

В.П.ГОРАН



НЕОБХОДИМОСТЬ
И СЛУЧАЙНОСТЬ
В ФИЛОСОФИИ
ДЕМОКРИТА



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

В. П. ГОРАН

НЕОБХОДИМОСТЬ
И СЛУЧАЙНОСТЬ
В ФИЛОСОФИИ
ДЕМОКРИТА

Ответственный редактор
д-р филос. наук М. Г. Федоров



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
Новосибирск • 1984

Г о р а н В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита.— Новосибирск: Наука, 1984.

В монографии исследуется важнейший этап генезиса категорий необходимости и случайности, вклад в их разработку выдающегося материалиста античности Демокрита из Абдер. На основе тщательного анализа текстов пересматривается традиционная оценка его учения как фаталистически отрицающего объективную случайность. Выявляются подходы философа к проблеме природы необходимости и случайности, на уровне атомистического фундамента его учения анализируются стоящие за ними предельные онтологические допущения.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей вузов, всех интересующихся историей античной философии.

ВВЕДЕНИЕ



Одно из важнейших направлений развития материалистической диалектики составляет разработка ее категориального аппарата, в том числе и таких ее категорий, как необходимость и случайность. Особого внимания заслуживает проблема *природы* необходимости и случайности, которую мы специально выделяем как важнейший аспект более широкой и общей философской проблемы истолкования этих категорий и отличаем ее от другого аспекта этой последней — от проблемы *значения* терминов «необходимость» и «случайность». Если решают проблему природы необходимости и случайности, отвечают на вопрос «Каковы истоки, основания существования необходимого и случайного в явлениях объективной действительности?». Определяя значение терминов «необходимость» и «случайность», отвечают на вопрос «Что имеется в виду, когда употребляются эти термины?», или более коротко «Что такое „необходимость“ и „случайность“?»

Решение второй из выделенных только что проблем не представляет каких-либо принципиальных затруднений, но при условии, если не смешивать ее с решением первой. Не удивительно поэтому, что при значительном многообразии предпринимавшихся в истории философии попыток решения всей проблемы истолкования необходимости и случайности в целом¹, в понимании значения со-

¹ См.: Нарский И. С. Истолкование категории «случайность». — Философские науки, 1970, № 1; *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié par A. Lalande. Paris, 1962, p. 181—182, 401—410, 676—677.

ответствующих терминов, если специально вычленить его во всех этих решениях, — разногласий почти нет. Вопрос о том, в каком значении употреблять тот или иной термин в определенной мере становится — после того как он приобрел статус научного термина и его употребление уже устоялось — вопросом конвенции. А те споры, которые остаются возможными по такого рода вопросам, в значительной мере можно квалифицировать как споры о словах. Статус терминов с фиксированным значением «необходимость» и «случайность» имеют со времен Аристотеля, который и закрепил ² за ними следующее значение, сохраняющееся и по сей день ³. Необходимое — это то, что не может не быть, что не может быть иначе, а случайное — это то, что может быть, но равным образом и не быть, или что может быть иначе.

Если проанализировать содержание этих определений, то можно убедиться ⁴, что необходимость и случайность суть не что иное, как определенные характеристики явлений, которые характеризуют явление специально со стороны его отношения к некоторой строго фиксированной совокупности предпосылок, оснований его существования или возникновения. Иначе говоря, когда указанное отношение характеризуется как однозначное, само явление характеризуется как необходимое. Когда же отношение оказывается неоднозначным, явление характеризуется как случайное.

Сложнее обстоит дело с проблемой природы необходимости и случайности как объективных характеристик явлений, особенно с проблемой природы случайности как объективной характеристики явлений специально в их отношении к *полной* совокупности всех предпосылок, оснований их возникновения или существования. Она принадлежит к одной из самых сложных и глубоких философских проблем. На протяжении тысячелетий она оставалась перманентно актуальной и неизменно находилась в центре внимания крупных мыслителей, так что обраще-

² См.: *Аристотель*. Метафизика, V, 5; XI, 8 — Сочинения, т. 1. М., 1975, с. 151, 287.

³ См.: *Бранский В. П.* Взаимосвязь причинности и случайности. — *Философские науки*, 1971, № 6.

⁴ См.: *Горан В. П.* Два аспекта проблемы истолкования необходимости и случайности. — В кн.: *Логико-методологические проблемы естественных и общественных наук*. Новосибирск, 1977, с. 92—94.

ние к соответствующему историко-философскому материалу может быть достаточно результативным с точки зрения ее диалектико-материалистического решения. Ведь если анализу и обобщению истории философской мысли принадлежит одно из ведущих мест в разработке диалектики в целом ⁵, это не может не относиться и к таким категориям диалектики, как необходимость и случайность. Между тем специально, с целью извлечения уроков, полезных для раскрытия диалектической природы необходимости и случайности, соответствующий историко-философский материал до сих пор почти не исследован.

Конечно, «ко всякому такому вопросу можно солидно, с уверенностью подойти, лишь бросив исторический взгляд на все развитие его в целом»⁶. В данной книге предпринимается попытка рассмотреть только один из этапов длительного и почти непрерывного процесса философской разработки категорий необходимости и случайности. Но этап этот особенный, ведь, в сущности, именно Демокрит кладет начало собственно философской концептуальной их разработке. Более того, предваряя последующий анализ проблемы, можно отметить поразительное богатство намечаемых учением Демокрита направлений такой разработки. Поэтому известное высказывание Энгельса о том, что «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений»⁷, *mutatis mutandis* может быть привлечено и для оценки роли Демокрита в разработке категорий необходимости и случайности. А то обстоятельство, что исследование вклада Демокрита по существу есть исследование и генезиса самих этих категорий как именно философских категорий, и генезиса основных направлений их дальнейшего развития, определяет и значимость тех историко-философских уроков, которые можно извлечь из такого исследования.

Таким образом, обращение к исследованию проблемы необходимости и случайности в философии Демокрита, жившего в столь отдаленном от нашего времени V веке до н. э., предпринимается нами не только для удовлетворения потребности в познании истории философской мыс-

⁵ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 131, 298, 314.

⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 68.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 369.

ли как таковой, но имеет и вполне конкретную «практическую» направленность, определяемую полезностью такого исследования для решения сегодняшних задач. Мы руководствовались следующим, имеющим непреходящее методологическое значение, указанием В. И. Ленина: «...не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь»⁸.

Такое исследование сопряжено, однако, с громадными трудностями. Мы не располагаем произведениями Демокрита и реконструкцию его учения вынуждены производить на основе свидетельств, содержащихся в произведениях других, более поздних античных авторов. Они же были не просто переписчиками копий демокритовых книг, но давали свою реконструкцию тех или иных сторон его учения. И эта их реконструкция, как и любая реконструкция, не могла не зависеть от уровня осмысления соответствующей проблематики. Учение Демокрита не могло не рассматриваться ими в свете результатов, которые были получены философской мыслью уже после Демокрита, когда стали просматриваться и те стороны этого учения, которые могли отчетливо не осознаваться самим Демокритом. Следовательно, наша реконструкция учения Демокрита не может не быть реконструкцией, так сказать, второго или более порядка, т. е. реконструкцией, опирающейся не на подлинные тексты, а на их реконструкцию из гораздо более поздних свидетельств, авторы которых сами зачастую черпали сведения из вторых и третьих рук. Причем абсолютно надежного критерия для определения того, что же в свидетельствах отнести к самому Демокриту, а что составляет наслоения, нет, поскольку другим материалом помимо этих свидетельств наука не располагает.

Особое значение в этой ситуации приобретают результаты филологического анализа текстов. Так, в результате кропотливой работы филологи реконструировали ряд собственных высказываний Демокрита. Кроме того, сохранились собрания изречений Демокрита с прямым указанием его авторства. Так что при всей серьезности от-

⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 67.

меченных трудностей дело обстоит не совсем безнадежно.

Наконец, не следует выпускать из вида специфическую трудность, порождаемую отрывочностью и разрозненностью свидетельств. Ситуацию, в которой оказывается исследователь учения Демокрита, хорошо характеризует соображение К. Виланда: «Было бы, например, затруднительно с уверенностью утверждать, что груды развалин, камней и разбитых колонн, собранных отовсюду и выдаваемых за остатки великого храма в Олимпии, — действительно развалины этого храма. Но что же можно было бы подумать о человеке, который, наскоро слепив глиной и соломой эти развалины, выдал бы жалкое творение, лишенное плана, фундамента и красоты за храм Олимпии»⁹.

Из сказанного нетрудно сделать вывод о том, какую значимость при исследовании учения Демокрита приобретает правильная методология. Марксистско-ленинская философская наука располагает такой методологией, фундамент ее составляют следующие три положения. Во-первых, рассмотрение истории философии как специфического духовного процесса, в конечном счете определяемого развитием общественного бытия. Во-вторых, выделение двух направлений — материалистического и идеалистического — в качестве таких главных направлений в решении философских вопросов, борьба которых составляет основное содержание всего историко-философского процесса. В-третьих, борьба основных партий в философии в последнем счете есть идеологическое выражение борьбы классов. Разумеется, реализация вытекающих из этих положений методологических установок — отнюдь не простое дело и требует их конкретизации в каждом отдельном случае. Последнее же предполагает прежде всего учет, с одной стороны, специфики тех реальных социальных процессов (в том числе и специфики классовой борьбы), которые находят свое отражение в философских учениях. С другой же стороны, нельзя упускать из вида, что общественное бытие, реальные социальные проблемы отражаются философией не зеркально-механически, а трансформируются в философскую проблематику в полном соответствии со спецификой философии как особой формы общественного сознания, и в частности в соответствии со спецификой той философской проблематики, которая вы-

⁹ Виланд К. М. История абдеритов. М., 1978, с. 61.

двигается на передний план на каждом конкретном этапе историко-философского процесса.

В нашем случае особо следует оговорить специфику и плодотворность методологического требования учитывать борьбу партий в философии, а именно рассматривать в свете этой борьбы не только учение Демокрита, но и свидетельства о нем. Философия Демокрита, естественно, не стояла вне той борьбы, критики и полемики, которая составляет характерную черту истории античной философии¹⁰. Философия Демокрита насквозь полемична. Будучи высшим пунктом развития античной материалистической мысли, она, с одной стороны, являла собой самое глубокое, последовательное и радикальное отрицание старого религиозно-мифологического мировоззрения, а с другой — противостояла нарождающемуся философскому идеализму. Но и враждебное отношение к ней ее противников иногда принимало такие острые формы, которые выходили за рамки собственно философской научной критики. Так, Диоген Лаэртский сообщает со ссылкой на «Исторические записки» Аристоксена, «что Платон хотел сжечь все сочинения Демокрита, какие только мог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, указав, что это бесполезно: книги его уже у многих на руках»¹¹. Не исключено, что именно с подобными проявлениями враждебного отношения к Демокриту идеалистов связано и то обстоятельство, что до нас не дошло ни одно из многочисленных его произведений. На фоне того, что уцелело значительное число произведений идеалиста Платона, утрата произведений Демокрита не может быть отнесена исключительно на счет случая. Так что намерение Платона уничтожить произведения Демокрита в конечном итоге оказалось реализованным, хотя и не его руками.

Однако то, что авторитет Демокрита был чрезвычайно велик в древности¹², что его философия стояла не на периферии, а в центре борьбы основных философских направлений (материализма и идеализма), облегчает задачу восстановления основных положений его учения. Вообще учение любого мыслителя, даже если имеются в наличии

¹⁰ См.: Асмус В. Ф. Демокрит. М., 1960, с. 25—26.

¹¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 40. М., 1979, с. 371.

¹² См. напр.: Цицерон М. Т. О природе богов, I, XLIII (120). Ревель, 1892, с. 69.

его собственные произведения, в которых оно изложено, все же наиболее отчетливо выявляет свои особенности в сопоставлении его с другими учениями, в установлении его отличий от учений его предшественников и последователей, а также противников, в учете его места в развитии и борьбе идей. Если же, как в случае с Демокритом, все сведения приходится черпать у других авторов, то сознательное и целенаправленное рассмотрение свидетельств через призму соотношения его и других философских учений выступает важнейшим методологическим приемом, который позволяет обнаружить и отчетливо отметить такие аспекты, которые вне исследования этих соотношений выявить практически невозможно.

В условиях утраты произведений самого Демокрита богатство, многосторонность отношений его философского учения с основными течениями античной философской мысли и обеспечили достаточно высокую степень полноты его отражения в дошедших до нас античных источниках, что делает возможным реконструкцию основных его положений. Но в соответствующих источниках не всегда дан просто его пересказ. Как правило, те или иные стороны учения Демокрита изложены в сугубо полемических целях: либо для того, чтобы опереться на общепризнанный в древности авторитет Демокрита и использовать определенные стороны его учения для подтверждения своих собственных выводов, либо же для того, чтобы полемизировать с ним. При этом в силу того же высокого авторитета Демокрита такая полемика почти никогда не сводилась к голому отрицанию его взглядов. Полемика строилась на попытках выявить действительно слабые места его учения, а по важнейшим мировоззренческим вопросам — на основе принципиальной несовместимости противоположных мировоззренческих принципов материалистического учения Демокрита, с одной стороны, и воззрений его оппонентов — с другой.

Конечно, приходится учитывать и просто степень корректности и глубины самих свидетельств. Они принадлежат разным авторам. А эти авторы отстоят от Демокрита по времени их жизни иногда почти на восемь столетий. Но дело даже не только во временном факторе. Если тот или иной автор и был удален от Демокрита во времени, он мог опираться на сочинения самого Демокрита, и действие временного фактора в таком случае в некоторой степени (но не совсем) пейтрализуется. Большое значение

имеют также различия в степени серьезности, основательности авторов, свидетельствами которых мы располагаем. Но здесь ситуация тоже не проста. С одной стороны, если сам автор свидетельства не отличается основательностью, то нет уверенности, что он достаточно глубоко вник в суть учения Демокрита. С другой же стороны, чем основательнее автор свидетельства, тем больше опасность, что он излагает не самого Демокрита, а реконструкцию его учения с позиций своего учения. Поэтому критический подход необходим ко всем свидетельствам.

Особое место по праву принадлежит свидетельствам Аристотеля, которого К. Маркс считал «настоящим источником для знакомства с демокритовой философией»¹³. В самом деле, Аристотель и по времени жизни стоит достаточно близко к Демокриту. Не менее существенно и то, что Аристотель, вообще отличающийся серьезным и основательным отношением к изложению взглядов своих предшественников и способностью схватывать суть этих взглядов, к Демокриту относился с особым уважением¹⁴. Именно свидетельства Аристотеля в максимальной степени отличаются тем, что в них дается не пересказ, а реконструкция учений прошлого с позиций самого Аристотеля.

Из всего сказанного нетрудно сделать вывод, что автор отнюдь не склонен претендовать на окончательный характер своей реконструкции, а следовательно, и оценок исследуемых сторон учения Демокрита. Вместе с тем публикацию результатов своих исследований он считал бы лишенной какого-либо смысла, если бы у него не было уверенности в том, что его работа вносит определенный вклад в выявление подлинного содержания тех аспектов учения великого материалиста античности, которые прямо или косвенно относятся к разработке им категорий необходимости и случайности.



¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 126.

¹⁴ См., напр.: Аристотель. De gen. et corr., 1, 8. — В кн.: Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, с. 201.

Глава I



ОТВЕРГАЛ ЛИ ДЕМОКРИТ СЛУЧАЙНОСТЬ?



Прежде чем приступить к обсуждению этого вопроса по существу, необходимо пояснить некоторые моменты. Дело в том, что в силу сложившейся традиции вопрос о разработке Демокритом понятия «случайность» вообще оказался вне поля зрения исследователей, поскольку, как правило, все сводится к предубеждению, что Демокрит якобы «третировал», отвергая это понятие как совершенно лишенное объективного содержания. Поэтому мы в первую очередь проанализируем разработку Демокритом понятия случайности. А начнем этот анализ с постановки и обсуждения проблемы онтологического статуса случайности в его философии, не обсуждая пока того, как истолковывал Демокрит природу, т. е. истоки, основание случайности, ибо это будет специально рассмотрено во второй главе.

§ 1. СВИДЕТЕЛЬСТВА «ЗА»: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Вначале рассмотрим критически традиционную оценку отношения Демокрита к случайности в плане ее обоснованности. Чтобы наша критика не была голословной, приведем ее изложение некоторыми авторами. Так, принято считать, что, «признавая всеобщность причинности и отождествляя с ней саму необходимость, Демокрит от-

вергает существование случайности»¹. По Демокриту-де, «случайность объективно не существует, а все совершается в форме необходимости»²; детерминизм Демокрита якобы «совершенно исключает момент случайности»³; мало того, его мир атомов исключает даже «возможность всякой случайности»⁴. Считается, что случайность, по Демокриту, — это всецело «субъективное понятие»⁵, выдумка людей⁶, вымышленная людьми фикция⁷, синоним незнания причин⁸. Отсюда делается вывод, что «такое понимание необходимости, исключающее случайность, носило ограниченный и по существу односторонний характер»⁹, что оно «ведет, как известно, к фатализму»¹⁰. Утверждается даже, что «Демокрит оставался далеким от диалектики фатализмом в теории движения атомов и в тех выводах, которые он отсюда делал для человека»¹¹, что «материализм Демокрита является созерцательным, так как его механистический детерминизм, исключающий случайность, ведет к фатализму и квиетизму (курсив наш. — В. Г.)»¹².

Как видим, сторонники такой точки зрения, которую в дальнейшем мы будем называть традиционной, представляют учение Демокрита не только односторонне-фаталистическим: Демокрит провозглашал-де всеобщность необходимости и, отождествляя ее с причинностью, абсолютизировал ее, а случайность в его учении онтологического статуса якобы не имеет. Отсюда делается также вывод, что учение Демокрита было упрощенно-фаталистическим, т. е. что односторонний фатализм доведен Демок-

¹ Тимошенко В. Е. Материализм Демокрита. М., 1959, с. 51; Она же. Демокрит. — Философская энциклопедия, т. 1. М., 1960, с. 460.

² Корниенко В. С. Атомистический материализм Левкиппа и Демокрита. М., 1958, с. 8.

³ Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, с. 36.

⁴ Форлендер К. Общедоступная история философии. М., 1922, с. 28.

⁵ Александров Г. Ф., Дынский М. А. и др. История философии, т. 1. М., 1950, с. 87; История античной диалектики. М., 1972, с. 132.

⁶ История философии, т. 1. Политиздат, 1941, с. 104.

⁷ Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 153.

⁸ Там же, с. 153; Guthrie W. K. C. A history of greek philosophy, v. II. Cambridge, 1965, p. 417—419.

⁹ Тимошенко В. Е. Материализм Демокрита, с. 51.

¹⁰ Там же.

¹¹ История античной диалектики, с. 135.

¹² Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 172.

критом не только до отрицания случайности, но и до квинтизма, до отрицания возможности свободной целеполагающей деятельности человека.

Как нетрудно заключить даже из приведенных (и вполне типичных) примеров высказываний сторонников традиционной точки зрения, она содержит следующие два главных пункта, которые целесообразно четко выделить, чтобы иметь возможность проверить их обоснованность имеющимися в распоряжении современной науки текстами Демокрита и свидетельствами о его учении. Первый из этих пунктов — ссылка на утверждение Демокритом всеобщности необходимости. Второй — прямое утверждение, что Демокрит непосредственно, категорично и с педантичной последовательностью отрицал объективность случайности.

Прежде всего обратимся к фрагменту, в котором как утверждение, что все происходит по необходимости, так и утверждение, что ничто не происходит случайно, сформулированы предельно отчетливо, категорично и в самой общей форме. В силу чрезвычайной важности для всего нашего исследования не только его содержания, но и использованной в нем терминологии, приведем его на языке оригинала οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὐπ' ἀνάγκης¹³ («ничто не происходит попусту, но все закономерно и по необходимости»).

Ключевые термины здесь μάτην («попусту»), λόγος («закон») и ἀνάγκη («необходимость»). Особого внимания заслуживает термин μάτην. К самому факту употребления его в нашем фрагменте и к тому значению, которое придано ему всем контекстом фрагмента, нам придется еще не раз возвращаться ввиду принципиальной важности для нашего исследования и того, и другого.

Поскольку то, что характеризуется как «матэн», жестко противопоставлено во фрагменте тому, что происходит «по необходимости», этим термину «матэн» вполне однозначно придано значение понятия, противоположного понятию «необходимость». А так как противоположностью

¹³ Азций, I, 25, 4; Феодорет, VI, 13. — В кн.: Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970, фр. 22 (Дильс, 54В2) (в дальнейшем — Лурье, № ...).

необходимости является случайность, то мы можем зафиксировать, что термин этот употреблен во фрагменте в значении «случайно».

Как видим, во фрагменте действительно содержатся как утверждение о всеобщности необходимости, так и отрицание случайности, т. е. те оба пункта, которые мы выделили выше в качестве объекта проверки на предмет их подтверждаемости текстами. Следовательно, этот фрагмент является веским аргументом в пользу традиционной оценки учения Демокрита как односторонне-фаталистического. Но может ли он рассматриваться как *достаточный* аргумент? Он был бы таковым, если бы при решении поставленных вопросов можно было бы принимать во внимание его, и только его, и полностью игнорировать содержание других фрагментов и свидетельств, в свете которых эта традиционная оценка оказывается явно односторонней и неверной. Но в этом мы убедимся позже. А пока отметим, что проблематична сама принадлежность Демокриту этого фрагмента. Ведь согласно Аэцию, через которого фрагмент дошел до нас, он принадлежал не Демокриту, а Левкиппу. Поэтому Дильс с полным на то правом и поместил его в разделе «Левкипп». Такой атрибуции фрагмента не противоречит и замечание второго автора (благодаря которому он известен нам) — Феодорета, что он принадлежал «сторонникам Демокрита». Однако есть основания полагать, что содержащиеся в этом фрагменте взгляды разделял и Демокрит¹⁴.

Но если учитывать, что принадлежность самого фрагмента именно Демокриту проблематична, то придется исходить из того, что мы вообще не располагаем безусловно подлинными текстами самого Демокрита по столь важному для нас вопросу. Следовательно, нам не остается ничего другого, как опираться на реконструкцию этих сторон его учения в свидетельствах других античных авторов.

¹⁴ Так, С. Я. Лурье, исходя, с одной стороны, из того, что Аэций приводит это высказывание с указанием, что он извлек его из сочинения «О разуме», а с другой — из того, что, согласно каталогу Фрасилла (*Диоген Лаэртский*, IX, 46), это сочинение принадлежало именно Демокриту, считает очень вероятным, что цитата взята из заключавшейся в этом сочинении полемики Демокрита с Анаксгором о мировом порядке (см.: Лурье, коммент. к № 22). На наш взгляд, имеющиеся тексты не позволяют однозначно установить атрибуцию фрагмента. Но для нас это не столь важно, ибо, если даже Демокрит не был его автором, нет причин отрицать хотя бы то, что он был ему хорошо известен,

Если взять только утверждение о всеобщности необходимости, то в пользу того, что Демокрит придерживался его, можно привести целый ряд свидетельств. Так, Аристотель говорит: «Демокрит... сводит все те средства, к которым прибегает природа, к необходимости»¹⁵. Эпикур также подчеркивает, имея в виду, по-видимому, Демокрита, что тот считал «всемогущей необходимостью»¹⁶. Эпикуреец Диоген из Эноанды полагает, что из учения Демокрита о движении атомов складывается «впечатление, что все движется по необходимости»¹⁷. В этом же духе высказывается Цицерон¹⁸. Диоген Лаэртский: по Демокриту, «все... происходит в силу необходимости»¹⁹. Аэций: «Парменид и Демокрит говорили, что все [происходит] в силу необходимости...»²⁰. Наконец, Псевдоплатарх: «Причины происходящего... [существуя] искони, с абсолютно бесконечного времени, содержали в себе уже в силу необходимости все без исключения уже бывшее, происходящее теперь и будущее»²¹. Причем только в этих свидетельствах Аэция и Псевдоплатарха утверждение Демокритом всеобщности необходимости удостоверяется безусловно. Ибо если принимать во внимание конкретный контекст всех остальных свидетельств, то они не дают оснований для вывода о том, что всеобщность необходимости имела у Демокрита безусловный, абсолютный характер.

Действительно, контекст приведенного свидетельства Аристотеля (фр. № 517) одновременно содержит упрек Демокриту в том, что тот прибегает и к понятию случайности (*συμβεβηκός*). Кроме того, там рассматривается весьма частный вопрос о причинах роста и выпадения зубов, так что категоричность содержащегося там утверждения, что Демокрит сводит к необходимости все, чем пользуется природа, весьма условна и проблематична. В свидетельстве же Диогена Лаэртского (№ 23) относительный, условный, ограниченный характер утверждаемой там всеобщности демокритовой необходимости проявляется в том, что речь идет конкретно о вихре (вихрь атомов, по Демокриту).

¹⁵ Аристотель. О происхождении животных, V, 8.— Лурье, № 517 (№ 23).

¹⁶ Эпикур. О природе, пап. 1056, стлб. 25.— Лурье, № 36а.

¹⁷ Диоген из Эноанды, отр. 32, стлб. I.— Лурье, № 39.

¹⁸ Цицерон. О судьбе, 10, 23.— Лурье, № 38.

¹⁹ Диоген Лаэртский, IX, 45.— Лурье, № 23.

²⁰ Аэций, I, 25, 3.— Лурье, № 23.

²¹ Псевдоплатарх. Строматы, 7.— Лурье, № 23.

криту, есть причина возникновения нашего мира — одного из бесчисленных миров, а не о всей бесконечной вселенной: «причина возникновения всех (πάντων *) вещей — вихрь, который Демокрит называет необходимостью»²². Реализованное здесь столь ограниченное употребление

понятия «всё» (πάντα) создает прецедент, заставляющий достаточно осторожно относиться и к другим свидетельствам, где утверждается, что, по Демокриту, «все происходит в силу необходимости» (например, у Аэция).

Особого внимания заслуживает контекст приведенных свидетельств Эпикура и одного из его последователей — Диогена из Эноанды, ибо, во-первых, эпикурейцы — прямые «наследники» и продолжатели демокритовой атомистики в древнегреческой философии. В силу этого их свидетельства об учении Демокрита заслуживают особого внимания. Во-вторых, эти свидетельства на первый взгляд как будто непосредственно удостоверяют как раз фаталистический характер подчеркивания Демокритом необходимости. И хотя при более внимательном рассмотрении дело, как мы увидим ниже, обстоит вовсе не так, все же первое впечатление, производимое этими свидетельствами, способно создать настолько сильное предубеждение, что даже такой внимательный исследователь Демокрита, как С. Я. Лурье, находил критику демокритова фатализма в таких текстах эпикурейцев, которые вовсе не давали для этого поводов.

Чтобы не быть голословными, приведем соответствующий пассаж Диогена из Эноанды и комментарий к нему С. Я. Лурье. Диоген упрекает Демокрита: «Совершил недостойную себя ошибку и Демокрит, заявив, что в действительности в числе существующих вещей находятся только атомы, а все прочее лишь считается существующим. Если руководствоваться твоим учением, Демокрит, то не только что найти истину, но и жить станет невозможно, так как мы не будем уже остерегаться ни огня, ни ножа...»²³

С определенностью, исключаяющей какой-либо простор для фантазии, Диоген объясняет почему, по его мнению,

²² *Диоген Лаэртский*, IX, 45. — Лурье, № 23 (здесь и далее греческие слова и выражения рядом с их русскими эквивалентами приведены нами. — В. Г.).

²³ *Диоген* из Эноанды, отр. 6, стлб. II. — Лурье, № 61 (частично — в № 39).

если руководствоваться учением Демокрита, то мы не будем остерегаться ни огня, ни ножа... В качестве основания для такого вывода он прямо и недвусмысленно указывает на утверждение Демокрита, что существуют лишь атомы и пустота, а все прочее только считается существующим, так как существует в общем мнении. Подобный упрек делал Демокриту не только Диоген. Так, по Плутарху, другой эпикуреец — Колот, опять-таки именно из слов Демокрита, «что цвет лишь считается существующим, сладкое лишь считается существующим, а в действительности существует лишь пустота и атомы», также заключает, что «тот, кто держится такого взгляда, ...сам не поймет, мертв он или жив»²⁴.

В другом месте Плутарх излагает обвинение Колота против Демокрита в следующих словах: «Колот обвиняет Демокрита в том, что он привел в смятение [нашу] жизнь, сказав, что каждая из вещей не более такая, чем такая»²⁵. И вот, несмотря на столь ясное изложение эпикурейцами своего обоснования всех подобных упреков Демокриту, обоснования, в котором так называемый фатализм Демокрита не фигурирует даже в виде намека, С. Я. Лурье, тем не менее, следующим образом комментирует приведенный выше пассаж Диогена: «Это место у Диогена из Эноанды следует непосредственно за сообщением, что Демокрит считал показания наших чувств недостоверными, а существующими в действительности — только атомы и пустоту. Однако оно, по-видимому, резюмирует все учение Демокрита, в том числе и отрицание им свободы воли, к чему более подходит отсутствие страха перед огнем и мечом»²⁶. Надуманность такой интерпретации упрека Диогена как упрека, в котором Диоген исходил якобы из отрицания Демокритом свободы воли, совершенно очевидна.

