

МОНАДЫ ЛЕЙБНИЦА И «АТОМИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД»: ВЗГЛЯД ИСТОРИКА ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В.Г. Лысенко

Институт философии РАН,
Москва, Россия

vglyssenko@yandex.ru

В статье предпринята попытка посмотреть на Лейбница из топоса индийской философии. Опираясь на собственную концепцию атомистического подхода, а также на философские разработки индийской философской традиции, автор обращается к проблемам монадологии и атомизма Лейбница. Показано, что, несмотря на критику древнего и современного ему атомизма с континуалистских позиций, Лейбниц оставался убежденным атомистом в своем учении о монадах, которые он называл «подлинными атомами природы». В центре статьи проблема сложной субстанции у Лейбница и разные модели отношений целого и частей (модели целостности), которые немецкий философ привлекает для ее разрешения. Эти модели сравниваются с моделями отношений между целым и частями, причинами и следствиями, выработанными индийскими философами, особенно буддистами школ абхидхармы и йогачары. Показано типологическое сходство проблем, возникающих при анализе этих моделей, и разные способы их решения. Оценивая позицию Лейбница с буддийской точки зрения, автор показывает, что основной ее недостаток заключается в попытке переложить ответственность за устройство вселенной с человеческих существ (доктрина кармы) на Бога и вместо исследования каузальных отношений между разными явлениями постулировать теистический принцип предустановленной гармонии.

Ключевые слова: Лейбниц, монады, атомы, континуальность, дискретность, атомистический подход, целое–части, причина–следствие, индийская философия, буддизм, абхидхарма, йогачара, ньяя, дхармы, параману.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-18-35

Что общего между Лейбницем и индийской философией? Известно, что Лейбниц увлекался не Индией, а Китаем, и особенно конфуцианством, точнее, неоконфуцианством. Был он знаком и с буддизмом йогачары, но не в оригинальном индийском, а в его китайском варианте школы хуаянь. Оказало ли это влияние на его собственную философскую систему? Вопрос остается дискуссионным¹.

В этой статье я не касаюсь проблемы влияния на Лейбница каких бы то ни было

«восточных» идей. Как историк индийской философии, я попытаюсь посмотреть на Лейбница из топоса этой оригинальной философской традиции. Взгляд на европейскую философию «со стороны» стал особым эвристическим приемом в работах знаменитого французского китаиста Франсуа Жюльена. Он определил этот прием как *dépayser la pensée* – «извлечь мысль из ее привычного пейзажа»: читать Конфуция, чтобы лучше понять Платона! [25]. В данном случае я буду обращаться к индийским философам, чтобы лучше понять Лейбница, и наоборот – через Лейбница

¹ См. публикации на эту тему: [24, 28, 32, 33]; на русском языке [3].

увидеть что-то новое у индийских философов.

Сравнение европейского философа с мыслителями иных культурных традиций – гораздо более трудная задача, чем сравнение со «своими», пусть даже самыми малоизвестными персонажами. Основная трудность состоит в том, что из-за европоцентричности философского образования у читательской аудитории часто отсутствуют даже самые элементарные представления о философских традициях за пределами европейской культуры. Стыдно не знать Канта, Гегеля или Шопенгауэра, но не представлять себе, кто такие Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Шанкара или Абхинавагупта (я перечисляю индийских мыслителей первой величины) – это в порядке вещей².

Читая и перечитывая тексты Лейбница, я отмечала для себя множество пунктирных параллелей с разными системами и темами индийской философии. Параллелей, которые можно было бы углублять и развивать: например, между лейбницевской монадой как зеркалом вселенной и принципом Капширского шиваизма «в каждой части – сущность всего» (*sarvam sarvātmakam*); или между панпсихизмом Лейбница и поздним махаянским учением о татхагарбхе (лоне Татхагхаты, или Будды), или природе Будды, которая содержится во всех вещах, даже в камнях. Однако моя задача как компаративиста в том, чтобы не просто обнаружить параллели или контрасты, но выбрать из них те, которые открывают более широкие эвристические перспективы, бросают свет на способ мышления, постановки и решения определенных проблем.

Проблема, на которой я сосредоточу свое внимание в этой статье, занимает меня

² Подробнее о европоцентристском отношении к индийской философии см. [16].

уже более тридцати лет – это проблема атомизма в самом широком смысле слова, как проблема сочетания континуального и дискретного подходов к реальности³. Я различаю три вещи: философское учение об атомах, научную теорию атомов и атомистический подход. Под последним я понимаю выделение в анализе сложного простых составляющих частей и объяснение сложного как соединения, взаимодействия или чередования этих частей. Атомистический подход можно обнаружить в математике, геометрии (точка), физике (элементарные частицы), химии, биологии (клетка, гены), социологии (индивид) и т. д., наряду с атомизмом в первых двух смыслах слова или без оных⁴.

Для меня Лейбниц – одна из самых интересных фигур для анализа именно в перспективе атомистического подхода и категорий дискретного и континуального, которые этим подходом молчаливо предполагаются. Несмотря на свою последовательную критику античного и современного ему атомизма (преимущественно с континуалистских позиций), Лейбниц в своей собственной метафизике, как мне представляется, остался *убежденным атомистом* именно в смысле приверженности *атомистическому подходу*. Его монады оказываются единственными дискретными первоначалами вещей, субстанциями, образующими «подлинными атомы природы», или «метафизические атомы». Но это не значит, что Лейбниц каким-либо образом отождествляет монады и атомы; напротив, он проводит четкую демаркацию между монадами как «подлинными атомами» и атомами

³ Этому посвящена моя докторская диссертация и ряд статей: [4, 5].

⁴ Основы моего понимания атомистического подхода изложены в статье [15].

древней натурфилософии и современной ему науки как чем-то «феноменальным» (термин Лейбница).

В отношении Лейбница к атомизму до сих пор остается много неясного и спорного. Один из современных авторов, Ричард Артур, пишет о «загадке атомизма Лейбница». Вот как формулирует ее Андреас Бланк, посвятивший свою статью исследованию концепции Р. Артура⁵: «Известно, что с ранних лет Лейбниц критикует древний атомизм за описание атомов как абсолютно неделимых. Согласно его взгляду, материя и бесконечно делима и актуально бесконечно разделена. Тем не менее, ранний Лейбниц предан объектам, которые он называет “атомами”, и в свои поздние годы продолжает называть составные субстанции “атомами субстанции”... Лейбниц последовательно отрицает существование абсолютно неделимых атомов, в то же время он привержен идее существования атомов разного вида (я называю это «атомистическим подходом» – В.А.). Большинство ранних “атомов” Лейбница, а позже “атомов вещества” разделяют интересные свойства: они индивидуализированы нематериальной сущностью, подобной душе, и они обладают материальным телом, отображающим внутреннюю сложность. Почему Лейбниц характеризуют такие сложные составные объекты как “атомы”?» [22, с. 115].

В этой статье я попытаюсь посмотреть на атомизм и континуализм Лейбница с точки зрения принципов индийской философии в решении таких проблем, как отношение целого и частей (аваявин-аваява),

⁵ Концепция Артура состоит в том, что Лейбниц испытал влияние современных ему научных теорий атомизма в химии, в которых атомам приписывалась сложная внутренняя структура. См.: [21].

