

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 266.5

ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ НЕОКОНФУЦИАНСТВА И МОНАДОЛОГИЯ ЛЕЙБНИЦА

Фролова И.А.*ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет»*

MAIN CATEGORIES OF NEO-CONFUCIANISM AND LEIBNIZ'S MONADOLGY

I.A.Frolova*Tver state university, Tver*

АННОТАЦИЯ

Лейбниц был основателем Академии наук в Берлине, выдающимся математиком и человеком глубоких знаний и широких взглядов. Он стал одним из лучших знатоков китайской философии в Европе. Это произошло потому что он помогал христианским миссионерам, которые жили в Китае, интерпретировать философские китайские тексты. Но возникает вопрос: можем ли мы сказать, что идеи неоконфуцианства в какой-то степени повлияли на философию Лейбница? Статья предлагает размышления на эту тему.

ABSTRACT

Leibniz was the founder of the Academy of Sciences in Berlin, outstanding mathematician and man of deep knowledge and broad views. He became one of the best experts in Chinese philosophy in Europe. It happened because he helped Christian missionaries, which were living in China to interpret philosophical Chinese texts. But the question arises: can we say, that the ideas of neo-Confucianism to some extent influenced Leibniz's philosophy? The article offers reasoning on this topic.

Ключевые слова: Лейбниц, монадология, неоконфуцианство

Keywords: Leibniz, monadology, neo-Confucianism

Об авторе: ФРОЛОВА Ирина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь.

Author information: FROLOVA Irina Alekseevna – Ph.D., Fssoc. Professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver ,

Тема статьи может показаться, на первый взгляд, странной: действительно, философские системы принадлежат различным культурам, которые принято противопоставлять как Запад-Восток, а они, согласно Киплингу, сойтись никак не могут. Но философия – особая область человеческого духа, базовые проблемы которой поднимаются над различием цивилизаций и этнических различий, потому что связаны с вечными вопросами бытия. Вопрос в том, в каком времени они обсуждаются и каков его научный потенциал. Если говорить о неоконфуцианстве, то этот культурный феномен возникает в эпоху Сун (960-1279), когда в Китае наблюдается особый духовный расцвет, когда происходит формирование сложного сплава философских идей конфуцианства, даосизма, буддизма с их своеобразными стилями мышления и видения мира. В Китае нет единственного термина, которым обозначается неоконфуцианство. Приведем некоторые из них: «дао сюэ» – «учение о пути»; «ли сюэ» – «учение о принципе»; «син ли сюэ» – «учение об индивидуальной природе и принципе»; «син мин и ли сюэ» – «учение об индивидуальной природе, предопределении, должной справедливости и принципе»; «ши сюэ» – «учение о реальном» и так далее. Отмечу, что из всего многообразия терминов краткий термин «ли сюэ»

стал впоследствии устойчивым для обозначения неоконфуцианства.. Часто к нему добавляется временной ориентир «Сунь Мин», который указывает на период возникновения и расцвета данного учения в обозначенные эпохи. Таким образом, речь идет о большом отрезке истории с X по XVII века, когда неоконфуцианство возникает и оформляется на фоне общественно-политических процессов.

Термином «ли сюэ» по сути обозначаются вообще все философские учения этого периода, хотя они чрезвычайно различны. Вот почему до сих пор нет единого взгляда на устойчивые основания неоконфуцианства, что отразилось в его трактовках. С одной стороны, неоконфуцианство рассматривалось как некий синтез идей конфуцианства, даосизма и буддизма; с другой стороны, оно само противопоставлялось даосизму и буддизму; Третья точка зрения состоит в том, что неоконфуцианство – плод общественно-политического развития, особая идеология патриархального строя и мандаринов. Кроме того, его считают религией, определяющей стиль жизни народа. Почему оказались возможными столь различные интерпретации неоконфуцианства? Все дело в категориальном аппарате текстов и задачах интерпретаторов. Однако должны же быть специфические черты неоконфуцианства, которые

определяют его духовную суть. Т. де Бари в своем исследовании выявляет две особенности, присущие именно неоконфуцианству (фундаментализм и реставрационизм) и три, присущие конфуцианству (гуманизм, рационализм и историцизм). Казалось бы, фундаментализм и реставрационизм (revivalism) противоречат друг другу, но это не так. Если фундаментализм подразумевает неизбежность постулатов и положений изначального учения Конфуция и отрицание их переосмысления и новых интерпретаций в зависимости от времени, то возрожденчество подразумевает призыв к политической реставрации современного общества с целью ориентации на этические стандарты древности.

Принцип гуманизма является важнейшим в конфуцианстве: понятия *дао* и *дэ* обрели в «Луньюй» человеческое звучание, продолжившее чжоугуновскую традицию в рамках темы «человек-общество».