Что же касается вывода эпикурейцев, что из подчеркивания Демокритом субъективности ощущений следует отсутствие у человека страха перед огнем, мечом и т. п., то этот их вывод заслуживает рассмотрения по следующей причине. Здесь эпикурейцы наглядно демонстрируют свой способ критики тех сторон учения Демокрита, которые они подвергали пересмотру. Как известно, Эпикур утверждал, что «все чувственно воспринимаемые качества

²⁴ *Плутарх*. Против Колота, 8 — Лурье, № 61.

²⁵ *Плутарх*. Против Колота, 4. — Лурье, № 61.

²⁶ *Лурье*, коммент. к № 39.

существуют как субстанции...»²⁷. Демокрит же «говорит, что ни одно из чувственно воспринимаемых качеств не существует как субстанция»²⁸. Но заостряя внимание на субъективности ощущений, Демокрит вместе с тем полагал, «что действительность [заключена] в явлениях»²⁹. Таким образом, Демокрит глубоко постиг двойственную, по сути диалектическую субъективно-объективную природу ощущений. Чтобы убедиться в этом, достаточно вдуматься в смысл следующего свидетельства Феофраста: «...вообще чувственно воспринимаемое существует, по его [Демокрита] словам, в зависимости от одного [тела], находясь в другом»³⁰. Эпикурейцы же, судя по приведенным выше их упрекам в адрес Демокрита, видели в его теории ощущений только одну сторону — подчеркивание субъективности ощущений (что явно противоречит субстанциализации ими самими ощущений) и совсем не замечали или игнорировали другую сторону демокритовой теории ощущений — то, что в ощущении дана, но дана в субъективной форме («в другом»), сама действительность.

Стало быть, способ критики эпикурейцами Демокрита в данном случае состоял в выведении следствий из односторонне фиксированной и к тому же гипертрофированной, раздутой в абсолют только одной стороны его учения, которое на самом деле было гораздо более сложным, глубоким и далеким от приписываемой ему односторонности. На такой способ критики эпикурейцами Демокрита обратил внимание еще Плутарх: «Колот обвиняет Демокрита прежде всего в том, что он заявил: „Ни одна из вещей не более такая, чем такая“ и тем привел в смятение жизнь. Но Демокрит так далек от того, чтобы считать, что каждая вещь «не более такая, чем такая», что когда софист Протагор высказал такой взгляд, то он спорил с ним и написал много убедительного против него. Колот же этих его сочинений не только не читал, но они ему и не снились, поэтому он и был введен в заблуждение одним из изречений этого мужа...»³¹.

²⁷ Секст Эмпирик. Против математиков, VIII, 184.— Лурье, № 57.

²⁸ Там же.

²⁹ Аристотель. О возникновении и уничтожении, I, 2.— Лурье, № 70.

³⁰ Феофраст. Об ощущениях, 69.— Лурье, № 441.

³¹ Плутарх. Против Колота, 4.— Лурье, № 78.

Таким образом, подчеркнутое нами во введении обстоятельство, что свидетельства об учении Демокрита более поздних авторов надлежит рассматривать как его реконструкцию со всеми вытекающими отсюда последствиями, не следует упускать из вида в отношении свидетельств эпикурейцев. Более того, именно так их нужно рассматривать. Особенно это касается свидетельств, якобы удостоверяющих фаталистический характер подчеркивания Демокритом необходимости. Обращаясь теперь непосредственно к их анализу, надо выявить и учесть то, как сказались на реконструкции этой стороны учения Демокрита знаменитое нововведение Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов от прямолинейного движения. А ввел его Эпикур в качестве условия возможности для человека избегать роковой необходимости, столь настойчиво подчеркиваемой главными оппонентами эпикурейцев — стоиками.

Если подходить к этим свидетельствам с учетом сказанного, то нетрудно убедиться, что когда эпикурейцы подвергают критике Демокрита за якобы фаталистический характер его учения, то и это они делают всего лишь на основании тех выводов, которые сами же и извлекают из сопоставления представлений Демокрита о характере движения атомов под влиянием внешнего воздействия и учения Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов. В том, что дело обстоит именно так, убеждает следующий текст Диогена из Эноанды. Обсуждая вопрос о доказательствах существования рока, он затрагивает и учение Демокрита: «Если же кто-нибудь воспользуется учением Демокрита и станет утверждать, что у атомов нет

никакого свободного (ἐλευθέραν) движения и что движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом, вследствие чего и получается впечатление, что все движется по необходимости, то мы скажем ему: разве ты не знаешь, кто бы ты ни был, что атомам присуще и некоторое свободное движение, которого Демокрит не открыл, но обнаружил Эпикур, именно отклонение, как он это доказал, исходя из явлений»³².

Как видим, действительно, учение Демокрита о движении атомов фигурирует здесь как учение, из которого следует абсолютизация необходимости, т. е. философский

³² Диоген из Эноанды, отр. 32, стлб. I—III.— Лурье, № 39.

фатализм. Гипотетический, всего лишь возможный характер такого использования указанной стороны учения Демокрита на сей раз отчетливо оттенен самим Диогеном из Эноанды, поскольку глагол «использовать» стоит у него в сослагательном наклонении (χρήσται — 3-е лицо, единственное число, *medium coniunctivus*) и к тому же с частицей ἄν («бы», «если бы»).

Словом, Диоген удостоверяет здесь только то, что определенные представления Демокрита о движении атомов содержат лишь возможность делать, исходя из них, фаталистические выводы. Если бы эта возможность была реализована самим Демокритом, Диоген вряд ли применил бы «фигуру» предположения.

Эпикурейская реконструкция, которая состояла в одностороннем подчеркивании необходимости на основе сопоставления представлений Демокрита и Эпикура о характере движения атомов, явственно сказывается и в свидетельствах более поздних авторов, например у Цицерона и у Энома из Гадары. Так, Цицерон пишет: «Эпикур придумал как избежать [сквозной] необходимости (от Демокрита, стало быть, это ускользнуло!) ... Он говорит, что только при допущении отклонения атомов можно спасти свободу воли»³³. В другом месте Цицерон излагает свою реконструкцию взглядов Демокрита более подробно: «Эту теорию [т. е. отклонение...] Эпикур ввел из боязни, что если атом должен вечно двигаться в силу тяжести, естественной и обусловленной необходимостью, то на нашу [долю не останется] никакой свободы, так как и движение души будет всецело обусловлено движением атомов. Но Демокрит, изобретатель атомов, [исходя] из этого, счел за лучшее допустить, что все происходит в силу [сквозной] необходимости, чем лишить движение атомов его обусловленного природой [характера]»³⁴.

Как видим, то что у Диогена из Эноанды представлено как всего лишь гипотетическое утверждение о возможных последствиях представлений Демокрита о движении атомов, и причем (что очень существенно) только о движении вследствие их взаимного столкновения, это же у Цицерона выставлено уже в качестве категоричного утверждения, что Демокрит якобы не только сознательно прово-

³³ Цицерон. О природе богов, I, 25; 69. — Лурье, № 38.

³⁴ Цицерон. О судьбе, 10, 23. — Лурье, № 38.

дил идею сквозной необходимости, но даже столь же сознательно предпочел эту идею допущению свободы воли человека. Очевидно, что сопоставление этих свидетельств Цицерона и Диогена выявляет явную модернизацию Цицероном à la Эпикур самого подхода Демокрита к этим вопросам.

Более осторожно, с оговоркой о возможной ошибке в реконструкции взглядов Демокрита обвиняет его в фатализме киник Эномай из Гадары (II в.): «Демокрит же; если я не впал в ошибку, ...поставил целью показать, что самое прекрасное из того, что есть у человека, оказывается рабством...», поскольку «верх возьмет... некий предначертанный рок», который у Демокрита — от «тех малых тел, несущихся вниз и устремляющихся вверх, переплетающихся и разъединяющихся, разделяющихся и располагающихся рядом друг с другом в силу необходимости

(ἐξ ἀνάγκης)»³⁵. Наряду с Демокритом Эномай обвиняет в фатализме также дельфийского оракула и стоика Хрисиппа. Но только относительно Демокрита он счел своим долгом специально оговорить: «если я не впал в ошибку». Относительно дельфийского оракула и Хрисиппа подобных сомнений у него нет. Это свидетельствует, что и у Эномая мы имеем дело с его собственной реконструкцией учения Демокрита. И текст Эномая позволяет уточнить, на чем же основана эта реконструкция. Оказывается, на том же, что и у Диогена из Эноанды, а именно на том, что, по Демокриту, движение атомов происходит «по необходимости». Эти совпадения и в оценке учения Демокрита, и в деталях ее обоснования у Эномая и у Диогена из Эноанды позволяют предположить возможность прямого влияния на Эномая эпикурейской традиции.

Обратим внимание еще на один штрих. Термин «рок» (εἰμαρμένη) Эномай не связывает с непосредственным изложением Демокрита. Как специфически демокритовский он приводит термин «необходимость» (ἀνάγκη). О том, что термин εἰμαρμένη (рок) к самому Демокриту не имеет отношения, говорит и помещенное С. Я. Лурье под № 23 свидетельство Аэция, который также Демокриту приписывает понятие «необходимость», а уже затем явно от себя

³⁵ Эномай из Гадары у Евсевия. Введение в Евангелие, VI, 7.— Лурье, № 62.

добавляет, что «необходимость» — это то же, что судьба и справедливость, и провидение...»³⁶. Но поскольку Демокрит как раз и не признавал никакого провидения³⁷, очевидно, что вся «расшифровка» Аэцием демокритовой «необходимости» к Демокриту может быть отнесена только частично.

Обратимся теперь к свидетельству самого Эпикура. Имея в виду, по-видимому, Демокрита, Эпикур пишет: «Те, которые дали впервые удовлетворительное объяснение [природной закономерности] и не только далеко превосходили своих предшественников, но и живших после них, хотя во многом были великими людьми, но тем не менее незаметно для себя в ряде случаев рассуждали поверхностно, считая всемогущей необходимостью (и спонтанность:

в греческом тексте: ἀνάγκη καὶ ταὐτόματον.— В. Г.). Учение, проповедовавшее такие взгляды, потерпело крах, у этого [великого] мужа [т. е. у Демокрита] мнение (δόξαν) приходит в столкновение с практикой: если бы он в практической деятельности не забывал о своем мнении (τῆς δόξης), то он сам постоянно приводил бы себя в замешательство, и в тех случаях, когда мнение брало бы верх [над практикой], попадал бы в самое безвыходное положение, а где оно не брало бы верх, оно оказывался бы полон [внутренних] противоречий, так как его поступки противоречили бы его взглядам»³⁸.

С. Я. Лурье полагает, что «здесь очень остроумно охарактеризована непоследовательность Демокрита»³⁹ как раз в вопросе о свободе воли, а состояла эта непоследовательность конкретно в том, что «мнение» (ἡ δόξα) есть детерминистическая теория Демокрита, а «дела» (τὰ ἔργα) — поступки практические Демокрита, которые сам Демокрит не считал преддетерминированными»⁴⁰. А это толкование эпикуровского понимания непоследовательности Демокрита С. Я. Лурье основывает на том, что Эпикур считал «своей величайшей заслугой как раз то, что он преодолел

³⁶ Аэций, I, 25, 3.— Лурье, № 23.

³⁷ См., напр.: Лактанций. Божественные наставления, 1, 2.— Лурье, № 27.

³⁸ Эпикур. О природе, пап. 1056, стлб. 25.— Лурье, № 36 а.

³⁹ Лурье, коммент. 1 к № 36 а.

⁴⁰ Там же.

демокритову «слепую» необходимость» (ἀνάγκη) и «спонтанность» (αὐτόματον) и этим освободил человека от рабства (δουλεία). (№ 37)»⁴¹.

Можно ли считать доказательной эту ссылку С.Я. Лурье на № 37? Это — фрагмент из письма Эпикура Менекею. В нем Эпикур восхваляет мудреца, который «высмеивает необходимость (ἀνάγκην...), которую некоторые изборажают владычицей вселенной... так как лучше уж следовать мифу о богах, чем быть рабом (δουλεύειν) рока физиков (τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένῃ), ибо вера в мифы дает хоть в живых образах надежду на то, что, воздавая почитание богам, удастся вымолить их расположение, а предопределенность, [почитаемая естествоиспытателями], заключает в себе неумолимую необходимость (τὴν ἀνάγκην), случай же (τὴν δὲ τύχην) он не признает ни богом, как считает толпа (ведь богом ничего не делается беспорядочно (ἀτάκτως)), ни шаткой (ἀβέβαιον) причиной (schol.: ибо Демокрит думает, что случаем дается людям добро или зло для счастливой жизни...)»⁴².

Как видим, Эпикур действительно говорит здесь о необходимости и о «роке физиков». Но ведь при этом он ведет речь не специально о Демокрите, а о «физиках» (во множественном числе), причем лишь о тех физиках, которые выдвигают идею «рока» (εἰμαρμένῃ). Из древних к такой категории «физиков» безусловно подходит скорее Гераклит, ибо именно у него античная традиция усматривала идею всеобщности необходимости, доведенную до признания «рока», который также именно у него выступал как εἰμαρμένῃ. Но под «физиками» у Эпикура вполне могли подразумеваться современники ему преемники и продолжатели гераклитовской идеи рока — стоики. Дело в том, что «физиками» в это время называли не только представителей натурфилософии предшествующих веков, но и

⁴¹ Там же.

⁴² Эпикур. Письма, III, 13. — Лурье, № 37.

тех из «современных» философов, которые «доискиваются, какова сущность мира»⁴³.

Поскольку к физикам причисляли себя на этом основании и стоики⁴⁴ и именно у них надежно зафиксирована идея «рока», то представляется вполне естественным, что под «физиками» у Эпикура подразумеваются стоики, а не Демокрит. Ведь, как мы уже могли убедиться, саму идею рока никто не приписывал непосредственно Демокриту. Напротив, как нам предстоит в этом убедиться в следующем параграфе, Демокрит не только отвергал идею рока, но и подвергал ее уничтожающей критике.

И все же, если вспомнить, как эпикуреец Диоген из Эноанды, исходя из представления Демокрита о характере движения атомов, делает вывод о теоретической возможности фаталистической интерпретации демокритовой необходимости, то отнюдь не исключено, что и Эпикур, говоря о необходимости как «владычице вселенной», имел в виду не только взгляды других «физиков», которые сами выдвигали идею рока, но и подобным образом им самим фаталистически интерпретируемое учение о необходимости Демокрита.

Стало быть, что касается одной только «необходимости», то ссылка С. Я. Лурье на № 37 при истолковании № 36 а может быть признана оправданной, но с учетом следующих двух обстоятельств. Первое — поскольку текст № 37 не содержит сколько-нибудь определенных данных, удостоверяющих, что критика Эпикуром концепции необходимости как именно роковой необходимости («рок физиков») включает в себя и концепцию Демокрита, отнесение этой критики к Демокриту если и возможно, то только в предположительном, вероятностном плане. Второе — если такое предположение и можно признать верным, то с оговоркой, что непосредственный объект указанной эпикурейской критики — не собственное учение Демокрита о необходимости, а его фаталистическая интерпретация самим Эпикуром.

Помимо уже изложенных соображений в пользу такого вывода говорит также то, что в обоих фрагментах у Эпикура содержится как несомненно относящееся к Демокриту понятие случайности. В № 36 а фигурирует *αὐτόματον*, а в № 37 *τύχη*, причем в отличие от крайней

⁴³ См.: Диоген Лаэртский, VII, 133.

⁴⁴ Там же.

проблематичности отнесения критики Эпикуром в № 37 роковой необходимости непосредственно к Демокриту зависимость Эпикура от Демокрита в соответствующем пассаже о «тюхэ» просматривается совершенно определенно. Помимо того, что это прямо удостоверяет вставка схолиаста (см. выше текст фр. № 37), на это уже указывают следующие содержащиеся в пассаже выражения: ἀτάκτως, δίδοσθαι и особенно ἀβέβαιον. Уже «Биньоне указал.... на то, что выражения ἀβέβαιον и δίδοσθαι у Эпикура, применяемые к τύχη, представляют собой прямую полемику с выражением Демокрита (№ 33 а): τύχη μεγάλῳδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος ... Отсюда, вероятно, черпает и Азций (№ 28): τύχη ἀτακτου ἐνεργείας ἐστὶ προσηγορία»⁴⁵.

Таким образом, даже во фрагменте Эпикура № 37, который С. Я. Лурье склонен интерпретировать как свидетельство фаталистического характера теории Демокрита, явственно проступают следы того, что сам Демокрит наряду с понятием «необходимость» разрабатывал и понятие «случайность». А это делает предположение о том, что Демокрит фаталистически абсолютизировал «необходимость», еще более проблематичным. Правда, остается пока невыясненным, понимал ли Демокрит «случайность» — «тюхэ» как противоположность «необходимости» и даже, если да, то признавал ли он объективность такой «случайности». В верности утвердительного ответа на эти вопросы мы будем иметь возможность убедиться позже, при их специальном обсуждении.

А теперь обратимся к содержащемуся в № 36 прямому свидетельству Эпикура, что Демокрит считал всемогущей не одну только «необходимость», но и «случайность» как «автоматон». Ведь рядом со словом «необходимость» (ἀνάγκην) через союз «и» (καί) у Эпикура стоит слово ταῦτόματον. Значимость для нашего исследования этого свидетельства Эпикура, что всемогущей, по Демокриту, является не одна только «ананкэ», но «ананкэ» совместно с «автоматон», трудно переоценить. Дело в том, что в ан-

⁴⁵ Лурье, коммент. 2 к № 37.

тичных источниках, начиная с Аристотеля, при изложении учения Демокрита слово «автоматон» всегда выступает как синоним слова «случайность»: τύχη⁴⁶ и συμβεβηκός⁴⁷. Но принадлежность таких свидетельств в основном Аристотелю и его последователям делает законным вопрос о том, не произведена ли ими реконструкция учения Демокрита в данном случае посредством перипатетической терминологии и, что важнее всего, в сугубо перипатетическом ее истолковании. Слово «автоматон» было «техническим» термином Аристотеля, означало у него как раз «случайность» и употреблялось как очень близкое (но не тождественное) по значению слову «тюхэ»⁴⁸. Так, С. Я. Лурье вслед за Альфieri считает, что «если Аристотель и его последователи отождествляют τὸ αὐτοματόν с τύχη, то это, „искажение демокритова учения с телеологической точки зрения“»⁴⁹.

В сохранившихся же текстах, которые признаны принадлежащими самому Демокриту, «автоматон» встречается только однажды⁵⁰, но в контексте, столь далеком от обсуждаемых вопросов, что не дает практически ничего для их прояснения. Разумеется, сам факт наличия в подлинном тексте Демокрита этого термина следует признать весьма важным, ибо он не позволяет сомневаться в том, что и у Демокрита этот термин был его собственным «техническим» термином. А свидетельство Эпикура как раз и дает основание судить, в каком же отношении находилось у Демокрита выражаемое этим термином понятие к понятиям «необходимость» и «случайность». В самом деле, зафиксированная в этом свидетельстве идентичность у Демокрита статуса «автоматон» и статуса «ананкэ» как «всемогущих» именно в совокупности, а не так, что всемогущей признается одна только «ананкэ», заставляет вспомнить рассмотренное в начале параграфа высказывание Левкиппа. В нем, напомним, также фигурирует «ананкэ», по которой происходит все.

⁴⁶ См.: *Аристотель*. Физика, II, 4.— Лурье, № 18, 24. О синонимичности у Демокрита «автоматон» и «тюхэ» см. также: Guthrie W. K. C. A history of greek philosophy, v. II, p. 414.

⁴⁷ См.: *Аристотель*. Физика, II, 8.— Лурье, № 31.

⁴⁸ См.: *Аристотель*. Физика, II, 4 — 6.

⁴⁹ Лурье, коммент. 2 к № 18.

⁵⁰ Стобей, II, 31, 66.— Лурье, № 35.

Чтобы осознать всю значимость сопоставления свидетельства Эпикура и высказывания Левкиппа, надо иметь ввиду, что слово αὐτοματον состоит из слов αὐτο (само) и того самого ματην (произвольно, попусту)⁵¹, которое также фигурирует в высказывании Левкиппа и которое там не сопоставлено, как это засвидетельствовано Эпикуром для Демокрита, а напротив, противопоставлено понятию «ананкэ» столь резко, что в противоположность «ананкэ», по которой происходит всё, утверждается, что «матэн» не происходит ничего. А этим противопоставлением, как уже отмечалось, Левкипп придал слову «матэн» значение «случайно», и нет никаких оснований полагать, что в рамках составного слова «автоматон» этот же термин «матэн» Демокрит употреблял не в этом, возможно в его же книге (напомним, что высказывание Левкиппа взято из книги, которая, по Фрасиллу, принадлежала Демокриту) зафиксированном значении. Ведь добавка «авто» не только не вносит здесь ничего, что могло бы в корне изменить указанное значение слова «матэн», но, напротив, усиливает его.

Учитывая все это, никак невозможно согласиться с Альфieri и С. Я. Лурье ни в том, что когда Демокрит употреблял термин «автоматон», то он якобы означал у него не «случайно», а нечто диаметрально противоположное, т. е. «в силу необходимости», ни в том, что когда Аристотель излагает дело так, что «автоматон» у Демокрита означает «случайно», то он искажает Демокрита⁵². Если согласиться с Лурье и Альфieri, то следовало бы обвинить не только Аристотеля и его последователей в том, что, отождествляя «автоматон» и «тюхэ» при изложении Демокрита, они искажают его учение, но заодно и самих Левкиппа и Демокрита в том, что они искажают свое собственное учение, резко противопоставив происходящее «матэн» и «по необходимости» и тем самым придав термину «матэн», а значит и «автоматон», значение «случайно».

Таким образом, в № 36 а налицо недвусмысленное свидетельство Эпикура в пользу того, что обвинение Демокрита в фаталистической абсолютизации необходимости, доведенной до педантично-последовательного отрицания случайности, лишено серьезных фактуальных оснований.

⁵¹ См.: *Аристотель*. Физика, II, 6. М., 1937, с. 41.

⁵² См.: *Лурье*, коммент. к № 18.

Приходится констатировать, что один из самых весомых доводов в пользу такого обвинения — ссылка на содержащийся в высказывании Левкиппа тезис, что ничто не происходит «матэн» (случайно, произвольно) — опровергается самим Демокритом, поскольку этот тезис он употреблением термина «автоматон» фактически дополняет антитезисом, что такие важнейшие в его картине мира «события», как возникновение миров, происходят *αὐτομάτου*⁵³.

Что же касается упрека Демокриту со стороны Эпикура в № 36 а в противоречии между «делами» и «мнением», то в свете того факта, что сам Демокрит не менее энергично, чем это делал Эпикур, подчеркивал (как будет показано ниже) свободу «мудреца» самому устраивать свою жизнь, предположение С. Я. Лурье, что Эпикур под «мнением» имел в виду фатализм Демокрита, представляется проблематичным. А если бы оно было верным, то оказалось бы, что Эпикур неадекватно реконструировал эту сторону учения Демокрита.

Итак, одно можно сказать определенно. Как явствует из рассмотренных свидетельств, понятию необходимости действительно принадлежало в учении Демокрита исключительное место. Однако для вывода, что сам Демокрит настолько подчеркивал всеобщность необходимости, что это оборачивалось у него односторонне-фаталистическим и педантично-последовательным отрицанием случайности, вся совокупность рассмотренных и подобных им свидетельств оснований пока не дает. Скорее наоборот, в ходе нашего исследования начинают выявляться и накапливаться данные в пользу противоположного вывода: случайности Демокрит придавал не меньшее значение, чем необходимости. Но прежде чем углублять исследование в данном направлении, нам предстоит специально остановиться на знаменитом фрагменте — теперь уже самого Демокрита — об идоле случая.

§ 2. ФРАГМЕНТ ОБ «ИДОЛЕ СЛУЧАЯ»

Этот фрагмент дошел до нас в передаче атичных авторов — Дионисия (у Евсевия) и Стобея. Для сторонников фаталистического истолкования учения Демокрита дан-

⁵³ См., напр.: *Аристотель*. Физика, II, 4, 8. — Лурье, № 18, 31.

ный фрагмент — *решающий* аргумент. В самом деле, здесь мы имеем дело не с высказыванием «сторонников Демокрита» (как в случае с фрагментом Левкиппа), не со сведениями, полученными от других античных авторов, относительно которых не всегда ясно, насколько верна содержащаяся в них реконструкция мысли Демокрита, а с текстом самого Демокрита, подлинность которого сомнению не подвергается. И кажется, что сам он прямо и категорично объявляет здесь случайность всего лишь выдумкой людей. Не удивительно поэтому, что фрагмент обычно и цитируют как прямое, яркое и самое весомое свидетельство того, что Демокрит якобы считал случайность субъективной иллюзией, порожденной незнанием причин⁵⁴, и тогда, когда вообще хотят привести пример учения, полностью отрицающего объективность случая⁵⁵. Такое «фаталистическое» прочтение фрагмента фиксируется уже в его переводах на современные языки⁵⁶. В качестве типичного примера возьмем перевод А. О. Маковельского: «Люди измыслили идол [образ] случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность»⁵⁷. Очевидно, что такое истолкование фрагмента действительно выглядит как весомый аргумент в пользу мнения, будто Демокрит считал случайность фикцией.

Но дает ли для этого основание сам оригинал фрагмента, если рассматривать его не изолированно, а в контексте, причем в контексте не только приводимых Диони-

⁵⁴ См., напр.: *История философии*, т. 1. М., 1941, с. 104—105; *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты, с. 152—153; *Тимошенко В. Е.* Материализм Демокрита, с. 51; *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976, с. 146—147; *Чанышев А. И.* Курс лекций по древней философии. М., 1981, с. 189—190.

⁵⁵ См., напр.: *Габинский Г. А.* Теология и чудо. М., 1978, с. 148.

⁵⁶ См., напр.: *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты, с. 231; *Лурье*, № 32, 798; *Дильс*, 55B119; *Guthrie W. K. C.* A history of greek philosophy, v. II, с. 419.

⁵⁷ Это представляется целесообразным по двум соображениям. Во-первых, А. О. Маковельский при переводе фрагмента на русский язык едва ли не повторяет его немецкий перевод у Г. Дильса, а собрание текстов досократиков Дильса и по сей день остается наиболее известным в мире. Во-вторых, как раз в переводе А. О. Маковельского фрагмент приводится в таких наиболее доступных советскому читателю собраниях текстов, как «Материалисты Древней Греции» (М., 1955) и «Антология мировой философии» (т. 1, ч. 1. М., 1969).

сием и Стобеем цитат, но и в более широком «контексте» всей дошедшей до нас литературы того времени. Если присмотреться к текстам достаточно внимательно, то оказывается, что такого основания *нет*. Попытаемся показать это и выявить подлинное содержание фрагмента.

Обратимся сначала к тексту: ἄνθρωποι τύχης εἰδὼλον ἐπλάσαντο πρὸφασιν ἰδίης ἀνοίης. Не вызывает сомнения критический характер фрагмента. Демокрит порицает людей за то, что они создали идол τύχη. И здесь вопрос в том, в каком значении употреблено здесь слово «тюхэ», ведь в V в. до н. э. оно употреблялось для обозначения не только *понятия случайности*, но и *мифологического образа судьбы*. Если речь у Демокрита идет о понятии случайности, то следует признать правильность традиционного «фаталистического» прочтения фрагмента. Если же Демокрит употребляет слово «тюхэ» не как философское понятие «случайность» и даже не для обозначения одной из ипостасей судьбы, а просто как обыденные «случай», «удача»⁵⁸, то уже тогда следовало бы признать, что выставлять фрагмент в качестве свидетельства «фаталистического» отрицания Демокритом случайности нет достаточных оснований. А если окажется, что во фрагменте подвергается критике мифологема фатальной судьбы, то перед нами убедительное свидетельство не фатализма Демокрита, а, напротив, того, что фаталистический взгляд на мир он отвергал.

Как видим, вопрос о подлинном содержании фрагмента имеет значение, выходящее далеко за рамки простого толкования. Этот вопрос оказывается в известной мере ключевым для всей проблематики данной главы, ибо именно его решение дает возможность внести ясность в вопрос о том, было ли учение Демокрита упрощенно-фаталистическим или же оно более сложно и богато, а его традиционная оценка есть неоправданно грубое упрощение.

Ключом к решению вопроса о подлинном содержании фрагмента может служить отмеченный выше факт его явно критического характера. В свете этого факта задача сводится к тому, чтобы определить реальный историче-

⁵⁸ См.: Robertson N. Tyche.—In: The Oxford classical dictionary. Oxford, 1970, p. 1100.

ский адресат содержащейся в нем критики, ибо без надежной, удостоверенной текстами идентификации этого последнего нельзя не считать сомнительными и выводы относительно как истинного объекта критической направленности, так и действительного содержания фрагмента. А поскольку возможны альтернативные варианты истолкования фрагмента, естественным представляется сравнительное истолкование того, насколько они подтверждаются текстами.

