

Сергій Шевцов

НОВИЙ ПОГЛЯД НА ВИНИКНЕННЯ ФІЛОСОФІЇ У ГРЕЦІЇ ТА ІНДІЇ.

Seaford, R. (2020). *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.

Якщо говорити відверто, мені на думку не спадало, що у 2020 році я буду читати таку працю як останнє слово наукового пошуку. Нова книга відомого британського дослідника античності, професора-емеріта класики й давньої історії Екстерського університету Річарда Сіфорда є, як він сам на це вказує, повторенням, розширенням і доповненням аргументів його більш ранньої праці [Seaford, 2004]. Якщо дослідження 2004 року було присвячене виключно Стародавній Греції, нова праця сконструйована як порівняльний аналіз процесів, що відбувалися майже одночасно на північно-східному узбережжі Середземного моря й у долині річки Ганг. Книга, за словами автора, присвячена єдиному аргументу й концентрується на питанні, чому грецька філософія виникає саме в VI столітті до н.е. і чому саме в той час виникає індійська філософія. Свій підхід до цієї проблеми Сіфорд позначає як соціально-економічний аналіз.

Сіфордове вихідне положення: протягом VIII-VI століть до н. е. ці дві культури пережили справжню метафізичну революцію уявлень, зумовлену соціально-економічними змінами (р. 8) ¹. Результатом стало виникнення філософії, що її Сіфорд визначає як спробу систематично пояснити, не покладаючись на надлюдську волю, фундаментальні особливості всесвіту й місце людей в ньому. Це унікальне явище було притаманне цим двом культурам і ще Стародавньому Китаю. Утім філософія в Індії й Греції мала доволі багато схожих рис, абсолютно не властивих китайській філософії. Сіфорд виокремлює три з них як найважливіші й показові: 1) монізм (визнання за різноманіттям зовнішнього світу його єдності), 2) виникнення поняття внутрішнього Я (усвідомлення унікального безтілесного цілого як ідентифікувального початку людини), 3) вчення про етизовану неселективну реінкарнацію² (р. 7). Автор підкреслює, що цей комплекс ідей

© С. Шевцов, 2020

¹ Посилання на рецензовану книгу Сіфорда тут і далі подаються в круглих дужках із зазначенням номеру відповідної сторінки після скорочення «р.». Прізвище автора і рік не наводяться.

² Ідеться про власне поняття Сіфорда, сформоване під впливом відомого антрополога ланкійського походження Гананата Обаясекера, який послуговувався, щоправда, іншою термінологією (р. 193). Сіфорд розрізняє (Ibid.) «родову» (lineage) й «неселективну» (indiscriminate) реінкарнацію: у першому випадку померлий перевтілюється в межах своєї групи спорідненості (kin group), у другому – у межах усієї множини живих істот (тому уявлення про цей тип реінкарнації часто пов'язані з вегетаріанством). Неселективний тип, своєю чергою, поділяється на два різновиди, залежно від можливої «етизації»: тип нового тіла при переродженні визначається або

був притаманним лише Греції й Індії й більше ніде не зустрічався, навіть у вигляді окремих ідей. Своєю книгою він намагається прояснити, які обставини зумовили цю схожість, точніше – паралельність процесів, і для цього автор пропонує аналіз фундаментальних соціально-економічних процесів, що відбувалися в цей період у зазначених регіонах. Він також чітко виокремлює період дослідження: для Греції – від Гомера до Платона (тобто до 348 р., приблизної дати смерті філософа), для Індії – від *Purvedi* до 326 р. до н.е., коли Олександр перетнув Інд, після чого вірогідність стосунків між культурами значно зростає.

