глибоким занепадом, що приводить до зникнення звичних форм життя і відповідно до кардинальних змін в політичній структурі грецького суспільства. Монархічна влада замінюється демократичною, з агорою, тобто площею міста, де відбувалися народні зібрання, на яких приймалися відповідні постанови, укладалися торгові договори, проводилися релігійні церемонії та атлетичні змагання. Це вело до формування демократичних інститутів, котрі почали очолювати зібрання старійшин.

Велику роль в зародженні демократичних засад відіграло ораторське мистецтво, тобто вміння донести свою думку до аудиторії і спонукати тим самим її прийняти відповідне рішення. Таким чином, на наш погляд, неважко помітити зв'язок появи філософії в якості раціональної рефлексії з формуванням демократичних інститутів і полісної системи.

В IX ст. до н.е. греками починається широка колонізація, котра вивела греків на рівень спілкування з більш розвинутими країнами. У фінікійців ними було запозичене алфавітне письмо; у єгиптян і вавилонян знання з астрономії, геометрії, архітектури, мистецтва взагалі. Це приводить до того, що колонії випереджають в своєму розвитку метрополії, оскільки колоністи являють собою, як правило, більш активну верству населення. Тому перша систематизація філософських поглядів зароджується в Іонії.

До одного з перших представників філософської думки, що започаткували другий підхід, тобто вказували на зв'язок грецької філософії зі східними вченнями, можна віднести, як це не дивно може прозвучати, грецького філософа Діогена Лаертського. Саме даний автор на початку своєї книги говорить про те, що розвиток філософії почався саме у варварів (як відомо, варварами греки називали всіх не-греків – В.М.). Він пише: «Заняття філософією, як деякі вважають, почалися, вперше у варварів; а саме у персів були маги, у вавилонян і ассиріян – халдеї, у індійців – гімнософісти, у кельтів і галлів – так звані друїди і семнофеї (про це пишуть Аристотель в своїй книзі «Про магію» і Сотіон в XXIII книзі «Спадкоємств»); фінікійцем був Ох, фракійцем – Замолкіс, лівійцем – Атлант. Єгиптяни запевняють, що зачинателем філософії, що зберігається жерцями і пророками, був Гефест, син Нілу, від нього до Олександра Македонського пройшло 48 863 років, і за цей час було 373 сонячних затемнення і 332 місячних. А від магів, першим з котрих був перс Зороастр і до падіння Трої, з розрахунків платоніка Гермодора (в книзі «Про науки»), пройшло 5000 років...» [4,55].

В іншому місці, характеризуючи творчість Демокрита, він вказує, що той був учнем магів і халдеїв, котрих цар Ксеркс залишив в якості наставників у його батька, а також посилаючись на праці Деметрія «Співіменники» і Антисфена «Спадкоємства» та інших авторів, Діоген Лаертський вказує, що Демокрит здійснив подорож в Єгипет до жерців, в Персію до халдеїв, в Індію до гімнософістів, і навіть побував в Ефіопії, розтративши при цьому батьківський спадок у сто талантів [4,343].

Таким чином, начебто цілком є зрозумілим те, що греки їздили навчатися в більш розвинуті країни, але Діоген Лаертський керуючись, очевидно, своїми патріотичними почуттями, робить дещо несподіваний висновок: «І все ж великою помилкою є приписувати варварам відкриття еллінів; адже не лише філософи, але й весь рід людський бере початок від еллінів» [4,55].

Виходячи з таких суперечливих підходів до визначення автентичності грецької філософії, автор даної статті ставить за мету дослідити можливість проведення концептуальних паралелей між грецькою філософією та східними вченнями. Оскільки розмір статті не дозволяє охопити всіх або принаймні більшість представників давнього грецької філософії (для вирішення цього завдання потрібно було б написати як мінімум солідну монографію), автор статті вирішує обмежитися дослідженням філософських засад представників досократичного періоду, а саме філософів Мілетської школи, Геракліта Ефеського та Піфагора.

Зазвичай, першою грецькою філософською школою називають Мілетську, яку започаткував Фалес з Мілету. З точки зору в першу чергу матеріалістичної філософії цю школу традиційно вважали такою, що стояла на стихійно-матеріалістичних позиціях (для радянської філософської думки це було свого роду абсолютної істиною). Однак, на наш погляд, таке визначення не є вірним. Сам Фалес вірив у Бога і вважав, що він старший за всі речі, оскільки він не народжений, тобто він є першопочатковим буттям. Що ж стосується його твердження, що першоосновою світу є вода, то тут треба уточнити який сенс він вкладав в це слово, оскільки як міфологія, так і релігія завжди подавали знання за допомогою образно-метафоричної мови (згадаймо, що Христос викладав свої проповіді притчами). Цей метод цілком є характерним для ранньої філософії, яка

багато в чому знаходиться під впливом міфолого–релігійної картини світу. Вода для Фалеса не є однією з фізичних речовин і навіть однією зі стихій поряд з землею, повітрям, вогнем, а є втіленням животворної сили. Вона розумна, божественна. Як вказує Діоген Лаертський, говорячи про Фалеса: «Початком всього він вважав воду, а світ вважав одухотвореним і повним божеств» [4,62]. Причому боги для Фалеса – це сили, що діють в природі, вони є також душами, або духовними субстанціями, що виступають в якості джерела саморуку фізичних тіл. Світобудова для Фалеса являє собою єдиний живий організм, приклади животворного духовного начала засновник мілетської школи вбачає в неорганічній природі, наводячи приклад магнітної стрілки і шматочка янтарю.

