Демокрит - годы жизни - ок. 460-370 гг. до н.э. Родом из Абдер,

считавшихся в Греции не только глухой интеллектуальной провинцией, но даже

просто городом глупцов. Но нарицательное "абдерит" - простак, простофиля,

глупец - стало собственным именем одного из величайших мыслителей... По

преданию, Д. "был учеником каких-то магов и халдеев, которых царь Ксеркс

предоставил его отцу в качестве учителей, когда у него гостил... у них-то

он ещё в детстве перенял науку о богах и звездах. Потом он перешел к

Левкиппу. Существуют сведения, что он совершил путешествие в Египет, Персию

и даже Эфиопию и Индию. Вернувшись из путешествия, он вел скромный и

уединенный образ жизни, занимаясь наукой и ценя её так высоко, что, как

говорят, "сказал, что он предпочел бы одно приличное объяснение сану

персидского царя". Завистники обвинили его в том, что он вопреки абдерским

законам, растратил доставшееся ему наследство; в ответ он "прочитал народу

свой "Большой Мирострой", лучшее из всех его сочинений, и получил за него в

награду пятьсот талантов; мало того, в честь его воздвигли медные статуи, а

когда он умер, то погребли его на государственный счет, - а жил он более

ста лет".

Многочисленные свидетельства и легенды говорят о Д. как о "смеющем-

ся философе", "настолько несерьезным казалось ему все, что делалось

всерьез". Рассказы о нем свидетельствуют о глубокой житейской мудрости

философа, о его наблюдательности, обширных познаниях. Диоген Лаэрций

приводит список, состоящий из более чем 60 произведений Д., главное место

среди которых занимают "Великий диакосмос", "Малый диакосмос", "О логике,

или Мерило". От сочинений Абдерита сохранились лишь фрагменты, перемешанные

с фрагментами и пересказами Левкиппа в почти неразличимое целое. Видимо,

немалую роль сыграли в плачевной судьбе произведений философа мировоззрен-

ческие споры: "Аристоксен в своих "Исторических записках" сообщает, что

Платон хотел сжечь все сочинения Д., какие только мог собрать, но

пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, указав, что это бесполезно: книги

его уже у многих на руках". Но, как говорится, где один, там и много

(желающих)...

Д., наряду с Левкиппом, считается одним из основателей древнегре-

ческого атомизма. На первый взгляд учение атомизма предельно просто. Начала

всего сущего - это неделимые частицы-атомы и пустота. Ничто не возникает из

несуществующего и не уничтожается в несуществующее, но возникновение вещей

есть соединение атомов, а уничтожение - распадение на части, в пределе - на

атомы. Все возникает на некотором основании и по необходимости; причина

возникновения - вихрь, который и именуется необходимостью. Ощущаем мы

потому, что в нас попадают "видики", отделяющиеся от вещей. Душа -

совокупность особых атомов. Конечная цель человека - душевное благосостоя-

ние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не смущаемая ни

страхом, ни суеверием, ни какой бы то ни было другой страстью.

Т.о., все, что существует, - это атомы и пустота. В бесконечной

пустоте-пространстве движутся, сочетаясь между собою, бесконечное по числу

и формам тельца; последние отличаются друг от друга формой, порядком,

поворотом. Возникает вопрос - что заставляет нас утверждать, что есть

какие-то неделимые тельца, что материя не делима до бесконечности? Левкипп и

Д. были внимательными слушателями Зенона и от них не ускользнули ни сильные

ни слабые стороны его рассуждений, в частности, содержание апорий против

множества: если разделить тело на бесконечное число частей, то или эти

части не будут иметь величины - и тогда их сумма, т.е. исходное тело

обратится в ничто, или они будут иметь величину - но тогда их сумма будет

бесконечно велика. Но и то, и другое нелепо. Однако апория не возникает,

если предположить существование предела делимости - неделимый далее атом.