Рационализм неоконфуцианства сказывается в следующих моментах: мир воспринимается как воплощение порядка и гармонии; с точки зрения гносеологии человек вполне способен постичь Порядок, поскольку вписан в него, занимает срединное место между природой и Небом; чтобы постичь мир, надо внимательно и прилежно его изучать. Изучению подлежат все: вещи, люди, поступки, институты, сама история. Зачем нужно помнить и изучать свою историю? Т. Де Бари пишет, что китайцы «всегда считали историю руководством к нравственному и политическому действию и никогда...не считали, что она имеет ценность сама по себе, а равно не стремились к беспристрастности и объективности, стоящей над всеми доктринальными положениями» [4, с.43].

Отмечу следующее: определиться со временем и с понятием неоконфуцианства было просто необходимо для того, чтобы понять, с какими философскими источниками работали миссионеры- иезуиты в Китае того времени и с какими трудностями в плане толкования терминологии они столкнулись, а также почему им была так необходима помощь в этом деле и советы философа Лейбница. Ключевые положения монадологии Лейбница складывались на протяжении не одного десятка лет и запечатлены не только в философских трудах, но и в обширной переписке философа. Одновременно он очень серьезно интересуется неоконфуцианскими источниками в переводах миссионеров-иезуитов в Китае. Некоторые установки и идеи философской концепции Лейбница внешне вполне соотносятся с идеями даосизма и неоконфуцианства: «По мнению Дж. Нидэма, неоконфуцианство, хотя и не располагало интеллектуальным опытом современной науки, основы которой в Европе заложили Галилей и Ньютон, тем не менее сумело выработать адекватную ее духу философскую доктрину, преодолевающую дилемму механистического материализма и теологического витализма (идеализма) и близкую к идейной традиции, связанной с именами Лейбница, Гегеля,

Лотце, Шеллинга, Л. Моргана, С.Александрова, Я.Х. Смэтса, Р.В. Селлера, А.Н.Уайтхеда...» [2, с. 39]. Точка зрения Дж. Нидэма вполне подтверждается, когда знакомишься с перепиской Лейбница.

Монадология – это своеобразная философская концепция, объясняющая гармоническое состояние мира, предустановленное Творцом. Мир Лейбница самодостаточный и пронизан духовностью, как и космос Платона. В нем пульсирует жизнь и царит Порядок. Идея порядка нашла для него еще одно научное подтверждение с момента открытия Лейбницем двоичной системы исчисления, основанной на нуле и единице; И. Буве, правда, сообщил, что за несколько тысячелетий до этого события такое же открытие сделали древние китайские философы, что отражено в «Книге перемен». Тем не менее, немецкий ученый выдвинул предположение, что двоичная система является ключом к пониманию рождения многообразия предметного и духовного мира, но как пользоваться этим ключом, Лейбниц не знает. То, что двоичная система каким-то образом обеспечивает динамику мира, его устойчивость и гармоничность, для него было очевидным фактом. Однако ему становится ясным и другой момент, что существует более древняя идея гармонии универсума даосского типа, о которой Лейбниц был весьма осведомлен, обсуждая с интеллектуалами-иезуитами, живущими в Китае, особенности философского категориального аппарата как неоконфуцианских, так и даосских текстов.

Вместе с христианскими миссионерами Лейбниц активно обсуждают смысловые грани китайских философских категорий, выбирая те, которые более соответствуют христианским трактовкам. Прежде чем остановиться на одной конкретной трактовке понятия, они активно обсуждают другие. Замечу, что от выбора перевода категорий зависела интерпретация всей философской системы. Хочу подчеркнуть, что Лейбниц не является апологетом христианства сурового ортодоксального толка. Например, когда он размышляет о том, как в истории китайских учений одна и та же категория со временем меняет свой смысл по воле авторов, отстаивающих свою точку зрения, он считает это вполне допустимым. Китайцы имеют на это право, как, впрочем, и христиане, «которые, как пишет он, - не обязаны все время следовать истолкованию Священного Писания, учениям отцов церкви и древним законам, данным схоластами, глоссариями или какими-либо другими позднейшими интерпретаторами» [3, с. 272]. Он так же оставляет за собой свободу интерпретаций, пытаюсь помочь миссионерам привить или приспособить христианство к духовным основам китайской культуры.