Книга розподілена на 5 частин і 17 розділів. Перша частина містить два розділи, перший з яких стисло позначає структуру дослідження, а другий надає загальний огляд метафізичних уявлень, розкриває безпідставність попередніх теорій щодо пояснень схожості філософських ідей двох зовсім різних культур (спільності індо-європейського походження, теорії впливу, виникнення раціональної аргументації). Крім того, у другому розділі надано визначення монетизації (ключового, на думку автора, феномена метафізичної революції) як розвитку єдиного суб'єкта (грошей), головна функція якого – бути загальним засобом платежу чи обміну, а також загальною мірою вартості (р. 17). Монетизація, як її розуміє Сіфорд, це перехід влади від міжособистісних відносин до об'єктивного втілення універсального (р. 31), вірогідно, на основі ідеї абстрактної цілісності. Також цей розділ містить головні характеристики початкового стану обох культур і деякі питання щодо хронології джерел. Сіфорд відзначає, що хронологія текстів *Purvedi* залишається неясною, найбільш ранні упанишади (коментарі до її гімнів) слід віднести до VII-VI ст. до н.е. *Purveda* описує напівкочове суспільство, що не знає міст, грошей, письма, має слабкі ознаки комерції. У VI-V століттях це суспільство зазнає швидкої урбанізації з переважно комерційним (а не адміністративним, тобто з функцією перерозподілу, як у Єгипті й Месопотамії) призначенням міст; родова власність змінюється на індивідуальну. Саме розвиток індивідуальної власності зумовлює виникнення грошей (р. 21). Цю подію автор з певними застереженнями відносить до V століття, хоч сам термін з'являється пізніше. Для Індії, як і для Греції, за його переконанням, ключовим фактором появи грошей була необхідність сплачувати за послуги вояків (р. 29). Стан джерел не дозволяє віднести виникнення грошей в Індії до часу появи філософії, а втім одночасність цих феноменів виключити не можна. У Греції їхня поява – початок VI ст., що засвідчують багато джерел. До того часу ми маємо гомерівське суспільство, з містами як переважно адміністративними центрами, але комерція також існувала й поширювалась. Реформи Солона свідчать про перехід від кланової власності до індивідуальної. Це постає основою змін. «Зв'язок між новою соціально-економічною формою і змістом нової метафізики значно детальніший, ніж це було усвідомлено» (р. 32).

Друга частина («Найбільш ранні тексти») складається з двох розділів – 3-го і 4-го. Третій сконцентрований на найранніших текстах – *Purvedi*, Гомері та Гесіоді. Крім уже означених рис, автор звертає увагу на множинну антропоморфних богів і жертвоприношення як засіб здобути їхню прихильність. Жертвоприношення (яке грає важливу роль у теорії Сіфорда) він визначає як церемоніальне піднесення богам жертвенної тварини в ретельно формалізованому процесі (р. 41). Стосунки між людьми й богами в цих ранніх текстах мають характер реципрокності (взаємності). Головний бог *Purvedi* – Індра, бог війни. Ранні тексти сповнені ідеї важливості єдиновладдя як умови успіху й пере-

не визначається «етичною якістю попереднього існування» (р. 8). Головний інтерес Сіфорда викликає саме «етизована [ethicised] неселективна реінкарнація».

моги. Зевс постає головним чином як батько великої патріархальної родини. Ми можемо побачити в цих текстах спільні риси обох суспільств: наявність тільки тимчасових місць для жертвоприношення, Індра й Зевс обидва використовують блискавки як зброю, жертвоприношення передбачають прохання, велика частина жертви з'їдається учасниками ритуалу. Різниця не менш суттєва: суспільство Індії не знає міст, храмів, торгівлі, державної організації, цар вважається богоподібним. Останнє положення особливо важливе, бо Сіфорд вказує, що в Індії універсальна влада правителя стала моделлю для внутрішньої єдності індивіда. Для Греції політична єдність знаходить своє втілення в ритуалі, особистість не рівна всесвіту, що притаманно індійській культурі, а є лише її частиною. Гомер – і це центральний момент *Iliadi* – демонструє руйнування міжлюдської реципрокності, яка в обох суспільствах стала важливим фактором метафізичної трансформації – появи внутрішнього Я та монізму.

Четвертий розділ другої частини присвячено структурі *Pitvedu* й поем Гомера. Він починається з питання щодо внутрішнього Я, де Сіфорд порівнює розуміння цього феномена у Ричарда Сорабджі та Дерека Парфіта, надаючи певну перевагу першому, бо той, на відміну від Парфіта, не ототожнює внутрішнє Я зі станами й діями, але пропонує концепцію Я-«власника» (owner) станів, почуттів і дій. Водночас Сіфорд підкреслює, що сучасне поняття особистості не слід поширювати на всі соціально-економічні формації, бо в основі воно спирається на кредит і провину. Як Гомер, так і *Pitvedu* не знають єдиного внутрішнього Я, вони передбачають співіснування багатьох різних «внутрішніх Я». Таку єдність, за думкою автора, ми можемо знайти тільки в Геракліта і Платона (р. 60). Для розвитку внутрішнього Я, на думку Сіфорда, головним моментом є історичний процес поширення індивідуального майна, а також інтеріоризація власності (р. 61). Крім того, ні *Pitvedu*, ні Гомер ще не знають монізму, хоча в *Pitvedu* можна знайти перехід до нього (р. 62). Наприкінці цього розділу автор вводить ще одну важливу для його концепції категорію – «космізація», процес усвідомлення номосу (закону) і космосу (порядку) як понять, що збігаються за обсягом.