Атомы достаточно малы, но ведь простейшее наблюдение показывает, что

материя действительно делима на весьма малые, даже не различимые глазом

частицы. Таковы пылинки, видимые в луче света, падающем в темную комнату.

"Д. не говорил, что эти видимые через окно, поднятые (ветром) пылинки (и

есть те частицы), из которых состоит огонь или душа, или что вообще эти

пылинки суть атомы, но он говорил: "Эти пылинки существуют в воздухе, но

так как они не заметны из-за слишком малой величины, то и кажется, что они

не существуют, и только лучи солнца, проникая через окно, обнаруживают, что

они существуют; подобным же образом существуют и неделимые тела, мелкие и

неделимые из-за слишком малой величины" (Левкипп).

Таким образом разрешены сразу две проблемы. Множественность сущего

не ведет больше к противоречиям: любое тело можно разделить на конечное

множество частиц, имеющих величину, а затем снова из них составить. А

"бытие" элеатов находит воплощение в атоме: он един, неделим, неизменен,

неуничтожим, отвечая всем требованиям парменидова "бытия". Только атомов

много. А для того, чтобы они могли существовать как множество, необходима

пустота, которая отделяла бы один атом от другого и обусловливала возмож-

ность перемещения атомов - движения. Пустота - это уже не "несуществующее"

элеатов, но существующее ничто.

Доказательство существования пустоты у Д. и атомистов вообще

сводится к тому, что, во первых, без пустоты не было бы возможно

перемещение, так как наполненное не может восприять в себя еще что-то;

во-вторых, о её существовании говорит наличие таких процессов, как уплотне-

ние и сгущение, возможные только в том случае, если между телами и их

частями существуют пустые промежутки. Пустота абсолютно однородна и может

существовать как вмещая тела, так и без них. При этом она существует как

вне тел, вмещая их в себя, отделяя их друг от друга, так и внутри сложных

тел, отделяя друг от друга их части. Лишь атомы не содержат пустоты, чем

объясняется их абсолютная плотность, - некуда вставить лезвие, чтобы

разрезать атом, или расколоть его.

Что касается числа атомов в мире, то Д. признает его бесконечным. А

следовательно, бесконечной должна быть и пустота, ибо конечное пространство

не может вместить бесконечного числа атомов и бесконечного числа состоящих

из них миров. Трудно сказать, что оказывается здесь первым допущением -

бесконечность числа атомов или бесконечность пустоты. И то, и другое

основывается на том аргументе, что как число атомов, так и величина пустоты

"не более такое, чем иное". Распространяется этот аргумент и на число форм

атомов, которое, по Д., также бесконечно.

Бесконечность мира в пространстве влечет вечность во времени и

бесконечность (безначальность) движения. Аристотель сообщает, что Д. утвер-

ждал: "вечное и бесконечное не имеет начала, а причина есть начало, вечное

же безгранично, поэтому спрашивать, какова причина какой-либо из таких

вещей, по мнению Д., то же, что искать начало бесконечности". Таким

образом, атомизм признает вечность мира во времени, бесконечность в

пространстве, бесконечность числа атомов и сложенных из них миров.

Демокриту для объяснения мировых процессов хватает атомов, пустоты

и движения. Движущиеся атомы собираются в "вихрь"; распространяясь по

отдельным местам в пустоте, они образуют отдельный мир, ограниченный своим

"небом". Возникновение мира и всех вещей в нем происходит в результате

соединения атомов, уничтожение же сводится к разъединению и распадению на

составные части.