В тісному зв'язку з цією позицією розглядається і людська душа. Як вказує той же Діоген Лаертський: «Фалес першим проголосив душу безсмертною» [4,61]. Таким чином, духовне начало для Фалеса є головним, вода ж, що проникнута животворною божественною силою, є своєрідним початком і головним аспектом матеріального буття, оскільки життя без води немає. Душа являється вищим втіленням життя, оскільки вона безсмертна, отже має джерело життя в самій собі. Таким чином, вирішуючи проблеми світобудови і першооснови буття Фалес стоїть все ж не на матеріалістичних позиціях чи тяжіє до них, а має тенденцію до релігійно–ідеалістичного світогляду, де людина розглядається в першу чергу як істота духовна і безсмертна.

Проблему осмислення всього суцього, що поставив засновник Мілетської школи, продовжив Анаксимандр, його співвітчизник і учень. Він відходить від матеріалістичних тенденцій в розумінні світобудови свого вчителя і проголошує субстанцією Апейрон – тобто щось безкінечне, безмежне, те що охоплює світобудову. Такий підхід нагадує концепцію брахмана в індійській релігійно–філософській думці, де брахман являє собою феномен, який не можна виразити в фігурах логіки, оскільки він «ніргуна», безякісний. Виходячи з позиції Анаксимандра, все, що ми знаходимо в матеріальному світі є тимчасовим, обмеженим і кінцевим, Апейрон же є безкінечним, вічним і всеохоплюючим. Іншими словами, будь–який матеріальний феномен має конкретні якості і в цьому є обмежений, Апейрон же стоїть вище над таким конкретним вираженням, тому він безякісний. В індійській релігійно–філософській думці матеріальний світ, зазвичай, розглядається як майя – ілюзорна або нижча енергія бога, люди відносяться до прояву порубіжної енергії, а над всім цим стоїть вища енергія, яка охоплює і пронизує цей світ у вигляді Параматми (Наддуші). Подібно до цього філософські побудови Анаксимандра обґрунтовують ідею, що буття не обмежується матеріальним (видимим) світом, а є чимось, що виходить за його межі, перевершує його, являється його вічною основою і джерелом розвитку. Саме Анаксимандр вводить вперше категорію початку буття (грец. «архе»), позначаючи нею те суще, з чого все останнє бере свій початок.

Процес космогонії за Анаксимандром, котрий проходить три основні стадії, також дуже схожий за своєю концепцією до індійської релігійно–філософської думки:

- спочатку з безкінечного, необмеженого і всеохоплюючого виділяється «світовий зародок» (яйце Брами, за індійською термінологією);
- потім відбувається розділення протилежних начал;

– на третій стадії в процесі цих начал буття утворюються чотири основні стихії: вогонь, повітря, вода і земля.

Автори, до яких ми вже зверталися, Донських О. і Кочергін А., наводять висловлювання Анаксимандра, вважаючи, що вони створюють досить суперечливу картину буття. Наприклад:

«Анаксимандр... началом сущих вважає безкінечне: з нього все виникає і в нього все зникає. Тому й народжуються безкінечні (за числом) космоси і знову знищуються в те, з чого виникли».

«Анаксимандр стверджував, що безкінечні небозводи (світи) суть боги».

«На думку Анаксимандра, боги народжені: вони виникають і гинуть через довгі проміжки часу і при цьому суть незліченні світи» [2,79].

Можливо, такі вислови суперечать науковій картині світу, хоча характеризуючи ще один вислів Анаксимандра: «колесоподібні, що звалялися (щільні? – В.М.) згустки аера, повні вогню, в певному місці видихають з вуст полум'я» можна розглядати це, як виникнення, наприклад, в космосі супернової зірки або щось подібне. В той же час попередні висловлювання Анаксимандра цілком узгоджуються з індійською концепцією днів і ночей Брами...

Як вказує С.Пролеєв, з творів Анаксимандра зберігся лише один фрагмент, всього лише одна фраза відносно закону світової справедливості, але ця фраза має ключове значення для розуміння філософії мілетського мислителя, оскільки в ній сформульований основний закон, котрому підкоряється все, що існує в світі. Цей закон проголошує: «А з яких начал речам є народження, в ті ж самі і загибель здійснюється за роковою заборгованістю, бо вони виплачують один одному повинну компенсацію неправди (= шкоди) в назначений термін часу» (ДК 12 В 1). Таким чином, вказує С.Пролеєв, на думку Анаксимандра вся світобудова охоплюється світовим законом справедливості (грец. «Діке») [3,129]. Але даний автор не вказує, що принцип або закон діке практично тотожний закону карми в індійській філософії, що, на наш погляд, є досить очевидним. Визнання закону діке є дійсно важливим і своєрідним кроком вперед в порівнянні з міфологією, бо якщо, наприклад, в творах Гомера доля людей і всього на світі залежить від бажань, уподобань, а то й просто примх богів, то в Анаксимандра за всіма подіями стоїть закон справедливості. Іншими словами, визнання цього закону справедливості дає можливість людині свідомо будувати свої відносини з оточуючим світом, не перекладаючи свою відповідальність на волю богів, а, отже, переводить суб'єктно–об'єктні і суб'єктно–суб'єктні відносини на зовсім інший, більш свідомий і відповідальний рівень.