Частина третя («Єдине Я, монізм і космічний цикл в Індії») складається з шести розділів, три з яких (5-7) присвячені внутрішньому Я, а три інших (8-10) космології. Розгляд формування внутрішнього Я починається з аналізу жертвоприношення. В обох культурах Сіфорд розглядає жертвоприношення як економічну угоду, в Індії більш складну, ніж у Греції, але в будь-якому разі його розвиток йде від подарунка до сплати (р. 93). Від первісного стану, коли боги куштували їжу разом із людьми, обидві культури рухаються в бік складного обміну послугами.

У Греції жертвоприношення має форму спільної трапези з рівними порціями для учасників. У цій рівності автор спочатку вбачає основу полісу (р. 77), а потім – через рівність розподілу вертелів для учасників – початок монетизації (р. 96, 101). В Індії жертвоприношення знаходиться в руках брахманів (жерців), які в обмін на жертву-платню відкривають доступ кшатріям (знатним, правителям) до трансценденції, вищого начала, бога (р. 78). Ця складна організація містить те, що залишається поза грецьким жертвоприношенням – міжособистісний обмін, розподіл здобичі, продаж-купівлю. Природа жертвоприношення, вважає автор, найкращим чином пояснюється монетизацією: незалежність, трансцендентність, плідність, невидимість, платня, автоматизм (р. 94). Могутність грошей – це інтеріоризована могутність жертвоприношення, усього світу (р. 96).

Сіфорд знаходить певну паралель у міфах про Паржапаті й Діоніса – їхнє розчленування та воскресіння як здобуття єдності й перемога над смертю. Водночас він трактує це як надбання єдності знання з розрізнених фрагментів і вбачає тут випередження ідей Парменіда і Платона. Єдність внутрішнього Я походить від зовнішнього

різноманіття й розмежованості. Саме це, на його думку, забезпечує монетизація – об'єднувача сила в Греції. В Індії ж цю роль виконує монархія. Гроші – це інтеріоризована монархія (р. 109). Монізм, таким чином народжується з жертвоприношення (р. 111), а усвідомлення людиною своєї внутрішньої єдності («Я-брахман») – із практики (р. 118). Ідентифікація єдиної внутрішньої сутності речей є нічим іншим, як оцінюванням усіх речей грошима, і те саме ми зустрічаємо в Платона, коли він наголошує на присутності єдиного принципу (наприклад, ідеї прекрасного) у різноманітті прекрасних речей (р. 124). Майже всі головні нові метафізичні доктрини, як наголошує автор, є відображенням монетизації. Внутрішнє Я відкривається як інтеріоризація зовнішньої соціальної влади – монархії у випадку Індії, цінності грошей – для Греції.

Космологію Сіфорд починає розглядати з розвитку монізму, що поступово поширюється після *Pitvedu*. Сіфорд вже до цього виокремив чотири різновиди монізму: матеріальний, особистий, ментальний та абстрактний (р. 62), тут він намагається представити певну діалектику ритуалу жертвоприношення як переходу до ототожнення суб'єкта з об'єктом, що вказує на процес об'єднання ментального монізму з монізмом абстрактним у ранніх *Упанішадах* – нібито жертва, жрець і пожертвувач відчувають свою єдність зі світом і водночас одне із одним. За рахунок цього виникає відчуття подолання смерті, монізм обертається безсмертям. Сіфорд ілюструє це аналізом шостого розділу *Чхандог'я Упанішади* (рр. 162-166). Далі він переходить до розгляду найдавніших з відомих нам уявлень індійців про загробне життя та до їхнього поступового витіснення ідеєю індивідуальної метафізичної заслуги й погрозою повторної смерті. На думку автора, це веде, у свою чергу, до підпорядкування земного життя ідеї життя прийдешнього й повторного космічного циклу. Таким чином зміцнюється індивідуальна відповідальність у формі накопиченої карми перед універсальним циклом перевтілення (сансара), вихід з якої передбачає різні форми зречення (р. 189). Сіфорд, залишаючись вірним собі, розглядає цей процес як своєрідну проєкцію індивідуального накопичення грошей та їхнього універсального колообігу. Далі він детально розглядає те, що називає етизованою неселективною реінкарнацією в Індії та Греції. У центрі його уваги знову постає монетизація, яка дуже зручно співвідноситься з циклічністю реінкарнації й водночас має певні паралелі зі широко розповсюдженою й такою, що набуває стійкості, ідеєю індивідуально накопиченої карми.

Частина четверта, що складається з п'яти розділів (11-15), повертає нас до розгляду внутрішнього Я, монізму й космічного циклу в Стародавній Греції. Сіфорд починає з розгляду того, як із інтеріоризації космічного обряду народжується концепція душі (*psuchē*) як внутрішнього Я. Основу цього процесу в Греції він вбачає в містичній ініціації, на відміну від Індії, де цю роль виконував обряд жертвоприношення, але в обох випадках це перетворення здійснювалося через процеси інтеріоризації та космізації. Він позначає головні етапи – від початкового стану, відомого з орфічної традиції, до першої появи поняття *psuchē* як внутрішнього Я, як унікальної форми індивідуалізації людини в Геракліта (р. 224). Парменід, на його думку, виокремлює інші риси містичного культу у своєму розумінні душі як внутрішнього Я, а завершеного вигляду цей процес набуває в Платона.