Начнем с предположения, что во фрагменте речь идет о философском понятии случайности, которое и объявляется лишенной объективного содержания субъективной иллюзией. Сразу же приходится констатировать, что если принять это предположение, то указать реальный исторический адресат критической направленности фрагмента будет невозможно. Невозможно не только фактически, т. е. в силу того, что до нас не дошли данные о том, что ко времени Демокрита понятие случайности уже сформировалось как философское понятие и широко использовалось в философских учениях, но, учитывая нижеследующее свидетельство Аристотеля, это сделать нельзя потому, что таких данных вообще как будто не было. В самом деле, Аристотель сообщает, что вообще «никто из мудрецов древности, изучая причины возникновения и уничтожения, ничего не объяснил относительно

случая (τύχης); но, как кажется, и по их мнению, ничего не происходит случайно»⁵⁹. Стало быть, получается, что Демокрит столь энергично полемизировал с... никем, что нелепо. Правда, есть данные, позволяющие говорить, что понятие случайности уже использовал Эмпедокл⁶⁰. Но во фрагменте критикуется не один какой-либо мыслитель, а люди вообще — ἀνθρώποι.

Надо иметь в виду, что этот термин в греческом языке означал не только «люди» вообще, но иногда «люди» с оттенком презрительности, т. е. «люди толпы». Следует принять во внимание также то, что для Демокрита как раз характерно употребление этого термина в изречениях, где явно чувствуется его знаменитый смех над суетностью «забот и надежд широких масс людей»⁶¹. Исходя из того,

⁵⁹ Аристотель. Физика, II, 4. — Лурье, № 24.

⁶⁰ См.: Bailey C. The greek atomists and Epicurus. Oxford, 1928, p. 51.

⁶¹ Лурье, коммент. к № LXI — LXIV.

что «в № 791—800 эти люди названы то ἀνθρώποι, то ἀνθρώπων»⁶², Лурье делает справедливый вывод, что Демокрит часто употребляет эти термины как синонимы⁶³.

Что же касается нашего фрагмента, то, поскольку, во-первых, там фигурирует неразумие (ἀνοΐη) «антропой» и, во-вторых, весь фрагмент выдержан в иронически-насмешливом тоне, можно определенно сказать, что употреблением термина «антропой» в таком контексте Демокрит, с одной стороны, явно использует этот оттенок презрительности, а с другой — усиливает насмешливо-иронический характер отношения к адресату своей критики как к «людям толпы». Следовательно, речь у Демокрита идет о каких-то чрезвычайно распространенных представлениях, а не о специальном философском концепте случайности.

Распространенность порицаемых Демокритом ссылок на «тюхэ» подтверждает и сравнение фрагмента со следующими словами Перикла (у Фукидида): «обыкновенно

мы и виним τύχη во всем, что случается вопреки нашим расчетам»⁶⁴. Как видим, Фукидид вкладывает в уста Перикла едва ли не пересказ фрагмента Демокрита о «тюхэ» и отчетливо оговаривает при этом обычность такого рода ссылок на нее.

Таким образом, заслуживающими внимания остаются две альтернативные возможности: первая — объект критики Демокрита все же понятие случайности, но не специальное понятие философской теории, а достаточно расплывчатое представление массового, обыденного сознания о случайности, подобное тому, которое фигурирует в речах, вкладываемых Фукидидом в уста различных людей. В качестве примера приведем следующие слова афинских послов перед собранием спартиатов: «Надолго затягивающаяся война ведет обыкновенно к таким случайностям (ἐς τύχας), от которых мы, как и вы, одинаково

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Фукидид. История, I, 140, 1 (т. I. М., 1915, с. 89); греческий текст здесь и далее по: *Thucydides. De Bello Peloponnesiaco*, t. 1. Lipsiae, 1929).

не застрахованы...»⁶⁵. Вторая из возможностей состоит в том, что критика Демокрита направлена против получивших в его время широкое распространение мифологических представлений о «тюхэ» как одной из ипостасей рока, судьбы.

Чтобы убедиться, что во фрагменте речь идет об образе «тюхэ» как именно судьбы, рассмотрим сначала контексту, в котором фрагмент стоит в цитатах из Демокрита. Начнем с более подробной цитаты, сохраненной Дионисием, не переводя пока термин «тюхэ», ибо его значение как раз и надлежит установить: «Люди создали идол «тюхэ» в оправдание собственного неразумия.

Ведь (γάρ) по природе (φύσει) «тюхэ» сопротивляется (μάχεται) разуму; и, как они утверждали (ἐφασιν), будучи крайне враждебной (ἐχθίστην) разуму, властвует (κρατεῖν) над ним: вернее, даже они совсем не признают и устраняют разум, а на его место ставят «тюхэ»; ибо не возникшему по счастливой случайности (εὐτυχῇ) разуму, но разумнейшей «тюхэ» поют они гимны (ὑμνοῦσι)»⁶⁶.

Сам фрагмент, составляющий начало всей цитаты, содержит негативную оценку определенных представлений о «тюхэ», которые квалифицируются Демокритом как вымысел людей, созданный ими в оправдание собственного неразумия. А далее, в идущей сразу же после самого фрагмента фразе («ведь по природе случай сопротивляется разуму») Демокрит как бы указывает нечто аналогичное тому, что на современном языке называется гносеологическими корнями представлений, которые он перед этим оценил как неверные, как вымысел. Этот вымысел опирается на реальный факт, характеризующий отношения случая и разума, — на то, что случай по самой своей природе сопротивляется разуму. Таким образом, сразу после самого фрагмента Демокрит излагает уже не те представления о «тюхэ», которые он отвергает как пустую выдумку людей, а свое объяснение того, неверное истолкование каких реальных особенностей соотношения случая и разума составляет истинную подоплеку критикуемых им представлений.

⁶⁵ Фукидид. История, I, 78, 2.

⁶⁶ Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие, XIV, 27, 5. — Лурье, № 32 (перевод нами частично изменен. — В. Г.).

В обоснование нашей интерпретации непосредственного продолжения фрагмента (по Дионисию) отметим следующие обстоятельства: во-первых, употребление Демо-

критом союза γάρ, имеющего явно объяснительный смысл—«ведь», «ибо», «потому что»; во-вторых, употребление термина «фюсей», который тоже имеет объяснительный смысл, но с существенной конкретизацией характера предлагаемого объяснения. Слово «фюсей», означая «по природе», т. е. в данном случае и «по самой сути дела», призвано оттенить позитивный характер предвараемого этим выражением объяснения. Кроме того, термин «фюсей» был «техническим» термином философов-досократиков⁶⁷, в том числе и Демокрита⁶⁸, и, стало быть, его употребление и здесь явно указывает на изложение Демокритом своего понимания того, что характеризуется им как происходящее «по природе».

В-третьих, в отличие от самого фрагмента в данном месте Демокрит говорит о «тюхэ» вовсе не как о пустой выдумке, существующей только в воображении людей. Речь идет уже о случае, который оказывает сопротивление (μάχεται — «бороться», «сопротивляться»; ср.: πρός ἡνίας μάχεται — «сопротивляться поводам») разуму как нечто реальное. И это представляется Демокриту как вполне естественное (совершающееся «по природе»). Более того, случай в этом плане для Демокрита не какое-то исключение из общего порядка вещей, поскольку он полагает, что вообще «отчетливое знание того, какова каждая [вещь] в действительности, сопряжено с очень большими трудностями»⁶⁹. К тому же, как засвидетельствовал Цицерон, именно природа, по Демокриту, «скрыла действительность далеко в глубине»⁷⁰. Поэтому утверждение Демокрита, что случай оказывает сопротивление разуму «по природе», только подкрепляет наш вывод, что в этом плане случай ничем не выделяется у Демокрита из действительности вообще. Вместе с тем сопротивление случая разуму не является, по Демокриту, непреодоли-

⁶⁷ См.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979, с. 71—106.

⁶⁸ Там же, с. 87—90.

⁶⁹ Секст Эмпирик. Против математиков, VII, 137.— Лурье, № 50.

⁷⁰ Цицерон. Академические исследования, II, 40, 32.— Лурье, № 51.

мым. Так, в передаче уже не Дионисия, а Стобея Демокрит прямо говорит, что лишь «в малой степени (βαλῖα) случай сопротивляется (μάχεται) разуму»⁷¹.

Таким образом, содержание первой же фразы Демокрита, которая непосредственно слудует после фрагмента, и в которой в отличие от самого фрагмента Демокрит не критикует чуждые ему представления, а дает позитивное изложение своих взглядов, не позволяет согласиться с предположением, что в самом фрагменте Демокрит отвергает как пустую выдумку понятие случайности. Ведь в продолжении фрагмента случайность фигурирует у него как нечто вполне реальное, а имснно как то, что оказывает ощутимое сопротивление разуму. Стало быть, можно зафиксировать, что слово «тюхэ» во фрагменте и в его непосредственном продолжении употребляется в разных значениях. Проведенный только что анализ фразы, непосредственно стоящий после фрагмента (по Дионисию), позволяет однозначно утверждать, что в ней термин «тюхэ» употребляется Демокритом для обозначения *понятия* случайности. А в каком значении употребляет он этот же термин в самом фрагменте, можно установить, если обратиться к последующим частям цитаты (по Дионисию), ибо там Демокрит снова возвращается к представлениям о «тюхэ» «людей толпы». То, что речь снова идет об их представлениях, специально акцентирует сам Демокрит: «как *они* (курсив наш.— В. Г.) утверждали (ἐφασιν)». Поскольку глагол φημί («утверждать») стоит здесь в 3-м лице множественного числа, он может быть отнесен только к ἀνθρώποις. А последующее выделение Демокритом особенностей их представлений о «тюхэ» как раз и позволяет установить, что объект его критики — мифологема «тюхэ-судьбы», а не обыденное понятие случайности и тем более не философский концепт «случайность».

Действительно, обратим внимание на то, что «согласно Демокриту, «люди толпы» утверждали, будто «тюхэ» крайне враждебна (ἐχθίστην) разуму. Показательна сама резкость этого выражения. Прилагательное ἐχθρός («враж-

⁷¹ Стобей, II, 8, 16.— Лурье, № 32 (перевод наш.— В. Г.).

дебный», «ненавистный»), достаточно выразительное и само по себе, Демокрит употребляет к тому же в превосходной степени — ἐχθίστος («крайне враждебный»). Быть же крайне враждебным — это уже не просто сопротивляться и уж, конечно, не в незначительной степени. Естественное («по природе»), с точки зрения Демокрита, свойство случая сопротивляться в критикуемых им представлениях «людей толпы» гипертрофировано, раздуто до такой степени, что «тюхэ» выступает в них не только как уже абсолютно противостоящее разуму, но сверх того и активно враждебное ему. Таким образом, отмечая свойство случая сопротивляться разуму, Демокрит действительно как бы фиксировал те реальные особенности отношений между случаем и разумом, раздувание которых в абсолют и породило критикуемые им неверные представления «людей толпы» или «идол „тюхэ“».

Не меньшую значимость для нас имеет и другая подчеркнутая Демокритом особенность представлений «людей толпы» о «тюхэ», а именно то, что «тюхэ» у них не только крайне враждебна разуму, но и властвует, господствует (κρατεῖν) над ним. Присмотримся к самому этому

слову κρατεῖν. Оно многозначно и наряду с «властвовать», «господствовать» имеет также значения «быть мощным», «быть сильным», «править» и т. п. Но особого внимания заслуживает, как мы увидим то, что оно означает и «твердо держаться (чего-либо)», «твердо следовать (чему-либо)». Если учитывать все оттенки значения этого слова в их совокупности, то факт употребления его Демокритом для спецификации зависимости человеческого разума от «тюхэ», какой она представлялась, по его мнению, «людям», является достаточно информативным с точки зрения поиска реального адресата и объекта этой критики.

Уже столь тщательная разработанность этих представлений о «тюхэ» и ее отношений с разумом человека делает сомнительным предположение, что речь во фрагменте могла идти о понятии случайности обыденного сознания. И, напротив, сопоставление отмеченных Демокритом особенностей этих представлений с бытовавшими в его время мифологическими представлениями о «тюхэ»-судьбе не оставляет сомнения в их идентичности.

Богатую информацию о мифологических представлениях современников Демокрита о «тюхэ»-судьбе дают прежде всего тексты трагедий Софокла. Особое место

принадлежит в этом плане, безусловно, его трагедии «Эдип-царь», которую Ф. Зелинский метко назвал «трагедией рока»⁷² и которая была поставлена в 427 г. до н. э., т. е. приблизительно в то же время, на которое приходится «акмэ» Демокрита (по Фрасиллу).

В этой трагедии Софокл максимально усиливает присущую мифологическим представлениям о судьбе фаталистическую тенденцию, доведя ее до утверждения безусловного фатализма⁷³. А это оборачивается одновременным обнажением присутствия в мифологеме судьбы и диаметрально противоположной тенденции — иррационалистически-индетерминистической.

Особенно отчетливо все это проявляется, если обратить внимание на то, как подан миф об Эдипе в трагедии Софокла по сравнению с более древними вариантами этого же мифа. Такой сравнительный анализ предпринял еще в 1915 г. Ф. Зелинский⁷⁴. На основе древней схолии на «Финикиянок» Еврипида (ст. 1760) он реконструирует древний эпический вариант мифа об Эдипе и Лае. Движущей пружиной в этом варианте мифа служит «пелопово проклятие» Лаю. Лай обесчестил сына Пелопа Хрисиппа. Хрисипп покончил с собой, и Пелоп проклял Лая: да не родится у него сын, а если родится, то пусть будет убийцей отца. Гера, ревнительница чистоты брака, послала на Фивы Сфинкса и т. д.

Более поздний вариант мифа, на котором построил свою трилогию («Лай», «Эдип», «Семеро против Фив») Эсхил, отличается от изложенного тем, что: 1) устранены как движущие мотивы развития событий «пелопово проклятие» и Гера; 2) введен дельфийский оракул Аполлона. На вопрос Лая о желанном сыне оракул предостерегает против его рождения, так как родившись, он станет убийцей своего отца. «Уже здесь ясно, что с устранением пелопова проклятия миф потерял именно тот элемент, в котором заключалось его этическое оправдание. Аполлон же на поставленный ему вопрос («чем заслужил Лай такую суровую участь?» — В. Г.) ответил бы: ничем не заслужил; так решил Зевс в своей неисповедимой воле»⁷⁵.

⁷² Зелинский Ф. Трагедия рока. — В кн.: Софокл. Драмы, т. II. М., 1915.

⁷³ Там же, с. 35.

⁷⁴ Там же, с. 14—32.

⁷⁵ Там же, с. 23.

Таким образом, уже у Эсхила явно проявляется усиление одновременно и фаталистического и индетерминистического мотивов в мифе об Эдипе. Однако фаталистическая тенденция в этом варианте мифа все же «разработана» не до конца. Соответственно не проявляется отчетливо и ее антипод — индетерминистическая тенденция, ибо сохраняются мотив возмездия и, следовательно, обусловленность всей цепи событий, приведших к трагической развязке. Но примечателен характер «греха», за который род Лая настигает столь страшное возмездие: неповиновение Лая оракулу. Оракул предостерег Лая от рождения сына, а Лай пренебрег этим предостережением. Фатализм здесь просматривается (сам оракул с неотвратимостью его исполнения), но фатализм не безусловный, ибо во власти Лая было давать или не давать «первотолчок» всей цепи дальнейших событий, только после этого «первотолчка» становящихся неотвратимыми. Поэтому и индетерминизм, необусловленность «каприза рока» тоже не безусловны. Но если разворачивание событий приобретает фатальный характер только после свободного решения Лая родить сына, то индетерминизм рока простирается только до этого пункта, ибо необоснованным является только само поставленное роком Лаю условие: «если родишь, то...»

Теперь снова вернемся к Софоклу. В том варианте мифа об Эдипе, который представлен в трагедии «Эдип царь», он дал «чистую и свободную от всех посторонних примесей греха и возмездия — трагедию рока»⁷⁶. А достиг он этого благодаря переносу центра тяжести с Лая на Эдипа, поскольку обусловленность роковой цепи событий относилась только к Лаю. На Эдипа эта обусловленность уже не распространяется. Относительно него фатальность назначенного роком уже безусловна. Безусловна в двух смыслах: во-первых, в смысле полного отсутствия какой бы то ни было вины со стороны Эдипа, которая хотя бы в малейшей степени делала его «заслуживающим» столь ужасной участи, т. е. безусловна в смысле совершенной необусловленности по отношению к Эдипу того неслыханного наказания, которое определено ему роком; во-вторых, Эдип, в силу того, что он появился на свет как сын Лая, уже никак не может избежать своей судьбы.

⁷⁶ Зелинский Ф. Трагедия рока..., с. 32.

Оба эти аспекта безусловности рока для Эдипа у Софокла подчеркнуты с особой силой. Более того, обыгрывание этих аспектов служит средством предельно драматизировать положение Эдипа. Начнем с первого аспекта. Давая портрет Эдипа, Софокл тщательно «прорисовывает» его положительные черты. Как метко замечает А. Боннар, «первая сцена драмы дает нам образ человека на вершине человеческого величия... В глазах своих подданных он — «первый, лучший из людей». Он ведет за собой великолепную свиту прошлых дел, своих подвигов и благодеяний. Софокл ни в какой мере не сделал этого великого царя честолюбивым монархом, суровым властелином, опьяненным своим счастьем. Софокл наделяет его одними добрыми чувствами, заботой о своем народе... С самого начала драмы его образ воплощает в себе высшие добродетели человека и вождя. Боги, намеревающиеся его поразить, не могут сослаться при этом на его надменность или дерзость. В этом человеке все настоящее, в его высокой судьбе все заслужено»⁷⁷. Очевидно, что это тщательно создаваемое поэтом впечатление «положительности» Эдипа призвано заставить зрителя не просто зафиксировать умом, а непосредственно ощутить и глубоко прочувствовать незаслуженность, необусловленность — никакими поступками или даже помыслами — тех бед, которые рок обрушивает на Эдипа.

Столь же мастерски Софокл акцентирует и второй аспект безусловности рока. Делает он это, отправив Эдипа в Дельфы, «чтобы он и сам знал о тяготеющем над ним роке, делал все от него зависящее для избежания его и тем не менее пал его жертвой»⁷⁸. Причем, как выясняет в результате исследования дософокловских вариантов мифа об Эдипе Ф. Зелинский, именно Софокл *впервые* отправляет Эдипа в Дельфы. В предшествующей мифологической традиции Эдип не знает своей судьбы⁷⁹. Этим включением в цепь предопределенных событий самое свободной человеческой личности, знания ею своей ужасной судьбы и усилий на основе этого знания избежать ее Софокл как бы устраняет возможность смягчить фатализм рока, заменить безусловный фатализм фатализмом обусловленным.

⁷⁷ Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 2. От Антигоны до Сократа. М., 1959, с. 100.

⁷⁸ Зелинский Ф. Трагедия рока..., с. 35.

⁷⁹ Там же.

В самом деле, знание человеком конечного результата своих действий и свобода принятия им решений делает реализацию этих действий не неизбежной, а следовательно, становится проблематичной предопределенность исхода соответствующих событий. Но Софокл выстраивает цепь событий так, что оба этих обстоятельства — и знание Эдипом своей судьбы, и свобода принятия им решений, — способные, казалось бы, устранить безусловность фатализма, трансформировать его в обусловленный фатализм, не только не препятствуют роковому исходу, но, напротив, сами выступают в качестве необходимых условий и активных «исполнителей» его реализации. В итоге идея безусловности рока утверждается Софоклом столь радикально, что возможность каким-либо образом смягчить ее исключается. «Софокл построил действие своей драмы так, как строят машины. Удачный монтаж автора соперничает с ловкостью того, кто расставил западню. Техническое совершенство драмы четкостью своего действия отражает механическое развитие катастрофы, так хорошо подготовленное Неведомым... Нельзя не любоваться тем, как приходят в движение один за другим все рычаги действия, все его психологические зацепки для достижения необходимого результата. Все персонажи драмы, и Эдип первый, сами того не зная, способствуют непреложному развитию событий. Они сами — части этой машины, шкивы и ремни действия, которое не могло бы развиваться без их помощи»⁸⁰.

Таким образом, в трагедии «Эдип-царь» мы видим, как фаталистическая тенденция в мифологеме судьбы доведена до своего «беспощадно-логического» (Ф. Зелинский) завершения — до утверждения безусловности рока. Вместе с тем эта безусловность означает не только непреложность осуществления, но и необусловленность в смысле какой бы то ни было рациональной мотивировки предначертаний рока, так что полная реализация фаталистической тенденции в мифологеме судьбы обернулась одновременно и обнажением неотделимости от нее диаметрально противоположной ей индетерминистической тенденции.

До сих пор мы концентрировали внимание на проявлении этой диалектики фатализма и индетерминизма в мифологических представлениях о судьбе у Софокла, опираясь на содержание его трагедии. Не менее значимо для

⁸⁰ Боннар А. Греческая цивилизация, т. 2, с. 99.

нас терминологическое проявление у Софокла как самих фатализма и индетерминизма, так и их взаимопроникновения. Прежде всего следует отметить, что рок у Софокла выступает в нескольких ипостасях, в том числе достаточно часто (напр.: «Электра», 48; «Аякс», 485, 803; «Филоклет», 1418; «Эдип-царь», 442, 773, 949, 977, 978, 1080; «Эдип в Колоне», 1026; «Антигона», 1158; «Следопыты», 73) в ипостаси «тюхэ»⁸¹. Понятно, что для нас последнее обстоятельство особенно важно. «Учреждением» этой ипостаси рока мифологическое мышление в специфической для него форме, а именно форме представления об отдельном мифическом существе, осуществило выявление и выделение того, что мы называем индетерминистической тенденцией в мифологеме судьбы. Достаточно явственно это проявилось в том, что относительно именно этой ипостаси судьбы античные авторы неизменно подчеркивают непредсказуемость ее решений. Предельно четко это выразил Пиндар в своей XII Олимпийской оде, к которой нам еще предстоит обратиться позже. Фукидид вкладывает в уста спартанского царя Архидама рассуждение, что судьбу-«тюхэ» не разъяснить речами (Фукидид, I, 84, 3). Софокл также не забывал подчеркивать это обстоятельство:

Мы не должны ни горькой, ни счастливой
Жизнь человека называть — до смерти.
Вот счастья баловень — вот горя сын —

И что же? Τύχη⁸² манием единым
Того низвергнет, этого возвысит.
А как — того не скажет и пророк.

(«Антигона», 1155—1160. Пер. Ф. Зелинского)

Причем к этому мотиву непредсказуемости судьбы-«тюхэ» он обращается не только в приведенных строках «Антигоны», но и в трагедии «Эдип-царь»: «Чего бояться человеку? Он под властью судьбы (τῆς τύχης κρατεῖ), она же недоступна предвидению (πρόνοια)» («Эдип-царь», 977—978).

Уже по этой реплике Иокасты видно, что Софокл, фиксируя непредсказуемость судьбы-«тюхэ», одновременно

⁸¹ Ссылки на греческий текст трагедий Софокла здесь и в дальнейшем по изд.: *Sophocle*. Т. 1—2. Texte établi par P. Masqueay. Paris, 1940—1942.

⁸² Слово «Тюхэ» в тексте с большой буквы, как имя божества.

подчеркивает и ее фатальность для человека, делая это не только, так сказать, на макро-, но и на микроуровне образной ткани своих произведений. Так, он характеризует власть «тюхэ» над человеком с помощью глагола

κράτῃω, означающего, напомним еще раз, не только «господствовать», «властвовать», что и само по себе выразительно, но и «твердо следовать чему-либо», «твердо держаться чего-либо». Следовательно, употреблением этого слова Софокл вполне определенно подчеркивает, что изменчивость «тюхэ» это только поверхность, видимость, за которой стоит неизменность предначертаний судьбы и неотвратимость следования изменчивых (на первый взгляд) событий, ведущих к осуществлению этих предначертаний.

Такая трактовка в данном месте употребления Софоклом слова κράτῃω оправдана, на наш взгляд, ее полным соответствием едва ли не механически осуществляющейся фатальности развертывания событий в трагедии «Эдип-царь». И то, что Иокаста, в уста которой Софокл вложил эту характеристику «тюхэ», перед этим восстает против веры в оракула и даже противопоставляет «вещаниям богов» «дела» слепой «тюхэ» («Эдип-царь», 946—949), а в данном месте подчеркивает непредсказуемость «тюхэ» — все это только сильнее оттеняет мотив фатальности «тюхэ», придавая ему еще и трагическую окраску, ибо очень скоро Иокасте первой суждено постичь роковой для Эдипа и для нее самой характер предсказания оракула.

Еще более выразительно в плане подчеркивания безусловной фатальности «тюхэ» выражение Софокла ἀναγκάια τυχή. Примечательно уже то, что Софокл возвращается к нему неоднократно. Так, в одной только трагедии «Аякс» он дважды вкладывает его в уста Текмессы (ст. 485 и 803). Прибегает он к этому выражению и в «Электре» (48). А в «Филокете» (1317) он максимально сближает

термины τυχή и ἀναγκάια, хотя и не соединяет их в одно выражение. Уже одно это настойчивое обращение Софокла к данному образу заставляет признать, что за этим вниманием к нему стоит определенная мировоззренческая идея. А суть этой идеи отчетливо проступает в самом содержании образа, выраженного названным словосочетанием.

Если отвлечься от образного смысла этого словосочетания у Софокла, то взятое само по себе оно предстает

как внутренне противоречивая словесная конструкция: «необходимая случайность» и даже может восприниматься как выражение диалектической идеи единства взаимоисключающих друг друга понятий необходимости и случайности (ср. гегелевское «случайность необходима»). Но если не упускать из вида, что мы имеем дело с образным языком одного из величайших поэтов античности, то наиболее естественными представляются две возможные интерпретации этого выражения: 1) «роковая случайность» и 2) «неизбежная судьба». Причем, если учитывать контекст тех мест, где это выражение используется Софоклом, то оказывается, что в двух из трех случаев приемлема первая интерпретация («Электра», 48: «Орест умер по роковой случайности», «Аякс», 803: «Придите мне на помощь в эту роковую минуту»), а в третьем — вторая («Аякс», 485: «Нет для людей ничего тягостнее, чем неизбежная судьба»). Но у Софокла эти интерпретации отнюдь не исключают друг друга и даже не противостоят друг другу, так как первая из них («роковая случайность») есть явно подчиненный момент, всего лишь проявление второй («неизбежной судьбы»).

В пользу этого последнего вывода говорит текст того же «Эдипа-царя», где события, каждое из которых само по себе может быть представлено как роковая случайность, сплетены в прочную сеть, которую рок раскинул для Эдипа. Более того, рок связал Эдипа цепью случайностей, подобно тому, как связывают путами, чтобы не оставить ему никаких «степеней свободы», кроме той единственной, которая нужна для реализации предопределения, да вдобавок чтобы вынудить его к соответствующим действиям. Поскольку, как убедительно показал Шрекенберг, семантика термина «ананкэ» наиболее адекватно эксплицируется именно в ситуациях «наложения пут», «оков» и т. п.⁸³, то следует признать, что словосочетание Софокла «ананкайя тюхэ» точно выражает его концепцию рока-«тюхэ», которая в столь совершенной художественной форме была реализована им в трагедии «Эдип-царь». И хотя в самой трагедии это словосочетание не встречается, все же именно она являет собой блестящее воплощение данной концепции. Не случайно Софокл вкладывает в уста Эдипу фразу «Я сын Τύχη!» («Эдип-царь», 1080).

⁸³ См.: *Schreckenbergh H. Ananke. München, 1964, S. 1—49.*

Особо надо отметить, что «Эдип-царь» как бы завершает усилия Софокла по художественной реализации концепции судьбы-«тюхэ», ибо попытки подчинить игру случая предопределению рока прослеживаются и в более ранней, не дошедшей до нас трагедии «Ларисейцы». Там используется та же схема: цепь попыток главного героя избежать пророчества. На сей раз — это царь Акрисий, которому суждено погибнуть от руки Персея, сына его дочери Данаи. Но все, что ни делал жизнелюбивый царь, не помогло. В конце концов Персей нечаянно (все та же «роковая случайность») убивает своего деда диском во время игр. Как замечает Ф. Зелинский, «не обладая самой драмой, нельзя судить о том, насколько поэту удалось игру случая подчинить беспощадной воле Мойры (более древняя ипостась все того же рока.— В. Г.)»⁸⁴. Но нам важен сам факт наличия у Софокла попытки и здесь реализовать все ту же концепцию «ананкайя тюхэ», т. е. судьбы как именно «тюхэ», но «тюхэ» жестко фатальной.

Теперь, в результате этих экскурсов в область мифологических представлений о судьбе-«тюхэ» в той их разработке, которую они получили во времена Демокрита и наиболее отчетливо представлены в творчестве Софокла, мы располагаем материалом, вполне достаточным, чтобы надежно идентифицировать подлинный исторический адресат, а следовательно, и объект критической направленности фрагмента Демокрита об идоле «тюхэ». Для этого нам достаточно сопоставить выделенные нами в начале параграфа характеристики, которые Демокрит подчеркивает в критикуемых им представлениях о «тюхэ», с одной стороны, и те же характеристики «тюхэ» как именно рока, которые с такой художественной силой оттенил и максимально усилил Софокл,— с другой.