своих свойств и их носителя (ахармин-ахарма), каузальных (карана-карья) и кондициональных связей (в буддизме пратитья самутпада – учение о взаимозависимом возникновении).

Для формулировки проблемы я обращусь к первым строкам «Монадологии», сочинения, считающегося изложением идей, к которым Лейбниц пришел в конце своей жизни⁶.

«Монада, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей» («Монадология», 1).

«И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; либо сложная субстанция есть не что иное, как собрание, или агрегат, простых» («Монадология», 2).

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей [2, с. 413].

Слово «часть» употреблено два раза: первый раз в отрицательном смысле, когда отмечается отсутствие частей в монаде как простой субстанции; второй раз слово «часть» применяется к самой монаде. Иными словами, хотя у монады нет частей, сама она может быть частью какого-то другого множества.

Вот тут-то и возникает главный вопрос: каким образом непротяженные монады, которые, как мы знаем из текстов Лейбница, не взаимодействуют и не связаны друг с другом никакой каузальной связью, образуют сложную субстанцию? Что именно они образуют – самодостаточное целое

⁶ Здесь и далее «Монадология» цитируется по изданию [2].

или простой агрегат частей? Каков статус составной сложной субстанции в философии Лейбница?

Данный вопрос можно назвать ключевым для Лейбница. Размышление над ним привело немецкого философа к формулировке принципа предустановленной гармонии, а позже – к введению понятий *unio metaphysica* («метафизическое единство»), *vinculum substantiale* («субстанциальная связь») и других для объяснения целостности живого организма, единства души и тела, т. е. высших и низших монад индивида⁷. К этому вопросу, хотя он и не является основным, я буду обращаться на протяжении всей статьи, поскольку именно с ним часто связаны мериологические размышления автора «Монадологии». Начнем с предпосылок, которые, как мне представляется, могли спровоцировать появление проблемы сложной субстанции. Это одновременно прольет свет и на тему исследования – «атомистический подход» Лейбница.

С точки зрения Лейбница, древний атомизм несостоятелен хотя бы уже потому, что не имеет *достаточного основания*: неживая материя, согласно ему, не содержит внутри

⁷ В классической лейбнициане понятие *vinculum substantiale*, которое впервые появилось в переписке Лейбница с иезуитом Де Боссом, многими не принималось всерьез (Б. Рассел отметил, что это скорее «ступка дипломата, чем кредо философа»). Считалось, что это была своего рода гипотеза *ad hoc* Лейбница, чтобы объяснить Де Боссу доктрину пресуществления вина и хлеба в живую кровь и плоть Христа в таинстве евхаристии. Чтобы превратить мертвую материю хлеба и вина в одухотворенные субстанции, необходима не просто их перцепция в качестве таковых, но придание им субстанциальной связи (*vinculum substantiale*), иначе, по Лейбницу, они останутся простыми феноменами. Однако некоторые исследователи Лейбница видят в этой поздней концепции важную фазу развития его теории монад. Этой теме посвящено как минимум два специальных исследования: [23, 31].

себя никаких собственных простых первоначал и делится до бесконечности, поэтому постулирование атома как «неделимого» (буквальный смысл слова «атом») совершенно произвольно. «Мы склонны навязывать природе покой, требовать от нее, чтобы она была ограниченной, как наш дух, но этим мы недооцениваем величие и всемогущество Творца вещей. Мельчайшее тельце актуально разделено до бесконечности; оно содержит в себе мир новых существ, которых универсум был бы лишен, если бы это тельце являлось атомом, т. е. телом, состоящим из одной-единственной, дальше не разделенной и не расчлененной части. ... я вывожу из совершенства Бога и из принципа достаточного основания следующее. Я полагаю, что вещи были наделены всем тем совершенством, которое Бог мог им придать, не нарушая других совершенств. Если представим себе сейчас абсолютно пустое пространство, то Бог мог наполнить его материей, ни в малейшей степени не вредя всем другим вещам; значит, он это действительно и сделал, значит, нет совершенно пустого пространства и все наполнено. Этот же способ доказательства выясняет, что нет тельца, которое не было бы неделимо»⁸.

Для Лейбница атом как тело, состоящее из «одной-единственной, дальше не разделенной и не расчлененной части», иначе говоря, атом как *только и только часть* – это физический атом Демокрита, неизменно связанный с концепцией пустоты. Его непроницаемость Лейбниц считает лишь формой проявления («феноменом») монад-субстанций, которые сами по себе нематериальны. Монады эти – не части, не ингредиенты какого-то целого, а самодоста-

⁸ Из переписки Лейбница и Кларка, постскрип-тум к четвертому письму Лейбница [2, с. 456–457].

точные целостности, которые *не возникают из частей, не распадаются на части, а творятся и уничтожаются целиком в уме Бога*. Не имея составных частей, протяжения, пространственной формы, положения, монады не подвержены никаким внутренним количественным изменениям. Их идентичность основана не на их содержании, а на их субстанциальной форме (Аристотель), суть которой в постоянном изменении, в динамическом процессе *перцепции с определенной точки зрения*.

Стало быть, главное отличие «атомистического подхода» Лейбница от «атомистического подхода» атомистов состоит в том, что монада, в отличие от атома, являющегося *частью и только частью*⁹, есть прежде всего неделимое *целое*, называемое Лейбницем «субстанцией», а также «формой», или «энтелехией».

В атомистической (дискретной) перспективе целое и часть строго различаются: атом как неделимая часть это одно, монада как неделимое целое – совсем другое. В континуалистской перспективе деление на часть и целое условно, поскольку и то и другое делимо до бесконечности. Лейбниц относит бесконечную делимость только к неорганической материи, к ее атомам, но не к монадам. Именно в этой точке, как мне представляется, уместно начать наш сопоставительный анализ с индийской мыслью.

Каково в индийской философии отношение к проблеме делимости-неделимости применительно к отношению части и целого? Для индийской философской, рационалистической мысли бесконечное де-

⁹ Это значит, что атом не может быть отдельной самостоятельной целостностью. Это позволяет проводить аналогию между атомами и образованными из них вещами, с одной стороны, и буквами и образованными из них словами (фразами) – с другой [17].

ление – это абсурдное допущение, ведущее к одной из главных логических ошибок – регрессу в бесконечность (анавакта), и именно на опасность такого регресса указывают сторонники атомизма брахманистских школ *ньяи* и *вайшешики*¹⁰. В тексте *ньяи* «Ньяя-сутра» (IV.2.15-17) предлагается логическое обоснование неделимости атома: если признать, что вещи делимы на части бесконечно, то в этом случае любые две величины могут быть приравнены друг к другу (например, горчичное зерно и гора Меру); если деление приводит к полному исчезновению вещей, то вещи будут состоять из «ничто», и это тоже абсурдно. Поэтому необходимо признать, что у деления на части есть свой предел, и этот предел – атом (параману – сверхмалое, или сверхтонкое)¹¹.