Наступний розділ (12) автор присвячує розглядові становлення моністичних уявлень – від Гомера й Гесіода, в яких монізм ще відсутній і панує реціпрокація, до ідеї циклічності, яку рухає необхідність. Цей процес стає можливим через інтеріоризацію ритуалу і зміцнення державної організації полісів. У досократичних філософів ми зустрічаємо вже всі чотири основні форми монізму (матеріальний, особистий, ментальний, абстрактний), які постають іншим боком зростання уявлень про внутрішнє Я та ідеї цілісної свідомості. На думку Сіфорда, наявність елемента вогню у всесвіті й у

внутрішньому Я надає можливість крос-культурних порівнянь між Грецією, зороастризмом і навіть буддизмом (р. 245 і далі).

На розділові 13, присвяченому зв'язкові між монетизацією і внутрішнім Я, ми зосередимо особливу увагу, бо його зміст стосується саме виникнення філософії і процесів, що зумовили цей феномен. Сіфорд характеризує філософію як інтелектуальну революцію, що відбувалася на початку VI ст. до н.е. в Мілеті. Важливим фактором цієї революції в мисленні, на його думку, «була поява нової, повсюдної, безособової, абстрактної сили грошей». Автор наводить три міркування зі своєї праці 2004 р., на яких ґрунтується його теза: 1) трансіндивідуальна комплексність соціальної влади в до-модерних суспільствах уважається космічною, трансцендентною, невідоме може розглядатися тільки як відоме, тому так само мав розглядатися новий, безособовий, всесильний інструмент соціальної влади – гроші; 2) «першою річчю, що діяла одночасно як загальна міра вартості, загальний засіб платежу й обміну і загальний накопичувач вартості, були монетні гроші, які вперше стали широко використовуватися на початку VI століття до н.е. в Іонії, комерційним центром якої був Мілет»; таким чином, революція в мисленні, зазначена появою досократичної космології, відбулася в той самий час і в тому самому місці, що й перше в історії суспільство, яке буде повністю монетизованим (р. 253); 3) «досократичний всесвіт у багатьох відношеннях напрочуд схожий на гроші, наприклад, самим тлумаченням цього всесвіту як єдиного цілого, що трансформується з усього в усе інше, і в постійно зростаючу абстракцію єдиної сутності» (рр. 253-254). Хоча після цього автор додає: «це, звичайно, не означає, що він [= всесвіт] є грошима, або зводиться до грошей» (р. 254), подальші Сіфордові міркування спрямовані на доведення тієї тези, що найбільші соціальні інститути й інструменти попереднього (гомерівського) суспільства (соціальна влада, жертвоприношення, міжособистісні стосунки тощо) за рахунок процесів інтеріоризації й космозації знаходять своє нове втілення і трансформацію в монетизації, а через неї – у філософії.

Гомер знає *psuchē* лише як те, що покидає тіло при втраті свідомості, крім одного випадку (II. IX. 401-5), де Ахіллес ставить свою *psuchē* вище за будь-які дарунки Агамемнона. Якщо дарунок (за Марселем Мосом) зберігав ідентичність того, хто дарує, об'єднував людей, ба більше, якщо людина в попередньому суспільстві являла собою сукупність речей (дарунків), то гроші привносять безособистісні стосунки, роблять індивіда автономним. Такою самою безособистісною є космологія Фалеса й інших мілетців, Піфагора, Геракліта, Парменіда тощо. Гроші повинні бути цілком безособистісними, щоб функціонувати, і ця безособистісність безпрецедентна, унікальна для попередньої культури.

Сутність кожної монети постає деяка внутрішня невидима сила, прихована всередині. Так само починає сприйматися й людина з прихованою в ній *psuchē* як внутрішнім Я, що знаходить чітке вираження у Геракліта. Монетизація сприяє інтеріоризації жертвоприношення, перетворюючи дарування на автоматичну платню (р. 260). Гроші та смерть – два найважливіших фактори автономії індивіда, навіть смерть через інтеріоризацію та космозацію постає як комерційна угода (р. 259). Далі йде тлумачення Геракліта з точки зору економічно-фінансових відносин. Космологія Геракліта (фр. В 31, В 36) постає як процес обміну, де вогонь тлумачиться як аналог грошей – усі речі виникають з вогню й перетворюються на вогонь, і цей процес не має обмежень так само, як процес гроші – товари – гроші (р. 264). Сіфорд розглядає декілька фрагментів Геракліта, які містять перетворення, а через те натяк на обмін (В 90, В 85, В 64, В 66, В 77, В 30). Коли Геракліт каже, що межі *psuchē* не знайти, хай би яким шляхом ти подорожував, бо настільки глибоким є логос (В 45), Сіфорд вказує, що тут «логос» поєднує спільність із