Подібно до індійської традиції Фалес, Анаксимандр і Анаксимен знаходилися в ланцюгу учнівської спадкоємності. Як уже зазначалося, досить популярною (особливо серед матеріалістів) була точка зору за якою представники мілетської школи, в тому числі й Анаксимен, проголошувалися стихійними матеріалістами, з чим однак, на наш погляд, важко погодитися. Наприклад, відомий дослідник А.Чанышев в своєму «Курсі лекцій з стародавньої філософії» пише наступне: «Не утримавшись на висоті абстрактного мислення Анаксимандра, Анаксимен знайшов першоначалом всього сущого в найбільш безякісній з чотирьох стихій – в повітрі. Анаксимен називає повітря безмежним, тобто апейрон. Так

апейрон перетворився з субстанції в її властивість. Апейрон – властивість повітря» [5,132].

Звичайно, можна розуміти слова Анаксимена буквально і розглядати повітря в якості субстанції або стихії і таким чином вважати, що даний філософ стоїть на матеріалістичних позиціях. Насправді ж, на нашу думку, Анаксимен приймає і розвиває концепцію свого вчителя про апейрон, розглядаючи повітря (пневму) в якості безмежного і всепроникаючого начала. При цьому треба враховувати, що в грецькій мові є й друге значення слова «пневма» – «дух», і саме його Анаксимен називає Богом. Виходячи з містичної концепції притаманної багатьом східним релігійно-філософським системам в тому числі й індійській, розвиток світу розглядається в якості циклічно діючої системи, іншими словами, розвиток йде від джерела, якого іменують Брахманом, Абсолютом, Богом-Духом до самої грубої матерії (здійснюється процес інволюції), а потім навпаки (йде процес еволюції – від найбільш грубої матерії до духу). Тоді, прийнявши до уваги дану концепцію, стають зрозумілими слова Анаксимена про те, що згущуючись повітря утворює вітер – хмари – воду – землю – камінь, в свою чергу розрідження повітря породжує вогонь, під яким даний мислитель мав на увазі дух, що володіє вищою енергією. Отже, таке «дихання» природи є відображенням взаємообумовлених процесів інволюції та еволюції з містичної точки зору.

А. Чаньшев вказує, що за Анаксименом душа є повітряна. Що ж стосується богів то Анаксимен також виводив їх з повітря. Далі російський дослідник наводить слова християнського теолога Августина, котрий сповіщає про те, що «Анаксимен богів не відкидав і не обійшов їх мовчанням». Але він, як вказує Августин, був переконаний, що «не богами створене повітря, а що вони самі з повітря» (А 10). Отже, боги є модифікацією матеріальної субстанції. Що ж тоді в них божественного? – запитує християнський теолог [5,133]. На наш погляд, замінивши слово «повітря» на слово «дух» стає цілком зрозумілим, що Анаксимен підкреслював духовність душі і те, що головним першоначалом є дух, який породжує (проявляє, як в індійській концепції Брахмана) своє інобуття, причому не тільки матеріальні феномени, але й богів як вищих істот.

Тому автору статті ближче позиція С.Пролеєва: «Історія зберегла нам чудовий вислів Анаксимена, в котрому цілком ясно утверджується духовна природа Повітря і, що не менш важливо, формулюється принцип єдності мікро- і макрокосма, котрий відіграє виключну роль в розвитку всієї людської культури. В формулюванні Анаксимена ця теза звучить так: «Подібно тому, як душа (псюхе) наша, являючись повітрям, утримує нас від розпаду, так і весь космос об'єднує дихання (пневма) і повітря (дух ? – В.М.)» (DK 13 В 2). Тим самим людина уподібнюється малій світобудові (мікрокосму), настільки ж цілісному і багатоманітному, як і великий космос (макрокосм) – світ в цілому» [3,132].

Будучи до кінця послідовними, можна зазначити, що подібні паралелі між людською душею і світовим духом є цілком звичними в індійській релігійно-філософській думці (у співвідношенні Брахман-Атман). Дане співвідношення зазвичай вирішується в тому аспекті, що людська душа лише кількісно поступається Брахману, в цілому ж вона не лише є причасною до світового духу, але й є богоподібною.