Действительно, во-первых, мы отметили, что Демокрит подчеркивает крайне враждебное отношение «тюхэ» людей толпы человеческому разуму. Во-вторых, эта «тюхэ», по Демокриту, господствует (*κρατεῖν*) над разумом. У Софокла «тюхэ»-судьба тоже подчеркнуто враждебна разуму человека и безраздельно господствует над ним. Так, Эдип изображен Софоклом как человек незаурядного ума. Он избавил Фивы от Сфинкса, разгадав заданную ему Сфинксом загадку, т. е. в самом непосредственном смысле благодаря именно своему уму, и этим продемон-

⁸⁴ Зелинский Ф. Трагедия рока..., с. 33.

стрировал его незаурядность, ибо все попытки других людей отгадывать загадки Сфинкса кончались для них трагически. Эдип гордится своим умом. В первом эпизоде трагедии, в перебранке со слепым прорицателем Тиресием, он делает это открыто, напоминая Тиресию, что победил Сфинкса, опираясь на собственный разум:

Когда вещунья-птица появилась — ты
Хоть слово молвил во спасенье гражданам?
Меж тем не первый встречный разгадать бы мог
Загадку — волхование было надобно, —
А ты не оказался вразумлен ни птиц
Полетом, ни от бога знанием. Я ж пришел,
Эдип, не вещий вовсе, умирил ее,
Умом (γῶμῆ) постигнув...

(«Эдип-царь», 391—398. Пер. В. О. Нулендера
и С. В. Шервинского)

В конце первого эпизода хор также подчеркивает, что когда Эдип выиграл этот «интеллектуальный» поединок со Сфинксом, «все в нем увидели мудреца» («Эдип-царь», 508—510). Но как раз ум Эдипа судьба, и именно судьба как «тюхэ», использует в качестве всего лишь средства осуществления ее столь ужасных для Эдипа предначертаний.

Об этом буквально «открытым текстом» говорит Софокл устами прорицателя Тиресия в первом эпизоде трагедии. В ответ на горделивое напоминание Эдипа о его «удаче» в интеллектуальном поединке со Сфинксом, где он продемонстрировал незаурядность своего ума и в результате достиг «величия» (царский сан), Тиресий в запальчивости как бы приоткрывает Эдипу краешек завесы неведения, которой от Эдипа скрыто подлинное содержание как его «удачи», так и последующего «величия». Тиресий

говорит: «Вот этой удачей судьба (τύχη) тебя затем погубит» («Эдип-царь», 442). Комментарии, как говорится, излишни: судьба выступает здесь как именно «тюхэ» и именно ум Эдипа избран ею в качестве средства его же погубить, так что ее полное господство над разумом человека утверждается вполне однозначно. Более того, для спецификации характера зависимости человека от «тюхэ» и у Софокла, и у Демокрита налицо даже использование

одного и того же термина *κράτος*. Последнее обстоятельство можно расценивать как простое терминологическое совпадение, но в свете совпадения и содержания соответ

ствующих концепций «тюхэ» это терминологическое совпадение весьма показательно.

Таким образом, сказанного вполне достаточно, чтобы считать обоснованным вывод, что образ «тюхэ» во фрагменте Демокрита — это вовсе не философский концепт случайности и даже не понятие случайности или удачи обыденного сознания, а весьма разработанный мифологический образ судьбы. Причем наиболее важно для нас то, что это — образ судьбы, который воплощает идею фатализма в ее крайнем выражении фатализма безусловного.

Из сохраненной Дионисием цитаты из Демокрита нам осталось рассмотреть ее заключительную часть. Она тоже определенно говорит в пользу выдвигаемого нами антимифологического прочтения фрагмента. Действительно, свое заключение, что «люди толпы» совсем не признают и устраняют разум и ставят на его место «тюхэ», Демокрит обосновывает (союз γάρ = потому что, ибо, ведь) констатацией того, что они буквально «поют гимны» (ὑμνοῦσι — снова 3-е лицо, множественное число, т. е. глагол может быть отнесен только к «антропой», к «людям толпы») «тюхэ», а не разуму. Наглядным примером такого

гимна Τυχη (с большой буквы!) может служить уже упоминавшаяся выше XII Олимпийская ода Пиндара. В ней «Тюхэ» воспевается как спасительница «Тюхэ», дочь Зевса. Обращаясь к ней, поэт говорит: «Тобою корабли скорые на понте управляются, на суше брани быстрые и сонмы светоносные. Тобою надежды людские часто, гонясь за лживыми мечтами, одни кружатся в высоте, другие долу. Еще никто из наземных не обрел горé верного знамения будущих событий. Гадания о грядущем слепотствуют...»⁸⁵ Словом, все достижения человеческого разума, такие как искусство кораблевождения, полководческое искусство и т. д., поэт приписывает «тюхэ». Разум человеческий в оде совсем не упоминается. В полном соответствии с такой картиной абсолютной власти «Тюхэ» над человеческими делами и столь же абсолютной неподвластности их человеческому разумному предвидению зна-

⁸⁵ Пиндар. XII Олимпийская ода. Русский перевод И. Мартынова. — В кн.: Пиндар. Ч. I. Спб., 1827 (греческий текст по кн.: Pindar. T. I. Paris, 1922).

ние грядущего для людей невозможно, и речь у поэта идет не о знании будущего, а всего лишь о гаданиях о нем. А в царстве слепой «Тюхэ» и эти последние, понятно, тоже «слепотствуют».

Таким образом, и к заключительному упреку Демокрита «людям толпы», что они поют гимны «тюхэ», имеются соответствующие тексты, которые позволяют надежно идентифицировать реальный исторический адресат этого упрека. Это — те, кто чтут «тюхэ»-судьбу. Этот упрек имеет рациональное объяснение при таком, и только таком, толковании «тюхэ», ибо нет никаких оснований полагать, что древние греки, а тем более те, кого Демокрит имел в виду, пели гимны абстрактным понятиям как таковым, в том числе понятию «случайность». А вот «Тюхэ»-богиню Пиндар воспел.

Итак, сравнительный анализ контекста, в котором фрагмент об идоле случая стоит в сохраненной Дионисием цитате из Демокрита, и текстов, о которых можно определенно сказать, что в них в той или иной степени нашли свое выражение бытовавшие во времена Демокрита массовые представления о «тюхэ»-судьбе, — такой анализ однозначно приводит к выводу, что Демокрит отвергает отнюдь не философское понятие случайности и даже не случайность как понятие обыденного сознания, а «тюхэ» как одну из ипостасей знаменитого античного рока. Причем анализ убеждает, что в виду имеется весьма развитая и тщательно разработанная (особенно в плане противопоставления судьбы человеческому разуму) мифологическая концепция фатальной судьбы как силы, перед которой человек совершенно беспомощен и которая реализует свои предопределения с безусловной неизбежностью. Во всей рассмотренной цитате Демокрит подвергает эту мифологическую концепцию резкой критике. Фрагмент об идоле случая как бы концентрирует антифаталистическую направленность цитаты. Так что подлинное содержание фрагмента оказывается диаметрально противоположным традиционному «фаталистическому» его прочтению.

Вся цитата, поскольку она имеет антифаталистическую направленность и в ней вместе с тем речь идет и о понятии случайности, может рассматриваться как ценный источник информации при исследовании взглядов Демокрита на соотношение случайности и свободы. Правда, при решении этой исследовательской задачи ключевым является контекст, в котором фрагмент стоит в цитате из Демокрита уже

в передаче не Дионисия, а Стобея. Но ключевым его делает именно учет антифаталистической направленности самого фрагмента. У Стобея она выступает даже более непосредственно. Однако детальное и документированное соответствующими текстами той эпохи обоснование такой его направленности оказывается возможным на материале более подробной цитаты у Дионисия. К самому вопросу о взглядах Демокрита на соотношение свободы и случайности мы обратимся в следующем параграфе. Здесь же нам осталось рассмотреть ещё информацию, содержащуюся в соображениях, которыми Дионисий предваряет цитирование рассмотренного отрывка. Мы не вправе оставить без внимания и это косвенное свидетельство Дионисия, поскольку именно для подтверждения некоторых из своих соображений он и приводит цитату, начало которой составляет наш фрагмент.

Дополнительная информация, которую содержит данное свидетельство Дионисия, не только не дает повода сомневаться в правильности сделанного нами вывода относительно содержания фрагмента, но и составляет ещё одно подтверждение его. Дионисий пишет: «Как говорят, сам Демокрит говорил, что предпочитает найти одно причинное объяснение, чем иметь царскую власть над персами... Демокрит без толку и смысла (μάτην καὶ ἀνατίως) рассуждает о причинах, так как он исходит из пустого начала (ἀπὸ κενῆς ἀρχῆς) и шаткой предпосылки, а корня и всеобщей необходимости (ἀνάγκην) для природы сущего (ὄντων φύσεως) он не видит; он считает высшей мудростью постижение неразумно и без толку случающегося (συμβαίνοντων), а случай (τύχην) ставит владыкой и царем вселенной и божественных сил. Он заявляет, что совокупность вещей возникла в силу случая (αὐτήν = = τύχην), но из человеческой (ἀνθρώπων) жизни случай (αὐτήν) изгоняет и называет невеждами (ἀγνώμονας) поклоняющихся ему (προσβέοντας αὐτήν)»⁸⁶.

⁸⁶ Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие, XIV, 27, 4. — Лурье, № 29 (перевод нами частично изменен. — В. Г.).

Сначала отметим следующие две особенности этих соображений Дионисия относительно учения Демокрита. Первое, что бросается в глаза, — это их проницательный и даже язвительный тон, так что намерения, которыми руководствовался Дионисий, не вызывают сомнения: выставить учение Демокрита как нагромождение нелепостей и непоследовательностей. И это вполне понятно: христианский писатель высказывается об учении авторитетнейшего материалиста античности.

Вторая особенность — пародийность изложения. Нельзя не признать, что Дионисий искусно обыгрывает проблематику, концептуальный аппарат, а более всего терминологию самого Демокрита, чтобы представить его учение как собрание нелепостей, демонстрируя при этом основательность своего знакомства с Демокритом. Чтобы убедиться во всем этом, достаточно обратить внимание на следующие греческие термины, которые мы специально привели в скобках рядом с соответствующими словами русского перевода: μάτην (напрасно, попусту), ὄντα (сущее), αἰτία (причина), κενόν (пустота), ἀρχή (начало), φύσις (природа), ἀνάγκη (необходимость), τύχη (случай). Все они — характерные термины Демокрита.

К собственной демокритовой терминологии восходит, по-видимому, также выражение συμβαινόντων, на чем нам придется специально остановиться в следующей главе. Особенно язвительным нельзя не признать выражение Дионисия ἀλό κενῆς ἀρχῆς. Дело в том, что выдвижение κενόν (пустоты) как небытия в качестве важнейшего (наряду с атомами как бытием) ἀρχή (начала) всего сущего — самая главная отличительная черта атомистического учения Левкиппа — Демокрита. И вот Дионисий искусно обыгрывает это обстоятельство, не отходя от собственной терминологии Демокрита и лишь незначительно модифицируя его выражения. Ключевое положение Левкиппа — Демокрита о пустоте как основополагающем начале атомистической картины мира Дионисий трансформирует в язвительное обвинение, что Демокрит исходит из «пустого начала»: ἀλό κενῆς ἀρχῆς.

Такой пародийный стиль обсуждения (а вернее осуждения) Дионисием материалистического учения и насыщенность изложения собственной терминологией Демокрита делает это свидетельство Дионисия достаточно информативным, несмотря на то, что относительно оценки учения Демокрита от Дионисия менее всего можно ожидать объективности. Но поскольку Дионисий столь тщательно обыгрывает конкретные особенности учения Демокрита и его собственную терминологию, то специально с этой стороны данное свидетельство заслуживает особого внимания, и нам придется обращаться к нему не только здесь.

А сейчас, в свете изложенных соображений, приглядимся к заключительной фразе Дионисия. В ней речь идет о столь конкретной детали взглядов Демокрита, что свидетельство Дионисия заслуживает полного доверия. А излагаются им как раз взгляды Демокрита на ту самую «тюхэ», о которой говорилось в рассмотренном фрагменте. Подтверждение этому мы видим в следующем. Во-первых, речь идет о «тюхэ» специально в жизни людей (*ἀνθρώπων*). Во-вторых, тех, кто чтит такую «тюхэ», Демокрит, согласно Дионисию, называет невеждами (*ἀγνώμονας*). В-третьих, такую «тюхэ» Демокрит, по Дионисию, изгоняет из человеческой жизни.

Если обратиться к фрагменту («люди создали образ «тюхэ» в оправдание собственного неразумия»), то нельзя не согласиться, что во всех этих трех пунктах смысл — в изложении Дионисия — позиции Демокрита и содержание фрагмента самого Демокрита совпадают. Кроме того, в качестве иллюстрации именно этой своей фразы Дионисий далее и приводит начинающуюся фрагментом цитату из Демокрита. Об этом Дионисий сам и говорит, помещая между рассматриваемой фразой и цитатой слова: «По крайней мере, в начале «Наставлений» он (Демокрит. — В. Г.) говорит...»⁸⁷

Но главное, на что мы хотим обратить сейчас внимание, это то, что Демокрит, согласно Дионисию, изгоняет из человеческой жизни именно ту «тюхэ», которой люди

⁸⁷ Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие, XIV, 27, 5. — В кн.: Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 231. В собрании текстов С. Я. Лурье эти слова Дионисия почему-то не приведены.

поклоняются. Эта деталь взглядов Демокрита настолько конкретна, что наводит на мысль: она не плод фантазии самого Дионисия. По-видимому, здесь Дионисий добросовестно следует самому Демокриту. Такой вывод подкрепляется тем, что делает он это весьма неосмотрительно с точки зрения собственных намерений. Ведь явная цель его обращения к вопросу о месте случая в картине мира Демокрита — создать впечатление, будто в этом вопросе позиция Демокрита не отличается последовательностью. Дескать, Демокрит то отводит понятию случайности важнейшую роль в своей картине мира (в силу случая возникла сама совокупность вещей), то вовсе изгоняет случай — по крайней мере из человеческой жизни. Очевидно, что Дионисий не был заинтересован специально акцентировать те особенности взглядов Демокрита, одна только констатация которых сводила бы на нет его усилия создать такое впечатление. И тем не менее Дионисий, к счастью для нас, здесь столь добросовестно следовал Демокриту в воспроизведении конкретных деталей его взглядов, что по выделенной нами только что одной из таких деталей оказывается возможным установить беспочвенность всех его усилий.

Если Демокрит изгонял из человеческой жизни такую «тиухэ», которой поклоняются люди, то это недвусмысленно указывает на то, что Демокрит имел в виду вовсе не понятие «случайность» (как это нужно было бы Дионисию, чтобы создать впечатление непоследовательности философа), а мифологему судьбы. Ведь (точно так же как и относительно воспевания в гимнах) нелепо было бы полагать, что современники Демокрита поклонялись «тиухэ» как философской абстракции, если одновременно у них тем же словом называлась и богиня судьбы, которую они действительно чтили, воспевали ее, как мы уже могли убедиться в этом на примере оды Пиндара. А позднее, в IV в. поклонение «Тюхэ» приобрело и форму культа⁸⁸.

Стало быть, с одной стороны, следует признать действительно беспочвенной попытку Дионисия использовать то обстоятельство, что Демокрит изгонял «тиухэ» из человеческой жизни, чтобы создать впечатление, будто отношение философа к понятию случайности отличалось непоследовательностью. Ибо то, что Демокрит изгоняет

⁸⁸ Об этом см.: *Robertson N. Tyche*.—In: *The Oxford Classical dictionary*. Oxford, 1970, p. 1101.

«тjухэ» из человеческой жизни, вовсе не противоречит тому, что согласно его учению «совокупность вещей возникла в силу случая (τjχην)». Ведь речь идет не об одной и той же «тjухэ». Из человеческой жизни Демокрит изгоняет мифологическую «тjухэ»-судьбу, а когда речь идет о совокупности вещей, то в виду имеется уже философское понятие «случайность».

Фиксируя это явное искажение Дионисием учения Демокрита, делающее несостоятельным его обвинение философа в непоследовательности, уместно отметить, что, по всей видимости, сам Дионисий допустил это искажение отнюдь не намеренно. Скорее, оно результат его недосмотра. Он просто не понял, что объектом критического отношения Демокрита является «тjухэ»-судьба, а не «тjухэ» как философское понятие. Учет этого обстоятельства снимает подозрение в противоречивости всего этого свидетельства, согласно которому совокупность вещей, по Демокриту, возникла в силу случая. Кроме того, непонимание уже Дионисием, который еще цитирует самого Демокрита, антимифологической направленности критического отношения философа к «тjухэ», дает основание полагать, что живший гораздо позднее Симпликий, который к тому же пользуется сведениями об учении Демокрита в основном из вторых рук, тем более мог не разглядеть эту антимифологическую направленность отрицательного отношения Демокрита к «тjухэ» и, следовательно, не учитывал ее в своих оценках якобы противоречивого статуса понятия случайности как именно «тjухэ» в демокритовой картине мира, что столь схоже с рассмотренной оценкой Дионисия.

К соответствующим текстам Симпликия мы обратимся несколько позже, а в заключение данного параграфа, поскольку он посвящен специально фрагменту об «идоле случая», обсудим некоторые особенности перевода фрагмента на русский язык. Перевод А. О. Маковельского мы уже приводили, но согласиться с ним не представляется возможным в виду того, что реализованное в нем фаталистическое прочтение фрагмента, согласно которому Демокрит якобы отрицает объективную случайность, находится в резком несоответствии с антифаталистической направленностью его подлинного содержания. Более правильным, но все же не лишенным недостатков, нам кажется следующий перевод С. Я. Лурье: «Люди сотворили

себе кумир из случая как прикрытие для присущего им недосмыслия»⁸⁹.

Мы усматриваем в этом переводе два позитивных момента. Во-первых, в отличие от перевода А. О. Маковельского, согласно которому получается, что, по Демокриту, случайность есть всего лишь вымышленный людьми образ того, чего вовсе нет в действительности, в переводе С. Я. Лурье случай—это нечто, обладающее статусом объективности, поскольку кумир люди создали из него как из чего-то как бы имеющегося в наличии. Но сам С. Я. Лурье этот оттенок данного варианта своего перевода, по-видимому, не признавал. Он утверждал, что «Демокрит отрицал τύχη совершенно»⁹⁰, хотя и вынужден был признавать затем, что в других высказываниях Демокрита «даже прямо

говорится о могуществе τύχη»⁹¹. Кроме того, уже не под № 32, а под № 798 он тому же самому греческому тексту дает и другой перевод, смысл которого полностью тождествен смыслу перевода А. О. Маковельского.

Во-вторых, С. Я. Лурье вплотную приблизился к осознанию того, что в рассматриваемом фрагменте Демокрит имел в виду «тюхэ»-судьбу. Это проявилось в том, что

греческое εἰδωλον он в варианте под № 32 перевел словом «кумир». Действительно, выражение «создали из „тюхэ“ кумир» определенно ассоциируется с представлением об отношении к «тюхэ» как к образу божества. Причем С. Я. Лурье и имел в виду именно такую ассоциацию, так как в коммент. к № CXIII он, присоединяясь к Мерлану,

«который понимает под εἰδωλα „идолы“, „статуи богов“»⁹², прямо ссылается на то, что «в таком смысле это слово употреблено в № 32»⁹³. Конечно, если учитывать, что в значении «кумир» прямое употребление этого слова встречается только гораздо позднее (например, в «Новом завете»), то перевод С. Я. Лурье может показаться уязвимым для критики. Нам же он представляется правомерным и даже удачным, поскольку тонко специфицирует то, как Демокрит характеризует отношение к судьбе «людей толпы».

⁸⁹ Лурье, № 32.

⁹⁰ Лурье, коммент. 5 к № 18.

⁹¹ Лурье, коммент. 1 к № 33d.

⁹² Лурье, коммент. к № CXIII.

⁹³ Там же.

Для них судьба действительно была идолом, т. е. объектом поклонения. Так что можно сказать, что употреблением слова «эйдолон» в данном контексте Демокрит предвосхитил его гораздо более позднее употребление в значении «идол», «кумир».

В других местах своего исследования С. Я. Лурье прямо говорит о «тюхэ» в текстах, относящихся к Демокриту, как о судьбе⁹⁴. Вместе с тем он не придавал значения тому, что «тюхэ»-судьбу и «тюхэ»-случайность надо различать, что они противостоят друг другу как раз вследствие того, что образ «тюхэ»-судьбы как воплощение мифологической концепции абсолютно жесткого, безусловного фатализма концептуально исключает подлинное понятие случайности. Его комментарий 5 к № 18 свидетельствует, что такое различение он не делал. В результате разглядеть подлинное антимифологическое, а тем более антифаталистическое содержание фрагмента Лурье так и не смог. Ведь чтобы раскрыть это содержание, весь контекст фрагмента необходимо анализировать с учетом общей идеологической направленности учения Демокрита, у которого античный материализм «стал резко враждебным к религиозному мировоззрению»⁹⁵.

Автор фундаментального исследования по истории греческой философии В. Гатри также был близок к тому, чтобы выявить антимифологическую направленность фрагмента. В самом деле, он специально отмечает, что в этических максимах Демокрита термин «тюхэ» «встречается главным образом... как «судьба» (*fortuna*) в человеческих делах»⁹⁶. Не ускользнуло от его внимания и то, что наш фрагмент об этой самой «тюхэ» «имеет место в практическом контексте»⁹⁷. Еще Ф. Муллах на основе такого рода соображений переводил «тюхэ» как «судьба» (*fortune*) и в данном фрагменте⁹⁸. Такой же перевод этого слова во фрагменте дает Дж. Бернет⁹⁹. В. Гатри же в понимании фрагмента, а вместе с ним и всего отношения Демокрита

⁹⁴ См.: Лурье, коммент. 5 к № 18; ср. также этот коммент. с коммент. к № LXIV.

⁹⁵ История античной диалектики, с. 37.

⁹⁶ Guthrie W. K. C. A history of greek philosophy, v. II, p. 415.

⁹⁷ Ibid., p. 419.

⁹⁸ Mullach F. Fragmenta philosophorum graecorum, v. 1. Parisiis, 1860, p. 341.

⁹⁹ Burnet J. Greek philosophy. Phales to Plato. London, 1968, p. 163.

к понятию случайности, придерживается традиционного подхода. А между тем он обратил также внимание на то, что, по Демокриту, «в человеческих делах именно ум человека (или его недостаток) является определяющим фактором»¹⁰⁰. Но из этого наблюдения буквально напрашивается вопрос о том, в рамках борьбы каких мировоззренческих установок было злободневным столь ярко выраженное противостояние ориентаций на «түхә» и на разум человека.

Вернемся теперь снова к переводу С. Я. Лурье. Поскольку в нем, как мы пытались это показать, полемическая направленность фрагмента нашла свое косвенное выражение, его можно принять. Но при этом его следует существенно скорректировать, и прежде всего так, чтобы указанное содержание нашло свое прямое, отчетливое и однозначное выражение. Кроме того, надлежит устранить следующую неточность, которая может дать повод для сугубо филологических придирок: в древнегреческом оригинале нет стоящего в переводе С. Я. Лурье предлога «из» («из случая»). Существительное *τῶν* стоит у Демокрита просто в генетиве: *τῶν*§. Учитывая и эти нюансы, мы предлагаем следующий перевод фрагмента: «люди создали [из случая] идол судьбы в оправдание собственного неразумия».

§ 3. СЛУЧАЙ И СВОБОДА

Для решения проблемы онтологического статуса случайности в учении Демокрита анализ фрагмента об идоле судьбы имеет важное значение как в «отрицательном», так и в «положительном» смысле. «Отрицательное» значение такого анализа состоит в том, что в результате выявления антимифологической направленности фрагмента, этот последний безусловно должен быть исключен из свидетельств в пользу мнения, будто Демокрит «третировал» случайность как понятие глупцов. «Положительное» же значение анализа в том, что он дает косвенный, но весомый аргумент в пользу вывода, что Демокрит признавал объективность случайности. Такой вывод вытекает из ан-

¹⁰⁰ Guthrie W. K. C. A history..., p. 419.

тифаталистической направленности фрагмента. Поскольку в обосновании такого вывода понятие фатализма является центральным, есть смысл (во избежание возможных недоразумений) ввести некоторые концептуальные конвенции.

Дело в том, что имеются разные конкретные разновидности фатализма. Так, у нас речь будет идти по крайней мере о двух его разновидностях: 1) о религиозно-мифологическом фатализме, воплощенном в древнегреческой мифологеме судьбы, и 2) о философском фатализме, т. е. о том, который подразумевал Эпикур, говоря о «роке физиков». Вполне сознавая существенный характер различий между ними, мы все же, когда не будем специально акцентировать эти различия, будем иметь в виду главным образом то общее, что присуще всем разновидностям фатализма, что делает их разновидностями именно фатализма и составляет сущность фатализма как такового. Состоит это общее в утверждении, признании или лишь неявном допущении *предопределенности* всего происходящего, причем предопределенности именно фатальной, т. е. абсолютной, непреодолимой, не допускающей даже малейшей возможности для любого события стать или быть иным, чем это предопределено. Особо подчеркнем при этом, что по своему *концептуальному содержанию* фатализм как таковой состоит в абсолютизации необходимости при одновременном полном отрицании объективной случайности. Ведь невозможность для всех без исключения событий быть иными и есть утверждение их абсолютной необходимости и одновременно безусловное отрицание их случайности по самой сути этих понятий. Ибо необходимое и есть то, что не может не быть, не может быть иначе, а случайное — это то, что может быть и не быть, что может быть иначе.

Естественно, что сущность и концептуальное содержание фатализма наиболее отчетливо осознаются и наиболее последовательно проводятся на философском уровне разработки фаталистической картины мира. Поэтому представляется вполне последовательной позиция тех сторонников традиционной точки зрения (что Демокрит якобы абсолютно изгонял из своей картины мира случайность и сводил все к необходимости, и только к необходимости), которые одновременно утверждают, что учение Демокрита было фаталистическим. Более того, если допустить, что Демокрит абсолютно, т. е. последовательно

и методически, изгонял из своей картины мира объективную случайность при одновременном настаивании на всеобщности необходимости, то нет оснований надеяться, будто он делал это, совершенно не сознавая, что это означает утверждение фатальной предопределенности всего происходящего. Ведь методически осуществляемое изгнание из мира случайности есть как раз проявление осознания того, что в таком мире все происходит не просто с необходимостью, но с необходимостью и только с необходимостью, или с фатальной предопределенностью. При таком допущении невозможно сослаться на то, что Демокрит мог понимать под необходимостью вовсе не жесткую и принуждающую однозначность. Ведь речь шла бы тогда не о концептуальном, а только о вербальном отрицании случайности, т. е. не об изгнании объективной случайности из мира, а только о мало значащем отказе от употребления слова «случайность» при допущении объективной случайности по существу.

Единственное, что оставалось бы делать при таком варианте отведения от Демокрита упрека в сознательном проведении крайнего фатализма, — это настаивать на возможном несоответствии объективного концептуального содержания демокритова учения степени осознания этого содержания самим Демокритом. Но дело в том, что Демокрит как раз вполне отчетливо сознавал как жесткую однозначность, так и принуждающую силу необходимости.

Об этом говорит употребление философом термина ἀνάγκη (необходимость), которое было одним из характернейших его «технических» терминов, в ряде собственных его высказываний. Так, в № 724 (по Лурье), где речь идет о том, как лучше поступить человеку, желающему иметь ребенка, Демокрит рекомендует предпочесть усыновление рождению собственного ребенка. А преимущество усыновления он видит в том, что «при этом можно выбрать себе по сердцу из многих (ἐκ πολλῶν)». «Если же родить своего ребенка», то «в этом случае придется довольствоваться таким, какой родится (ἀνάγκη γάρ, ὅς ἂν γένηται, τοῦτωι χρῆσθαι)»¹⁰¹.

Как видим, Демокрит явственно подчеркивает однозначность ситуации, для характеристики которой он при-

¹⁰¹ Стобей, IV, 24, 32. — Лурье, № 724.

влекает понятие «ананкэ», и отчетливо противопоставляет такую ситуацию ситуации, допускающей выбор из многих возможностей. Не менее показательными в этом плане являются также № 791 и 692. В № 791 Демокрит употребляет выражение ἐν ἀνάγκῃσιν в значении «в безвыходном положении»¹⁰², а в № 692 выражение ἀνάγκῃ употреблено в значении «по принуждению»¹⁰³.

Правда, высказывания Демокрита, из которых взяты эти примеры, относятся к области социальных явлений. Но у нас нет оснований считать, что имеется какая-то непреодолимая пропасть между применением у Демокрита одних и тех же понятий для характеристики явлений в разных областях действительности, в данном случае применительно к совокупности вещей и к миру человека. Напротив, известно, что Демокрит широко пользовался принципом аналогии между микрокосмом (человеком) и макрокосмом (вселенной)¹⁰⁴.