безмежністю. Коментатори не змогли відповісти на ключове питання: чому глибина логосів не обмежена? Сіфорд має відповідь: логос – це кількісна формула, що втілює нове явище універсальної безособистісної еквівалентності, яке дозволяє циклічно перетворювати вогонь і гроші на все й усе – на вогонь і гроші. Кількісна ж формула не має обмежень (pp. 262-263). Коли Геракліт говорить, що очі й вуха – погані свідки для тих людей, що мають варварські душі (В 107), то Сіфорд пояснює це дивовижно просто: «“Варвар” тут, безумовно, вказує на нерозуміння логосів у широкому сенсі абстракції, згідно з якою все відбувається (В 1). За часів Геракліта повсякденне використання карбованої монети (з її знаком, що визначає її абстрактну цінність) було виключно (або майже виключно) грецьким явищем, яке не практикувалося і не розумілося варварами» (р. 264). Після такого насправді оригінального тлумачення автор додає: «Завершуючи, можна сказати, що Гераклітів космологічний цикл можна розглядати як синтез природи, ритуалу і грошей: більш конкретно, циклу природи з космічним циклом (містичного) ініціювання й із грошовим циклом» (р. 265).

Два наступних розділи (14 і 15) присвячені Парменіду і Платону. Якщо Гераклітів цикл пожежі відображав постійне обертання грошей, то Парменід зосередився на іншому боці монетизації (він теж походив з полісу, де вона відбулася)³. Попри проголошення його поеми як такої, що містить перший ланцюжок дедуктивних міркувань, учення про Єдине не можна вивести з послань. Картина стає зрозумілою в разі розгляду Парменідового Єдиного як сукупності абстрактної грошової субстанції, абстрактної від обміну – воно одне, інваріантне в часі і просторі, абстрактне (р. 272). Геракліт уперше представив *psuchē* як єдине внутрішнє Я індивіда, але він наполягав на його спільності в контексті безособистісної єдності всіх речей і логосів (логоси в усіх ті ж самі), і це певний парадокс, який розв’язується, за Сіфордом, якщо ми розуміємо його як відображення історичного факту об’єднання всіх товарів і послуг безособовим абстрактним субстратом грошей (р. 276). Ось із якого боку, за Сіфордом, Парменід розглядав цей феномен і тільки через абстрактну грошову субстанцію ми здатні зрозуміти конкретну комбінацію характеристик Єдиного в нього. У Парменіда (як і в Геракліта) об’єднувальна абстракція грошей інтродукується як містична доктрина і водночас проектується на всесвіт як безособова онтологія. Різниця в тому, що Геракліт бере суспільний момент (бік обміну), а Парменід – індивідуальний (зосередження цінності всередині). Таким чином, Геракліт, Парменід і індійська філософія – це осмислення космічного обряду переходу як інтродукованого в процесі монетизації (р. 278). Такий шлях від жертвоприношення до абстрактного осмислення. Протистояння між Гераклітом і Парменідом – це протистояння іманентної циркуляції і трансцендентної абстракції, і таке саме протистояння можна знайти в індійській філософії, наприклад, у вказівного займенника *Tvam*, що не має фіксованої форми, й іменника *Sat*, який означає те, що існує (р. 279). Наприкінці цього розділу автор звертається до аналізу ідеї реінкарнації. Після опису цього феномена й наведення прикладів з грецької літератури, Сіфорд робить висновок: «...Ідея втрати *psuchē* (смерті) як плати в містичній доктрині може висловити конкретнішу ідею, згідно з якою це плата за початковий злочин. Це означає *метафізичний борг* і, таким чином, вона може прирівнюватися до того метафізичного боргу, за який сплачують жертвовною смертю в Індії. Тут ми знову зіштовхуємося зі синтезом космічного і грошового циклів» (р. 293).

³ Цю думку автор проголошує неодноразово (pp. 302, 322).