Таким чином, можна сказати відносно представників Мілетської школи, що вони не були стихійними матеріалістами або стихійними

діалектиками, у всіх у них проглядається зв'язок з східними релігійно-філософськими системами (в усякому випадку з даними системами без особливих натяжок можна провести відповідні паралелі). Дані системи вже володіли досить розвиненим категоріально-понятійним апаратом, котрий застосовують і мілетці, хоча східні терміни в них проходять відповідну модифікації й інтерпретацію, а також розвиненим діалектичним мисленням. В пошуках субстанції представники мілетської школи називають «воду», «апейрон», «повітря» як «апейрон» – але це не є тою першопочатковою матерією з якої розвинувся всесвіт і життя в ньому. В певній мірі відсторонюючись від міфології та релігії дані філософи все ж продовжують мислити метафорично. В даному випадку принцип «архе», який в сучасній науці зазвичай подають в якості першоматерії, насправді першоматерією не являється, а є метафоричним принципом. Введення цього основоположного принципу потрібно для того, що відштовхуючись від нього або слідуючи йому, краще зрозуміти глибинні причини закономірності розвитку оточуючого світу, що представлений у всій його багатоманітності. Без введення онтологічного принципу «архе» розвиток матеріального світу слід визнати в якості прояви волі богів або ж не визнаючи найбільш загальних законів розвитку природи суспільства і пізнання позбавити себе можливості його пізнавати в найбільш адекватній формі.

Подібно до представникам мілетської школи, інший відомий представник давньогрецької досократівської філософської думки, Геракліт Ефеський (бл. 540 – бл. 480 до н.е.), що жив в сусідньому до Мілету місті Ефесі, також намагався вирішити проблему першооснови буття. Предки Геракліта були правителями і верховними жерцями цього міста. Однак він відмовився від свого сану на користь брата, а сам присвятив своє життя пізнанню вищих істин. Очевидно, слідуючи в руслі традицій східних релігійно-філософських систем, де вищі знання давалися лише посвяченим, Геракліт писав досить складною і метафоричною мовою, тому заслужив ім'я «Темний». Приймаючи до уваги цей факт, кожний дослідник його творчості, повинен брати роль не стільки історика філософії скільки його інтерпретатора.

Геракліт розглядав в якості першооснови вогонь. Один з найбільш відомих висловів Геракліта звучить так: «Цей космос, один і той же для всіх, не створив ніхто з богів, ніхто з людей, але він завжди був, є і буде вічно живим вогнем, що мірно запалюються і мірно згасає» [6,217].

На перший погляд може здатися, що Гераклітів вогонь не може бути представлений у вигляді «архе», оскільки він настільки непостійний і мінливий, що не може виступати у вигляді принципу, що організує буття. В той же час, на наш погляд, розшифровка іншого фрагмента допоможе зрозуміти, що мав на увазі Геракліт. «Під заклад вогню всі речі, – говорить Геракліт, і вогонь під заклад всіх речей, так само як під заклад золота – майно і під заклад майна – золото» [6,222]. Замінивши термін «вогонь» терміном «енергія» все стає на свої місця – в такому випадку Геракліт розглядає космос і навколишній світ як енергію, що знаходиться в постійному обміні.

Геракліт вводить поняття Полемосу, війни, як причини виникнення всіх речей, вказуючи: «Війна є батько всього, цар всього, вона зробила одних богами, інших людьми, одних рабами, інших вільними». На перший погляд Геракліт суперечить самому собі, оскільки насильство над

людиною він вважає найтяжчим гріхом, тому, наприклад, В. Асмус вказує: Ні Іпполіт, ні Ориген, ні Аристотель не пояснюють і не можуть пояснити, звідки виникла у Геракліта думка про війну і про боротьбу, як про начало, що породжує все в житті» [7,36]. На наш же погляд, Геракліт вказує на дію закону діалектики єдності та боротьби протилежностей, в результаті чого досягається гармонія. Категорія гармонії відіграє в творчості Геракліта значне місце. Мова йде саме про таку гармонію, де поєднуються в єдності протилежні якості, хоча люди, на думку ефеського мислителя, не вміють мислити діалектично і гармонію, яку породжують протилежності. «Вони не розуміють, – вказує Геракліт, – як вороже знаходиться в згоді з собою: перевернуте поєднання (гармонія) лука і ліри» [6,199]. Іншими словами, звичайні люди пізнають явища, а не їх суть. «Люди були обмануті явищами» – говориться в іншому фрагменті [6,197].

Таким чином, Геракліт проповідує концепцію подібно до індійської, за якою матеріальний світ і явища в ньому – це майя, ілюзія, за котрою стоїть Брахман, вище буття до пізнання якого і потрібно прагнути. Це вище буття породжує такий же універсальний Закон. Дія цього Закону проявляється скрізь і всюди, в першу чергу в природі, космосі. Те ж саме говорить і Геракліт: «Правда (Діке) покарає майстрів брехні і тих, хто лжесвідчить»; «Сонце не перейде відведених границь – інакше його знайдуть Ерінії, союзниці Діке» [6,220]. Життя в соціумі повинно узгоджуватися з цим вищим Законом. Геракліт вказує: «Народ повинен боротися за закон, що попирається, як за стіну міста» або «Свавілля треба гасити сильніше за пожежу» [6,247].