Если для Лейбница бесконечность есть одно из ярких проявлений творческой потенции Бога, символ того, что она превосходит любые пределы, в том числе и пределы нашего понимания, то у индийских философов помимо схожей трактовки (например, в вопросе о свойствах Бога или Абсолюта – Брахмана) существует и прямо противоположная, когда бесконечность маркирована скорее отрицательно. Например, когда она символизирует тяготы сансары, перерождения живых существ в разных телесных формах. Поэтому все индийские религии нацелены на радикальное освобождение от сансары. У Лейбница бесконечность линейна, поэтому она предполагает поступательное движение; в Индии бесконечность циклична, это бесконечность мировых периодов – юга, каждый из которых хотя и огромен, но всегда исчис-

¹⁰ О теориях индийского атомизма см. [7].

¹¹ См. тексты *ньяи* в русском переводе В.К. Шохина [20].

ляем и конечен¹². Вечное возвращение не требует творца, внутри же циклов богам отводится своя роль (например, Брахма считается создателем, Вишну – хранителем, а Шива – разрушителем вселенной), однако при этом креационизм как творение из ничего совершенно чужд индийской мысли.

С точки зрения терминологии, применяемой в индийской философии, целое и часть – взаимосоотносимые понятия (аваява-аваявин): целое возможно лишь там, где есть части в каузальном плане, где части выступают причинами целого. В свете индийских концепций причинности может быть два сценария: либо причина предсуществует в следствии (сакарьявада), как растение в семени [10, с. 730, 731], либо следствие является чем-то новым в сравнении с причиной, не предсуществует в ней (асаткарьявада) – растение есть нечто новое в сравнении с семенем, и только разрушая свою причину (семя), оно становится растением [6, с. 107].

У монады нет частей, есть только свойства, поэтому с точки зрения индийской философии к ней лучше применить санскритские термины дхарма-дхармин – свойства и их носитель. Монада – это лишь дхармин, а не аваявин; это тоже нечто целостное, но только в смысле носителя свойств, а не субстрата частей.

В индийской философии проблема соотношения частей и целого широко обсуждалась в дискуссии между сторонниками реалистических школ вайшешики и ньяи, с одной стороны, и буддистами – с другой.

¹² Длительность периодов, названных югами (Крита, Трета, Двапара и Кали), соответственно, 1 728 000, 1 296 000, 864 000, 432 000 лет, а всех четырех юг – 4 320 000 лет. Они составляют Махаюгу или Манвантару. Две тысячи Махаюг или Манвантар образуют одну Кальпу, или «сутки Брахмы».

Если не вдаваться в сложные хитросплетения этого спора, то можно представить мнения сторон так: найики и вайшешики считали целое несводимым к простой механической сумме частей (дерево не сводится к совокупности корней, стволов, веток, листьев, а есть отдельный индивид, поскольку его части образуют целое через отношение присущности – самавая, а не через отношение механического соединения – самйого)¹³; буддисты же отрицали отдельную реальность целого, сводя его к сумме частей, которые считали единственной реальностью. Что есть дерево, кроме ствола, веток, листьев? Что есть колесница, кроме ее колес, сиденья и т. п.?¹⁴

Именно аргументы буддистских философских школ, редуцирующих целое к простой совокупности частей, как мы увидим далее, ближе всего меридиологическим рассуждениям Лейбница о неживой материи. Однако по отношению к живой материи такой подход чреват разными затруднениями, как философскими, так и теологическими: ведь он касается животрепещущей проблемы соотношения души и тела, в решении которой Лейбниц стремился

¹³ Присущность (самавая) – это сущностное отношение, выражающее функциональную зависимость друг от друга двух разных составляющих, зависимость, которая определяет идентичность образованного из них целого (например, горшок и его содержимое, где идентичность горшка определяется как его способность что-то содержать. Даже когда горшок пуст, он все равно есть содержащее по отношению к содержимому – пустоте). Соединение (самйого) – это чисто механическое отношение, например, птицы и ветки, которое может быть нарушено без ущерба для идентичности его членов (птица может улететь, но при этом не перестанет быть птицей, а ветка – веткой). Подробнее о присущности см.: [9, с. 688–690].

¹⁴ Проблеме части и целого посвящены следующие «Ньяя-сутры» (далее НС): 2.1.33–37; 4.2. 1–17 [20].

преодолеть декартовский дуализм. К этому вопросу мы обратимся позже. Пока же констатируем, что даже из нашего краткого обзора мернологических идей Лейбница и индийских философов видно, что у них имеется общее поле проблем, что, собственно, и оправдывает саму попытку нашего сравнительного анализа. Теперь попробуем сформулировать более широкую методологическую перспективу сходств и разрывов в логике анализа и в системе образов (*imagerie*) героев нашего сравнения.

I. Идею того, что сложные явления с необходимостью предполагают существование простых¹⁵, и именно отправляясь от последних их следует объяснять, я и называю «атомистическим подходом». Он находит свое выражение не только в понятии атомов, но и в представлениях об элементарных единицах, «атомах», во всех явлениях, которые мыслитель стремится объяснить. У Лейбница мы встречаем атомы, корпускулы, частицы (физический атомизм), точки – геометрические (геометрический атомизм) или математические (математический атомизм), монады (метафизический атомизм); у индийских философов-реалистов – атомы первоэлементов махабхут (земли, воды, огня, ветра), кшаны (мгновения), прадеши (точки в пространстве), вянджаны, варны (отдельные артикулированные звуки – фонемы); у буддистов еще и дхармы (предельные свойства, тропы).

II. Признание принципиального онтологического различия между реальностью, открывающейся в обыденном опыте,

¹⁵ У Лейбница уже упомянутый принцип: «И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные»; в индийской философии этот принцип можно сформулировать иначе: существование относительного указывает на существование абсолютного.

и умопостигаемыми (у Лейбница) и созерцаемыми в медитации (у буддистов) первопринципами. В обоих учениях обыденный опыт характеризуется феноменальностью (кажимостью). В обоих феноменальность подразумевает принципиальную сводимость этого опыта к чему-то более простому, фундаментальному и истинному: у Лейбница – к монадам, у вайшешиков – к атомам, у буддистов школ вайбхашики и саутрантики – к атомам и дхармам.

В отношении природы монад и природы дхарм можно говорить о сходстве логики Лейбница и буддистов школы йогачара. У Лейбница основой чувственного опыта высших монад, называемых душами, признается интеллект, разум. Я имею в виду то, как Лейбниц дополнил формулу Августина-Локка *Nil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* («Нет ничего в разуме, чего бы раньше не было в ощущении») оговоркой: *praeter intellectus ipse* («кроме самого разума»). В йогачаре это формула читта-матра или виджняпти матра – сведение всего опыта, включая чувственный, описываемый реалистическими школами с помощью теории дхарм, к опыту сознания (читта).