У розділі 15 «Платон» предметом розгляду стають декілька рис Платонової філософії, серед яких перелік якостей душі (psuchē), питання рефлексивності й суб'єктивності, а також самодостатності. Головне завдання автора можна вгледіти у намагання завершити окреслені ним риси впливу монетизації на виникнення філософії. Монетизація, за Сіфордом, має істотний вплив на вчення Платона. Адже останній був афінським аристократом і мав рабів. Саме тому інститут рабства цікавить Сіфорда найбільше. «У Греції, як і в Індії, фундаментальні соціальні інститути монархії і грошей впливали на уявлення про космос і внутрішнє Я. Для Греції ми можемо тепер додати третій вплив, фундаментальний інститут рабства. В Індії, навпаки, рабство, мабуть, не мало такого впливу...» (р. 298). «Коли в Гераклітовому космосі влада є проекцією універсального безособового обігу грошей, Платон уявляє силу абстрактної субстанції над обігом як (частково) міжособову (господар-раб)». «Проекція та інтросекція стосунків господар-раб – відповідно, через рівні космосу і psuchē – слугують для виправдовування не тільки цих стосунків, але й ворожості Платона до демократії» (рр. 299-300). І, на завершення, Платон постає як середнє між нерухомістю Парменідового Єдиного і необмеженістю Гераклітового грошового обігу: «У Платона, афінського аристократа [що жив] між південною Італією та Іонією, цей внутрішній стосунок до грошей (між унітарною незмінною абстракцією й рухом конкретних монет) постає одночасно спроектованим як метафізика й інтросектованим (інтеріоризованим) у межах psuchē: й у формі протилежності господаря-раба, і як грошовий обмін» (р. 302).

П'яту, заключну частину складають два розділи. Перший з них може розглядатися як підсумковий. Сіфорд оголошує свою мету: «Мій проєкт полягав у тому, щоб пояснити інтелектуальні перетворення в Індії та Греції таким чином, щоб не ігнорувати соціально-економічні процеси». Але далі мова йде не про соціально-економічні процеси, а виключно про монетизацію. Автор добре це усвідомлює й попереджає: «Оскільки моє акцентування на ефекті монетизації може – я знаю з досвіду – породити непорозуміння, я наведу шість пояснень того, як я уявляю цей ефект». Немає сенсу наводити всі шість тут, я обмежусь лише першим: «Мій акцент на факторі монетизації означає не те, що останній був єдиним фактором, а те, що монетизація була проігнорована» (р. 317).

Досі я намагався неупереджено й точно (наскільки це вдавалось) переповісти головні положення праці Сіфорда, бо не хотів впливати на сприйняття читача своїм коментарем. На цьому переказ вважаю завершеним, бо останні частини шістнадцятого розділу складаються з деяких побіжних порівнянь і співвідношень різних напрямів грецької та деяких категорій індійської філософії з феноменом грошей, усе досить схематично, але без систематичного характеру. Завершується розділ поясненням різниці між Брахманом і Парменідовим Єдиним. Останній, сімнадцятий розділ автор присвятив стислому переказові своїх напрацювань. Описувати їх тут немає сенсу, бо цьому присвячено весь попередній виклад. У складних випадках я використовував цей переказ для того, щоб не втратити суттєвих положень і не сплутирити думки автора. Останній параграф останнього розділу присвячений відсутності поняття *карма* в грецькій філософії і прямого стосунку до авторської концепції не має.

Тепер я вважаю за потрібне додати деякі зауваги до книги Сіфорда. І почну з кінця. Коли він каже, що його проєкт полягав у поверненні уваги до соціально-економічних процесів при поясненні народження грецької й індійської філософії, це може бути правдою. Однак щодо здійснення цього проєкту слід зауважити: жодних соціально-економічних процесів у праці розглянуто не було. Навіть ті процеси, які цілком справедливо можна вважати економічними або соціальними, наприклад, виникнення міст, розвиток комерції, розчищення джунглів в Індії, витіснення осілим життям життя кочового, поява

грошей тощо, розглядаються Сіфордом переважно як культурні процеси. Лише іноді відзначається їхній вплив на деякі інші сфери. Той факт, що монетизація була проігнорована, не викликає сумнівів, і розглянути її вплив на метафізичні вчення було б цікавим завданням, але те, як це робить Сіфорд, дійсно викликає непорозуміння. Він не просто наголошує на монетизації, він дивним чином намагається переконати читача в тотожності монетизації і філософії, щоразу подаючи другу як пряме, часто-густо безпосереднє відображення першої. Працю можна було б назвати «Метафізична революція як дзеркало монетизації», за тієї умови, що дзеркало подвійне. Бо автор використовує тільки два механізми переходу – проєкція (космізація) й інтроекція (інтеріоризація). Рецепт не досить складний: береться будь-який феномен – практика жертвоприношення, містична ініціація або структура армії – і далі накладається на нього процес або космізації, або інтроекції – зайве втрачається, решта перетворюється на щось інше. Таким чином гроші водночас є джерелом нерухомого, постійного, самодостатнього Парменідового Єдиного (Буття) і таким самим чином завжди мінливого Гераклітового вогню. Справді, Сіфорд чітко показує, що гроші поєднують в собі ці якості. Але хіба тільки гроші? Чому б не врахувати географічний фактор – погоду, море, небо або ліс? Усі вони також увесь час змінюються, а втім зберігають певну єдність, залишаються незмінними за сутністю і здатні виступити прообразом філософії мілетців, Геракліта чи Парменіда. Особливо якщо застосувати до них діалектику вартості з Марксового *Kanimalu*, коли праця інтроектується або інтеріоризується, стає внутрішньою суттю речі, і водночас перетворюється всередині працівника як його свідомість.