Що ж стосується війни і насильства взагалі, то тут Геракліт являється повним їх противником. В одному з фрагментів він пояснює причину того, чому він не ніколи не сміється: «... може бути, мені сміятися, споглядаючи на ваші справжні війни, коли під приводом нанесених вам образ ви оскверняєте себе вбивством, нещасні, перетворюючись з людей в диких звірів, коли музикою флейт і труб ви розпалюєте чужі Музам пристрасті, коли залізом, котре скоріше повинне бути використаним для плугів і землеробства, обертається на знаряддя вбивства і смерті, коли ви блюзнірські ображаєте божество, називаючи його «Афіною Войовничою» і «Аресом Еніалієм» [=«Вбивцею»], коли вишикувавши фалангу проти фаланги, людину проти людини, ви молитесь про взаємне вбивство, а тих, що залили себе кров'ю з ніг до голови шануєте, як героїв? Леви не озброюються проти левів, коні не беруться за мечі, і навряд чи побачиш орла, що одягнув панцир проти орла... Як це? Чи не з більшим прагненням вирубаються дерева на землі ваших одноплемінників і грабуються їх міста? Чи не твориться глум на старістю, не вводяться жінки, не вириваються з обіймів діти, не руйнуються шлюбні чертоги, не перетворюються в наложниць діви, не оженотворюються хлопчики, не заковуються в залізні ланцюги вільні, не зносяться храми богів, не розриваються святилища героїв, не співаються богам пісні подяки за нечестиві справи і не приносяться їм жертви подяки за здійснене беззаконня? Ось чому я не сміюсь. В мирний час ви воюєте речами, в военний вирішуєте справи залізом: крадете право мечами... Міста опустіли від доблесті, пустині повні народу для беззаконня. Стіни домів стоять як знамення людської порочності, що укривають від поглядів ваше насилля, будинки у всіх мають огорожу. Інші, міські стіни – знамення помилки: ті, хто всередині, ворожі один одному, але при цьому йменуються співгромадянами; ті, хто зовні, –

вороги, але при цьому йменуються гостями. Всі вороги, ніхто не друг один одному. Чи можу я сміятися, бачачи стільки ворогів? Чуже багатство ви вважаєте за своє, чужих жінок вважаєте за своїх, вільних ви обертаєте на рабство, живих поїдаєте, закони порушуєте, беззаконня зводите в ранг закону, пригноблюєте все, що є для вас незвичним» (ДК 22 А Листи VII, 6–10). [Цит. за 3, 137–138]. Виходячи з парадигми близької до індійської, Геракліт вирішує як онтологічні, так і антропологічні проблеми. Якщо в індійській релігійно-філософській думці Брахман розглядається як Абсолют, вселенський розум, єдине джерело, що все породжує, пронизує і контролює і в той же момент є незалежним від породженої ним матерії, так само і Геракліт вказує в одному з своїх фрагментів: «Бо Мудрим може вважатися лише одне: Розум, що може керувати всім всесвітом» [6, 239]. В іншому фрагменті наводяться інші характеристики Бога-Абсолюта: «Бог єдиний і від усіх відособлений» [6,239].

Таким чином, головним атрибутом Бога у вченні Геракліта є його Розум і Мудрість, які проявляються через Логос – вселенський закон, який, до речі, фактично тотожний індійському поняттю – Дгарма. Дгарма – це термін, який в індійській філософії має полісемантичне значення: релігія, закон, шлях, котрим повинна пройти конкретна людина, щоб досягти самореалізації, або шлях цілого народу, нації. Так само є багатозначним є в грецькій мові слово «логос»: «слово», «вчення», «закон», «співвідношення», «смысловий» зв'язок» або ж «інформація», якщо вживати сучасну термінологію тощо. Весь космос у Геракліта проникнутий єдиним началом – Логосом, Законом, Словом Божим, яке, на його думку, треба пізнати і зрозуміти, тому що через Слово діє воля божа. «Ось цю річ (Логос) вічно сушу люди не розуміють і перш ніж вислухати її, і вислухати одного разу. Бо, хоча всі стикаються напряму з цією ось Річчю (Логосом), вони подібні тим, хто її не знає, дарма що пізнають на досвіді точно такі слова і речі, котрі описую я, розділяючи їх згідно істинної реальності і висловлюючи їх так, як вони є. Що ж стосується інших людей, то вони не усвідомлюють того, що роблять наяву, подібно тому як цього не пам'ятають ті, що сплять» (ДК 22 В 1). Геракліт розвиває свою думку в тому напрямку, що всі закони, по яким живуть люди, мають джерелом один закон – Логос, тобто божественний закон і є правильними настільки, наскільки відповідають йому: «Хто бажає говорити [= «висловлювати свій логос»] з розумом, ті повинні міцно спиратися на загальне, як громадяни полісу – на закон, і навіть міцніше. Бо всі людські закони залежать від одного, божественного: він простирає свою владу так далеко, як тільки побажає, і над всім домінує, і все переважає [6,197].