III. Использование похожих моделей целого: *модели аддитивного целого* (целое есть простая совокупность составляющих элементов, сам факт их соединения не привносит ничего, что объединяло бы их в единую субстанцию¹⁶); *модели функционального*

¹⁶ В недавно опубликованном тексте Лейбница читаем: «Агрегаты не конституируют *suppositum*, например, куча поленьев. Разумеется, соединение в агрегатах не только математическое или соединение через контакт, но также и физическое – соединение через влияние; тем не менее, в нем отсутствует метафизическое соединение или соединение как *suppositum*, которое образует единую субстанцию, называемую *suppositalitas*» [30, с. 19]. Лейбница, особенно в последние годы, занимала проблема объяснения реального, а не

целого, та, в которой целостность сводится к исполнению каждой частью своей функции. Использование в качестве иллюстрации этих моделей сходных образов (аддитивная модель у Лейбница – армия, стадо, куча дров, рыбки в пруду, песок, капли, пузыри и т. п., у буддистов – армия, лес, волосы; функциональная модель – колесница у буддистов и часы у Лейбница).

Здесь необходимо принять во внимание следующие параллели и «несстыковки». У Лейбница любая часть есть одновременно целое, содержащее другие части-целостности не только в материи, но и в живой природе (доктрина пререформизма). Это соответствует индийской концепции причинности саткарьявада: следствие предсуществует в причине, как растение в зерне (ее придерживаются школы санхья, йога и веданта). Если мы сравним Лейбница с буддизмом, то у буддистов части-причины, каузально взаимодействуя, образуют нечто новое, ранее не существовавшее; при появлении следствия причина исчезает (асаткарьявада).

IV. Признание времени и пространства не как отдельных субстанций, но как состояний самих вещей. Вспомним спор Лейбница с Ньютоном; в Индии буддисты спорили на эту тему с вайшешиками, которые придерживались концепции времени как неизменной субстанции¹⁷.

V. Признание не только множественности, но и несводимого разнообразия пер-

феноменального единства тела, о чем он писал Де Боссу, и для объяснения которого ввел понятие субстанциальной связи (*vinculum substantiale*). См. в той же статье [30]. Можно сравнить *vinculum substantiale* с вайшешиковской концепцией самаван (присущности), но это тема для отдельной статьи.

¹⁷ О разных концепциях времени в индийской мысли см. в [8, с. 424–429].

вопринципов, их индивидуальности, партикулярности, уникальности (у Лейбница принцип тождественности неразличимого¹⁸, у буддистов – представление о дхармах как свалакшанах, уникальных собственных характеристиках, описывающих лишь сами себя (буквальный смысл слова «свалакшана»)¹⁹. Поэтому, как мне представляется, в вопросе универсалий и Лейбниц, и буддисты являются последовательными номиналистами²⁰.

VI. Динамический, активный характер первопринципов. Признание изменения, процесса, активности природой реальности. Блондель называет доктрину Лейбница «динамический реализм» [23, с. 56]. Динамизм происходит от внутренней активности монад, называемой стремлением, которая постоянно трансформирует монаду изнутри; у буддистов школа Абхидхармы динамичность обеспечивается мгновенным появлением и исчезновением дхарм.

VII. Признание в качестве сознания актуально несознаваемого, идея разных уровней сознания. Лейбниц вводит очень важное и революционное в методологическом смысле отличие между перцепцией – формой «неясного», «несознаваемого» сознания, которое характеризует простые монады (души животных, органические тела и

¹⁸ «...каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении («Монадология» 9).

¹⁹ О концепции свалакшана см. в [13, с. 625–627].

²⁰ Буддийские философы критиковали реализм в области универсалий прежде всего школ вайшешики и ньяи, хотя универсалии в том или ином статусе признавали большинство философских школ Индии. О споре номиналистов и реалистов по проблеме универсалий см. в [11, с. 813–820].

т. п.), и апперцепцией, «сознаваемым сознанием» высших монад, или человеческих душ²¹. Это положение переключается с фундаментальной для большинства систем индийской философии (адвайта, буддизм, санкхья, йога, вайшешика и др.) идеей о том, что сознание не идентично сознательности или осознанию, что оно может существовать как база опыта, не проявляясь ни в какой из своих функций (осознание, познание, размышление, понимание, концептуализация и т. п.). Иными словами, сознание отделено от психической деятельности²². Европейская философия пошла не за Лейбницем, а за Декартом в отождествлении сознания и разума, и только в последнее время в связи с открытиями нейронаук стали появляться попытки более широкой трактовки сознания²³.

Обозначив общую рамку сравниваемых систем мысли, далее я сосредоточусь на исследовании принципов дискретности и континуальности в понимании моделей целого

²¹ «Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется восприятием (перцепцией), которое нужно отличать от апперцепции, или сознания, как это будет выяснено в следующем изложении. И здесь картезианцы сделали большую ошибку, считая за ничто несознаваемые восприятия. Это же заставило их думать, будто одни лишь души бывают монадами и что нет вовсе душ животных или других энтелехий; поэтому же они, разделив холячие мнения, смешали продолжительный обмороч со смертью в строгом смысле. А это заставило их впасть в схоластический предрассудок, будто душа может совершенно отделиться от тела, и даже укрепило направленные в другую сторону умы во мнении о смертности душ» («Монадология» 14).

²² Подробное обоснование этого тезиса см. в [19].

²³ Некоторые современные философы и специалисты по нейронаукам открыто высказывают свою приверженность «панпсихизму» (например, Д. Чалмерс, К. Кох).

у Лейбница и у буддистов. Чтобы разговор о них был предметным, необходимо обратиться к фундаментальным системообразующим принципам буддийской картины опыта, которые называются «дхармами».

В буддистских школах вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика дхармы играют роль предельно простых элементов реальности. Дхармы – это свойства, качества, тропы, индивидуалии, партикулярии. С их помощью буддисты объясняли главным образом опыт индивидов, а не устройство мира как такового. Буддизм – учение сотериологическое, в его центре – пути и способы преобразования сознания адептов из обыденного, являющегося продуктом неведения, в пробужденное сознание Будды. Буддистские философы исследовали обыденное сознание разными способами: с помощью практик самонаблюдения, выявляя предельные качественные состояния потока собственной психической жизни – практики внимательности, и психологического и эпистемологического анализа. Они стремились выявить и устранить в механизмах ощущений, восприятий, мыслительных процессов «непоскучные» психические состояния, которые мешают видеть вещи-как-они-есть (*yathābhūtam*).

Буддийское кредо можно сформулировать в трех тезисах:

- 1) все непостоянно (принцип аничча);
- 2) ничто не имеет неизменной длящейся сущности, поэтому нет ни неизменных душ, или субъектов (атманов), ни неизменных субстанций (анатта);
- 3) все живые существа переживают неудовлетворенность, тревожность (так бы я перевела термин дуккха), поскольку претерпевают опыт, определяемый законом кармы и сансары – воздаяния по совершаемым ими деяниям и перевоплощения в соответ-

ствии с кармическими импульсами этих деяний. Судьба индивидов определяется исключительно их деяниями (не может быть никакой общей кармы, карма сугубо индивидуальна), а в самих деяниях главное – это намерение (четана).

Из буддийской картины мира совершенно исключены какие-либо потусторонние силы. Боги тоже подчинены закону кармы и сансары, но в отличие от людей, которые (единственные из живых существ) способны изменить свою карму и даже совсем прекратить ее действие, они лишь избегают свою карму, созданную ими в человеческом состоянии. Поскольку участь вселенной складывается из индивидуальных карм, то мы несем ответственность и за нее. Всё в мире (все дхармы) взаимозависимо (учение о пратитья самутпада – взаимозависимом возникновении), и любое событие имеет самые отдаленные последствия.