Найбільш значний недолік, на мій погляд, цієї книги полягає в тому, що в ній майже нема філософії. Увесь час мова йде про погляди тих чи інших філософів, але ми нічого нового не пізнаємо, окрім того, що їхні конструкції народжені монетизацію, що відбулася за часів їхнього життя або тільки-но перед цим. Якщо ми запитасмо себе, якого саме розуміння того чи іншого філософа дотримується автор, ми усвідомимо, що відповіді немає. Якщо відкрити том, скажімо, «Історії грецької філософії» Вільяма Гатрі, ми знайдемо принаймні декілька різних поглядів, різних систем тлумачення того ж Геракліта або Парменіда, але даремно шукати щось подібне в Сіфорда. Він бере якесь «середнє арифметичне» від філософії кожного, не йдучи далі за Едуарда Целера, але без будь-яких крайнощів, іноді звертаючи увагу на проблемні місця, і декларує, що це слід розуміти як свого роду метафоричне (іноді – метонімічне) відображення процесу поширення монети. В його праці 2004 року було розглянуто більше філософів, але ми можемо додати ще – майже поза увагою залишилися Демокрит і Анаксагор, Сократ і Горгій, зовсім не враховані Сократичні школи та й філософію Діогена Синопського дуже спокусливо розглянути як реакцію на монетизацію. Але навіть якщо залишити тільки те, про що говориться в цій книзі, то лівова частина філософії Стародавньої Греції й Індії була лише якоюсь збоченою рефлексією на розповсюдження грошей, для яких ще не було навіть терміна (терміни спочатку були тільки для окремих монет).

Так само ставиться Сіфорд і до тих дослідників, чиїми працями він послуговується. Наприклад, при аналізі жертвоприношення в Індії він спирається перш за все на дослідження Яна Корнеліса Гестермана й Чарльза Маламуда. Він витягує з них тільки те, що йому потрібне, майже ігноруючи їхні концепції в цілому, і поготів не розглядаючи феномен жертвоприношення в його складності й розмаїтті тлумачень. Для аналізу внутрішнього Я він спочатку згадує опозицію підходів Сорабджі й Парфіта (р. 49), хоча їхні дослідження існували в різних площинах – історика давньої філософії й філософа, що спеціалізувався на особистій ідентичності людей сучасного світу, але поза двома-

трьома сторінками розповіді лише про єдиний пункт розходження між ними посилань на них більше немає, хоча мова про внутрішнє Я не припиняється протягом усієї книги.

Слід визнати, я погоджуюся зі значною кількістю тез, висловлених Сіфордом, але не вважаю можливим пов'язувати їх між собою таким чином, як це робить шановний англійський дослідник. Тим більше що він чіпляє на нитку своїх міркувань також тези, обгрунтованість яких здається вельми сумнівною. Наприклад, він як на щось очевидне вказує на відсутність у Гомера того, що він називає монізмом, хоча ще 1958 році Томас Вебстер сказав про *Iliadu*: «...тут ми можемо обгрунтовано бачити окреслення тих робочих моделей, запропонованих півтора століття потому Фалесом і його послідовниками для пояснення невідомих дій універсуму. У розвинених гомерівських порівняннях лежить зародок іонійської філософії й науки» [Webster 1958: 225]. Тобто Вебстер достатньо аргументовано показав наявність у Гомеровому епосі саме монізму, і Сіфорд, вважаю, повинен пам'ятати про це, бо він не вперше звертається до аналізу *Iliadu* (крім книги [Seaford 2004], він звертався до цієї поеми у [Seaford 1994], а ще в праці [Seaford 2012] перший розділ присвячено саме *Iliadi*). Ще приклад: він постійно послуговується терміном «трансцендентний», коли говорить про богів Греції або Індії, але застосування цього терміна до онтологічного стану цих істот виглядає вкрай сумнівним. Інша справа, що використання цієї категорії дозволяє з легкістю перетворювати реалії цього світу (м'ясо жертви, карбовані монети, порядок дій у ритуалі тощо) на метафізичні сутності, з якими має справу філософія, але така «зручність» ніяк не обгрунтовує істинність цих перетворень. І такі приклади можна знайти ледь не в кожному розділі.