Он обращается к главным категориям китайской философии, среди которых – сложнейшее понятие – (принцип) *ли*, потому что за ним через всю историю китайской мысли тянется шлейф интерпретаций: «На русском языке его

передают как «принцип», «закон», «правило», «правильность», *«порядок»* (курсив мой.-И.Ф.), «теория», «истина», «резон», «мотив», «норма», «основание», «атрибут», *«справедливость»* (курсив мой. -И.Ф.), «идеал», *«разум»*, «разум-закон», *«разумное начало»*, «логос», «ноумен», «душевные качества», «правда вещей», «структуры»...»[2, с.164]. Согласитесь, что многообразие переводов термина впечатляет. Хочу отметить, что данная категория поворачивается то онтологической, то гносеологической, то этической гранью. Если обращаться к трактовке этой категории отцом Лонгобарди, который возглавил миссию после Маттео Риччи, то он полагал, что *ли*-это первопринцип, причина или основание природы в целом и порождает пять нравственных качеств: почтительность, справедливость, благочестие, благоразумие, верность. С точки зрения онтологии в зависимости от выбора трактовки данной категории философская система может окраситься в пантеистические тона, а может и в деистические, а может нести на себе печать органицизма в духе Уайтхеда. Вероятен и другой вариант, который гораздо ближе немецкому ученому: объявить китайцам, что *ли* есть не что иное как надмировой разум, «первое деятельное начало», пребывающее вне материи. Лейбниц говорит о том, что принцип *ли* в конфуцианстве означает первопринцип, который выступает создателем *ци*, то есть материи. Но у китайцев не было вообще термина «материя». Термин употребляется во множественном числе и обозначает частицы-энергии, имеющие скорее оттенок духа, потому что трактуются как живая сила. Этот термин очень напоминает монады Лейбница, из которых составлено все многообразие феноменального мира. Отец Лонгобарди утверждал, что *ли* выступает причиной и основанием природы в целом. Однако *ли* имманентно миру и с понятием Бога не имеет ничего общего, потому что там, где господствуют *ли* и *ци*, Он вообще отсутствует. В европейской философии, начиная со времен Древней Греции, индивидуацией как функцией обладает только материя. С точки зрения западной философской традиции отношение общего и единичного сложно представить вне теории идеального, ведь именно оно выступает общим для множества конкретных вещей. Монадология Лейбница – попытка совместить идею Творца с идеей органической философии жизни, если можно так выразиться. Идея немецкого мыслителя о возникновении жизни из семени, о которой шла речь выше, отправляет нас к еще одной интерпретации категории *ли*: о тождестве *ли* и *logos spermatikos* стоиков. Дж. Нидэм утверждал следующее: «семенной логос- это сам Бог как органический принцип космического процесса, который он направляет к рациональной и моральной цели (end), более поздними стойками Бог был идентифицирован с универсальной материей, а также с творческой силой, формирующей её» [2, с.166]. Тем не менее, мы обнаруживаем у стоиков идею противопоставления

души и тела, а вот в китайской философии не наблюдается необходимости такого противопоставления. Вот почему понятия *ли* и *ци* жестко не противопоставлялись, ведь души образовывались из *ци*, только из более тонких видов. Заметьте, что монады тоже различаются у Лейбница степенью восприятия и мыслятся как простые и сложные (те, которые обладают памятью и способностью познания). Тела и души он не противопоставляет, но указывает, что тела после распада, как и души, сохраняются. Вполне возможно, что знание китайской философии, и её категорий повлияло становление монадологии.

Есть еще один существенный момент: если обратиться к этимологии категории *ли*, то в древности оно означало узор на вещах, волокна бамбука, размеривание полей, устройство земельных площадей. А.И. Кобзев уточняет: « Не случайно в своей основной части (без позднее добавленного ключа «юй»- «нефрит») иероглиф «*ли*» состоит из элементов «тянь» - «поле» и «ту» - почва» [2, с.167]. Таким образом, в канонических текстах это понятие связывалось с землей и никак не может быть отождествлено с формой и идеей или противопоставлено пониманию *ци* как материи. Я привожу эти сведения для того, чтобы проиллюстрировать, насколько сложно было исследователям философии древнего Китая и Лейбницу в том числе разобраться в смысле основополагающих понятий, которые они могли интерпретировать только исходя из символического контекста и горизонта собственной культуры и руководствуясь понятийным аппаратом известных им философских концепций.

С другой стороны, Лейбниц руководствуется практическими задачами католической миссии в Китае и ищет в китайской философии место для Творца, советуя иезуитам детально проанализировать понятие *ли*. Лейбниц рекомендует объявить *ли* аналогом Бога, ведь оно называется также высшим единством, которое выступает началом всех сущностей мира. С другой стороны, представляет собой «совершеннейшее множество, поскольку в целостности этого принципа заключены, как в их зародыше, все сущности (essences) вещей. Мы об этом говорим, поскольку учим, что идеи- простейшие разумные сущности (raisons primitives) и прототипы всех сущностей находятся в Боге» [3, с.276] . Совершенно очевидно, что он пытается интерпретировать китайское понятие в собственном ключе, и у него возникают близкие христианскому образу мышления аналогии: «Китайцы называют свое *ли* шаром или кругом. Я полагаю, что это похоже на нашу манеру выражения, когда мы говорим, что Бог есть сфера или круг, центр которых в каждой точке, а поверхность или окружность - в бесконечности (nulle part) [3, с.277]. Таким образом, сопоставив все значения термина *ли*, Лейбниц приходит к выводу о неуместности «выдавать *ли* китайцев,

которое есть разум или упорядочивающее начало, за первоматерию» [3, с.277].