Д. первым в древнегреческой философии вводит в научный оборот

эксплицитно сформулированное понятие причины и развивает систему материа-

листического детерминизма. Об этом говорит уже то, что он использует в

значении "причина" слово aitia, которое прежде обозначало "виновника" ил

"виновницу" того или иного события. Д. же потребовал отыскания причинного

объяснения. Левкипп придал принципу причинности формулировку, что "все

происходит на некотором основании и по необходимости". Уже здесь видно, чем

отличается детерминизм атомистов от прежнего понимания предшествующего и

последующего состояния вещи. По сути дела, до Д. ранние греческие философы

считали достаточным определить, "из чего" возникают вещи, что приводит к

парадоксу - "из ничего" не может возникнуть "нечто", то возникновение чего

бы то ни было нового немыслимо. Выход, найденный отсюда Эмпедоклом и

Анаксагором, состоял в том, чтобы признать источником нового определенную

пропорцию, в какой сочетаются стихии, или же свести качественно определен-

ную вещь к совокупности качественно определенных частиц - "семян". Левкипп

и Д. поставили вопрос иначе: ничего не возникает не только "из ничего" -

"материя" вещи должна быть не только налицо, но и без причины, без

некоторого обоснования, т.е. "попусту". А следовательно, они отличили

причину возникновения и изменения вещей от их субстанции, материи.

Поскольку от сочинений Левкиппа и Д. остались только фрагменты,

реконструкция их детерминизма представляет определенные трудности. Как

понимается причина? Наиболее вероятное понимание выражено Аэцием: "сопро-

тивление толчку, движение и удар материи". Аэций говорит, что так понимали

Левкипп и Д. "необходимость", - но именно причина будет здесь очевидной

коннотацией. Одновременно причинность отождествляется с необходимостью.

Первое и главное следствие детерминизма - отказ от признания

"разумного начала", движущего миром. Как писал Аэций, "все прочие считали,

что мир одушевлен и управляется провидением, а Левкипп, Д., Эпикур и другие

сторонники атомов считали, что он не одушевлен и управляется не провиде-

нием, а некоей неразумной природой". Т.е. Д. и атомисты противопоставля-ют

детерминизм религиозно-философскому учению о разумном существе, правящем

миром - боге (или богах). Иначе говоря, атомизм с его естественным

детерминизмом подразумевает атеизм.

Второе следствие античного детерминизма - отождествление причинности

с необходимостью - имеет двойственный смысл. С одной стороны, отыскать

причину события - значит показать его необходимость, т.е. - объяснить.

Поскольку каждое событие имеет причину, задачей научного исследования

является открытие необходимых причинных связей. Но, с другой стороны, если

все необходимо, то следует отвергнуть "случай" как то, что причины не

имеет. Отсюда вытекает не только борьба Д. против случайности в ее античной

трактовке, но и фаталистическая тенденция его философии.

Многочисленные свидетельства о философии Д. так или иначе связаны с

первым следствием. Именно в нем ищут критики атомизма аргументы против этой

философии. В первую очередь, атомизм как будто бы не в состоянии объяснить

возникновение упорядоченных тел. Но Д. не признавал движения атомов

происходящим "как попало" или "случайно". Атомы движутся именно закономер-

но, подчиняясь закону тяготения подобного к подобному.

В нарисованной Д. картине виден классический пример сочетания

необходимости и случайности: из случайных, т.е. неоднозначно определенных,

движений и столкновений атомов необходимым образом формируются упорядочен-

ные тела. Однако свидетельства древних заставляют признать, что Д. отрицал

существование случайности. А под последней во времена основателя атомизма

понимались по меньшей мере три вещи. (1) Случай - событие, свершившееся без

причины. Такое понимание Д., естественно, категорически опровергал, ибо нет

беспричинных явлений. (2) Случай - событие или явление, не имеющее разумной

(конечной, целевой) причины и объясняемое лишь действующими причинами,

такими как толчок, давление, движение. Это понимание было применено против

Д. сторонниками телеологического объяснения мира и им ни в коем случае не

разделялось. Несомненно, Д. признавал как "физически обусловленные явления,

так и явления, порожденные разумной деятельностью человека. Однако первые

он ни в коем случае не именовал "случайными" - они необходимы. Наоборот,

"случаем" он называл явление, якобы обусловленное, по обыденному воззрению,

"судьбою" как случайным стечением обстоятельств. Но и таких событий не

бывает - это "вымысел толпы". Наконец (3). Случай - событие или явление,

совершившееся "по совпадению", т.е. на пересечении причинно обусловленных,

но связанных между собой рядов событий. И их Д. не считал случайными,

поскольку в каждом отдельном случае здесь можно найти причину, а значит,

обнаружить необходимость события.