Наконец, надо иметь в виду, что изначальные истоки употребления греками термина «ананкэ» в значении «необходимость» именно социальные¹⁰⁵. Более того, конкретно та ветвь изначального значения слова «ананкэ», которая в итоге увенчалась формированием абстракции «необходимость», берет свое начало в употреблении этого слова в контексте ситуации, когда на человека наложены путы и он действует невольно, являясь совершенно зависимым от чужой воли¹⁰⁶: «Если слово („ананкэ“.— В. Г.) в конце концов обозначает вообще необходимость или принуждение, то исходит это из того, что путы являются в известной степени образцом и прототипом всякого принуждения»¹⁰⁷. Эта сторона дела вряд ли могла остаться совершенно не замеченной Демокритом в виду того обстоятельства, что указанный изначальный смысл слова «ананкэ» отчетливо проступает в текстах авторов, достаточно близких Демокриту по времени жизни (Пиндар, Эсхил, Эврипид)¹⁰⁸. Да и сам Демокрит был выдающимся мастером слова, которого язвительный Тимон недаром

¹⁰² Стобей, III, 28, 13.— Лурье, № 791.

¹⁰³ Стобей, II, 31, 59.— Лурье, № 692.

¹⁰⁴ См.: Лурье, № 9—12а.

¹⁰⁵ См.: Schreckenberg H. Ananke.

¹⁰⁶ Ibid., S. 30.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., S. 31—36.

назвал «пастырем слов»¹⁰⁹. При формировании «словаря технических терминов» своего учения он, как правило, умело использовал метафорические возможности привлекаемых для этого слов обыденного языка, опираясь на свое тонкое чувство их изначального смысла. Относительно же слова «ананкэ» вообще не требовалось особого чутья, чтобы уловить отмеченный выше его изначальный смысл «принуждение». «В V столетии „ананкэ“ во все большей степени становится метким словом. Для характеристики положения, когда люди не могут поступать по свободному решению, охотно прибегают к „ананкэ“, чтобы выразить принуждение, ограничительное притеснение»¹¹⁰.

Таким образом, если допустить, что Демокрит действительно совершенно изгонял из своей картины мира случайность и, следовательно, абсолютизировал необходимость, то нельзя не признать, что он вполне сознательно разрабатывал фаталистический взгляд на мир. Или только допустив, что Демокрит фаталист, можно всерьез говорить о том, что он методически отрицал объективную случайность. Стало быть, для решения нашей проблемы онтологического статуса случая в учении Демокрита немаловажное значение имеет и выяснение того, каким же было действительное, фактическое отношение Демокрита к идее неотвратимого фатума, судьбы.

Нельзя не отметить, что в ряде свидетельств, в особенности Аэция, наряду с авторами, о которых говорится, что они разделяли идею судьбы, упоминается и имя Демокрита. Эти свидетельства мы рассматривали выше и пришли там к выводу, что идея рока нигде в этих свидетельствах не отнесена к Демокриту непосредственно. Исключение составляет следующее сообщение Цицерона: «Все происходит в силу судьбы (*fato*), но таким образом эта судьба имеет силу необходимости. Такого взгляда придерживались Демокрит, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор»¹¹¹. Однако неясно, относится ли это ко всем перечисленным философам, или же частично к одним и частично к другим. На такое сомнение наталкивает цicerоновское «но таким образом», которое создает впечатление, что Цицерон излагает не столько взгляды, общие всем упоминаемым им затем авторам, сколько свои собственные соображения по увязке взглядов, взятых им частью у одних,

¹⁰⁹ *Тимон* у Диогена Лаэртция, IX, 40. — Лурье, № 826.

¹¹⁰ *Schreckenberger H.* *Ananke*, p. 36.

¹¹¹ *Цицерон.* О судьбе, 17, 39. — Лурье, № 24.

частью у других. К Демокриту в таком случае следует безусловно отнести только одно понятие необходимости. Кроме того, надо иметь в виду то, что мы уже отмечали относительно реконструкции Цицероном этой стороны учения Демокрита, а именно: Цицерон разделял мнение эпикурейцев о возможности фаталистических выводов из учения Демокрита о характере движения атомов, вызванного внешними толчками. Но это отнюдь не доказывает, что сам Демокрит делал такие выводы и признавал или даже развивал идею фатума. Напротив, имеются свидетельства, что Демокрит отвергал и даже осмеивал подобное представление о судьбе. Мы имеем в виду прежде всего фрагмент об «идоле судьбы». Кроме этого фрагмента критическое и насмешливо-пренебрежительное отношение Демокрита к идее фатума недвусмысленно удостоверяет и Ювенал:

... Сам же он угрожавшей Фортуне
В петлю советовал лезть и бесстрашно показывал кукиш ¹¹²

Комментируя это свидетельство Ювенала о насмешливом отношении Демокрита к судьбе, С. Я. Лурье справедливо констатирует: «...В то время как все люди чтут судьбу и дрожат перед ней, Демокрит насмеялся над судьбой, ибо она не имеет никакой власти в мире и не может повредить мудрецу, самому направляющему свою жизнь»¹¹³.

Примечательно, что отношение Демокрита к судьбе оказывается точно таким же, как отношение к ней Эпикура, полагавшего, что нет никого «выше человека... смеющегося над судьбой, которую некоторые видят как владычицу всего»¹¹⁴. Эпикур же, как известно, был явным противником фатализма.

¹¹² Ювенал, X, 52—53.— Лурье, № LXIV.

¹¹³ Лурье, коммент. 6 к № LXIV.

¹¹⁴ Эпикур приветствует Менекея.— В кн.: Материалисты Древней Греции. М., 1955, с. 212. Поскольку установлена связь этого письма Эпикура с источниками, восходящими к Демокриту (см.: Лурье, коммент. 1 к № 37), не исключено, что у Эпикура в процитированном месте не только полемика (см. там же) с Демокритом, но и заимствование его насмешливого отношения к идее судьбы, рока. Можно даже полагать, что набросанный здесь Эпикуром «портрет» мудреца, смеющегося над судьбой, «списан» непосредственно с Демокрита. Ведь именно Демокрита в древности называли «Смеющийся» (см.: Лурье, № LXI—LXVIII).

Но, может быть, в насмешливо-пренебрежительном отношении Демокрита к идее судьбы следует видеть неприятие всего лишь мифологической формы фатализма, а не его отрицательное отношение к самой идее неотвратимой фатальности всего происходящего? Для выяснения этого вопроса представляется важным прежде всего то обстоятельство, что Демокрит вводит понятие долга как регулятива человеческих поступков: «Не из страха, а из чувств

ва долга (δία τό δέον) надо воздерживаться от проступков»¹¹⁵. Более того, еще Э. Радлов подчеркнул, что Демокрит впервые сформулировал понятие нравственного долга как субъективного критерия действий человека и что

само слово «долг» (τό δέον) в греческой философии впервые употреблено в этическом смысле именно Демокритом¹¹⁶. А эта особенность взглядов Демокрита несовместима не только с мифологической формой фатализма, но и вообще с идеей фатализма как такового. Ведь, как метко констатировал И. Кант, «всеобщий фатализм... поскольку он превращает всякое человеческое поведение в одну лишь игру марионеток, полностью устраняет понятие обязательности (в смысле долженствования.— В. Г.)»¹¹⁷.

На это можно было бы возразить, что Демокрит еще не дошел до осознания несовместимости понятия долженствования и фатализма. Все-таки между Демокритом и Кантом лежат тысячелетия развития философской мысли, и то, что столь отчетливо видел И. Кант, вполне мог еще совсем не замечать Демокрит. Обратимся, однако, к следующему высказыванию самого Демокрита: «Тот, кто воспитывает в добродетели убеждением и доводами рассудка, окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и

принуждение (νόμῳ καί ἀνάγκῃ). Ибо тот, кто воздерживается от несправедливости, только подчиняясь закону, будет, вероятно, грешить втайне; тот же, кого побуждают поступить должным образом (τόν δέ ἐς τό δέον) его убеждения, вряд ли станет делать что-либо неподобающее, все равно тайно или явно...»¹¹⁸. Здесь отчетливо видно, что

¹¹⁵ Стобей, III, 1, 95.— Лурье, № 605.

¹¹⁶ Радлов Э. Об этических отрывках Демокрита.— Вопросы философии и психологии, 1892, март, кн. 12. Специальный отдел, с. 9.

¹¹⁷ Кант И. Соч. в 6-ти томах, т. 4, ч. I. М., 1965, с. 217.

¹¹⁸ Стобей, II, 31, 59.— Лурье, № 607.

сам Демокрит противопоставляет (δε) действия человека, с одной стороны, вследствие принуждающей силы необходимости (ἀνάγκη) и, с другой стороны, из соображений долга (τὸ δέον). На эту же цитату мы ссылались выше в подтверждение того, что он сознает принуждающую и не оставляющую возможности поступать иначе силу необходимости, ибо слово «ананкэ» он употребляет в значении именно принуждения. А поскольку Демокрит отдает предпочтение долгу, очевидно, что он тем самым явно ограничивает сферу действия «ананкэ», т. е. отнюдь не считает, что ее власть абсолютна и не имеет никаких ограничений и исключений, как это должно было быть, если бы в его учении действительно проводилась идея всеобщего фатализма сквозной необходимости.

Понятие долга предполагает в качестве более общего условия самой своей возможности допущение свободы человека, которое тем более исключает идею фатализма как таковую. В свете этого обстоятельства вполне понятно, сколь значим для нашей проблемы тот факт, что Демокрит, как правильно отмечает С. Я. Лурье, «придавал большое значение свободной человеческой деятельности»¹¹⁹. Факт этот засвидетельствован прежде всего рядом моральных изречений Демокрита¹²⁰, основу которых составляет установка, что «в жизни мудреца... самое... важное и самое главное ум устроил и постоянно в течение всей своей жизни устраивает и будет устраивать»¹²¹.

Столь энергичное утверждение Демокритом свободы человека самому устраивать свою жизнь подтверждает сделанный нами выше вывод о том, что, когда эпикурейцы подвергали критике фаталистический характер учения Демокрита, они исходили не из фактической позиции самого философа непосредственно по данному вопросу, а из того, что фаталистическая тенденция вытекала как всего лишь возможный вывод из его представлений о характере движения атомов под действием внешнего удара. На самом же деле Демокрит, как и эпикурейцы, утверждал свободу человека, что несовместимо с идеей неотвратимой

¹¹⁹ См.: Лурье, коммент. к № 33d, 34, 40.

¹²⁰ См.: Лурье, № 32—34.

¹²¹ Стобей, II, 8. — В кн.: Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 234.

фатальности всего происходящего в мире. А поскольку фатализм равнозначен изгнанию из мира случайности, то факт столь энергичного утверждения Демокритом свободы человека имеет самое непосредственное отношение к решению проблемы онтологического статуса случайности в его учении.

Здесь надлежит дать некоторые специальные пояснения о соотношении свободы и случайности. Дело в том, что в нашей литературе эта проблема явно обойдена вниманием. Понятие свободы неизменно обсуждается не в его соотношении с обоими — неразрывно связанными между собой отношением диалектического противоречия — понятиями необходимости и случайности, а только с одним из них, а именно с понятием необходимости. А между тем случайность — столь же необходимое онтологическое условие самой возможности свободы человека, как и необходимость. Так что утверждение реальности свободы есть и допущение, во всяком случае де факто, объективности момента случайности в разворачивании процессов действительности.

Конечно, нельзя при этом забывать, что было бы принципиальной ошибкой не учитывать, что наряду со случайностью важнейшим онтологическим условием возможности свободы одновременно выступает и диалектически противоположный случайности момент необходимости. Ведь свобода, если рассматривать ее со стороны самого общего определения ее сути, состоит в «господстве над нами самими и над внешней природой»¹²², в «возможности планомерно заставить законы природы действовать для определенных целей»¹²³, т. е. в подчинении явлений действительности целям человека, в способности человека и в возможности для него направлять ход определенных событий к получению заранее спланированного результата. А достижение любой конкретной цели было бы просто невозможно, если бы между определенными действиями людей по достижению этой цели или между действием тех природных или социальных сил, которые используются при этом людьми, с одной стороны, и результатами этих действий — с другой, не было бы отношения определенности, однозначности, а следовательно, и необходимости. Необходимость, стало быть, есть одна из онтологических

¹²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 116.

¹²³ Там же.

предпосылок возможности свободы. Но, специально оговаривая это во избежание возможных недоразумений в понимании нашей позиции, мы все же не это хотим сейчас подчеркнуть.

Нам важно зафиксировать, что не менее ошибочным было бы не учитывать, что свобода человека как возможность его целесообразно осуществляющей деятельности возможна, если действительность, частью которой является и он сам, в то же время и достаточно *податлива*, чтобы человек мог в известной мере «лепить» в ней то, что соответствует его, человека, целям, а не быть беспомощной жертвой безысходно-фатального потока сквозной необходимости. А податливость, *пластичность* разворачивания процессов действительности означает, что это их разворачивание характеризуется не только моментом необходимости, определенности (без чего, повторяем, достижение каких-либо целей тоже невозможно), но что оно имеет не одну, и только одну, предопределенную от века, неизменную и неотвратимую возможность реализации. Последнее же, в свою очередь, означает, что разворачивание событий характеризуется и моментом случайности, ибо случайное по самому значению этого понятия есть то, что может быть, а может и не быть, может быть не только таким вот, но и иным.

На это, правда, можно было бы возразить, что известны попытки декларировать свободу и в рамках онтологических построений, исключающих признание объективной случайности, и при этом сослаться на фаталистическую концепцию рока стоиков, Спинозу, формулу «свобода есть осознанная необходимость» и т. п. Но все дело не в самом по себе факте употребления слова «свобода», а в том, как понимается сущность свободы.

Само слово «свобода» (ἐλευθερία) в высказываниях Демокрита встречается. Так, он говорит: «Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода (ἐλευθερία) лучше рабства (δουλείης)»¹²⁴. Здесь, как видим, понятие «свобода» фигурирует еще не в общефилософском, а в конкретно-социальном его употреблении, в контексте ее противопоставления рабству. Вместе с тем надо отметить, что этот контекст содержит и тенденцию более широкой трактовки свободы как свобо-

¹²⁴ Стобей, IV, 1, 42. — Лурье, № 596.

ды от внешнего принуждения вообще, а значит, как самоопределения человека к собственным действиям.

Надо сказать, что самоопределение вообще важнейший момент демокритова идеала мудреца, который, как известно, состоял в достижении благого состояния духа (εὐθυμία и εὐεστω)¹²⁵. Как указал еще фон Фритц, введение Демокритом термина «евтюмия» представляло собой настоящую революцию в области теоретической этики¹²⁶. Развивая эту мысль немецкого исследователя, С. Я. Лурье поясняет, что «в древнейшие времена «счастье» связывалось с внешними факторами — со счастливым стечением обстоятельств (τύχη), с прихотью божества (δαίμων), с богатством (ὀλβος)... Это типичная идеология аристократа... Наоборот, новый городской торгово-ремесленный класс — строитель жизни — руководится принципом: «Всяк своего счастья кузнец...»¹²⁷

Акцент Демокрита на внутренний для человека источник счастья нашел отражение в следующем сообщении Стобея: «И Демокрит, и Платон одинаково полагают, что счастье заключено в душе»¹²⁸. Причем Демокрит убежден в способности человека сохранять душевную уравновешенность, опираясь на собственные силы, прежде всего на свой разум, даже в несчастье, бедствии и т. п. Это видно из таких его рекомендаций: «Безудержное горе оцепеневшей души подавляй с помощью разума»¹²⁹; «Очень важно сохранять во время несчастий правильный образ мыслей»¹³⁰. Показательно в этом плане и его «обвинение» души в сцене «тяжбы» души и тела, привлечшего душу к суду за боль и муки, которые оно претерпело за свою жизнь. Демокрит говорит, что «он обвинил бы душу подобно тому, как обвинил бы владельца орудия или инструмента, который привел его в негодное состояние своим дурным обращением»¹³¹. Душа здесь выступает как внутреннее начало в человеке, безусловно свободное, способ-

¹²⁵ *Климент*. Строматы, II, 130. — Лурье, № 734.

¹²⁶ *Fritz K. von. Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. N. Y. 1938, S. 3.

¹²⁷ *Лурье*, коммент. 1 к № 734.

¹²⁸ *Стобей*, II, 7, 31. — Лурье, № 742.

¹²⁹ *Стобей*, IV, 44, 67. — Лурье, № 763.

¹³⁰ *Стобей*, IV, 34, 68. — Лурье, № 766.

¹³¹ *Плутарх*, фрагменты сочинения «О страсти и печали», — Лурье, № 776.

ное к самоопределению своих действий, а потому и несущее полную ответственность за них.

О том, что Демокрит употреблял слово «свобода» в контексте, где мотив самоопределения звучал достаточно явственно, свидетельствует и следующее его высказывание: «Откровенная речь — свойство свободного (ἐλευθερίας) духа, однако опасно выбрать для нее неподходящий момент»¹³². Вместе с тем это высказывание свидетельствует, что свобода включает, по Демокриту, и возможность выбора. А с учетом зафиксированного нами ранее понимания философом принуждающей силы «ананкэ» это позволяет выдвинуть предположение, что Демокрит, возможно, непосредственно противопоставлял свободу и необходимость или был близок к этому.

К такому выводу подводит и отмеченное выше противопоставление философом свободы и рабства. Дело в том, что в древнегреческой литературе, начиная с Гомера, противоположность «свобода — рабство» зачастую выступает как параллель противоположности «свобода — «ананкэ»¹³³. Кроме того, сохранилось еще одно изречение Демокрита, в котором фигурирует термин «свобода»: «Мудрец не должен повиноваться законам, а жить свободно (ἐλευθερίως ζῆν)»¹³⁴. Здесь свобода противопоставлена повиновению, на сей раз законам, а закон (νόμος) у самого Демокрита (в № 607) стоит, напомним, в одном ряду с «ананкэ» в контексте их совместного противопоставления долгу. Выше мы ссылались на сцену «тяжбы» тела с душой и могли убедиться, что «обвинение» душе предполагает признание ее безусловной свободы к самоопределению своих действий. Но это же «обвинение», оказывается, включает и специальную оговорку относительно «ананкэ»: «Тело обвиняет душу в том, что она неподобающим образом изнуряет и терзает его и увлекает без необходимости (курсив наш. — В. Г.) на действия (καὶ εἰς οὗκ ἀναγκαῖα δύρεται πράγματα)»¹³⁵.

Таким образом, несмотря на то, что сохранившиеся примеры употребления Демокритом слова «свобода» весь-

¹³² Стобей, III, 13,47. — Лурье, № 597.

¹³³ См.: Schreckenberg H. Ananke, S. 25—26.

¹³⁴ Эпифаний. Против ересей, III, 2, 9. — Лурье, № 725.

¹³⁵ Диоген из Эноанды, фр. I, стлб. I—II. — Лурье, № 776а.

ма и весьма далеки от употребления его как собственно философского концепта, даже эти примеры заставляют признать, что в представлении Демокрита человек не является рабом того самого «рока физиков», который должен был бы безраздельно господствовать в его картине мира, если бы она действительно была построена на основе утверждения сквозной необходимости («ананкэ») и педантичного изгнания из мира случайности.

Но дело, повторяем, не только в том, как употреблял Демокрит слово «свобода» и какой вклад внес он в развитие употребления этого слова в направлении обозначения философского концепта свободы. Гораздо важнее учесть, в полной мере осознать и оценить то, что он, как это отчетливо видно из цитированных выше текстов, энергично утверждал подлинную свободу как самоопределение человека и возможность целесообразно осуществляющей деятельности, выступая тем самым одним из пионеров в деле формирования того понимания свободы, концептуальное оформление которого принадлежит классикам марксизма. А в свете фактического утверждения Демокритом именно так понимаемой свободы человека оценивать его учение как фаталистически отрицающее случайность тоже нельзя.

И такой вывод напрашивается не только из развитых выше соображений о соотношении случайности и свободы. К нему подводит и анализ продолжения уже знакомого нам фрагмента Демокрита об идоле судьбы, но в передаче не Дионисия, а Стобея: «Люди создали [из случая] идол судьбы в оправдание собственного неразумия. Ведь случай сопротивляется разуму в малой степени (*βαλὸν ὅσον*), но в большей мере в жизни направляет мудрая прозорливость»¹³⁶.

Как видим, утверждение свободы человека как способности направлять свою жизнь, руководствуясь собственным разумом, Демокрит ставит в непосредственную связь с развенчанием идеи судьбы, причем, напоминая, судьбы фатальной, неотвратимого рока. При рассмотрении соответствующей цитаты у Дионисия мы уже имели возможность убедиться, что, отвергая мифологему судьбы, Демокрит одновременно отмечал принижение человеческого разума теми, кто поклоняется року. Здесь же, у Стобея, мы имеем дело с позитивным изложением Демокритом

¹³⁶ Стобей, II, 8, 16.— Лурье, № 32 (перевод наш.— В. Г.).

понимания роли разума в жизни человека. Разум есть важнейшее средство реализации свободы как средства целеосуществления.

Утверждение свободы столь определенно противопоставляется здесь идее фатализма, что выявленная выше антифаталистическая направленность фрагмента об идоле судьбы проступает с особой рельефностью.

Далее, как противостоящее идее судьбы утверждение свободы человека осуществлено здесь Демокритом в столь общей форме, что убедительное и непосредственное подтверждение получает и тот наш вывод, что Демокрит отвергал фатализм не только в его мифологическом варианте, но как таковой.

Наконец, в приведенной цитате содержится позитивное высказывание Демокрита, в котором фигурирует понятие случайности. А поскольку оно фигурирует в контексте столь общей формулировки утверждения свободы человека как его способности к целеосуществлению, есть прямой резон опереться на эту цитату при выяснении того, насколько сознавал Демокрит, что случайность составляет условие возможности свободы в указанном смысле этого слова. В свете так сформулированного вопроса цитата производит поразительное впечатление, ибо оказывается, что свое энергичное и выраженное в предельно общей форме утверждение свободы человека Демокрит непосредственно увязывает с не менее энергичным подчеркиванием *податливости* природы случая: «Случай сопротивляется разуму *в малой степени*». Тем самым Демокрит во многом предваряет следующее рассуждение Аристотеля: «Нелепые следствия получаются, ...если...

в происходящем ничто не случайно ($\mu\eta\delta\epsilon\nu\ldots \acute{\epsilon}\tau\upsilon\chi\epsilon\nu$), но все существует и возникает по необходимости. Тогда не было бы нужды ни обдумывать, ни действовать для того, чтобы, если поступить так, получилось бы то-то, а если поступить не так, то то-то»¹³⁷.

Однако преувеличивать глубину осознания Демокритом проблемы соотношения свободы и случайности все же не стоит. Конечно, то, что утверждение свободы как целеосуществления в рассматриваемом высказывании Демокрита увязано с подчеркиванием пластичности случая, оспаривать, на наш взгляд, невозможно. Текст го-

¹³⁷ Аристотель. Об истолковании, IX.— Лурье, № 36.

ворит сам за себя. Но нужно иметь в виду, что эта увязка есть скорее всего не результат специальных размышлений Демокрита над проблемой соотношения свободы и случайности, а сопутствующий результат того, что, с одной стороны, философ полемизировал с фаталистической концепцией судьбы, и, с другой — того, что сама эта концепция оказалась построенной на возведении именно случая в ранг неопреодолимо-фатального рока.

Действительно, неоднократно отмеченные выше энергичность и столь непосредственная формулировка утверждения Демокритом свободы человека вполне естественны в рамках полемической направленности против концепции рока, в которой свобода человека оказалась подвергнутой тотальному отрицанию. Столь же естествен в этом плане и акцент Демокрита на податливости случая. Он полемически заострен против превращения случая в нечто фатально-неотвратимое и непреодолимое, т. е. конкретно против мифологемы «тюхэ»-судьбы, поскольку именно в ней пластичная по своей природе случайность превращена в нечто диаметрально противоположное — в фатально непреодолимый рок (вспомним софоклово *ἀναγκαία τύχη*). Отвергая это фаталистическое превращение случайности в ее собственную противоположность, Демокрит и подчеркивает ее податливость.

А поскольку и утверждение свободы человека, и подчеркивание податливости случая Демокрит осуществляет одновременно в полемике с одной и той же концепцией «тюхэ»-судьбы, эти полемические положения Демокрита оказались увязанными друг с другом. Но как бы там ни было, наличие в данном высказывании Демокрита связи утверждения свободы человека с подчеркиванием пластичности случая само по себе нельзя не оценивать как значительный вклад философа в постановку и разработку вопроса о соотношении свободы и случайности. И то обстоятельство, что это увязывание есть продукт полемики Демокрита с фаталистическими представлениями, несколько не умаляет значимости получающегося при этом результата. Напротив, это только усиливает его весомость. Этим же объясняется и удивительная для уровня теоретического мышления той эпохи фактическая глубина этого результата, к которому в новое время подошел, но уже и на новом материале, и на другом концептуальном уровне только Лейбниц.

Обратим внимание еще на одно обстоятельство. В рамках представлений о «тюхэ»-судьбе посредством придания случайности статуса жесткой неизбежности не только фаталистически извращена пластичная природа случая, но случайность оказалась фактически устраненной из мира. Поэтому не удивительно, что в высказывании Демокрита, поскольку оно полемически направлено против этих представлений, явственно проводится мысль не только о пластичности случая, но и о его объективности. Действительно, случай фигурирует здесь отнюдь не как нечто нереальное, но как то, что оказывает вполне реальное сопротивление разуму, хотя и в незначительной степени. А то, что речь идет о сопротивлении случая именно разуму, также объясняется полемической направленностью высказывания. Это делается в контексте критики мифологемы «тюхэ»-судьбы, сторонники которой, напомним, изображали ее не только как совершенно неподвластную разуму и совершающую свои предначертания вопреки любым действиям человека, сколь бы разумными и предусмотрительными они ни были, но и как нечто враждебное разуму и даже господствующее над ним.

Все отмеченные выше «компоненты» вклада Демокрита в разработку вопроса о соотношении свободы и случайности обнаруживаются и в других его высказываниях и свидетельствах о его учении, которые уже не связаны столь непосредственно с полемикой против фаталистических представлений о «тюхэ»-судьбе. Там они выражены не всегда отчетливо и не в такой концентрированной форме, а иногда присутствуют только в виде едва уловимых намеков. Тем не менее сам факт, что даже в тех скудных и разрозненных фрагментах Демокрита и свидетельствах о нем их следы обнаруживаются неоднократно, говорит в пользу того, что мы имеем дело не со случайными для Демокрита идеями.

Изречения Демокрита, в которых в той или иной форме проводится идея свободы человека, представлены в ходе предыдущего изложения достаточно полно. Что касается пластичной природы случая, то свойство быть податливым есть только одно из проявлений более общего свойства изменчивости. И сохранились высказывания Демокрита и свидетельства о его учении, которые дают картину достаточно настойчивого внимания философа к изменчивости как существенной особенности природы случая

и в других ее проявлениях¹³⁸. Но так как речь идет уже о внимании Демокрита к этому свойству случая безотносительно к идее свободы человека и здесь объектом исследования выступает вклад философа в разработку проблемы природы случайности, соответствующие тексты будут рассмотрены позже.

А теперь обратимся к свидетельствам, анализ которых хотя и не дает такую богатую, как в рассмотренном только что продолжении фрагмента об «идоле судьбы» (по Стобею), информацию о вкладе Демокрита в разработку проблемы соотношения свободы и случайности, но тем не менее позволяет сделать вывод, что та или иная форма утверждения Демокритом свободы человека сопровождалась вниманием и к понятию случайности. Так, согласно Стобею, Демокрит полагал, что люди могут выпутываться из бед. «Например, глубокая вода... приносит беду: есть опасность утонуть. Но и здесь найден выход: учить плавать»¹³⁹. Стобей передает также, что, по Демокриту, «у людей зло вырастает из добра, если человек не сумеет управлять добром и вести его по правильному фарватеру. Такие вещи неправильно относить к числу зол, их надо, конечно, относить к числу благ. Тот, у кого есть добрая воля, может пользоваться этими благами и для борьбы со злом как защитой от него»¹⁴⁰.

С. Я. Лурье вслед за Лангербеком справедливо обратил внимание на то, «как сильно подчеркнута здесь свобода воли»¹⁴¹. Мы же в добавление к этому, — снова подчеркнув, что сама возможность этой свободы «управлять» добром и вести его по правильному фарватеру», равно как и использование его для борьбы со злом непременно предполагает, что события в мире разворачиваются отнюдь не исключительно с однозначно-фатальной и потому непреодолимой необходимостью, — обратим теперь внимание на следующую сохранившуюся в тексте одного из писем Эпикура вставку схолиаста: «Демокрит думает, что случаем (ἐκ ταύτης = ἐκ τύχης) дается людям добро или зло для счастливой жизни...»¹⁴²

¹³⁸ См.: *Стобей*, II, 9, 5. — Лурье, № 33а; *Азций*, I, 27, 7. — Лурье, № 28; *Эпикур*. Письма, III, 13. — Лурье, № 37; *Стобей*, IV, 24, 29. — Лурье, № 721.

¹³⁹ *Стобей*, II, 9, 1. — Лурье, № 33.

¹⁴⁰ *Стобей*, II, 9, 2. — Лурье, № 34.

¹⁴¹ Лурье, коммент. 4 к № 34.

¹⁴² *Эпикур*. Письма, III, 13. — Лурье, № 37.