Однако при этом буддийские дхармы, строго говоря, не взаимодействуют и не влияют друг на друга в том смысле, что в одной дхарме сохраняется что-то от породившей ее другой дхармы, как если бы дхармы оставляли отпечатки друг на друге. Хотя серии дхарм названы «потоками» (сантана), между отдельными дхармами нет никакой непрерывности. Они не «перетекают» друг в друга, а существуют дискретно, в разные моменты времени: исчезновение одной дхармы в один момент времени обуславливает возникновение другой дхармы в следующий момент времени. Наблюдаемая нами непрерывность объясняется устройством нашего восприятия (органы чувств не способны ухватить слишком быстрое чередование дхарм) и нашего мышления (мы конструируем картину мира на основе нашего ошибочного восприятия).

Создав атомизированную картину мира, и буддисты, и Лейбниц разными способами и в разных целях стремятся преодолеть ее дискретность. В буддизме это необходимо, чтобы объяснить механизм кармического воздаяния: если дхармы мгновенны и дискретны, то опыт каждый раз будет абсолютно новым (доктрина причинности асаткарьявада); как при этом объяснить память, кармическую связь настоящего опыта с прошлым и с будущим, самоидентичность индивидов в процессе их жизненного опыта? Для кармических каузальных связей нужна преемственность, а откуда ее взять, если реальность – это лишь вспышки дхарм? Образ вспышки не случаен: буддисты сравнивают психическую жизнь индивида с тем, как горит сухое поле, когда нам кажется, что огонь переходит от одной травинки к другой, а на самом деле каждая травинка вспыхивает отдельно и, потухая, зажигает другую травинку (ну чем не нейронные сети?).

Школа сарваствивада (всё – существует) или вайбхашика, считая все дхармы существующими в прошлом, настоящем и будущем, объясняет актуально происходящий опыт действительностью, активностью (каритра) лишь дхарм настоящего: прошлые дхармы *уже* не существуют, будущие – *еще* не существуют, поэтому ни те ни другие не могут оказывать никакого влияния на настоящие события. Это создает новую проблему – проблему кармической связи настоящего момента нашей жизни с прошлым и будущим. Свой взгляд на познание только как на происходящее актуально здесь и сейчас сарваствивада вынуждена дополнить представлением о потенциальном, непроявленном измерении опыта (анушья), онтологический статус которого проблематичен²⁴. С проблемой кармической каузаль-

²⁴ Подробнее об этом см. в [12, с. 62–66].

ности несколько лучше справляется школа саутрантика. Ее последователи утверждают, что опыт оставляет семена, отпечатки (биджа), которые актуализуются при сходных обстоятельствах в будущем. Однако наилучшим образом эта проблема решается в буддийской школе йогачара введением концепции «хранилища сознания» (алая виджняна) – самого фундаментального уровня сознания, которое служит депозитарием для этих «семян» (его сравнивают с бессознательным Фрейда или архетипами Юнга)²⁵.

И еще важный момент: хотя дискретные дхармы материально и не связаны друг с другом, между ними существуют сложные каузальные зависимости, отраженные в буддийской теории причин (хету) и условий (пратья)²⁶. Монады тоже дискретны, но Лейбниц, лишив их «оков» и объявив их отношения результатом предустановленной Богом гармонии, переводит проблему объяснения их взаимодействия в совершенно другую плоскость – теологическую и теистическую. Для буддистов такой тип аргументации совершенно неприемлем, они известны как последовательные критики теизма (нишваравады).

В буддизме наряду с дхармами признавались также и атомы (параману), хотя они, строго говоря, не субстанциальны, а пред-

ставляют скорее то, что мы сегодня называем квалиа – чувственные качества. Из них состоят и материальные вещи, и воспринимающие их чувственные способности (индрия). Вайбхашики утверждали, что атомы, будучи по отдельности невоспринимаемыми, воспринимаются в массах, в агрегатах. То, что мы видим как столы, стулья и т. п., есть лишь совокупности параману²⁷. Для Лейбница материальные вещи – тоже скопления, агрегаты, а не «подлинные атомы», самодостаточные целостности, каковыми являются только индивидуальные субстанции, т. е. высшие монады. В письме к Массону от 1716 г. Лейбниц пишет: «Материя – это скопление (un amas), не субстанция, но substantiatum, каким была бы армия или войско (обратим внимание на сходство с буддийскими примерами – В.А.). И в то время как ее рассматривают так, будто она есть некая вещь, она есть феномен, на самом деле вполне истинный (très veritable en effect), из которого наше восприятие (conception) создает единство»²⁸. То же самое он говорит и о телах: «Поскольку каждое протяженное тело, как оно реально существует в мире, фактически подобно армии существ, или стаду, или месту стечения, например сыру, наполненному червяками, соединение между частями тела не более необходимо, чем соединение между частями армии...»²⁹.

Утверждая, что составная материальная субстанция есть лишь агрегат частей, феноменов, чье единство обеспечивается не ее внутренними свойствами или процессами, а является результатом ментального синте-

²⁵ Кстати, концепцию алая-виджняны как базового сознания индивида, которое он сам не осознает, можно сравнить с лейбницеvскими неосознаваемыми «малыми перцепциями», обязательно присутствующими не только в низших, но также и в высших монадах.

²⁶ Это разные способы функционирования каузальных факторов: хету выступает как непосредственная причина (например, хету растения является зерно); пратья – как сопутствующие или вспомогательные обстоятельства (например, пратья растения – почва, освещение, полив и т. п.). Подробнее об этом см. в [14, с. 735–739].

²⁷ О соотношении учения о дхармах и атомизма в буддийских школах Абхидхармы см. в [18, с. 150–165].

²⁸ Цит. по: [26, с. 227].

²⁹ Лейбниц – Де Фольдеру (письмо не датировано, но в издании помечено 1699 годом). Цит. по: [27, с. 521].

за, перцепцией этих частей, Лейбниц близок некоторым направлениям буддизма. В логико-эпистемологическом крыле йогачары развивалось учение (его авторство приписывается буддийскому философу Дигнаге, жившему в V–VI вв.) о непосредственном восприятии партикулярий (свалакшана), т. е. уникальных свойств вещей, свободном от концептуализации и вербализации, и ментальном познании, которое конструирует образы и общие понятия (саманья-лакшана). Буддисты могут вслед за Лейбницем сказать, что когда мы воспринимаем некую единую вещь, мы на самом деле воспринимаем лишь отдельные части: например, когда мы видим радугу (это излюбленный пример Лейбница), на самом деле мы воспринимаем лишь капельки воды в небе, в которых под определенным углом отражается солнечный свет. Сама же радуга – это образ, создаваемый нашим восприятием (буддийский аналог у Дхармакирти – восприятие узора на крыльях бабочки есть результат синтеза восприятий свалакшан – атомов цвета). Точно так же буддисты могут согласиться с Лейбницем в том, что лес или стадо животных, хотя и являются лишь множеством соответственно деревьев или животных, ошибочно концептуализируются как нечто единое (буддисты бы сказали – как универсалия).