В ряде свидетельств, прежде всего аристотелевых, говорится, что Д.

приписывал спонтанности возникновение миров. Однако Д. считал, что возник-

новение каждого из миров объяснимо: общим выражением причинной связи

является тут "вихрь" как логический предел объяснения. Искать же причину

вихря - значит обратиться к вечному, т.е. внутренне присущему материи,

движению. Причем свидетельства дают нам двойственную картину движения.

Во-первых, это колебательное движение атомов, а во-вторых, движение,

возникающее из столкновений атомов и составленных из них сложных тел.

Трудно сказать, является ли колебательное движение, по Д., неотъемлемым

свойством атомов, или же оно порождается их столкновениями. Во всяком

случае, ясно, что Д. не обращается в целях объяснения к разумному началу,

упорядочивающему движение. Именно поэтому критики обвиняют основателя

атомизма в злоупотреблении случайностью и неспособности объяснить, каким

образом из неупорядоченного движения получаются закономерность и необходи-

мость. Но Д. считает исходное движение не беспорядочным, а с самого начала

подчиненным определенной закономерности. Это - закономерность соединения

подобного с подобным. Для него все, что имеет причину, тем самым является

необходимым.

Т.о., Д., является приверженцем с одной стороны, последовательно,

до крайних логических следствий проведенный принцип детерминизма. С другой

же - этот односторонний и жесткий детерминизм, исключающий случайность,

низводит саму необходимость на уровень случайности. Анализируя рассуждения

критиков, приписывавших Д. признание случайности, К.Маркс писал в своей

докторской диссертации: "Симплиций говорит, что Д. не указывает причины

сотворения мира вообще и что он, по-видимому, считает причиной случай. Но

здесь дело не в определении содержания, а в той форме, которую Д.

сознательно применял". Согласно Марксу, признание случайности не противоре-

чило бы концепции Д., поскольку "там, где начинается общее и божественное",

т.е. при решении вопроса о возникновении "нашего мира" и "вселенной", -

"представление Д. о необходимости перестает отличаться от случая".

И в самом деле, по логике Д. мир в целом не имеет причины, ибо

причина есть начало, а мир с его движением начала не имеет; "наш мир", в

свою очередь, не имеет иной причины, кроме необходимости, которая оказалась

тождественной случайности... Применительно к миру в целом Д. констатирует

бессмысленность постановки вопроса о его "первой причине": ведь то, что

бесконечно, не имеет начала, а следовательно, и причины. Естественно, это

не означает "беспричинности". Анализируя механистический материализм 18 в.,

унаследовавший от Д. отождествление причинности с необходимостью, Ф.Энгельс

писал, что в этом учении "случайность не объясняется здесь из необходимости;

скорее наоборот, необходимость низводится до порождения голой случайности".

Но ведь то же самое и у Д.: не в силах проследить причинную обусловленность

"нашего мира", он навлек на себя обвинение в том, что свою концепцию он

основывает на случайности. Вернее было бы сказать, что концепция Д. требует

признания объективной случайности, прежде всего - в смысле пересечения

независимых необходимых рядов событий, а затем и в смысле стохастическом.

Однако ни то, ни другое не может быть Д. принято в силу универсальности его

детерминизма. Но отсюда вторая линия его критики - признание необходимости

всех совершающихся в мире событий рождает фаталистическую тенденцию в

понимании им человеческой деятельности, т.е. отказ от свободы.

Последовательно материалистическую позицию Д. занимает и в вопросе

о природе души и познания. Известно, что часто психическая деятельность

человека объясняется наличием в его теле специфической субстанции или силы

- "души". Сохраняя этот термин, Д., вместе с ионийскими философами, видит в

"душе", во-первых, движущее начало, а во-вторых, орган ощущения и мышления.