Как видим, то, что, по Демокриту, именно «случаем дается людям добро или зло», хорошо согласуется с его утверждением возможности для человека управлять добром и избегать зла. Ведь если бы зло давалось не податливым по своей природе случаем, а жесткой необходимостью, избегать его или бороться с ним было бы просто бесполезно, да и невозможно.

Конечно, нет оснований полагать, что Демокрит формулировал это последнее соображение столь эксплицитно. Зато сохранилось его высказывание, которое определенно оставляет впечатление, что он в какой-то мере руководствовался близкими к этому соображениями. Мы имеем в виду высказывание, в котором дается наставление тому, «кто стремится к благому состоянию духа (εὐθυμείῃσθαι)»¹⁴³.

Этот человек «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. Напротив, надо проявлять такую осторожность, что даже если случай (τῆς τύχης) пошлет ему счастье, сулящее по видимости больше возможного, он должен уклониться и не браться за то, что выше его сил»¹⁴⁴.

Словом, контекст таков, что в качестве одного из условий возможности достижения «евтумии» выступает способность человека к свободному самоопределению, поскольку предполагается, что человек сам должен определять выбор того, чем заниматься, и того, как заниматься теми или иными делами, или даже совсем не браться за них. А это в свою очередь предполагает, что ситуация, в которой находится человек, отнюдь не ситуация жесткого принуждения необходимостью. Более того, здесь Демокрит в качестве фактора, участвующего в формировании этой, допускающей свободное самоопределение человека ситуации, прямо вводит именно случай (τύχη). Кстати, последнее обстоятельство надежно подтверждает сообщение схолиаста, что, по Демокриту, случай дается людям добро или зло для счастливой жизни. А все это высказывание Демокрита в целом наглядно демонстри-

¹⁴³ Стобей, IV, 39, 25. — Лурье, № 737.

¹⁴⁴ Там же.

рует, насколько близко он подошел к пониманию того, что случайность есть одно из условий возможности свободы.

Особенно отчетливо это видно при сопоставлении рассмотренного высказывания, в котором упоминается случай, со следующим высказыванием, в котором ситуация характеризуется с привлечением понятия необходимости («ананкэ»): «неразумно не уступать нуждам (ταῖσι ἀνάγκαις) жизни»¹⁴⁵.

Здесь характер наставления Демокрита кардинально меняется. Не остается и намек ни на свободу самоопределения, ни на свободный выбор, ни на возможность уклониться. Ситуация не допускает ничего этого. И это не единичный случай, когда ситуация, для характеристики которой Демокрит использует понятие «ананкэ», исключает возможность свободного выбора: в начале параграфа мы приводили высказывание Демокрита (№ 724), где речь шла об его отношении к рождению детей и где ситуация выбора была непосредственно противопоставлена ситуации «ананкэ».

О том, что Демокрит использовал понятие случайности для характеристики некоторых событий в мире и одновременно признавал возможность для человека использовать их в своей целеосуществляющей деятельности, говорит также и следующее свидетельство Элиана: «Мулы, говорит Демокрит, не рождают... Ведь мул не произве-

дение природы (μή γάρ εἶναι φύσεως ποίημα), но искусственный продукт, так сказать, изобретение прелюбодейственной человеческой выдумки и дерзости. Мне кажется, говорит он, дело в следующем: однажды лошадь, случайно (κατὰ τύχην) спарившаяся с ослом, забеременела; люди же, извлекая из этого урок, перешли к регулярной случке этих животных с целью получения потомства»¹⁴⁶.

Итак, мы могли убедиться в критически-отрицательном и даже насмешливо-пренебрежительном отношении Демокрита к представлениям его современников о фатально-непреодолимой судьбе. А анализ высказываний, где налицо энергичное утверждение свободы мудреца устраи-

¹⁴⁵ Стобей, IV, 44, 64.— Лурье, № 717 (перевод наш.— В. Г.)

¹⁴⁶ Элиан. Естественная история, XII, 16.— Лурье, № 561 (курсив наш.— В. Г.).

вать свою жизнь, включая и наставления о том, как достичь «евтумии», все это убедительно показывает, что для Демокрита фатализм был неприемлем не только в религиозно-мифологической форме, но и как таковой. Уже одно это заставляет серьезно усомниться в том, что Демокрит абсолютизировал необходимость и с педантичной последовательностью, т. е. фаталистически, изгонял из своей картины мира случайность. Ибо высказывания Демокрита содержат свидетельства и о том, что он вполне сознавал принуждающую силу необходимости, и о том, что он признавал возможность свободного выбора. Мало того, в его высказываниях понятие случайности нередко оказывается увязанным с идеей свободы человека. Следовательно, Демокрит не только поставил проблему соотношения свободы и случайности, но и достаточно глубоко ее разработал. И в этом плане он прямой предшественник Аристотеля и Эпикура.

§ 4. СЛУЧАЙНОСТЬ И ПРИНЦИП ИСОНОМИИ

Произведенная нами реконструкция вклада Демокрита в разработку проблемы соотношения случайности и свободы, конечно, всего лишь реконструкция и не может претендовать на абсолютную истинность хотя бы в силу того, что опирается на анализ не всей совокупности написанного Демокритом, а только незначительного количества его высказываний, которые сохранило нам время. Тем не менее, недопустимо игнорировать тексты, на которые она опирается и которые определенно не укладываются в традиционную оценку Демокрита как фаталиста, педантично отвергающего случайность. Напротив, несомненный факт, что он настойчиво утверждал свободу человека самому устраивать свою жизнь и неоднократно говорил о случайности в позитивном плане.

Все это заставляет нас отнестись с бóльшим доверием, чем это имело место в литературе до сих пор, и к той многочисленной группе свидетельств древних авторов, которые подчеркивают огромную роль случая в демокритовой картине мира. Это оправдано и тем, что признание Демокритом важной роли случайности вытекает не только из признания свободы человека, но также из положений, входящих в фундамент его онтологии.

В этой связи мы хотим обратить внимание на одно меткое наблюдение молодого Маркса. Оценивая в своей докторской диссертации свидетельство Симпликия, в котором отмечена роль случая в учении Демокрита, Маркс, как известно, пришел к выводу, «что не Демокрит применял категорию случайности, а Симпликий приписывал ее Демокриту»¹⁴⁷. Однако Маркс здесь же уточняет, что Симпликий приписывал Демокриту применение категории случайности «как последовательный вывод»¹⁴⁸, т. е. делал это в соответствии с содержанием учения самого Демокрита. И далее Маркс, отстаивая точку зрения, что Демокрит все же отрицал случайность, выдвигает тезис, что «здесь дело не в *определении содержания*, а в той *форме*, которую Демокрит *сознательно* применял»¹⁴⁹. Как видим, Маркс признавал, что, по крайней мере, по своему содержанию учение Демокрита не только не исключало, но, напротив, предполагало признание случайности.

Этот последний пункт позиции молодого Маркса мы и хотим подчеркнуть прежде всего, поскольку на него вообще до сих пор не обращали внимание. А ведь он не только свидетельствует о том, что Маркс избегал безапелляционной категоричности в утверждении, что древние авторы всего лишь «приписывали» Демокриту применение понятия случайности. Он содержит и постановку определенной историко-философской проблемы, ибо нацеливает на исследование тех сторон философии Демокрита, из которых и вытекало признание важной роли случайности в демокритовой картине мира. Одну из таких особенностей, а именно антифаталистическое акцентирование свободы человека, мы уже рассмотрели. Но это не единственное из таких его особенностей. Не менее значим в этом плане принцип исономии, который выступает одним из первых онтологических принципов Демокрита. Этот принцип формулировался Демокритом в выражениях типа οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον («не более такое, чем такое»)¹⁵⁰. Причем, как подметил С. Я. Лурье¹⁵¹, οὐ μᾶλλον («не

¹⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 36.

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ См.: Лурье, № 1—7.

¹⁵¹ См.: Лурье С. Я. Механика Демокрита. — Архив истории науки и техники. Серия I, вып. 7. Л., 1935, с. 131.

в большей мере) было, по свидетельству Секста Эмпирика, излюбленным словечком Демокрита¹⁵².

Вполне очевидно, что не только содержание, но и сама приведенная здесь формулировка Демокритом его принципа исономии очень близка обычному определению значения термина «случайность». В самом деле, напомним еще раз, что под случайным обычно понимают как раз то, что может быть и не быть, что может быть таким вот, а может и другим, и эта «классическая» формулировка значения термина «случайное» почти дословно совпадает с формулировкой Демокритом его принципа исономии: «не более такое, чем такое». Стало быть, поскольку Демокрит широко пользуется принципом исономии, он тем самым убедительно демонстрирует и свое признание объективной случайности если (в данном случае) не употреблением термина «случайность», то по самой сути дела.

Что же касается вывода молодого Маркса относительно несоответствия этой стороны содержания демокритова учения той форме, которую он сознательно применял, когда якобы отрицал случайность, то здесь следует иметь в виду, что в это время Маркс в целом (но далеко не целиком) еще следовал, как известно, гегелевской идеалистической концепции истории философии. Так, в предисловии к диссертации он специально оговаривал, что «Гегель в целом правильно определил общие черты»¹⁵³, во всяком случае послеаристотелевских систем (эпикурейской, стоической и скептической). А по Гегелю, историческое развитие философии есть одна из форм движения мирового духа по восходящим ступеням самоосознания собственного содержания. При этом одной из самых существенных сторон перехода от предшествующей философской системы к последующей выступает перевод определенного содержания из состояния в-себе-бытия в состояние для-себя-бытия, т. е. осознание и формально-концептуальное выражение в последующей системе того содержания, которое имплицитно уже содержалось в предшествующей системе. При рассмотрении перехода к послеаристотелевским системам Гегель приводит этот свой принцип особенно явно¹⁵⁴.

¹⁵² Секст Эмпирик. Пиррновы положения, I, 213. — Лурье, № 3.

¹⁵³ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений с. 24.

¹⁵⁴ См.; Гегель. Соч., т. X. М., 1932, с. 320.

Поэтому не удивительно, что, признав правильность определения Гегелем общих черт этих систем, молодой Маркс следует и лежащему в основе гегелевского подхода очерченному только что принципу, когда предваряет конкретный анализ различий между философскими учениями Демокрита и Эпикура общим положением, что «более ранние системы представляют больше интереса и значения в смысле содержания греческой философии»¹⁵⁵, тогда как послеаристотелевские системы «более значительны и интересны со стороны ее субъективной формы, ее характера»¹⁵⁶. Очевидно, далее, что этому общему положению относительно различий в акценте на содержательной и на формальной сторонах в учениях Демокрита и Эпикура полностью соответствует и частное соображение молодого Маркса, будто у Демокрита признание случайности составляет понятийно не оформленный момент содержания его учения, тогда как у Эпикура этот момент не только понятийно оформлен, но и выдвинут на передний план.

Конечно, в очерченной части гегелевского подхода к историко-философскому процессу, на наш взгляд, идеалистически абсолютизирована одна из реальных, и при том важнейших, особенностей этого последнего — его относительная самостоятельность, базирующаяся на том, что каждое последующее учение исходит из мыслительного материала, поставляемого предыдущими учениями. А усвоение учений прошлого включает осознание и концептуальную экспликацию и тех их сторон, которые, составляя существенную особенность их собственного содержания, в самих этих учениях еще не осмыслены, явно не выделены и не оформлены концептуально. Однако ответ на вопрос, какие именно особенности содержания тех или иных учений еще отчетливо не осознаны и концептуально не эксплицированы в самих этих учениях, но осмыслены и явно выражены в позднейших учениях, в каждом конкретном случае требует конкретных историко-философских исследований.

Так же и в нашем случае: только из результатов конкретного анализа текстов и свидетельств, относящихся к рассматриваемой стороне учения Демокрита, должно исходить при решении вопроса о том, получили ли у него

¹⁵⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 28.

¹⁵⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 29.

самого понятийное оформление в виде прямого обращения к понятию случайности те стороны содержания его учения, которые означают фактическое признание случайности или же он действительно последовательно-методически и осознанно отвергал это понятие как субъективную иллюзию, вступая в противоречие с самим собой относительно собственного учения.

Такой анализ текстов, в которых нашла отражение антифаталистическая сущность энергичного утверждения им свободы человека, уже проделан выше. И он не оставляет сомнений, что в данном случае налицо и прямое обращение Демокрита к понятию случайности, хотя степень концептуализации философом увязки признания свободы с допущением случайности остается неясной.

Что же касается принципа исономии, то его связь с вопросом об онтологическом статусе случая в учении Демокрита в некоторой степени проясняется следующим свидетельством из Суды ¹⁵⁷. «Демокрит из Абдер говорит... Он разделяет все существующее на то, что «существует»

(τὸ εἶναι), и то, что «существует в силу необходимости»

(ἐξ ἀνάγκης εἶναι), как например: «Человек — живое существо». Ибо то, что существует во всех случаях и всегда, то существует в силу необходимости... Другое существ-

ует как возможное (τὰ ἐνδεχόμενα), и из этих возможных вещей одно существует в огромном большинстве случаев, как например то, что человек имеет пять пальцев или что, старея, седеют; другое же в меньшей части случаев, как например противоположное указанному выше, что человек имеет четыре пальца или шесть пальцев (в этих случаях может быть и так и иначе) или что, старея,

человек не седеет. Третье же в равной мере (ἐλπίς) [существует и не существует], как например то, что человек

¹⁵⁷ Правда, временной разрыв между Демокритом и византийским источником почти полтора тысячелетия. Однако дословное совпадение приводимого далее текста из Суды с одним из комментариев Александра к Топике Аристотеля, а также наличие, как мы убедимся ниже, отчетливых следов влияния соответствующих демокритовских положений и у самого Аристотеля существенно усиливают основания считать это свидетельство заслуживающим доверия. На все это обратил серьезное внимание С. Я. Лурье, который и ввел приводимый текст в научный оборот (см.: Лурье С. Я. Демокрит и индуктивная логика. — Вестник древней истории, 1961, № 4).

занимается общественными делами или не занимается, уезжает в чужой город или не уезжает, моется или не моется»¹⁵⁸.

Существующее ἐλ' ἴσης (= одинаково за и против), т. е. то, что непосредственно подпадает под принцип исономии (ср. сами термины: ἐλ' ἴσης и ἰσονομία), у Демокрита всего лишь одна из трех разновидностей того, что он относит к сфере возможного. Эту последнюю он отчетливо отграничивает от того, что существует в силу необходимости, и, следовательно, по крайней мере де факто, допускает наличие в относящихся к ней явлениях момента случайности. Характеристика явлений как ненеобходимых говорит здесь сама за себя. Следовательно, можно заключить, что принцип исономии действительно оказывается у Демокрита в какой-то степени увязанным с допущением случайности.

Но данное свидетельство из Суды, вообще говоря, представляет для нас особый интерес не только в связи с принципом исономии. Оно важно прежде всего тем, что прямо и недвусмысленно удостоверяет неверность представления, будто Демокрит все сводил к необходимости, и только к необходимости. Оказывается, Демокрит применял характеристику «в силу необходимости» только к части всего существующего и отчетливо видел, что помимо «существующего по необходимости» есть и другая значительная сфера явлений, не подпадающих под это определение. Стало быть, сторонники традиционного подхода к учению Демокрита как к фаталистическому не могут апеллировать к положению, что Демокрит настаивал на всеобщности необходимости, как к положению совершенно бесспорному.

Достоинством внимания представляется также и то, что свидетельство из Суды еще раз подтверждает сделанный нами выше вывод, что Демокрит вполне сознавал абсолютную однозначность того, что он называет необходимым, ибо он сам подчеркивает, что оно осуществляется без каких бы то ни было исключений: «во всех случаях и всегда». Если выше, констатируя, что тогда, когда Демокрит в той или иной форме допускал выбор из более чем одной возможности, мы подчеркивали, что этим он всего лишь де

¹⁵⁸ Суды, под словом «необходимое». — Лурье, № 103.

факто ставил такую ситуацию вне сферы безраздельного господства одной только необходимости, то здесь мы можем убедиться, что отделение области возможных (в смысле ненеобходимых) явлений от явлений необходимых он осуществлял отчетливо, эксплицитно и в предельно общей форме.

Мало того, один из примеров возможного как ненеобходимого, и притом именно возможного ἐλ' ἵσθς, в данном свидетельстве непосредственно перекликается с рассмотренным выше высказыванием Демокрита, которым мы демонстрировали допущение философом выбора как условия свободного самоопределения человека. Мы имеем в виду совет Демокрита тому, кто хочет достичь «евтумии», не заниматься сверх меры общественными делами. И вот оказывается то, что человек занимается общественными делами или не занимается ими, в свидетельстве из Суды фигурирует в качестве типичного примера явлений, которые не только прямо исключаются из области существующего в силу необходимости, но относятся к явлениям возможным именно ἐλ' ἵσθς. А ведь в высказывании, где фигурирует совет не заниматься чрезмерно общественными делами, Демокрит, напомним, использует и слово «түхэ» (случай).

Поэтому, вопреки С. Я. Лурье¹⁵⁹, нам представляется, что Аристотель следовал и духу, и букве демокритовой позиции, когда для обозначения того, что Демокрит относил к ἐλ' ἵσθς, употреблял выражения со словом түχη. Так, в «Первой аналитике» Аристотель явно опирается на Демокрита, но при этом употребляет выражение ἄλλο түχης: «<выражение> «быть возможным» употребляется в двояком смысле: в одном <смысле> <возможно> то, что часто бывает, но является не необходимым, как, например: то, что человек седеет или полнеет, или худеет... не является прямой необходимостью... В другом <смысле> <выражение «быть возможным»> означает нечто неопределенное, то что может быть и так и не так.... и вообще <все> то, что зависит от случая (ἄλλο түχης). Ибо <все это> по своей природе может произойти равным образом и так,

¹⁵⁹ См.: Лурье, коммент. 5 к № 103.

и наоборот»¹⁶⁰. То же самое мы видим в «Тописке»: «...Одни вещи существуют по необходимости (ἐξ ἀνάγκης), другие — большей частью, а третьи — как приходится (ἐτυχῆν)»¹⁶¹.

Так же и когда Аристотель заимствовал изложенную у Суды демокритову классификацию явлений, но для обозначения того, «что чему-то присуще... не по необходимости (οὐ... ἐξ ἀνάγκης) и не большей частью»¹⁶², применил термин συμβεβηκός, непосредственно означающий «случайное», он едва ли изменил этим концептуальное содержание соответствующей позиции Демокрита. А поскольку другие места у Аристотеля, к которым мы специально обратимся в следующей главе, дают основание считать, что Демокриту принадлежал и сам термин «сумбебекос», то не исключено, что Аристотель заимствовал у Демокрита и его.

Диапазон конкретных проблем, при решении которых Демокрит опирался на принцип исономии, был, насколько позволяют судить сохранившиеся даже отрывочные сведения, достаточно велик: от вопроса о субъективности ощущений до обоснования тезиса о бесконечном множестве миров ¹⁶³. Понятно, что если использование Демокритом принципа исономии означало и признание им, пусть даже только де факто, случайности, то это должно было найти свое проявление и в конкретных приложениях принципа. Попытаемся продемонстрировать верность такого прогноза на космологических воззрениях философа. А для большей наглядности сделаем это на фоне их сравнительного рассмотрения с действительно фаталистической космологией, например Анаксагора, опираясь на результаты такого рассмотрения, полученные И. Д. Рожданским.

Космология Демокрита существенно отличается от космологической концепции Анаксагора прежде всего

¹⁶⁰ Аристотель. Первая аналитика, I, 13. — Аналитики. Госполитиздат, 1952, с. 39 (здесь и далее греческий текст по изданию: *Opera Aristotelis*. [Geneve], 1606).

¹⁶¹ Аристотель. Тописка, II, 6. — Соч. в 4-х томах, т. 2. М., 1978, с. 383.

¹⁶² Аристотель. Метафизика, V, 30. — Соч., т. 1. М., 1975, с. 178.

¹⁶³ См.: Лурье, № 1—8.

тем, что, по Анаксагору, космос, в котором мы живем, является единственным, а если бы их и было больше одного, они были бы абсолютно одинаковыми¹⁶⁴. Последнее же свидетельствует что, по Анаксагору, развитие любого из них может протекать одним-единственным, т. е. фатально-однозначным образом. Демокрит же, опираясь как раз на принцип исономии, утверждал, что миров бесчисленное множество: «В самом деле, почему они скорее будут в одном месте пустоты, чем в другом?»¹⁶⁵. И что для нас сейчас является особо важным, разные миры, по Демокриту, как об этом передает Ипполит¹⁶⁶, могут отличаться друг от друга. Из этого последнего обстоятельства следует, что развитие любого из миров у Демокрита не ограничивается одной-единственной возможностью, т. е. не является жестко, фатально предопределенным.

И. Д. Рожанский в изложении Ипполитом этой стороны учения Демокрита не без основания усматривает даже полемику Демокрита с Анаксагором: «...Демокрит критикует Анаксагора, причем объектом его критики оказывается не только представление о единственности реально существующего космоса, но и специфический анаксагоровский детерминизм, согласно которому процесс космообразования не может протекать иначе, чем он фактически протекает в окружающем нас мире. Демокрит тоже детерминист; вслед за Левкиппом он полагает, что все в мире

происходит «по необходимости» (ὅλ' ἀνάγκης), т. е. согласно закономерностям, управляющим движением атомов. Но эти же самые закономерности оставляют неограниченное поле возможностей — в силу бесконечного разнообразия как самих атомов, так и их сочетаний друг с другом — для образования миров, обладающих самыми различными особенностями структуры. Таким образом, у Демокрита случайность выступает как форма проявления необходимости, вполне, мы бы сказали, в духе концепций нашего времени. Анаксагор же остался чужд этой диалектике необходимого и случайного...»¹⁶⁷

Понятие случайности действительно составляет важный аспект демокритовой идеи многообразия миров.

¹⁶⁴ См.: Рожанский И. Д. Анаксагор. М., 1972, с. 207.

¹⁶⁵ Аристотель. Физика, III, 4.— Лурье, № 1.

¹⁶⁶ См.: Рожанский И. Д. Анаксагор, с. 207.

¹⁶⁷ Там же, с. 207—208.

А поскольку в обосновании этой идеи философ самым непосредственным образом опирается на принцип исономии, то данная форма допущения случайности оказывается у него в определенной степени следствием этого принципа. Кроме того, следует специально отметить, что понятие случайности фигурирует при характеристике космообразования у Демокрита не только в форме неявного допущения. Имеется достаточное количество прямых свидетельств того, что сам Демокрит возводил возникновение своих бесчисленных миров именно к случаю: *τύχη* и *αὐτομάτων* ¹⁶⁸.

На принцип исономии опирается Демокрит и при обосновании своего положения, что имена существуют не по природе. Детальный анализ всего текста Прокла ¹⁶⁹, в котором засвидетельствован и этот момент, будет осуществлен во второй главе. А здесь мы только отметим, что один из своих доводов в пользу указанного положения Демокрит сам назвал доводом, возникшим из наличия в речи исорропов, т. е. «равносильных» слов. Причем этот термин принадлежит, как специально оговаривает Прокл, самому Демокриту ¹⁷⁰. А ссылкой на исорропы Демокрит демонстрирует отсутствие жесткой однозначности в связи имен и вещей, т. е. наличие в этой связи момента случайности.

— » « —

Таким образом, можно считать установленным, что учение Демокрита действительно содержало такие моменты, из которых вытекало признание важной роли случайности в его картине мира. Более того, исследование текстов на предмет проверки фактуальной обоснованности традиционного мнения, будто Демокрит с педантичной последовательностью отвергал понятие случайности, не позволяет считать это мнение состоятельным. А это заставляет нас снова вернуться к другому факту, факту настойчивого подчеркивания древними авторами того, что Демокрит сводил все к необходимости.

¹⁶⁸ См.: Лурье, № 212, 295 (Аристотель, Спмпликтый, Фемпстий и др.).

¹⁶⁹ См.: Прокл, коммент. к «Кратилу», 16. — Лурье, № 563.

¹⁷⁰ Там же.

В том, что в свидетельствах содержалась такая реконструкция учения Демокрита, при которой односторонне выпячивалось одно и оставалось в тени другое, мы уже имели возможность убедиться на примере текстов, в особенности эпикурейских. Но знаменитое высказывание Левкиппа, с анализа которого мы начали эту главу, не позволяет считать, что все объясняется так просто. Кроме того, сами такие реконструкции тоже не были беспочвенными. Фаталистическая тенденция несомненно присуща учению Демокрита. Но это всего лишь тенденция, а не завершённый и с педантичной последовательностью проводимый фатализм. Как наглядно убеждает рассмотренное только что свидетельство из Суды, Демокрит существенно ограничивал содержащийся в высказывании Левкиппа столь категорично сформулированный тезис о всеобщности необходимости. Вместе с тем свидетельства, собранные С. Я. Лурье под № 23, не позволяют исключить возможность того, что Демокрит разделял мнение Левкиппа о всеобщности необходимости.

И все же если дело обстояло так, это не должно вводить в заблуждение. Ибо имеются основания полагать, что для Демокрита характерно не одностороннее утверждение одного из каких-либо крайних тезисов, а скорее их сосуществование, дополнительность. Это можно расценить как проявление того, что ему не был чужд диалектический подход к особо сложным проблемам. Правда, эта диалектика была стихийной, но сути это не меняет. Так, дополнительными и в то же время взаимоисключающими друг друга даже по кардинальному вопросу о существовании оказываются терминологические акценты, намеренно расставленные Демокритом посредством подбора таких слов для обозначения понятий атомов и пустоты, составляющих фундамент его картины мира, которые выразили бы саму суть этих понятий. Для обозначения атомов он использует слова δέν («нечто»), ὄντα («подлинно сущее», «бытие»), а для обозначения пустоты — выражения μὴ ὄν, μὴ δέν («несущее») и даже οὐ δέν («ничто», «небытие»). Казалось бы, из того, что пустота — это небытие, то, что по самому способу такого его обозначения есть именно несуществующее, естественно было бы заключить, что пустота действительно провозглашается Демокритом несуществующей. Однако на самом деле дело обстоит как раз наоборот: «не

более существует «чего», чем «ничего» ($\mu\eta\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \tau\omicron\ \delta\epsilon\nu\ \eta\ \tau\omicron\ \mu\eta\delta\epsilon\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$)¹⁷¹. Реальность существования небытия утверждается с той же силой, что и реальность существования бытия. Эти фундаментальные начала демокритовой онтологии не только исключают друг друга как небытие и бытие, но и дополняют друг друга, причем каждому придается онтологический статус реально существующего.

Конечно, мы уже просто привыкли к тезису Демокрита, что пустота существует не более, чем атомы. И это не вызывает теперь никакого удивления. Но мы хотим обратить внимание не на содержание этого тезиса, а на его форму, на то, что Демокрит не только не старается как-то завуалировать, сгладить парадоксальность тезиса, что существующими надо признать не только телесные образования, но и пустое, совершенно лишенное телесного наполнения пространство. Напротив, он чисто языковыми средствами доводит парадоксальность этого тезиса до словесного абсурда: «несуществующее существует».

Мы обращаемся к этой его «формуле» как к разительному примеру резкого заострения Демокритом формулировок своих тезисов.

Говоря о так называемых «вторичных» свойствах вещей — «сладкое», «холодное», «цвет» и т. д., Демокрит, как мы уже видели, также с прямотой, исключаящей какие бы то ни было сомнения, заявляет, что они существуют «по установлению» ($\nu\omicron\mu\omega\iota$)¹⁷², т. е. в общем мнении, и, следовательно, лишены статуса объективности, сугубо субъективны¹⁷³. И как в высказывании Левкиппа утверждение, что ничто не происходит «случайно», подкрепляется категоричным заявлением, что все происходит «необходимо», точно так же Демокрит положение о субъективности «вторичных» свойств подкрепляет столь же категоричным утверждением, что именно в противоположность им в действительности существуют только атомы и пустота. И тем не менее мы уже убедились выше, что Демокрит отнюдь не отрицает в ощущениях объективной стороны и не объявляет чувственные свойства вещей субъек-

¹⁷¹ Лурье, № 7 (Плутарх, Аристотель, Асклепий, Феофраст).

¹⁷² Секст Эмпирик. Против ученых, VII, 135. — Соч., т. 1. М., 1976, с. 87.

¹⁷³ См.: Диоген из Эноанды, фр. 6, кол. 2. — В кн.: Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 244.

тивным призраком. Он рассматривает их как объективно обусловленные формой, порядком и поворотом атомов ¹⁷⁴, составляющих соответствующие вещи. Получается, что как будто налицо противоречие между положением о субъективном характере чувственных свойств вещей, с одной стороны, и положением об объективной их обусловленности — с другой. Именно так — как якобы противоречивую, и потому несостоятельную, эту сторону учения Демокрита понимал Феофраст ¹⁷⁵.

Помимо сложности подобных взглядов Демокрита, которые фактически представляли собой диалектический синтез положений, на первый взгляд кажущихся противоположными и даже исключаящими друг друга, впечатление их противоречивости могло усиливаться и отмеченной выше склонностью философа максимально заострять категоричность формулировок сталкиваемых им тезисов. В этом можно убедиться и на примере, непосредственно относящемся к вопросу о «субъективности» «вторичных» свойств вещей. Так, Гален сообщает, что Демокрит «сказав: «Только считают (νομῶσι), что существует цвет, что существует сладкое, что существует горькое, в действительности же — атомы и пустота», представил ощущения, обращающиеся с такой речью к мысли: «Жалкая мысль! От нас ты взяла [все], на что ты опираешься, и нас же ниспровергаешь? Ниспровергая нас, ты падаешь сама»¹⁷⁶.