Аддитивную модель Лейбниц использует не только в отношении неживой материи, но и в отношении восприятий (это тема специального разговора), однако, говоря о статусе сложной органической субстанции, он иногда от нее отстает. В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц допускает, что в живой природе тела (низшие монады) и даже души (животных), в отличие от высших духов, могут образовывать некие устойчивые объединения – *ипит*

per se и иметь некую более тесную связь, чем чисто материальные явления. «Предполагая, что тела, составляющие нечто единое само в себе (*ипит per se*), подобно человеку, суть субстанции и имеют субстанциальные формы и что животные имеют души, мы принуждены будем признать, что эти души и субстанциальные формы не могут совершенно уничтожаться, так же как атомы или последние части» (цит. по: [2, с. 159]).

В переписке с иезуитом Де Боссом эти мысли приобретают более систематическое выражение. Так, в письме от 5 февраля 1712 г. Де Боссу читаем: «Если в телесной субстанции существует что-то реальное в добавлении к монадам, подобно тому, как линия представляется чем-то большим, чем точки, можно будет сказать, что телесная субстанция состоит в своего рода объединении, в реальном объединяющем начале [*uniente reali*], добавленном к монадам Богом, что из объединения пассивной силы монад возникает первичная материя или импульс [*exigentia*] к расширению и антитипии или к диффузии и сопротивлению. Из объединения монадических энтелехий, однако, возникает субстанциальная форма» [27, р. 600].

Речь идет уже не о простом соединении, а о синтезе. По мнению Мориса Блонделя, объединение живых материальных субстанций объясняет синтез «активностей» монад, тогда как связь, названная Лейбницем «субстанциальной» (*vinculum substantiale*), есть синтез «пассивностей» этой сложной объединенной реальности [23, с. 52].

Обратим внимание на следующее уточнение Лейбница: «Эта форма также пребывает в постоянном потоке, подобно материи, поскольку невозможно найти в материи ни единой точки, которая бы сохрани-

ла ту же самую позицию за пределами момента и которая не отклоняется от соседних точек, какими многочисленными они не были бы» [27, р. 600]. Не только синтез материальных субстанций, но и синтез энтелехий есть, по Лейбницу, поток – и это очень похоже на буддийский образ вечно-го потока дхарм (сантана).

И вот как в этом же письме Лейбниц формулирует свою главную мериологическую альтернативу: «Поэтому мы должны признать одно из двух: (1) либо тела являются простыми феноменами, и в этом случае их протяженность тоже будет феноменальной и только монады будут реальными, но объединение в феномене будет обеспечено воспринимающей душой; или (2) если вера требует от нас утверждать существование телесных субстанций³⁰, то субстанция состоит в этой объединяющей реальности [realitate unionalі], которая добавляет нечто абсолютное и, стало быть, субстанциальное, хоть и текучее, к объединяемым вещам. Если эта субстанциальная связь [vinculum substantiale] для монад не существует, все тела со всеми их качествами будут ничем иным, как хорошо обоснованными феноменами, как радуга или образ в зеркале, одним словом, сновидениями, прекрасно согласованными друг с другом, и только в этом факте и будет состоять реальность этих феноменов» [Там же].

Первый случай, с моей точки зрения, может трактоваться как лейбницевская параллель следующей буддийской идее: телесные формы (рупа) образуются скоплениями невидимых и непротяженных точечных атомов-свойств (параману); протяженность (единство и непрерывность) тела, данная нам в обычном опыте (вьявахарика),

³⁰ «Вера требует» – имеется в виду доктрина пресуществления.

есть только феномен, видимость (абхаса). В его отношении и имеет место концептуализация (викальпа, кальпана), например «это горшок». Но если у Лейбница концептуализация приписывается душе, то у буддистов, поскольку никакого неизменного «я», или души, не существует, это акт ментального сознания (mano-виджняна), оппозитно представляемый ментальными конструкциями как «я».

Второй случай – холистико-атомистическая модель, в которой принцип целостности **добавляется** Богом («добавлено vinculum substantiale, которая ничего не меняет в самих монадах» [Там же, р. 604]), не имеет типологически релевантной параллели в индийской мысли. Зато имеет прекрасную параллель ситуация, которую Лейбниц описывает как возможный результат отсутствия субстанциальной связи. Это концепция эмпирической реальности как сновидения у последователей йогачары, особенно у Васубандху в сочинении «Вимшадика-вритти», где буддийский философ утверждает: «Данность (эва-идам) есть лишь репрезентация (виджяпти), отражающая несуществующие вещи, наподобие видения несуществующего пучка волос и т.п. у человека, пораженного тимирий (глазной болезнью)» [1, с. 113]. Заметим, что если в реалистических школах вайбхашики и саутрантики образ пучка волос служит моделью для объяснения восприятия вещей, состоящих из невоспринимаемых атомов, (атомы воспринимаются лишь в массе, а не по отдельности, как в случае отдельного волоса и прически), то у Васубандху речь идет о тотальной феноменальности объектов восприятия.

Итак, будучи последовательными атомистами (в смысле «атомистического подхода»), буддисты отрицали реальность це-

лостности в пользу реальности частей, но это побудило их искать объяснение опыта живых существ в каузальных отношениях взаимозависимого возникновения всех явлений (пратитья самутпада) из причин (хету) и условий (прагья). Лейбниц же, столкнувшись с проблемой объяснения целостности мира и опыта живых существ, прибег к теистическому аргументу, приписав всё познанию и воле Бога: «Подобно тому, как в нашей мысли из субстанций возникают феномены, так в мысли Бога сложные субстанции возникают из простых; у Бога к интеллекту добавляется и воля, и таким образом единое [unum] создается из множества; ибо просто подумав о множестве, он бы сделал из него феномены или агрегаты, как в случае, когда Бог познает раду или свойства»³¹.

Итак, сравнение «атомистического подхода» Лейбница и индийских философов показало ряд типологически сходных проблем и способов их решения. Прежде всего это проблемы, связанные с объяснением статуса сложных субстанций как целостностей. Позиция Лейбница по этому вопросу, как можно было видеть, претерпела определенные изменения. С буддийской точки зрения основной ее недостаток заключается в попытке переложить кармическую ответственность за устройство вселенной с человеческих существ на Бога, а вместо установления каузальной связи апеллировать к принципу предустановленной гармонии.

Сам Лейбниц есть наилучшее воплощение своей философии. Он, подоб-

но самодостаточной монаде, отражал всё разнообразие существовавшей в его время философской мысли – как схоластической, так и античной. Взгляды Лейбница опираются, несомненно, на жесткую систему принципов, но внутри этой конструкции, как внутри монады, идет постоянное движение. Это настоящая творческая лаборатория, где мысль не перестает искать новые пути.