Итак, мы видим с одной стороны, попытку интерпретировать китайскую философскую категорию, исходя из христианской философской традиции, а с другой стороны, знакомство с китайской философией оказывает влияние на воззрения Лейбница.

Вторая основополагающая категория китайской философии – **ци**. Она переводится исследователями очень по-разному: материя, воздух, пар, газ, духовные токи, дыхание, жизненная сила, эфир, энергия, флюиды. Эту категорию никак нельзя отождествлять с материей. Дж.Нидэм особо отмечал, что «утонченность *ци* можно передать с помощью понятий «эфирные волны» или «радиоактивное излучение» [5, с.472]. **Ци** обладает духовным смыслом и напоминает аёг Анаксимена, отождествленный им с душой (*psyché*) и дыханием (*пнеума*). **Ци** даже трудно назвать частицей, ведь частица имеет отношение к материи, а её нельзя мыслить как дискретный атом (как, впрочем, и монады Лейбница). Через сгущение и распад **ци** нельзя описывать изменение агрегатного состояния веществ, потому что «Великий предел, еще не обладающий ни образами, ни числами,- это только единая пневма (и ци)» [2, с. 310].

Будучи знакомым с даосизмом, он видит, что проблема появления всего сущего там описывается символическим языком. Действительно, если обратиться к «Дао дэ цзину», то в параграфе 42 зафиксирована следующая мысль: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает все существа. Все существа носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию» [1, с.46]. Другой перевод звучит так: «Дао порождает Одно, Одно рождает Два, Два рождает Три, а Три порождает всю тьму вещей. Вся тьма вещей несет в себе силу *Инь*, содержит силу *Ян*, наполняясь энергией *Ци*, смешивается во взаимном движении» [6].

Интерпретаторы данного фрагмента склоняются к тому, что *одно*- это хаос как первоначальный способа существования, *Дао*; два- легкие и тяжелые *ци*, из комбинации которых возникли небо, земля и сам человек. Поскольку *ци* является не только мельчайшими первоэлементами материального мира, но и заряжены энергией жизни, неудивительно, что в даосской традиции мир предстает как пульсирующий, изменяющийся, пребывающий в естественном развитии и смерть оказывается необходимым моментом его существования. (Кстати, у Лейбница, смерть тоже выступает моментом бытия, потому что не означает полного распада и уничтожения тела; оно сохраняет каким-то непостижимым образом, связь

с душой). Помимо дао в китайском тексте фигурирует понятие *дэ*, которое ассоциируется с великим нравственным законом с одной стороны, и трактуется как некая эманация дао в мире, делающая дао доступным для постижения: «Содержание великого *дэ* подчиняется только дао. Дао бестелесно. Дао туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы. Оно туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно глубоко и темно. Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверности» - так написано в параграфе 21.

Во времена Лейбница в Китае полагали, что всякий организм или вещь есть конкретная комбинация *ци*, а смерть – их распад. Монады Лейбница очень напоминают *ци* в том смысле, что *ци* и монады – не самостоятельны: монада порождается Творцом и от Него зависит прекращение ее существования; *ци* зависят от Дао как истока всего сущего, воплощающего в себе также закон существования и динамики мира. В заключении хотелось бы отметить, что с точки зрения Дж.Нидэма неоконфуцианство, несмотря на отсутствие научной базы наподобие той, что была создана в Европе 17 века, смогло предложить «философскую доктрину, преодолевающую дилемму механистического материализма и теологического витализма (идеализма) и близкую к идейной традиции, связанной с именами Лейбница, Гегеля, Лотце, Шеллинга...» [5, с.493]. Создание философской системы – сложный процесс, и в данном случае не исключено, что соприкосновение с философскими идеями неоконфуцианства повлияло в какой-то степени и на творчество самого Лейбница, который был человеком глубоких знаний и широких взглядов.

Список литературы

1. Дао дэ цзин.- Санкт-Петербург: Издательство «Азбука2, Книжный клуб «Терра». - 1996, 94 с. -С. 46
2. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства.- М.: Вост.лит., 2002.- 606с.
3. Лейбниц Г.В.Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления.-М., 2005.- 404с.
4. De Bary W.Th. Individualism Humanitarianism in Late Ming Thought.-SSMT (Self and Society in Ming Thought. Ed. By W.Th.de Bary., N.-Y., 1970)
5. Needham J. Science and Civilization in China/ vol. 2- Cambridge, 1956.- с.472
6. nutmeg.narod.ru/laoczi/42.ht