Нельзя не видеть: Демокрит отчетливо сознает, что одно только первое из этих сталкиваемых им самим двух положений определенно означает абсолютизацию субъективности чувственных свойств вещей, полное отрицание их объективности, так что ощущения как будто ничего не могут дать для постижения подлинной природы вещей (атомов и пустоты). Следовательно, философ вполне сознательно заострял формулировку этого тезиса, отдавая отчет, что сама по себе она создает одностороннее и неверное впечатление о подлинной сложности его позиции, но не смущался этим. Далее, такому предельно заостренному тезису он противопоставлял сформулированный в столь же острой форме антитезис, так что одно-

¹⁷⁴ См.: Лурье, № 428—439 (Аристотель, Феофраст, Филопон, Симпликий и др.).

¹⁷⁵ См.: Лурье, № 441.

¹⁷⁶ Гален. О медицинской опытной науке. — Лурье, № 79—80.

сторонность каждого из сталкиваемых утверждений нейтрализовывалась. И конечно же, он рассчитывал при этом на целостное восприятие одновременно и тезиса и анти-тезиса, а не на то, что одно положение будет вырвано из целостного контекста, будет фигурировать в виде изолированного фрагмента и что по таким фрагментам будут реконструировать его позицию. По-видимому, в столкновении противоположных тезисов Демокрит был настолько искусным, что скептик Тимон в своей предельно лаконичной характеристике философа, содержащей всего две строчки, счел необходимым характеризовать его и как автора, «двойной изощренной мыслью»¹⁷⁷.

Если иметь в виду эту специфику демокритова способа философствования, то и относительно понятий необходимости и случайности нельзя исключать ни возможность предельного заострения им самим тезиса о всеобщности необходимости, ни одновременного ограничения этой ее всеобщности, допущения объективной случайности и даже прямого использования понятия случайности.

Косвенным подтверждением того, что дело могло обстоять так, выступает, как нам представляется, разногласия в источниках. В них позиция Демокрита зафиксирована далеко не всегда во всей ее полноте и сложности. В одних подчеркнут его тезис о всеобщности необходимости, в других содержится констатация того, что не все он относил к категории необходимого, в третьих засвидетельствовано обращение философа к понятию случайности.

О том, что позиция Демокрита действительно была отнюдь не простой и понять ее было не так-то просто, говорит и недоумение, которое чувствуется у авторов, в свидетельствах которых ее сложность отразилась в той или иной степени. В качестве примера возьмем следующее свидетельство Симпликия. Комментируя то место «Физики», где Аристотель ссылается на древнюю теорию, отрицающую случай¹⁷⁸, Симпликий замечает: «Выражение «как говорит древняя теория, отрицающая случай», как кажется, имеет в виду Демокрита: ибо Демокрит, хотя при объяснении возникновения мира, по-видимому, и при-

¹⁷⁷ Тимон у Диогена Лаэртция. — Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 372.

¹⁷⁸ Симпликий. Комментарий к «Физике», II, 4, стр. 330, 14. — Лурье, № 24.

бегал к помощи случая, но для более частных [явлений] утверждал, что случай не является причиной ни одного из них...»¹⁷⁹

Кроме некоторого недоумения, которое сопровождает предположение Симпликия о непоследовательности позиции Демокрита относительно случая, в этом комментарии обращает на себя внимание также отсутствие уверенности в том, что в комментируемом месте Аристотель действительно имеет в виду Демокрита. Симпликий относит это место к Демокриту только предположительно, делая оговорку «как кажется». А между тем это предположение Симпликия составляет главный довод в пользу отнесения к свидетельствам о позиции Демокрита и соответствующего пассажа аристотелевой «Физики». Ведь Аристотель ведет там речь сначала о «некоторых», а затем обо всех мудрецах древности вообще.

Но если даже допустить, что, говоря о «некоторых» и о «мудрецах древности», Аристотель имел в виду Демокрита, то и в этом случае придется довольствоваться тем, что эти «некоторые» всего лишь *сомневаются* (перевод С. Я. Лурье), а точнее *сталкиваются с трудностью* (ἀλροῦσιν), существует случай или нет¹⁸⁰. Употребле-

ние глагола ἀλροῦσιν свидетельствует о том, что Аристотель имеет в виду собственную, внутреннюю особенность позиции этих «некоторых». И если эти «некоторые» — Демокрит, то Аристотель засвидетельствовал только неоднозначность его позиции по вопросу о существовании случайности. Так и относительно «мудрецов древности» Аристотель говорит только в форме предположения: «*как кажется*» (курсив наш. — В. Г.), и по их мнению, ничего не происходит случайно»¹⁸¹.

Итак, нам представляется, что изложенное дает достаточные основания отвергнуть традиционную точку зрения, согласно которой Демокрит якобы фаталистически-односторонне отрицал объективную случайность. Односторонне упрощенной оказывается не демокритова философия необходимости и случайности, а традиционное представление о ней. Сама же она достаточно сложна, и в ее рамках нашло место и признание случайности.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Аристотель. Физика, II, 4. — Лурье, № 24.

¹⁸¹ Там же.

Глава II



ПРИРОДА СЛУЧАЙНОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ



§ 1. СЛУЧАЙ И ТЕЛЕОЛОГИЯ

Если учение Демокрита нельзя признать односторонне-фаталистическим, или, иначе говоря, нельзя не признать определенной роли случайности в его картине мира, то, следовательно, нельзя не признать и того, что выяснение объективно присущей философии Демокрита трактовки природы необходимости и случайности является заслуживающей серьезного внимания историко-философской проблемой. Нельзя сказать, что эта проблема вовсе не ставилась и еще не была предметом обсуждения. Все дело, однако, в том, что упрощенный подход к учению Демокрита накладывал печать односторонности на постановку и на решение этой проблемы, что выдавалось за односторонность самого Демокрита. Особенно не посчастливилось проблеме трактовки природы именно случайности, и это заставляет нас обратиться прежде всего к ней. Причем, как уже отмечалось во введении, выявлению концепции Демокрита призван служить сознательный и целенаправленный учет отношений его философии с другими течениями античной мысли.

Первое, что бросается в глаза, когда знакомишься со свидетельствами древних, в которых подчеркивается, что Демокрит «считает высшей мудростью постижение неразумно и без толку случающегося, а случай ставит владыкой и царем вселенной»¹, — это то, что авторы подобных

¹ Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие, XIV, 27, 4. — Лурье, № 29.

свидетельств сами сторонники телеологии и потому противопоставляют свою позицию позиции Демокрита. Данное обстоятельство и послужило источником мнения, что свидетельствам, по которым случайности принадлежит в картине мира Демокрита значительное место, доверять нельзя, ибо их авторы, так сказать, «от себя» объявляли учение Демокрита основанным на случайности². На наш взгляд, с такой оценкой свидетельств согласиться нельзя. Даже если взять только приведенное выше свидетельство Дионисия, то в нем далее недвусмысленно удостоверяется: Демокрит сам «заявляет» (*αποφαίνεται*), что совокупность вещей возникла в силу случая³.

Суть дела заключается здесь, по-видимому, в том, что не только сторонники телеологии противопоставляют свою позицию учению Демокрита, но и сам Демокрит, как материалист, последовательно и бескомпромиссно отвергает телеологию и всем своим учением выступает против идеалистически-телеологического объяснения явлений природы, в том числе и таких явлений, которые кажутся поразительно целесообразными. В антiteleологическом же объяснении последних понятие случайности играет у Демокрита важную роль.

О борьбе Демокрита против телеологии говорят многие исследователи. Так, комментируя замечание Аристотеля, что Демокрит совершенно не касается телеологической причинности⁴, С. Я. Лурье пишет: «Аристотель хочет этим только сказать, что Демокрит, как и другие естествоиспытатели, не желает иметь ничего общего с телеологией — и это вполне понятно. Некоторые ученые сделали отсюда неожиданный вывод, будто во времена Демокрита телеологическое мировоззрение еще не было изобретено; поэтому они считают недостоверными те свидетельства о Демокрите, в которых он полемизирует с телеологическим мирозерцанием. Но телеологическое мирозерцание много древнее и примитивнее, чем теория приспособления; оно характерно для всех религиозных систем, исключая лишь совсем первобытные; выражение «не касается»... не означает, что Демокрит не знал таких

² См.: *История философии*, т. 1. Политиздат, 1941, с. 106.

³ Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие, XIV, 27, 4. — Лурье, № 29 (курсив наш. — В. Г.).

⁴ *Аристотель*. О дыхании, 4. — Лурье, № 463.

теорий, а только что он никогда не прибегал к их помощи»⁵.

Дело не только в том, что телеологическое мировоззрение характерно для религиозных систем и потому было известно Демокриту. Элементы телеологии были присущи даже учениям натурфилософов — философских предшественников Демокрита. Так, философия Анаксагора страдала, по мнению Бриггера, с которым в этом пункте не без основания соглашается А. О. Маковельский, «половинчатостью, поскольку она принимала, с одной стороны, телеологическое начало — ум, который упорядочивает, целесообразно направляет мировой процесс в целом, а с другой стороны, объясняла все отдельные явления чисто механически. Заклучавшая в себе указанную непоследовательность система Анаксагора подвергалась критике с двух сторон: ее исправляет Демокрит в направлении строго механистического мировоззрения и ее «исправляет» Платон в сторону чисто телеологического мировоззрения»⁶. Наличие телеологической тенденции в философии Анаксагора отмечают и другие исследователи, например В. Виндельбанд, В. Ф. Асмус, В. С. Нерсисянц⁷.

Демокриту не была неизвестна эта сторона учения Анаксагора, ибо по свидетельству Диогена Лаэртция (со ссылкой на Фаворина), он «высмеивал учение Анаксагора о строении вселенной и об уме»⁸. Вполне возможно, что Демокриту было известно и то, что Сократ, как об этом сообщает Платон⁹, живо интересовался телеологической тенденцией учения Анаксагора и настойчиво развивал¹⁰ ее в направлении объективного идеализма, ведь Демокрит был младшим современником Сократа и пережили последнего почти на 30 лет. Более того, по сообщению Валерия Максима, Демокрит провел много лет в

⁵ Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970, с. 514.

⁶ Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, с. 20.

⁷ Виндельбанд В. История древней философии. Спб., 1908, с. 69; Асмус В. Ф. История античной философии. М., 1965, с. 70; Нерсисянц В. С. Сократ. М., 1977, с. 16.

⁸ Диоген Лаэртций, IX, 34. — В кн.: Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности/Под ред. и с комм. Г. К. Баммеля. ОГИЗ — Соцэкгиз, 1935, с. 27.

⁹ См.: Платон. Соч. в 3-х томах, т. 2. М., 1970, с. 67—69.

¹⁰ Нерсисянц В. С. Сократ, с. 16—20.

Афинах ¹¹, а по свидетельству Диогена Лаэртция (со ссылкой на Деметрия), он знал Сократа ¹².

Если учесть эти обстоятельства, то вывод, что философия Демокрита не только объективно, как бы «стихийно» оказалась имеющей антителиологическую направленность, но сам Демокрит сознательно противопоставлял свою философию вполне определенным телеологическим учениям, представляется вполне вероятным.

Все это позволяет предположить, что свидетельства сторонников телеологического мировоззрения, согласно которым понятие случайности играло в учении Демокрита значительную роль, характеризуют не только позицию авторов этих свидетельств в понимании случайности как того, что противоположно продукту целевого причинения, но и взгляды на случайность самого Демокрита.

Естественно вытекающий из такой оценки упомянутых свидетельств вывод об антителиологическом использовании Демокритом понятия случайности не нов для советских исследований. Так, еще в 1929 г. Б. Чернышев писал, что, по Демокриту, «в мироздании не раскрывается никакой разумной божественной силы. В нем правят необходимость и случай. Последний в смысле отрицания телеологической причинности»¹³. Г. К. Баммель также считал, что, по Демокриту, «случай нельзя отрицать»¹⁴, что у него случайность «признается в противовес телеологии»¹⁵. Эту же мысль, что «Демокрит признает случайность в смысле отрицания какой бы то ни было целесообразности в неорганической природе»¹⁶, возродил в недалеком прошлом и проводил в своих последних работах В. Ф. Асмус ¹⁷.

Специально оговорим, что если даже позиция Демокрита оказалась антителиологической только «стихийно», если при объяснении тех явлений природы (как неорганической, так, кстати, в ряде случаев и органической),

¹¹ См.: *Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности* с. 18.

¹² Там же.

¹³ *Чернышев Б.* Софисты. М., 1929, с. 61.

¹⁴ *Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности*, с. 338.

¹⁵ Там же, с. 57.

¹⁶ *Асмус В. Ф.* Демокрит. М., 1960, с. 24.

¹⁷ См. также: *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965, с. 100; *Он же.* Античная философия. М., 1976, с. 147.

которые кажутся целесообразными, Демокрит не прибегал к понятию целевой причины, а опирался на понятие случайности, не преследуя цель специально полемизировать с телеологическим миропониманием, т. е., если использование им понятия случайности оказалось анти-телеологическим только по своему объективному содержанию, то и при таком подходе (который, однако, как мы видели, не является бесспорным, в чем у нас, впрочем, еще будет возможность дополнительно убедиться и на других материалах) нельзя упускать из виду, что все относящиеся к данному вопросу свидетельства древних надежно удостоверяют, что разработанное Демокритом (пусть даже, повторяем, только объективно, стихийно) антителиологическое использование понятия случайности достаточно эффективно служило материализму в его борьбе против идеалистической по своей сути телеологии.

На наш взгляд, именно последнее обстоятельство обусловило остроту нападков приверженцев телеологии — от Платона и Аристотеля до христианских писателей — на данный пункт учения Демокрита, что и спасло его от забвения в условиях утраты всех произведений выдающегося материалиста античности. Поэтому и с этой точки зрения игнорировать свидетельства не только признания Демокритом объективной случайности, но и успешного использования им этой категории в борьбе с телеологией было бы совершенно неоправданным. Игнорировать все это означало бы игнорировать одно из самых ярких проявлений борьбы материализма и идеализма в античной философии, т. е. игнорировать важнейший принцип марксистско-ленинской методологии историко-философского исследования.

Едва ли не первым ополчился против использования Демокритом понятия случайности в противовес телеологическому объяснению мироздания Платон¹⁸, не называя, правда, имени самого Демокрита. К Платону примкнул в данном вопросе Аристотель, за которым следует целый ряд античных сторонников телеологии вплоть до ранних христианских писателей. В средние века Данте, например, в «Божественной комедии» характеризует Демокрита единственно как философа, «кто мир случайным полагает»¹⁹. Отличавшийся чрезвычайно лапидарным, точным и

¹⁸ См.: Платон. Филеб, 28о, 29а (Соч., т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 33, 34).

¹⁹ Данте Алигьери. Божественная комедия (Ад, IV, 135).

емким образным языком, Данте и для образа Демокрита выбрал, по-видимому, ту особенность его учения, которая по представлениям, бытовавшим в XIII в., была для него наиболее характерной. Поэтому приведенную строку «Божественной комедии» можно считать свидетельством наличия в средние века традиции, которая представляла Демокрита именно как учившего о случайности мира. В новое время традицию браниться по поводу идущего от Демокрита антiteleологического обращения к понятию случайности продолжал, в частности, Г. Лейбниц ²⁰.

Итак, и этой идее Демокрита умереть не дали. И она действительно не умерла. На современной основе возродил ее не кто иной, как Ч. Дарвин, который, по характеристике Ф. Энгельса, исходил из «покоящейся на случайности... основы»²¹. Случайность же он, подобно Демокриту, понимал как нечно противоположное продукту целевого причинения ²². Более того, когда К. Грэг обратил внимание Дарвина на место из «Физики» Аристотеля, где изложено именно базирующееся на использовании понятия случайности антiteleологическое объяснение явлений органического мира, Дарвин усмотрел в этом объяснении «как бы проблеск будущего начала естественного отбора»²³. И точно так же как и Демокрит, Дарвин не избежал нападок телеологов именно за то, что он строил свою теорию на понятии случайности ²⁴.

Сколько ни важен вывод о признании Демокритом случайности в противовес телеологии, все же нельзя останавливаться на нем, как это имеет место и у Г. К. Баммеля, и у В. Ф. Асмуса. Ведь невыясненным остается самое существенное, а именно, что же Демокрит понимал под случайностью, когда применял понятие случайности для объяснения тех или иных явлений в противовес телеологии. В освещении этого пункта учения Демокрита наиболее информативны свидетельства Аристотеля. Ведь он

²⁰ См.: Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике. — Соч. в 4-х томах, т. 1. М., 1982, с. 145—146.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. 535.

²² См.: Дарвин Ч. Полн. собр. соч., т. III, кн. II. М.—Л., 1928, с. 358—359.

²³ Дарвин Ч. Полн. собр. соч., т. I, кн. II. М.—Л., 1926, с. 57.

²⁴ См.: Берг Л. С. Номогенез. Пг., 1922, с. 99; Тимирязев К. А. Чарлз Дарвин и его учение. Ч. II. Отповедь антидарвинистам. — Соч., т. VII. М.—Л., 1939, с. 312—313; Шмальгаузен И. И. Проблемы дарвинизма. Л., 1969, с. 136.

не только «бранится по адресу атомистов и говорит, что учение их «противно разуму»²⁵, когда противопоставляет этому их учению свое телеологическое объяснение соответствующих явлений. Аристотель довольно обстоятельно показывает на примерах, взятых им, по-видимому, у Демокрита или у его последователей, как объяснял с помощью понятия случайности эти же явления Демокрит. Поэтому анализ этих примеров и позволяет выявить, как трактовал Демокрит случайность, когда использовал это понятие в противовес телеологии.

В «Физике» Аристотель пишет: «... что препятствует [допущению], что природа создает не ради какой-нибудь цели и не как можно лучше, а подобно тому как Зевс проливает дождь не для того, чтобы рос хлеб, а в силу [природной] необходимости (ἐξ ἀνάγκης): поднявшееся вверх [т. е. пар] должно охладиться, а охладившееся, став водой, должно стечь вниз. Если же при этом растет хлеб, то это случайное совпадение. Точно так же если [во время этого же дождя] у кого-либо погиб хлеб на гумне, то не для того Зевс пролил дождь, чтобы хлеб погиб, но и это —

случайное совпадение (συμβέβηκεν). Поэтому что препятствует тому, чтобы так же обстояло дело и в природе, и с [отдельными] частями [тела], например, то, что из числа зубов в силу природной необходимости передние вырастают острыми, удобными для разрывания пищи, а коренные — плоскими, полезными для растирания пищи, т. е. не может ли быть, что это происходит не для указанной цели, а имеет место лишь случайное совпадение? Так же обстоит дело и со всеми другими частями, которые на первый взгляд созданы ради определенной цели. [Части], в которых все совпало таким образом, как если бы они возникли для определенной цели, уцелели, так как

они, образовавшись спонтанно (αὐτομάτου), оказались полезными; части же не такого устройства погибли и погибают, подобно тому как Эмпедокл рассказывает о своих «быка порожденьях с лицом человеческим». Таково это рассуждение, способное привести в недоумение, есть и другие в таком же роде... Но все такого рода явления существуют по природе, чего не смогут не признать и сами авторы этих теорий»²⁶.

²⁵ Асмус В. Ф. Демокрит, с. 24.

²⁶ Аристотель. Физика, II, 8.— Лурье, № 31.

Что речь идет здесь об учении Демокрита, Аристотель прямо не говорит. Однако С. Я. Лурье, следуя Левенгейму, на основании тщательного анализа греческих текстов показал, что данное место аристотелевой «Физики» следует отнести к свидетельствам об учении именно Демокрита²⁷. К выводу, что Аристотель полемизирует здесь с Демокритом, пришли и другие исследователи²⁸. Не воспроизводя их аргументацию, попытаемся сосредоточить внимание на фактах, которые до сих пор специально не фиксировались и не сопоставлялись. А между тем их сопоставление убедительно подтверждает вывод С. Я. Лурье, и главное — представляет интерес прежде всего с точки зрения нашего исследования.

Во-первых, очевидно, что Аристотелем изложена здесь не его собственная теория: об этом говорит заключительный упрек авторам данной теории. Кроме того, объяснение природных явлений, которое опирается на понятие случайности, Аристотель изображает здесь как объяснение в противовес телеологическому объяснению и даже как исключяющее целевое причинение в природе. Аристотель же стоял на позициях телеологического мирозерцания. Теперь обратим внимание на следующие терминологические факты. В приведенном изложении Аристотелем антитеологической концепции понятие «случайное совпадение» передано термином *συμβεβηκός*. Вместе с тем здесь же фигурирует и термин *αὐτόματον*, причем (как явствует из контекста) он выступает в качестве синонима термина *συμβεβηκός*. Учет данных терминологических особенностей вскоре нам понадобится.

Во-вторых, в другой своей работе «О происхождении животных» Аристотель, полемизируя с Демокритом по вопросу объяснения роста зубов у животных и теперь уже прямо ссылаясь на Демокрита, подчеркивает, что демокритово объяснение и в данном вопросе, и относительно природных явлений вообще исключает привлечение телеологической причинности²⁹. Но особенно важна

²⁷ См.: Лурье С. Я. Предшественники Дарвина в античности. — Архив истории, науки и техники, сер. I, вып. 9, 1936, с. 133—136.

²⁸ См.: Поляков И. М. Курс дарвинизма, ч. I. М., 1941, с. 22; Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 102—103.

²⁹ См.: Aristote. Traité de la generation des animaux, V, VII, 7. — Oeuvres d'Aristote, t. 2. Paris, 1887, p. 417—425.

для нас следующая фраза Аристотеля: «Если же это результат случая (συνέβαινεν), как утверждает (λέγει) Демокрит, ...то оказалось бы, что дело рук природы происходит вопреки природе»³⁰.

Нельзя не видеть, что этот упрек Аристотеля, на сей раз прямо адресованный Демокриту, почти дословно повторяет его же, Аристотеля, упрек авторам антiteleологических теорий, содержащийся в заключительной фразе приведенной выше цитаты из «Физики». Идентичность содержания этих упреков, к более тщательному анализу которых нам придется еще вернуться, является, на наш взгляд, тем главным фактом, который обеспечивает достаточную степень достоверности выводу, что не только в работе «О происхождении животных», но и в «Физике» под авторами теории, в которой телеологическому объяснению видимой целесообразности явлений природы так аргументированно противопоставлено объяснение, опирающееся на понятие случайности, Аристотель имеет в виду прежде всего Демокрита и его сторонников.

Причем и в работе «О происхождении животных», как и в «Физике», ключевое для антiteleологической позиции понятие случайности обозначено одним и тем же термином συμβεβηκός. Более того, в приведенном только что пассаже из работы «О происхождении животных» выражение «это результат случая (συνέβαινεν)» сопровождается прямым указанием Аристотеля, что так *говорит* (λέγει) Демокрит. Это дает основание полагать, что в данном случае Аристотель, возможно, цитирует Демокрита, и следовательно, с большой долей вероятности можно утверждать, что термин «сும்бебекос» в значении «случайность» входил в терминологию самого Демокрита, был его собственным «техническим» термином, так же как и фигурирующий в цитате из «Физики» другой несомненно демокритовский термин для обозначения понятия случайности — «автоматон».

Для подтверждения этого нашего предположения мы хотим еще раз обратить внимание на следующее место у Дионисия, к которому мы уже дважды обращались: Де-

³⁰ Аристотель. О происхождении животных, V, 8. — Лурье, № 517.

мокрит «считает высшей мудростью постижение неразумно и без толку случающегося (συμβαίνοντων)». В предыдущей главе (§ 2) мы отмечали пародийность изложения Дионисием учения Демокрита. По приведенной фразе можно еще раз убедиться, как мастерски он это делал.

Действительно, самым использованием слова τὰ συμβαίνοντα для обозначения всего происходящего (по Демокриту) в мире Дионисий *терминологически* акцентирует саму суть демокритовой антiteleологической позиции, причем делает это удивительно метко и выпукло. Ведь данное слово буквально означает «случающееся», т. е. одновременно и «происходящее без направляющего действия какого-либо целевого начала», и «характеризующееся как случайное». Уже это выразительное и точное высвечивание самой сути демокритовской позиции посредством употребления всего лишь одного данного термина наводит на мысль, что и здесь Дионисий использовал выражение самого Демокрита, который славился как выдающийся мастер слова, меткостью, выразительностью и ясностью изложения не уступавший Платону и Аристотелю. Примечательно, что сам Дионисий высоко ценил красноречие Демокрита: «Из философов же наиболее выдаются по красноречию, по моему мнению, Демокрит, Платон и Аристотель: невозможно найти других, нашедших лучшие сочетания слов»³¹.

Говоря о постижении случающегося как высшей мудрости, Дионисий не только выразил суть позиции Демокрита, но сверх того еще и придал ее изложению язвительную окраску. Это также подтверждает предположение, что он опирается на терминологию самого Демокрита, ибо мы уже имели возможность убедиться, что, пародируя Демокрита, Дионисий предпочитал обыгрывать собственную терминологию философа. Следовательно, в свете приведенного выше свидетельства Аристотеля из работы «О происхождении животных» и выражение «сும்байнонта» у Дионисия можно считать основанным на использовании собственной терминологии Демокрита.

Вернемся теперь снова к цитате из «Физики». Обратим внимание на то, что автор изложенной там теории, т. е. Демокрит, представлен Аристотелем как *специально противопоставляющий* объяснение, основанное на понятии

³¹ Дионисий. О словосочетании, 24. — Лурье, № 827.

случайности, телеологическому подходу к природным явлениям. И противопоставление это проводится не только по отношению к сугубо философским телеологическим концепциям, но и по отношению к элементам телеологии в мифологическом мировоззрении. Более того, в борьбе с философскими телеологическими концепциями Демокрит, как можно судить по этой цитате из «Физики», явно опирается на результаты, полученные натурфилософией в борьбе с мифологическим объяснением природы. Об этом определенно говорит противопоставление природного объяснения выпадения дождя и его связи с ростом хлеба объяснению этих же явлений целеполагающей деятельностью Зевса, имеющего в мифологической традиции «сан» «промыслителя» (см. напр.: Гомер. Илиада, I, 508; II, 324; и др.).

Следовательно, в борьбе с телеологией Демокрит опирается на авторитет антимифологической традиции в древнегреческой натурфилософии. Мы подчеркиваем здесь все эти моменты в связи с тем, что они подтверждают уже изложенную выше нашу точку зрения, что у Демокрита антителиологическая направленность его философии была вполне сознательной.

§ 2. СЛУЧАЙНОСТЬ КАК ПЕРЕСЕЧЕНИЕ РЯДОВ ПРИЧИНЕНИЯ

Теперь, поскольку проведенное в предыдущем параграфе сопоставление свидетельств Аристотеля не позволяет более сомневаться в том, что в цитате из «Физики» изложена концепция именно Демокрита, причем изложена с привлечением собственной его терминологии, можно обратиться к содержательной стороне этой концепции с целью выявить, как же трактовал Демокрит природу случайности, когда опирался на это понятие, выдвигая нетелеологическое объяснение целесообразности в природе.

Одной только постановки этой задачи и внимательного прочтения приведенной цитаты из «Физики» достаточно, чтобы убедиться: случайность истолковывается Демокритом как результат *совпадения* определенных событий, каждое из которых возникает в ходе разворачивания своей причинной цепи. Подтверждает такой вывод не только весь контекст изложения Аристотелем в «Физике» концепции Демокрита, но и употребление для обозначения

понятия случайности термина *συμβεβηκός*. Как мы попытались показать выше, имеются веские основания считать, что этот термин был «техническим» термином Демокрита. А термин этот сам по себе означает случайность как именно «случайное *совпадение*»; он родствен глаголу *συμβαινω* (сходиться, собираться, сближаться, присоединяться, добавляться, совпадать, случаться, складываться и т. п.).

Однако не всякое совпадение двух или более событий выступает у Демокрита как случайность. Из контекста рассматриваемого места аристотелевой «Физики» видно, что совпадение характеризуется Демокритом как случайное, если оно не является продуктом действия целевой причины, которая специально направляла бы развертывание соответствующих причинных цепей и подводила бы их к наперед заданному «совпадению». Очевидно, что такое «совпадение» собственно даже не совпадение и уж никак не может характеризоваться как случайность. Кроме того, можно сделать вывод, что развертывание причинных цепей, чтобы результат их пересечения мог истолковываться как случайность, вообще не должно находиться в какой-либо зависимости друг от друга, ибо в противном случае пересечение именно данных звеньев этих цепей не было бы простым *совпадением*, а у Демокрита речь идет как раз о таком совпадении.

Таким образом, обнаруживается, что в борьбе с телеологией Демокрит разрабатывал знаменитую трактовку случайности как *пересечения независимых рядов причинения*, в каждом из которых все, согласно Демокриту, происходит «по природе и в силу необходимости»³².