В монаде Лейбница есть главная движущая сила (appetition) – рационализм, которая распадается на два потока: метафизику, ориентирующуюся на атомистический подход (атомы суть субстанции и первоосновы бытия), и теологию, ориентирующуюся на континуализм. Однако не только теологический подход послужил триггером континуалистических идей Лейбница о непрерывной цепочке трансформаций форм живого, но и открытия в современной ему экспериментальной науке, прежде всего в биологии (в связи с изобретением микроскопа и развитием эмбриологии). Трудно сказать, что именно, континуализм или атомизм, привело великого немецкого философа к самым важным научным открытиям в математике (дифференциальное исчисление) и логике, к предвосхищению многих современных теорий, включая принципы информатики, квантовой механики. Сам Лейбниц считал, что атомизм «ограничивает, в некоторой степени задерживает исследование, заставляет считать, что найдены первоначальные элементы, некое non plus ultra» [2, с. 456]. Но мы прекрасно знаем из истории, что любые ограничения, накладываемые разумом на наше понимание природы вещей, он сам же и преодолевает, устремляясь вперед, к поиску новых предельных элементов, новых «атомов».

³¹ Uti per nostram cogitationem phenomena ex substantiis oriuntur, ita per Divinam Cogitationem oriuntur ex substantiis simplicibus composita, posito in Deo praeter intellectum accedere voluntatem, ut fiat ex multis unum; nam si tantum multa simul consideraret, phaenomena ex iis seu aggregata faceret, uti cum deus novit iridem aut eius proprietates. [29, p. 3].

Литература

1. *Васубанджу*. Вимшати́ка-ка́рика-вритти. Комментарий к Двадцатистишию / пер. с санскрита и примеч. В.Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2008. – № 1. – С. 113–131.
2. *Лейбниц Г.В.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с. – (Философское наследие; т. 85).
3. *Лейбниц Г.В.* Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / предисл., пер. и примеч. В.М. Яковлева). – М.: Институт философии РАН, 2005. – 404 с.
4. *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / Институт философии РАН. – М., 1998. – 422 с.
5. *Лысенко В.Г.* Уроки устной традиции. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник. – 2003. – 2001. – С. 167–189.
6. *Лысенко В.Г.* Асаткарьявада // Индийская философия: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 107.
7. *Лысенко В.Г.* Атомизм индийский // Индийская философия: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 199–122.
8. *Лысенко В.Г.* Кала // Индийская философия: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 424–429.
9. *Лысенко В.Г.* Самая // Индийская философия: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 688–690.
10. *Лысенко В.Г.* Саткарьявада // Индийская философия: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 730–731.
11. *Лысенко В.Г.* Универсалии // Индийская философия: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 813–820.
12. *Лысенко В.Г.* Абхидхарма // Философия буддизма: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2011. – С. 62–66.
13. *Лысенко В.Г.* Свалакшана // Философия буддизма: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2011. – С. 625–627.
14. *Лысенко В.Г.* Хету – пратъя // Философия буддизма: энциклопедия / Институт философии РАН; отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2011. – С. 735–739.
15. *Лысенко В.Г.* Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // Вопросы философии. – 2014. – № 6. – С. 9–28.
16. *Лысенко В.Г.* Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века. – М.: Канон+, 2014. – С. 237–245.
17. *Лысенко В.Г.* Понятие варна (varna) в индийской мысли и атомистический подход // Вопросы философии. – 2015. – № 5. – С. 168–178.
18. *Лысенко В.Г.* Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // Вопросы философии. – 2016. – № 8. – С. 150–165.
19. *Лысенко В.Г.* Психика и сознание в индийской философии // Мир психологии. – 2016. – № 3 (87). – С. 210–223.
20. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / ист.-филос. исслед., пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. – М.: Восточная литература, 2001. – 504 с. – (Памятники письменности Востока; 123).
21. *Arthur R.* The enigma of Leibniz's atomism // Oxford Studies in Early Modern Philosophy / eds.: D. Garber and S. Nadler. – Oxford, 2003. – Vol. 1. – P. 183–227.
22. *Blank A.* Sennert and Leibniz on animate atoms // Machines of Nature and Composite Substances in Leibniz / ed. by J.E.H. Smith, O. Nachtomy. – Dordrecht: Springer, 2011. – P. 115–130. – (New Synthese Historical Library; 67).
23. *Blondel M.* Une énigme historique Le “Vinculum Substantiale” d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. – 2nd ed. – Paris: Editions Gabriel Beauchesne, 1930. – 146 p.

24. *Cook D.J., Rosemont H.* The pre-established harmony between Leibniz and Chinese thought // *Journal of the History of Ideas.* – 1981. – Vol. 42 (2). – P. 253–267.
25. *Dépayser la pensée: dialogues hétérotiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine / éd. par T. Marchaisse.* – Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2003. – 246 p.
26. *Leibniz G.W.* Philosophical essays / ed. and transl. R. Ariew and D. Garber. – Indianapolis: Hackett, 1989. – 366 p.
27. *Leibniz G.W.* Philosophical papers and letters / a selection translated and edited, with an introd. by L.E. Loemker. – 2nd ed. – Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers, 1989. – 736 p.
28. *Liu M.-W.* The harmonious universe of Fa-tsang and Leibniz: a comparative study // *Philosophy East and West.* – 1982. – Vol. 32, N 1. – P. 61–76.
29. *Look B.* New Light on the Vinculum Substantiale and the Correspondence with Des Bosses [Electronic resource]. – Preprint. – P. 3. – URL: <https://www.uky.edu/~look/New%20Light%20on%20the%20VS--Leibniz%20Review.pdf> (accessed: 27.04.2017).
30. *Look B.* On an Unpublished Manuscript of Leibniz: New Light on the Vinculum Substantiale and the Correspondence with Des Bosses // *Leibniz Society Review.* – 1998. – Vol. 8. – P. 69–79.
31. *Look B.* Leibniz and the “vinculum Substantiale”. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999. – 145 p. – (Studia Leibnitiana. Sonderhefte; 30).
32. *Perkins F.* Leibniz and China: a commerce of light. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 225 p.
33. *Rentmeester C.* Leibniz and Huayan buddhism: Monads as Modified Li? // *Lyceum.* – 2014. – Vol. 13, N 1. – P. 36–57.

THE MONADS OF LEIBNIZ AND ATOMISTIC APPROACH: VIEWED BY A HISTORIAN OF INDIAN PHILOSOPHY

V.G. Lysenko

Institute of Philosophy, RAS,
Moscow, Russian Federation
vglyssenko@yandex.ru

In this paper the author tries to look at Leibniz from the topos of Indian philosophy. François Jullien called such a strategy “dépayser la pensée” – to withdraw a thought from its habitat and to see it through the lens of different culture. She refers to Indian philosophy, especially to some Buddhists systems, and highlights – in a more general intercultural perspective – continualistic and atomistic approaches in Leibniz’s thought.

The author argues that despite Leibniz’ consistent criticism, predominantly from the continualistic position, of the ancient and the contemporary atomism, Leibniz in his own metaphysics remained a convinced atomist - his monads are the only final causes of things, substances, or “true atoms of nature”. In this paper, Leibniz’ mereological arguments are examined with the help of some principles and conceptualizations developed in Indian philosophy. In particular, the author compares the whole-parts models in monadology and in Nyāya, as well as the Buddhist schools of Abhidharma and Yogācāra. The article also shows that because of their atomistic approach both Leibniz and Buddhists confronted a problem of how to give an account for a complex substance, and proposed different strategies of dealing with its continuity. If we evaluate the position of Leibniz, for example, from a Buddhist point of view, its main drawback consists in theism, in an attempt to shift responsibility for the universe from human beings to God, and instead of investigating causal relations between things to recourse to the theistic principle of pre-established harmony.