В Упанішадах досить чітко вирішується проблема Бога й індивідуальної людської душі: Атман (людська душа) має ті ж саме атрибути, що і Брахман (Бог, Абсолют) – сат-чит-ананда (вічність, знання і блаженство), тобто їх якісні характеристики цілком співпадають, тобто душа тотожна Брахману (Богу, Абсолюту), але відрізняються кількісно, оскільки Атман незрівнянно мала величина в порівнянні з Брахманом, тому якщо останній є абсолютно незалежним від матерії, то Атман знаходиться під владою матеріального тіла. Подібно до Упанішад в гераклітівській термінології поняття Бога (Теос) співвідноситься з поняттям «даймон» («етос людини – її даймон») [6,243]. тобто її душа. Це співвідношення підтверджує інший вислів Геракліта: «Особистість – божество людини» [6,243]. Як відомо, вже в брахманізмі, що виник на початку I тис. нашої ери, була

детально розроблена концепція карми і перевтілення, яка вказувала на те, що душа вічна, змінюються лише її тілесні оболонки. Подібну думку, на наш погляд, висловлює і Геракліт: «Людина – світ в ночі; запалюється ранком, погаснувши вечером. Вона запалюється до життя, померши, подібно до того як запалюється до життя, заснувши» [6,199]. Вогонь тут, без сумніву, символізує енергію душі, прагнення людини до вищого буття, до Бога, що символізує собою не лише Вищий розум, Вищий закон, але й Вище джерело енергії і сили.

Процес інволюції та еволюції, опис котрого ми зустрічаємо в східній, в першу чергу індійській релігійно-філософській думці, зображується в Геракліта у вигляді пульсації вогню. Процес інволюції сприймається даним філософом у вигляді того, що світ «охолоджується» і «мертвіє», але потім рух відбувається вверх до повноти буття у вигляді чистого вогню. Це розуміння світобудови вказує і на шлях людського життя. Душа попадає в матеріальний світ, холодний і мертвий. Вона стає вологою і тяжкою від вологи, в такому стані їй важко еволюціонувати. Тому Геракліт говорить: «Душам стати вологими є смерть» (DK 22 B 66 d2). Геракліт говорить про пожежу в кінці часів, але це не загибель світу, а його оновлення, це повернення сущого до істинного буття. «Все, що ми бачимо наяву, – смерть; все, що уві сні – сон; все що по смерті – життя» (DK 22 B 21). Тобто, іншими термінами, але все ж майже тотожними за своєю суттю даний філософ висловлює дуже близьку позицію до індійської релігійно-філософської думки, де матеріальний світ розглядається у вигляді майї – ілюзії, що приховує справжнє буття. Геракліт оперує поняттями «множина» – це зримий, багатоманітний світ, що сприймається емпірично і «єдине», що знаходиться за межами цього сприйняття. «Множина» для Геракліта це всього лише тимчасова, недостовірною форма буття, істинне ж буття полягає в «Єдиному» до якого й треба прагнути. Як вказує С.Пролєєв, якщо представників мілетської космогонічної філософії більш за все цікавило «з чого все є», то для Геракліта є найважливішим утвердити достовірність Одного, показавши неістинність Множини [3,141]. Тому, як стверджує Геракліт, «мудрість в тому, щоб знати все як одне» (DK 22 B 50). Звідсіля випливає ідея подолання дуальності через пізнання Єдиного, через трансформацію власної свідомості, що веде до просвітлення. Очевидно, Геракліт володів певною медитативною технікою, за допомогою якої він намагався пізнати вищі істини, тому й говорив про себе, що він ні у кого нічому не вчився, але все «випитав у себе сам».

Таким чином, у Геракліта можна спостерігати зміну акцентів від вирішення онтологічних до антропологічних проблем, хоча це зазвичай пов'язують з іменем Сократа (знаменитий сократичний поворот).

Вивчаючи творчість іншого видатного філософа – Піфагора (бл. 580–500 рр.), який і ввів, власне, термін «філософ», можна зазначити, що все, що ми знаємо про Піфагора, виходить з інформації, наданої більш пізніми авторами. Платон згадує Піфагора лише один раз, Аристотель двічі. Більшість авторів вважають, що даний мислитель народився на острові Самос, тобто в іонійській Греції. Є відомості, що він навчався в Анаксимандра, а також у Ферекида, знаменитого грецького мислителя. За порадою Фалеса, як вважають деякі дослідники, він відправився в Єгипет, де двадцять два роки навчався у єгипетських жерців і сам отримав сан жерця. В 525 р. до н.е. Єгипет захопили перси. В числі полонених, котрі були відправлені на Схід опинився і Піфагор, що дозволило йому потрапити

в Вавилон, де він, начебто, на протязі 12 років проходив навчання у місцевих жерців. Апулей стверджує навіть, що Піфагор навчався у індійських мудреців. Ці дані не є цілком і повністю достовірними, але фактично не викликає сумніву те, що у світогляді Піфагора можна спостерігати вплив східної релігійно-філософської думки і не лише єгипетської чи вавилонської, але й індійської.