Первая функция раскрывается просто: то, что не движется само, не может

приводить в движение другое тело; поэтому для того, чтобы приводить в

движение тело, душа сама должна быть телесной и подвижной. Душа, по Д.,

состоит из шарообразных атомов, т.е. подобна огню. Рассуждениями по поводу

природы человека он напоминает, по словам Аристотеля, "постановщика комедий

Филиппа. Тот говорил, что Дедал заставил двигаться деревянную Афродиту,

налив в нее ртуть. Подобное говорит и Д.: он утверждает, что неделимые

шарики, никогда не оставаясь в покое, двигаясь сами, влекут за собой и

приводят в движение всё тело". Но во-первых перед нами первая концепция

"человека-машины", т.е. своеобразная модель человеческого организма, позво-

ляющая имитировать органическое движение. Во-вторых, создав эту модель, Д.

на этом уровне обосновывает смертность человека: душа смертна, поскольку со

смертью и разложением тела рассеиваются и ее атомы. Однако, по Д., "все

предметы обладают кой-какой душой, даже мертвые тела. Ибо в теле всегда

явным образом заключено некоторое количество теплого и чувствующего, даже

после того, как большая часть испарилась в воздух".

Сложнее было аналогичным образом объяснить ощущение и мышление.

Атомистическое объяснение ощущений основывается на представлении о том, что

атомы души обладают способностью к ощущениям. В то де время Д. принимает в

качестве единственно сущего только атомы и пустоту, тогда как чувственные

качества, подобные, например, "противоположностям" ионийцев (сухое-влажное,

теплое и холодное), существуют только "во мнении". Иначе говоря, чувствен-

ные качества - вкус, теплота и т.д. - субъективны, имея, однако, объектив-

ную основу в форме, порядке и расположении атомов. Способность же к

восприятию коренится в особых свойствах атомов души. Отсюда делается вывод

о ненадежности чувственного познания, не способного дать истину - ведь

атомы и пустота чувствам недоступны.

Восприятие внешних предметов требует, с этой точки зрения, не-

посредственных контактов воспринимаемого с органом чувства. И если слух,

осязание, вкусовые ощущения понятны, то как быть со зрением на расстоянии?

Д. избегает затруднений, создавая теорию "истечений". Согласно этой теории,

от предметов отделяются тончайшие оболочки, как бы копии. Д. называет их

"образами" или "подобиями", "изображениями". Попадая в глаз, они и вызывают

представление о предмете.

Т.о., "темное" знание, получаемое из ощущений, играет хотя и

подчиненную, но все же существенную роль в познании. Без него нет никакого

знания, однако "всякий раз, как темное познание не имеет возможности ни

видеть более малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать через вкус, ни

осязать, надо обращаться к более тонкому", - к разумному познанию, т.е.

переход от чувственного к рациональному есть переход от наглядного образа к

понятию.

Тем не менее, сформулировав важную догадку о взаимосвязи чувствен-

ного и разумного, Д. не может еще дать описание какого-либо механизма

перехода от одного к другому. Ему неизвестны видимо, логические формы и

операции: суждение, понятие, умозаключение, обобщение, абстрагирование.

Широко и умело ими пользуясь, он не дал их теоретического анализа. Во

всяком случае, утеря "Канона" Демокрита - его логического произведения,

известного только по имени, - не позволяет выявить его роль в области науки

о правильном мышлении. Правда, свидетельства Аристотеля говорят о том, что

Д. первым подошел к вопросу об определении понятий, но в чем этот подход

состоял - к сожалению, неизвестно. Поэтому исследование форм мышления

оказалось, фактически делом Аристотеля.