Над усе ця книга нагадує, як не дивно, марксистські дослідження середини минулого століття, коли саме соціально-економічні процеси виходили на перший план, хоча вони тлумачилися значно простіше, навіть, примітивніше. Грецька філософія в їхніх межах розглядалася як продукт суспільства свого часу, а різноманіття філософської думки греків утискалося в тісні рамки соціального статусу самих філософів. Той самий намір пояснити філософські погляди об'єктивними обставинами соціального життя, ті самі методи пристосування, «підгонки», навіть якщо не згадувати радянських авторів, були притаманні деяким дослідникам на Заході, де така тенденція теж була достатньо поширена. Книги Вернера Фіта [Fite 1934], Бенджамена Фарингтона [Farrington 1939], Олбана Вінспера [Winspear 1940] і, звичайно, Джорджа Томсона [Thomson 1946; Thomson 1949-55] можуть бути показовими зразками цієї тенденції. Здавалось, ця практика повинна була зникнути назавжди, але дивним чином вона відроджується, хоча, безумовно, на новому рівні. Це тим більш прикро, що Сіфорд певний час навчався у Томсона, що був відомий не тільки як видатний знавець давньогрецької культури, але і як прихильник не просто марксизму, а сталінізму, адже серйозно вивчав праці Сталіна й посилався на них. На мій власний погляд, це не та традиція, яку слід зберігати.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Farrington, B. (1939). *Science and Politics in the Ancient World*. London: George Allen & Unwin.
- Fite, W. (1934). *The Platonic Legend*. New York, & London: Scribner's Sons.
- Seaford, R. (1994). *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-state*. Oxford [England]: Clarendon Press; New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511483080>
- Seaford, R. (2004). *Money and the Early Greek Mind*. Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511920790>

- Seaford, R. (2012). *Cosmology and the Polis: The Social Construction of Space and Time in the Tragedies of Aeschylus*. Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781108583701>
- Seaford, R. (2020). *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781108583701>
- Thomson, G. (1946). *Aeschylus and Athens*. London: Lawrence & Wishart.
- Thomson, G. (1949-55). *Studies in Ancient Greek Society* (Vol. I-II). London: Lawrence & Wishart.
- Webster, T. B. L. (1958). *From Mycenae to Homer*. London: Methuen.
- Winspear, A. D. (1940). *The Genesis of Plato's Thought*. New York: The Dryden Press.

Одержано / Received 15.03.2020

Sergii Shevtsov

A New Outlook on the Birth of Philosophy in Greece and India. Seaford, R. (2020). *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.

The article provides a brief description of the main theses of Richard Seaford's new book. I criticize some of these theses. In particular, there are doubts that the common characteristics and chronological proximity of the origin of philosophy in ancient Greece and India can be explained by the common process of growth of money circulation in these cultures.

I argue that Seaford de facto uses monetization as a metaphysical category. It is very similar to the Marxist use of the concept of labor. To my mind, the interiorization and the cosmic projection are the main processes of transition between real human actions and their metaphysical perception. The universalization of these processes gives them an ability to transform any phenomena of the external world into mental ones and vice versa, which makes Seaford's arguments excessively reductionist.

Another weakness of Seaford's book is the fact that Greek and Indian philosophies are considered in a too general way, in the style of a textbook rather than a research work.

Сергій Шевцов

Новий погляд на виникнення філософії у Греції та Індії. Seaford, R. (2020). *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.

У цій статті наведено стислий опис основних тез нової книги Ричарда Сіфорда. Деякі з цих тез я піддаю критиці. Зокрема, висловлено сумніви в тому, що спільні характеристики й хронологічну близькість зародження філософії в Стародавній Греції й Індії можна пояснити спільним процесом зростання грошового обігу в цих культурах.

Я стверджую, що Сіфорд фактично вживає монетизацію як метафізичну категорію. Це дуже схоже марксистський ужиток поняття праці. На мою думку, основними процесами переходу між реальними людськими діями та їх метафізичним сприйняттям є інтеріоризація і космічна проєкція. Універсалізація цих процесів надає їм здатність перетворювати будь-які явища зовнішнього світу на ментальні й навпаки, що робить аргументи Сіфорда надмірно редукціоністськими.

Ще однією слабкістю книги Сіфорда є той факт, що грецька й індійська філософії розглянуті занадто загально, радше в стилістиці підручника, ніж дослідницького твору.

Sergii Shevtsov, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Odessa I. I. Mechnikov National University.

Сергій Шевцов, доктор філософських наук, професор, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова.

e-mail: sergiishevtsov@gmail.com