Після тридцятичотирьохлітнього навчання в країнах Сходу Піфагор опиняється в місті Кротон, де засновує свою школу – Піфагорійській союз, що являв собою релігійно-філософське братство з ритуалізованим статутом та спільним майном (на що вказує Тімей). Подібно до індійської релігійності, де гуру, духовний вчитель зазвичай шанувався на рівні бога, або чудотворця, Піфагор фактично з самого початку існування заснованого ним союзу користувався вищим релігійним авторитетом та зображувався в якості «надлюдини», що володіє надприродними можливостями і особливою мудрістю. Запропонована ним складна система розвитку духовних, психічних, інтелектуальних та фізичних сил майже повністю копіювала систему монастирського життя Сходу. Даний союз був таємною організацією, за розголошення знань отриманих тут чекала сувора кара. До союзу приймалися вільні громадяни обох статей. Навчання ділилося на два періоди або на два ступені: акусматика (послушники, що повинні були пройти багатолітню перевірку морально-духовних та інтелектуальних якостей) засвоювали знання догматично, а математики (вчені) займалися більш складними проблемами, котрі викладалися їм з обґрунтуванням. Попередник і, в певній мірі, вчитель Піфагора, Анаксимандр, визначав началом всього апейрон – безмежне і безкінечне. Піфагорійці також вважали, що природа вимагає не людського, а божественного розуміння, що істина доступна лише богам. В той же час, на їх думку, із всіх відомих раціональних методів пізнання лише в галузі математики можна наблизитися до божественного знання, оскільки, мовляв, саме на основі чисел будуються всі моделі і передбачення.

Як уже вказувалося, в індійській релігійно-філософській думці важливе місце займає поняття дгарми, котре має велику кількість значень, в першу чергу воно означає об'єктивний шлях за яким йде розвиток як всього світу, так і його окремих феноменів. В суспільстві індивідуальна дарма конкретної людини вливається в колективну або загальну дгарму народу, нації або спільноти. З точки зору карма-йоги кожна людина повинна йти своїм шляхом, слідувати своїй дгармі, лише так вона зможе досягти гармонії з оточуючим світом і досягти самореалізації. Подібно до цього піфагорійці також вважали, що справді мудра людина повинна проводити в життя міру і закон, що лежить в основі космосу і ні в якому випадку не має права переступати його. До речі, сам термін «космос» з в перекладі з грецької мови означає «порядок», інше ж значення цього слова є «краса» (звідсіля – «косметика»). Таким чином, слово «космос» можна перекласти як «порядок, що має красу». І все ж, незважаючи на велику роль математики, яка підносилося до рівня культу, вищі знання в піфагорійському союзі, без сумніву, подавалися саме містеріальним шляхом, де адепт виконуючи роль як глядача, так і актора, входив у відповідний медитативний стан, щоб інтуїтивно пізнати вищі істини.

Дослідники вважають, що піфагорійські містерії уже з самого початку зближувалися з орфічними. Близькість їх була настільки великою, що вже Геродот не проводить між ними різницю. Очевидно, є підстави вважати,

що орфіки частково запозичували у піфагорійців елементи свого вчення, в певній же мірі могли і самі мати на них певний вплив. В той же час можна провести й іншу версію, більш правдоподібну, за якою і орфіки і піфагорійці черпали свої знання зі східних джерел.

Вчення Піфагора будувалося на принципах майже тотожних ведичній філософії. Це концепція безсмертної душі (псюхе), вчення про перевтілення душ (метемпсихоз), що поєднувалося з «пам'яттю предків» (сам Піфагор стверджував, що він пам'ятає чотири свої попередні інкарнації). Відповідно до вчення ведичної філософії Піфагор також вказував на духовну спорідненість всіх живих істот. Однією з вищих етичних цілей він вважав очищення (катарсис), яке на тілесному рівні досягалося через вегетаріанство (як відомо, індійські браміни та йоги вбачають в вегетаріанстві перш за все реалізацію принципу агімси, ненасильства над живими істотами, що дає можливість уникнути створення негативних кармічних реакцій). Засобом очищення душі Піфагор вбачав пізнання музично-числової структури космосу (що певною мірою відповідає практиці мантра-йоги).

Як вказують дослідники, піфагорійці прокидалися до сходу Сонця, яке вони обожнювали. Прокинувшись, вони робили мнемонічні вправи, схожі на читання мантр і йшли на берег моря зустрічати схід Сонця. Потім займалися медитацією, робили гімнастику, проводили день в праці і навчанні. Вечором вони здійснювали ритуальне обмивання, після чого разом вечеряли і проводили церемонії поклоніння богом. Перед сном кожний піфагорієць повинен був проаналізувати свій минулий день: «І не можна було прийняти очам спокійним сну, поки тричі не продумаєш день, що минув: як його я прожив? Що я зробив? Який мій обов'язок залишився не виконаним?». Якщо в індійській системі йоги вдосконалення людини починалося з моральних засад ями і ніями, то в піфагореїзмі це отримало назву вчення про «належне», до якого відносилось вміння володіти собою, шляхом перемоги над пристрастями, чітке підкорення молодших старшим, культ дружби і взаємодтримки. СENS життя вони вбачали в фізичному, моральному, інтелектуальному і духовному вдосконаленні, тому велику увагу вони приділяли засвоєнню основ медицини, психотерапії, проблемам покращення генофонду. Вони розвивали свою пам'ять як механічну, так і смислову, розвиваючи не лише інтелектуальні здібності, але й образне мислення. Піфагорійці завжди цінували споглядальний спосіб життя, що характерний для східної мудрості, вважаючи космос в якості упорядкованого і гармонійного начала, що розкривається людині, котра веде правильний спосіб життя, не порушуючи світової гармонії. В зв'язку з цим Піфагор уподібнював життя ігрищам – хто приходить туди позмагатися, хто вторгувати, але найбільше задоволення отримують люди, що прийшли сюди просто подивитися. В той же час політична діяльність була не чужою для піфагорійців і даний союз відіграв активну участь у громадському житті міста Кротон та прилеглих до нього територій. Це стало можливим тому, що завдяки порадам Піфагора жителі Кротону змогли отримати перемогу над своїм давнім сильним суперником, сусіднім містом Сибаріс. Після цієї події повага і шана громадян Кротону настільки зросла, що вони вручили йому і його послідовникам владу над містом. Через деякий час правління піфагорійського союзу було встановлене і в деяких інших південноіталійських містах, і навіть на Сицилії. Керувала кожним містом община піфагорійців, що встановлювала свої правила громадського