Keywords: Leibniz, monads, atoms, discontinuity, continuity, atomistic approach, whole-parts, causality, Indian philosophy, Buddhism, Abhidharma, Yogācāra, Nyāya, dharmas, paramāṇu.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-18-35

References

1. Vasubandkhu. Vimshatika-karika-vritti. Kommentarii k Dvadtsatishiyu [Vimshatika-karika-vritti. Commentary to Twenty strophes]. Translated from sanskrit by V.G. Lysenko. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 2008, no. 1, pp. 113–131. (In Russian)
2. Leibniz G.W. *Sochineniya*. V 4 t. T. 1 [Complete Works. In 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1982. 636 p.
3. Leibniz G.W. *Pis'ma i esse o kitaiskoi filosofii i dvoichnoi sisteme ischisleniya* [Letters and essays on Chinese philosophy and binary number system]. Preface, translations and notes by V.M. Yakovlev. Moscow, Institut Filosofii RAN Publ., 2005. 404 p. (In Russian)
4. Lysenko V.G. *Diskretnoe i kontinual'noe v istorii indiiskoi mysli: lingvisticheskaya traditsiya i vaisheshika*. diss. dokt. filos. nauk [Discontinuity and continuity in history of Indian philosophy: linguistic tradition and vaisheshika. Diss. Dr. Philosophy]. Moscow, 1998. 422 p.
5. Lysenko V.G. Uroki ustnoi traditsii. Postvediiiskie nauki: fonetika i etimologiya v svete kategorii diskretnogo i kontinual'nogo [Lessons from the oral tradition. Postvedic sciences: phonology and etymology in the light of the categories of discreteness and continuity]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik – History of Philosophy Yearbook*, 2003, 2001, p. 167–189.
6. Lysenko V.G. Asatkar'yavada. *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian philosophy. Encyclopedia]. Institut filosofii RAN. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009, p. 107.
7. Lysenko V.G. Atomizm indiiskii [Indian atomism]. *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian philosophy. Encyclopedia]. Institute of Philosophy RAS. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 199–222.
8. Lysenko V.G. Kala. *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian philosophy. Encyclopedia]. Institute of Philosophy RAS. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 424–429.
9. Lysenko V.G. Samavaya. *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian philosophy. Encyclopedia]. Institute of Philosophy RAS. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 688–690.
10. Lysenko V.G. Satkar'yavada [Satkaryavada]. *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian philosophy. Encyclopedia]. Institute of Philosophy RAS. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 730–731.
11. Lysenko V.G. Universalii [Universals]. *Indiiskaya filosofiya: entsiklopediya* [Indian philosophy. Encyclopedia]. Institute of Philosophy RAS. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 813–820.
12. Lysenko V.G. Abkhidkhama [Abhidharma]. *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of buddhism. Encyclopedia]. Institute of Philosophy RAS. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2011, pp. 62–66.
13. Lysenko V.G. Svalakshana. *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of buddhism. Encyclopedia]. Institute of Philosophy RAS. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2011, pp. 625–627.
14. Lysenko V.G. Khetu – prat'yaya [Hetu – pratyaya]. *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of buddhism. Encyclopedia]. Institute of Philosophy RAS. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2011, pp. 735–739.
15. Lysenko V.G. Genезis ucheniya ob atomakh kak problema yazyka i myshleniya [The genesis of the doctrine of atoms as a problem of language and thought]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 2014, no. 6, pp. 9–28. (In Russian)
16. Lysenko V.G. Evropotsentrizm kak tormoz sovremennykh istoriko-filosofskikh issledovaniy [Eurocentrism as a hindrance to the modern historico-philosophical research]. *Istoriya filosofii:*

vyzovy XXI veka [History of philosophy: challenges of the XXI century]. Moscow, Kanon+, 2014, pp. 237–245.

17. Lysenko V.G. Ponyatie varna (varna) v indiskoi mysli i atomisticheskii podkhod [The concept of varna in Indian thought and the atomistic approach]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 2015, no. 5, pp. 168–178. (In Russian)

18. Lysenko V.G. Atomisticheskii podkhod v shkolkakh buddiiskoi abhidharmy : dharmy i atomy [An Atomistic approach in the schools of Buddhist Abhidharma]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 2016, no. 8, pp. 150–165. (in Russian)

19. Lysenko V.G. Psikhika i soznanie v indiiiskoi filosofii [Mentality and consciousness in Indian Philosophy]. *Mir psikhologii – The World of Psychology*, 2016, no. 3 (87), pp. 210–223.

20. Shokhin V.K., transl. *N'yaya-sutry. N'yaya-bkhash'ya* [Nyāyasūtra. Nyāyabhāṣya]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2001. 504 c.

21. Arthur R. The enigma of Leibniz's atomism. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Ed. by D. Garber and S. Nadler. Oxford, 2003, vol. 1, pp. 183–227.

22. Blank A. Sennert and Leibniz on animate atoms. *Machines of Nature and Composite Substances in Leibniz*. Ed. by J.E.H. Smith, O. Nachtomy. Dordrecht, Springer, 2011, pp. 115–130.

23. Blondel M. *Une énigme historique Le “Vinculum Substantiale” d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. 2nd ed. Paris, Editions Gabriel Beauchesne, 1930. 146 p.

24. Cook D.J., Rosemont H. The pre-established harmony between Leibniz and Chi-

nese thought. *Journal of the History of Ideas*, 1981, vol. 42 (2), pp. 253–267.

25. Marchaisse T., ed. *Dépayser la pensée: dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003. 246 p.

26. Leibniz G.W. *Philosophical essays*. Ed. and transl. R. Ariew and D. Garber. Indianapolis, Hackett, 1989. 366 p.

27. Leibniz G.W. *Philosophical papers and letters*. A selection translated and edited, with an introd. by L.E. Loemker. 2nd ed. Dordrecht etc., Kluwer Academic Publishers, 1989. 736 p.

28. Liu M.-W. The harmonious universe of Fatsang and Leibniz: a comparative study. *Philosophy East and West*, 1982, vol. 32, no. 1, pp. 61–76.

29. Look B. *New Light on the Vinculum Substantiale and the Correspondence with Des Bosses*. Preprint, p. 3. Available at: <https://www.uky.edu/~look/New%20Light%20on%20the%20VS--Leibniz%20Review.pdf> (accessed 23.02.2017)

30. Look B. On an Unpublished Manuscript of Leibniz: New Light on the Vinculum Substantiale and the Correspondence with Des Bosses. *Leibniz Society Review*, 1998, vol. 8, pp. 69–79.

31. Look B. *Leibniz and the “vinculum Substantiale”*. *Studia Leibnitiana*. Sonderhefte, 30. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999. 145 p.

32. Perkins F. *Leibniz and China: a commerce of light*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 225 p.

33. Rentmeester C. Leibniz and Huayan Buddhism: Monads as Modified Li? *Lycium*, 2014, vol. 13, no. 1, pp. 36–57.