Атеистична и этика Д. Она пронизана идеями гуманизма, требуя

человечности отношений между людьми, долженствующих господствовать в общес-

тве. Конечно, нельзя искать однозначного соответствия учения атомизма о

природе и его этики: пожалуй до сих пор отсутствует единство учений о

природе и об обществе. И все же основание этики Д. составляют некоторые

общефилософские принципы. Во-первых, как общественное явление, она относит-

ся к существующему "по установлению", а не "по природе". Во-вторых, она

опирается на учение Д. о критериях. Секст Эмпирик так его характеризует:

"По Д., существуют три критерия: критерий для постижения неизвестного -

явления, ибо явное есть окно в неявное; критерий для исследования -

понятие... и критерий для выбора и избегания - аффекты: то, что нам сродни,

то и нужно выбирать, а чему мы чужды - того надо избегать". Нравственное

поведение определяется последним критерием, поскольку родственно нашему

духу удовольствие, а чуждо - страдание. Однако гедонизм Д. не сводится к

предпочтению удовольствия, поскольку оно провозглашает высшим благом "бла-

женное состояние духа". А это - "состояние, при котором душа пребывает в

спокойствии и равновесии, не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни иною

какой-нибудь страстью". Чувство удовольствия и неудовольствия может быть

критерием при условии, что оно руководствуется мерой: "прекрасна надлежащая

мера во всем: излишек и недостаток мне не нравятся". Ибо "если превысить

меру, то самое приятное сделается самым неприятным". В понятии "надлежащей

меры" Д. мыслит необходимость умеренности, соответствия поведение силам и

способностям личности, и в то же время - стремление к необходимому и

избежание излишеств. Но ведь мера - признак разумности. Поэтому этика Д.

соединяет гедонизм с рационализмом, видя источник неправильного действия, в

том числе и в моральном смысле, в недостатке знания.

Д. ввел в этику первоначальные разработки таких понятий, как

совесть, т.е. требование стыдиться своих собственных постыдных поступков,

долг и справедливость. "Не из страха, но из чувства долга надо воздержива-

ться от дурных поступков".

Этика Д. не представляет единой, логически стройной системы. Его

нравственные причины дошли до нас в виде отдельных афоризмов. Есть некоторые

основания думать, что это результат определенной обработки тех произведений

философа, где этика излагалась в систематической форме. Однако принципы

демоктритовой этики позволяют пролить дополнительный свет на политическое

учение мыслителя. Они очерчивают идеал демократического государственного

устройства, в котором судьба общества связана с судьбою индивида: "когда

оно в благополучии, все в благополучии, когда оно гибнет - все гибнет". Но

и здесь Д. уклоняется от крайностей - подчинения поведения индивида

потребностям государства, как и наоборот, полного устранения от обществен-

ных дел. Ибо основное условие достижения душевного покоя и блаженного

состояния духа - это опять-таки умеренность, в данной связи, умеренность

включения индивида в жизнь общества и государства. Ибо тот, кто стремится

участвовать в государственных делах, "не должен сверх меры заниматься ни

частными, ни общественными делами, а в своей деятельности не брать на себя

ничего сверх своих сил и природных способностей". Отсюда следует, что

блаженное состояние духа достигается не уклонением от деятельности, -

личной или общественной, - но соблюдением и здесь надлежащей меры и

соответствием возлагаемых на себя задач своим способностям.

Обязанности гражданина и должностных лиц, наказания, взаимоотноше-

ния богатых и бедных, господ и рабов (а эти противоречия рассматриваются Д.

как универсальные и неустранимые), дружба и взаимопомощь, отношения к

друзьям, родственникам и семье определяются из принципа "золотой середины".

Тем самым Д. избегает как нравственного релятивизма софистов, так и

абсолютизации нравственного разума Сократом. И в то же время, его этическая

концепция сохраняет ту основную характеристику, которая присуща всей антич-

ной философии, - созерцательность. Устраняя все, что препятствует блаженному

состоянию духа, выявляя идеал нравственной жизни, Д. не видит в философии

средства преобразования существующего общества, - его задача не выходит за

пределы его объяснения.