життя. Але через деякий час принципи аристократичного способу правління піфагорійського союзу, очевидно, зайшли в антагоністичні протиріччя із звичними демократичними засадами грецької полісної системи. Це привело до повстання і знищення піфагорійського союзу. Так трагічно закінчилася спроба піфагорійців побудувати справедливе суспільство на основі теократії. Відомості про Піфагора після цього губляться – дехто з дослідників вказує, що його до того часу вже не було в живих, друга версія говорить, що Піфагору вдалося врятуватися під час повстання, третя версія – він загинув разом з іншими піфагорійцями в місті Кротоні. В той же час трагедія розгрому піфагорійського союзу не привела до його загибелі, оскільки традиція піфагореїзму не перервалася. Піфагорійський союз продовжував існувати, але змушений був відмовитися від таємної організації і відповідним чином демократизуватися, стаючи все більше схожим на інші філософські школи. Піфагорійське вчення виявило суттєвий вплив на Платона і ще більше на платонівську Академію, в стінах котрої піфагореїзм розвивався на протязі майже трьох віків. Ще через сто років традиція піфагореїзму відроджується у вигляді неопіфагореїзму, котрий мав суттєвий вплив на різні течії пізньої античної думки. Тобто, фактично починаючи з II ст. піфагорійство відроджується, але це, власне, вже інше вчення, що прагне об'єднати Платона, Аристотеля і стоїків.

Таким чином, можна зробити висновок про те, що основна філософська проблематика, так само як і понятійно–категоріальний апарат, яким користувалися представники давньогрецької філософії не виник і не був розвинутий з народної міфологічної творчості, а скоріш за все був запозичений з релігійно–філософських систем Сходу. Але на відміну від країн Сходу, де філософія нерозривно була пов'язана з релігією в Давній Греції філософами, вченими ставали переважно світські люди.

Інтенсивний розвиток науки в Давній Греції загалом можна пояснити тим фактом, що ця країна знаходилася на перетині морських шляхів та в безпосередній близькості до центрів стародавніх культур, які були для еллінської культури джерелом багатьох ідей. Грецька філософія творчо трансформувала і розвинула та доповнила ці ідеї, або ж надала їм іншу спрямованість, до певної міри завуалювавши тим самим свій зв'язок з східною релігійно–філософською думкою.

Потрібно також відзначити зв'язок появи філософії в якості раціональної рефлексії з формуванням демократичних інститутів і полісної системи, оскільки демократичні засади грецького суспільства давали можливість трансформувати езотеричний шлях отримання знань, котрі на Сході передавалися безпосередньо від учителя до учня через складну систему посвячень, в екзотеричний, тобто робили ці знання в принципі доступними для всіх бажаючих їх отримати вільних громадян. В цьому плані, очевидно, можна, дійсно, говорити про появу філософії в якості науки, як самобутнього давньогрецького феномену, оскільки на Сході філософія існувала лише в формі релігії.

Література

1. Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. Перевод с итальянского С. Мальцевой. – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 336 с.

2. Донских О.А., Кочергин А.Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 240 с.

3. Пролеев С.В. Античный мир: философия, история, культура. – М.: Академ-Пресс, 2000. – 472 с.

4. Диоген Лаертский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: «Мысль», 1986 – 571 с.

5. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М.: «Высшая школа», 1981. – 374 с.

6. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. – М.: Наука, 1989. – 575 с.

7. Асмус В.Ф. Античная философия. – М., 1976. – 353 с.

Матвеев В.А. Концептуальные параллели между древнегреческой философией и религиозно–философской мыслью Востока

Проводится компаративистский анализ философских учений представителей досократовской философии и восточной, в первую очередь, индийской религиозно–философской мысли.

Ключевые слова: древнегреческая философия, Милетская школа, Гераклит, Пифагор, логос, брахман, атман, дхарма, самореализация.

Matveev, V.O. Conceptual parallels between the Classical Greece philosophy and Oriental religious and philosophical thought

A comparative analysis of philosophical systems represented by pre-Socrates and Oriental philosophy, primarily the Indian religious and philosophical thought.

Key words: the Classical Greece philosophy, the Milesian school, Heraclitus, Pythagoras, Logos, Brahman, atman, dharma, self-fulfillment.