Разумеется, это понятийно-терминологическая формулировка демокритовой трактовки случайности есть всего лишь наша реконструкция взглядов философа средствами современного понятийного аппарата. Сам Демокрит не вычленял специально ни понятие причинного ряда, ни понятие пересечения таких рядов, ни момент их независимости. Однако все эти элементы, которые мы эксплицируем в такой их понятийно-терминологической формулировке, содержатся в позиции Демокрита, но выражены другими средствами, прежде всего средствами кон-

³² Симпликий. Комментарий к «Физике», стр. 371, 6. — Лурье, № 31.

текста изложения, а терминологически всего одним термином «сьюмбебекос».

Оказывается, что знаменитую концепцию случайности как пересечения рядов причинения, которая имеет много приверженцев как среди советских, так и среди зарубежных авторов и которую Г. В. Плеханов, один из авторитетнейших его сторонников в марксистской литературе, возводил к Гегелю³³, разрабатывал еще Демокрит. Правда, его истоки можно отыскать и у более ранних авторов. Так, К. Бейли пришел к выводу, что «у Эмпедокла

впервые появляется понятие случая (τύχη)»³⁴ как совпадения событий в качестве причинного объяснения некоторых явлений в его картине мира. Определенный намек на такое понимание случайности мы усматриваем еще у более раннего автора, но уже не философа. Речь идет об Эзопе, конкретно о его басне «Обезьяна»: «Сказывают, что обезьяны родят по двое детей, из коих одно любят и кормят прилежно, а другое ненавидят. Но как-то случилось

(συμβαίνει δὲ κατὰ τινὰ τύχην), что мать лелеемое ею дитя задавила, а то, о котором не радела, выросло. Баснь учит, что случай (ἡ τύχη) сильнее всякого попечения (προνοίας)»³⁵.

Как видим, уже знакомый нам глагол «сьюмбайно» употреблен Эзопом для спецификации действия «тюхэ». Это употребление слова «сьюмбайно» в столь тесной контекстуальной связи со словом «тюхэ» представляется нам заслуживаемым особого внимания. Оно удостоверяет, что отнюдь не Аристотель придал слову «сьюмбебекос» значение «случайность», ибо в этом значении оно употреблялось задолго не только до Аристотеля, но и до Демокрита. Так что и у Демокрита такое его использование означало просто следование уже сложившемуся в практике.

Более того, нетрудно убедиться по заключительной фразе этой басни Эзопа, что противопоставление случайного тому, что является продуктом целевой деятельности

³³ См.: Плеханов Г. В. Избр. филос. произвед., т. IV. М., 1958, с. 456.

³⁴ Bailey C. The greek atomists and Epicurus. Oxford, 1928, p. 51.

³⁵ Эзоп. Обезьяна. — Басни Эзоповы, переведенные с греческого Иваном Мартыновым, кн. I. Спб., 1823, с. 272—273.

(проноиα), тоже не изобретение ни Демокрита, ни тем более Аристотеля. Стало быть, и здесь Демокрит опирался на уже существующую традицию. Но Демокрит, как это видно из рассмотренных свидетельств Аристотеля, понятие случайности как понятие именно случайного совпадения («сломбебекоc») выставил в качестве оружия в борьбе с телеологическим пониманием природных явлений и этим придал такой трактовке случайности громадную мировоззренческую значимость.

В истории же буржуазной философии это понимание природы случайности было развито отнюдь не Гегелем, на которого ссылается Г. В. Плеханов, а французским философом, экономистом и математиком XIX в. О. Курно³⁶. Неразвитые подходы к нему имели место в философии нового времени и раньше, например, у Гоббса³⁷ и у Жана де ля Пласет (1714 г.), на которого, как на своего предшественника, указывал сам Курно³⁸.

Особую популярность взгляды Курно на природу случайности получили в философской литературе нового времени с конца XIX — начала XX в.³⁹ В свою очередь, вызванный широкой популярностью идей Курно интерес к трактовке случайности как пересечения независимых рядов необходимости стимулировал исследование вопроса об исторических ее истоках⁴⁰. Оказалось, что эта трактовка случайности восходит к античной философии. А поскольку первоначально она была обнаружена у Аристотеля⁴¹, то сложилось мнение, что последний и был действительным ее автором. Мнение стало почти хрестоматийным и, например, во французской историко-философской

³⁶ См.: *Cournot A. Exposition de la theorie des chances et des probabilites*. Paris, 1847 (имеется русский перевод: *Курно О. Основы теории шансов и вероятностей*. М., 1970); *Cournot A. Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caracteres de la critique philosophique*, t. 1. Paris, 1851, p. 52 ff.

³⁷ См.: *Гоббс Т.* Избр. произвед., т. 1. М., 1964, с. 542.

³⁸ *Cournot A. Essai...*, t. 1, p. 56.

³⁹ См.: *Mentré F. Cournot et la renaissance du probabilisme au XIX siecle*. Paris, 1908; *Зеньковский В. В.* Проблема психической причинности. Киев, 1914, с. 47—48.

⁴⁰ *Mentré F. Cournot et la renaissance du probabilisme au XIX siecle*; *Milhaud G.* Le hasard chez Aristote et chez Cournot. — *Revue de metaphysique et de morale*, 1902 (novembre), t. 10, p. 667—681.

⁴¹ *Milhaud G.* Le hasard chez Aristote et chez Cournot.

традиции продолжает бытовать до настоящего времени ⁴².

И действительно, у Аристотеля важную роль в трактовке природы случайности играет понятие причины по совпадению. Причина по совпадению как причина внешняя противопоставляется внутренней причине ⁴³, причине «по природе»: «природа есть известное начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первоначально, по себе, а не по совпадению»⁴⁴. А «явления, когда они происходят по совпадению (акцидентально), мы называем случайными»⁴⁵.

Однако когда знакомишься с позицией Аристотеля ближе, бросается в глаза, что его трактовка случайности как пересечения причинных рядов довольно жестко связывается им с целевым причинением: «случай есть причина по совпадению для событий, происходящих по предварительному выбору цели»⁴⁶. Наличие этой связи с деятельностью по предварительному выбору цели даже служит

Аристотелю критерием различения «случайного» (τύχη)

и «самопроизвольного» (αὐτόματον). Случайное, по Аристотелю, — это только то, что связано с предварительным выбором цели ⁴⁷. Самопроизвольность же «имеет более широкий охват»⁴⁸, она свойственна и деятельности существ, не способных к выбору цели. Для демонстрации данного различия Аристотель приводит пример: «Лошадь пришла сама собой, так как придя, она спаслась, но пришла не ради спасения»⁴⁹. Остроумное пояснение аристотелевского различия αὐτόματον и τύχη дает на примере с лошадью Ф. Ментре: «Сбежавшая лошадь случайно (par hasard)

встречает своего хозяина; имеет место αὐτόματον

для лошади и τύχη для хозяина»⁵⁰. Так же, если кто-либо пришел на рынок ради какой-либо покупки и встретил

⁴² *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié par A. Lalande. Paris, 1962, p. 401—403.

⁴³ *Milhaud G. Le Hasard...*, p. 669.

⁴⁴ *Аристотель. Физика*, II, 1. (М., 1937, с. 28).

⁴⁵ Там же (с. 38).

⁴⁶ *Аристотель. Физика*, II, 1, (с. 39).

⁴⁷ Там же (с. 40).

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же (с. 41).

⁵⁰ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié par A. Lalande, p. 402.

там человека, который ему нужен, но не для встречи с которым он пришел сюда, то это событие (встреча), по Аристотелю, случайно, а не только произвольно, ибо оно связано с целевой деятельностью (пришел *ради* покупки)⁵¹.

Такая жесткая увязка Аристотелем трактовки случайности с целевым причинением, с одной стороны, находится в явной связи с его телеологической мировоззренческой позицией. Аристотель сам определенно указывает на эту связь: «Ради чего-нибудь происходит все то, что производится размышлением и что производится природой. И вот подобные явления, когда они происходят по совпадению (акцидентально), мы называем случайными»⁵². Однако, с другой стороны, признание случайности как того, что только сопутствует целевой деятельности, но само произошло не ради какой-либо цели, а всего лишь по совпадению, как побочный, не «запланированный» ни на каком уровне продукт, есть непоследовательность с точки зрения телеологического миропонимания.

Такое признание случайности принципиально ограничивает сферу телеологического объяснения явлений, поскольку означает отклонение от телеологического мировоззренческого принципа, согласно которому, по Аристотелю, «[в мировом целом] все упорядочено определенным образом», «ибо все упорядочено для одной [цели]»⁵³. И это было ясно уже Августину Блаженному, который с позиции последовательного проведения телеологического миропонимания, доведенного до абсолютного провиденциализма, исключающего какую бы то ни было возможность появления в мире событий, не предусмотренных божественной целью, подвергает резкой критике тех, «которые то случайным называют, что никакой вины не имеет, или как бы не от благоразумного порядка происходит»⁵⁴.

Не трудно убедиться, что аристотелева трактовка случайности вполне подпадает под эту критику Августина, ибо у Аристотеля случайное, как мы видели, и есть то, что происходит не от целевой причины, а как ее побочный,

⁵¹ См.: *Аристотель*. Физика, II, 1 (с. 39).

⁵² Там же.

⁵³ *Аристотель*. Метафизика, XII, 10 (Соч., т. 1. М., 1975, с. 316—317.).

⁵⁴ *Августин*. О граде божьем, V, 1.— Избранные сочинения Блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 1. М., 1786, с. 428.

незапланированный результат, или, на языке Августина, то, что не от благоразумного порядка происходит.

Что же выступает в аристотелевой картине мира источником существования случайности как того, что не охватывается действием целевой причины. Этот вопрос обсуждал Ж. Мило и пришел к выводу, что у Аристотеля «формальный принцип, который направляет природу, ведет ее всегда к лучшему» (т. е. в данном случае совпадает с телеологическим принципом), «не господствует полностью над материей; последняя не позволяет полностью себя ограничивать, она сопротивляется, и то, что избегает формального принципа, оказывается... источником акцидентальности и случайности»⁵⁵. То, что именно материя была источником случайности в его телеологической картине мира, открыто признавал и сам Аристотель, указывая, «что причиной привходящего, будет материя, могущая быть иначе, чем она бывает большей частью»⁵⁶, «что возникающее может быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя»⁵⁷. Ведь по Аристотелю, «материя есть нечто неопределенное»⁵⁸, и в то же время «случайное — не необходимо, а неопределенно...»⁵⁹

Стало быть, непоследовательность в проведении Аристотелем телеологического принципа, проявившаяся в допущении им случайных событий, оказывается тесно связанной с фундаментальным для всей аристотелевой картины мира мировоззренческим дуализмом формы и материи. Поэтому данное допущение случайных событий мы вправе оценивать как одно из проявлений мировоззренческой непоследовательности Аристотеля, как проявление его колебаний между линией Демокрита и линией Платона в философии, между материализмом и идеализмом, колебаний, на которые обращал особое внимание В. И. Ленин⁶⁰.

Таким образом, Аристотель не только вслед за Платоном подвергал критике антителеологическую концепцию случайности, развитую Демокритом. Влияние этой кон-

⁵⁵ *Milhaud G.* Le hasard chez Aristote et chez Cournot, p. 675—676.

⁵⁶ *Аристотель.* Метафизика, VI, 2 (Соч., т. 1. М., 1975, с. 184).

⁵⁷ Там же, VII, 7 (с. 198).

⁵⁸ Там же, VII, 11 (с. 210).

⁵⁹ Там же, XI, 8 (с. 287—288).

⁶⁰ См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 258.

цепции, по-видимому, было настолько сильно, что Аристотель не смог просто отбросить или обойти ее, и он пытается ассимилировать, приспособить ее к своей телеологической позиции, чтобы таким путем притупить ее антителеологическое острие. Возможно, этим объясняется различие в трактовке случайности у Демокрита и у Аристотеля, ибо оно имеет явно мировоззренческий характер. У Демокрита случайность *противопоставляется* действию целевого, точнее телеологического, причинения, так что понятие случайности оказывается оружием в борьбе против телеологии. У Аристотеля случайность *включена* в телеологическую картину мира: «Случай есть причина по совпадению для событий, происходящих по предварительному выбору цели»⁶¹. Однако, как мы уже видели, спрятать в своем телеологическом «мешке» антителеологическое «шило» демокритовой случайности Аристотелю не удалось.

Исходя из того, что у Демокрита понятие случайности имело мировоззренческую значимость, можно, по-видимому, объяснить и следующую особенность его учения, которая «поражала» уже Аристотеля и его комментаторов и продолжает обсуждаться современными исследователями, а именно: Аристотель с явным оттенком удивления судит о сторонниках Демокрита: «... причем они говорят, что животные и растения не существуют и не возникают в силу случайности..., а наш мир и наиболее божественные из видимых[вещей] произошли, по их мнению, спонтанно»⁶². Такое же удивление, переходящее в осуждение, явно проглядывает и у комментаторов Аристотеля. Несколько примеров. Симпликий: «Приверженцы Демокрита... считают причиной нашего неба [т. е. мира] — что я говорю: „неба!“ — всех миров... спонтанность»⁶³. Фемистий: «Разве не справедливо обвинять Демокрита и других? Самое важное они отвели на долю случая»⁶⁴. Разумеется, оттенок удивления имеет здесь сугубо риторическое назначение, но все же этот риторический прием строится именно на нем. Прием этот применяется иногда и современными исследователями. Так, К. Бейли вопрошает: «Может ли быть,

⁶¹ Аристотель. Физика, II, 5 (М., 1937, с. 39).

⁶² Аристотель. Физика, II, 4. — Лурье, № 18.

⁶³ Симпликий. Комментарий к «Физике», II, 4, стр. 331, 16. (Там же).

⁶⁴ Фемистий. Комментарий к «Физике», II, 4, стр. 49, 12 (Там же).

чтобы мыслитель, который основал свою систему на аксиоме, что «ничто не происходит случайно, но все вещи имеют причину», тем не менее утверждал, что вихрь, наиболее важный фактор в творении, был порожден самопроизвольно и случаем...?»⁶⁵.

На первый взгляд действительно может показаться удивительным, что при решении чрезвычайно важной в мировоззренческом плане проблемы происхождения мира Демокрит прибегает к понятию случайности. Однако, если уяснить мировоззренческую значимость для Демокрита самого понятия случайности, то использование им этого понятия при решении вопроса именно о происхождении мира, оказывается не просто уместным, но и поистине удивительно продуманным. Ведь прежде всего в вопросе происхождения мира ему и важно было подвергнуть аргументированному отрицанию телеологический подход. Впрочем, по этой же причине понятно и то риторическое удивление, которое высказывают и Аристотель, и его комментаторы. Оно только оттеняет партийность их позиции. Так, Аристотель прекрасно сознавал мировоззренческую значимость положения Демокрита о том, что случайное стечение обстоятельств и самопроизвольность были причиной мира. И в значительной степени именно для того, чтобы получить возможность бороться с антитеологическим истолкованием понятия случайности, в том числе и в объяснении причины мира, Аристотель столь жестко связывает само существование случайности, даже ее возможность, с целевым причинением.

В восьмой главе XI книги «Метафизики» Аристотель почти дословно повторяет сформулированное им в «Физике» положение о теснейшей связи случайности с целевым причинением, противопоставляя случайное тому, что существует само по себе: «Ведь так же, как одно сущее существует само по себе, другое — случайно, точно так же обстоит дело и с причиной. А стечение обстоятельств — это случайная причина в том, что происходит по собственному выбору ради чего-то. Поэтому стечение обстоятельств и замысел имеют отношение к одной и той же области, ведь выбор не осуществляется без замысла»⁶⁶.

И далее у Аристотеля идет рассуждение, в котором со всей очевидностью раскрывается, что же дает ему этот

⁶⁵ Bailey C. The greek atomists and Epicurus, p. 139.

⁶⁶ Аристотель, Метафизика, XI, 8 (Соч., т. 1. М., 1975, с. 288).

его тезис о неразрывной связи случайности с целевым причинением, какова же мировоззренческая значимость данного тезиса: «И так как ничто случайное, или привходящее, не может быть первее того, что существует само по себе, то и его причины не первее. Если, таким образом, стечение обстоятельств и самопроизвольность были бы причиной мира, то все же ум и природа суть как причина первее их»⁶⁷. Если помнить, что случайность (стечение обстоятельств) и самопроизвольность были причиной мира именно у Демокрита, то хорошо видно и то, что Аристотель и здесь полемизирует против Демокрита (и полемизирует как раз против использования Демокритом понятия случайности для нетелеологического объяснения причины мира), и то, что аргументацию в этой полемике Аристотель в значительной степени базирует как раз на своем тезисе о неразрывной связи случайности с целевым причинением.

Далее, если присмотреться теперь к самим представлениям Демокрита о происхождении мира, то можно заметить, что он имел полное основание характеризовать его как случайное, ибо эта характеристика соответствует и его трактовке случайности как совпадения, столкновения событий, каждое из которых есть результат определенных независимых друг от друга причинных цепей, и представлениям о конкретном «механизме» происхождения мира. Действительно, по Демокриту, атомы «в бесконечной пустоте... сталкиваются, и одни из них отскакивают, куда случится (ἀν τυχόντι)»⁶⁸, другие же, «двигаясь, случайно (τύχην) сходятся вместе и образуют на внешнем краю космоса небо и далее в надлежащем порядке все прочее»⁶⁹. Вместе с тем данное представление Демокрита о случайном происхождении космоса как продукте стечения (из великой пустоты) атомов, которые появились в данном месте и в данное время каждый в результате своей, зачастую независимой от других, причинной цепи, можно рассматривать как подтверждение нашего вывода, что Демокрит разрабатывал трактовку случайности как пересечения независимых рядов причинения.

⁶⁷ Аристотель. Метафизика, XI, 8 (Соч., т. 1. М., 1975, с. 288).

⁶⁸ Симпликий. Комментарий к «О небе», I, 7, стр. 242, 21. — Лурье, № 323.

⁶⁹ Филопон, Комментарий к «Физике», II, 4, — Лурье, № 378,

В предыдущей главе отмечалось, что признание Демокритом объективности случайности вполне могло сосуществовать с утверждением им всеобщности необходимости. Теперь можно видеть, что это предположение подтверждается. Представление о случайности как пересечении «рядов необходимости» действительно вполне совместимо⁷⁰ с признанием всеобщности необходимости и даже с механическим лапласовским детерминизмом, о чем свидетельствует картина мира, нарисованная О. Курно⁷¹. У Демокрита разворачивание событий в каждом из причинных рядов, пересечение которых дает случайное событие, также «идет по природе и в силу необходимости» (ἀνάγκη)⁷². Это делает правомерным заявление, например Аристотеля, что «Демокрит оставил в стороне цель и не говорил о ней, а возводил все, чем пользуется природа, к необходимости»⁷³. Теперь той же целевой причинности, по свидетельству того же Аристотеля, противопоставляется уже не случайность, а необходимость. И пока здесь нет никакого противоречия, поскольку случайность как пересечение «рядов необходимости» не исключает необходимости. Поэтому Симпликий и мог позволить себе следующее, на первый взгляд как будто противоречивое сочетание понятий «необходимость» и «случайность», когда он резюмировал объяснение сторонниками Демокрита целесообразного устройства у животных частей их тела: «Это случайно произошло вследствие необходимости чисто материального характера...»⁷⁴

⁷⁰ См.: Курцов В. И. Детерминизм и вероятность. М., 1976, с. 106—121.

⁷¹ Акцентируя указанное соответствие, мы хотели бы специально оговорить, что саму трактовку случайности как пересечения «рядов необходимости» считать удовлетворительной *нельзя* (см.: Горан В. П. Категории необходимости и случайности и современное естествознание. — В кн.: Методологические проблемы научного познания. Новосибирск, 1977, с. 35—45).

⁷² Симпликий. Комментарий к «Физике», 371, 6. — Лурье, № 31.

⁷³ Аристотель. О происхождении животных, V, 8. — Лурье, № 23.

⁷⁴ Симпликий. Комментарий к «Физике», стр. 371, 19. — Лурье, № 516.

Обратимся теперь к известному свидетельству Симпликия, где также фигурируют события, которые представляют собой примеры пересечения причинных рядов, но при толковании которых Демокрит, согласно Симпликию, «утверждал, что случай (τύχη) не является причиной (αἰτία) ни одного из них и сводил [эти явления] к другим причинам. Так, например, причиной нахождения клада он считал вскапывание [земли] или посадку оливкового дерева, причиной же того, что у лысого разбился череп, то, что орел сбросил [на него сверху] черепаху, желая разбить ее щит. Так рассказывает Евдем»⁷⁵. На первый взгляд это свидетельство находится в противоречии с нашим выводом, что Демокрит разрабатывал трактовку случайности как пересечения рядов причинения. Это обстоятельство и делает его заслуживающим специального анализа. Надлежит выяснить степень основательности первого впечатления.

Поскольку в данном случае, как и во фрагменте об «идоле случая», позиция Демокрита также явно полемична, и речь к тому же снова идет о «тюхэ», остается в силе принципиальное требование корректно, с учетом текстов всего сохранившегося литературного наследия античности, идентифицировать реальный исторический объект демокритовой критики, прежде чем делать окончательный вывод о существовании его позиции. И если бы для установления этого объекта не оказалось в наличии никаких дополнительных данных, кроме приведенного свидетельства Симпликия — Евдема, то и тогда было бы не лишено основания соображение, что и здесь Демокрит мог отвергать мифологическое «объяснение» определенных событий ссылкой на «тюхэ»-судьбу как на могущественную богиню, ведающую людскими делами. Ведь во всех этих примерах речь идет, с одной стороны, об отрицании Демокритом роли «тюхэ» в человеческих делах. Поэтому уместно снова напомнить свидетельство Дионисия, что из жизни человека Демокрит изгонял ту «тюхэ», которой люди поклоняются, т. е. «тюхэ»-судьбу. С другой стороны, во всех этих примерах речь идет о событиях не просто редких,

⁷⁵ Симпликий. Комментарий к «Физике», II, 4, стр. 330, 14. — Лурье, № 24.

но столь необычных, едва ли не чудесных, что они могли служить для древних превосходной иллюстрацией мифологических представлений либо о могуществе, либо о неотвратимости судьбы, причем судьбы именно как «тюхэ», посылающей человеку счастье или несчастье совершенно неожиданно.

Данное предположение тем более оправданно, что имеются конкретные тексты, в которых зафиксировано именно такое положение дел как раз с теми примерами, которые фигурируют в свидетельстве Симпликия — Евдема. Действительно, сопоставим изложение Симпликием—Евдемом примера Демокрита о нахождении клада при вскапывании земли с басней Эзопа «Земледелец»: «Земледелец, копаячи землю, нашел золото; за что всякий день обнимал землю, как свою благодетельницу. Фортуна (ἡ τύχη), представши к нему, сказала: зачем ты приписываешь земле дар, который я (ἐγώ) тебе послала, желая тебя обогатить? Когда время переменится и твое золото перейдет в другие руки, то знай, что тогда меня, форту́ну (τήν τύχην), бранить станешь».

Баснь (ο μῦθος) учит, что надобно узнавать благодетеля и ему воздавать благодарность⁷⁶.

В этой басне, а по терминологии самого Эзопа,— в этом мифе (ο μῦθος), земледельцу, копающему землю, клад послала судьба, и судьба как именно «тюхэ». Что Эзоп под «тюхэ» имел в виду вовсе не обыденное понятие случайности или удачи, это ясно из того, что «тюхе» у него персонифицирована, ибо изображена как индивидуальное существо, личность (ἐγώ), причем личность равнодушная к благодарности за свои благодеяния. Это значит, что «тюхэ» у Эзопа определенно фигурирует как богиня. Такой вывод подтверждает сам Эзоп другой своей басней «Пешеход и Тюхэ», где «тюхэ» также персонифицированное существо и обращается теперь к пешеходу тоже с получением, что надо правильно адресовать, но на сей раз уже не благодарность, а обвинения. А заключает Эзоп эту басню словами: «Так многие из людей, будучи несчастными сами от себя, винят в том *богов*» (курсив

⁷⁶ Басни Эзоповы..., кн. I, с. 89—91.

наш.— В. Г.). Следовательно, «тюхэ» у Эзопа именно богиня.

Таким образом, поскольку басня Эзопа «Земледелец» удостоверяет факт наличия мифологического сюжета, в котором фигурирует «тюхэ», земледелец и клад, то подлинный исторический адресат полемической направленности демокритова утверждения, что «тюхе» не является причиной нахождения клада при вскапывании земли, с очень высокой степенью вероятности можно считать установленным. Значит, не исключено, что точно так же, как и во фрагменте об «идоле судьбы», в данном случае Демокрит отвергает отнюдь не философское понятие случайности, а мифологическое представление о «тюхэ» как некоем божественном субъекте, инициирующем события в мире.

Что касается другого сюжета — сюжета о лысом, черепахе и орле, то он тоже был достаточно популярным в античности. Так, ссылаясь на Стобея, Валерия Максима, Плиния, Элиана и другие источники, В. Христс рассматривает легенду, что именно так нашел свою смерть вблизи города Гела Эсхил: «Орел, который нес в когтях черепаху, уронил ее на лысую голову поэта и таким образом разбил его череп»⁷⁷. И как не без оснований считает этот автор, «возможно, этим на... поэта переносят только старую басню, известную уже Демокриту, иллюстрирующую действие случая...»⁷⁸. Относительно предположения о существовании у греков басни с таким сюжетом с Христсом можно соглашаться — однако с важной для нас поправкой, что иллюстрировала такая притча не действие случая, а бессилие человека перед судьбой.

Черепаха и орел выступают действующими лицами в одноименной басне Эзопа. Там орел также бросает черепаху, но не на человека, а на камни. Вдобавок, в этом сюжете Эзопа «тюхэ» не фигурирует вовсе. Стало быть, не этот эзоповский вариант притчи об орле и черепахе имел в виду Демокрит. Но нам важно зафиксировать наличие и этого варианта, поскольку оно свидетельствует о том, что пример Демокрита с лысым, орлом и черепахой не выдуман им самим. А следовательно, и соответствующая полемическая заостренность ссылки Демокрита на

⁷⁷ Christ W. V. Geschichte der griechischen Literatur. München, 1908, S. 273.

⁷⁸ Ibid.

этот пример могла иметь свой реальный исторический адресат. О том же, что Демокрит выступал против мифологических представлений о «тюхэ»-судьбе, иллюстрацией которых и была притча о лысом, орле и черепахе, можно косвенно заключить из сопоставления этой последней со следующим памятником, но уже не древнегреческой, а древнеиндийской литературы: «Лысый, с головой, опаленной лучами солнца, ищет тенистого места и устремляется под пальму, а там падает на его голову большой орех и с треском разбивается,— куда бы ни пошел отмеченный судьбой, туда же идет и несчастья»⁷⁹.

Не требуется большого напряжения воображения, чтобы увидеть разительное сходство сюжета о лысом, черепахе и орле у Демокрита, с одной стороны, и сюжета о лысом же и упавшем на его голову орехе у Бхартрихари — с другой. Мы отвлекаемся от вопроса о возможности отнесения этого сходства за счет заимствования, поскольку имеющийся материал дает основание только для весьма общих предположений. Но даже если полностью исключить какое бы то ни было заимствование, все же факт поразительного сходства самих фольклорно-мифологических сюжетов позволяет предположить, что обе притчи имели и сходную смысловую направленность, т. е. были призваны проиллюстрировать невозможность для человека избежать predetermined судьбой. У Бхартрихари эта мораль его шатаки изложена открытым текстом в заключительных строках. Идея бессилия человека перед могуществом судьбы и неизбежностью ее предначертаний составляет лейтмотив почти всех его шатак, где фигурирует представление о судьбе⁸⁰. Этим шатаки Бхартрихари удивительно напоминают некоторые из басен Эзопа. В качестве примера приведем только одну из них, которая называется «Человекоубийца»: «Некто, убив человека, был преследуем его родственниками. Когда он был у Нила, то, испугавшись встретившегося с ним волка, взобрался на дерево, стоявшее при реке и там спрятался. Увидевши на нем дракона, над ним висящего, бросился в реку; а в реке съел его крокодил.

Для проклятых людей нет безопасности ни на земле, ни в воздухе, ни в воде»⁸¹.

⁷⁹ Бхартрихари. Шатакатраям, НШ 84 (КТ 39). М., 1979, с. 75.

⁸⁰ Там же, с. 74—75.

⁸¹ Эзоп. Человекоубийца.— Басни Эзоповы, кн. I, с. 164—165.

Обратим внимание на то, как поразительно последние строки этой басни Эзопа перекликаются с последними строками шатаки Бхартрихари о лысом: «Куда бы ни пошел отмеченный судьбой, туда же идут и несчастья». Вместе с тем такая мораль могла бы служить итогом раздумий о злоключениях Эдипа в трагедии Софокла «Эдип-царь». В самом деле, напомним: что бы Эдип ни предпринимал, куда бы ни пытался уйти от бед, предназначенных ему роком, туда же «направлялись его беды». А это напоминает о той резкой критике, которой подвергал Демокрит мифологические представления о «тюхэ» как именно о фатальной судьбе.

Все сказанное делает достаточно вероятным предположение, что и в древнегреческом варианте притчи о лысом, черепахе и орле, с которым имел дело Демокрит, так же как и в соответствующем индийском варианте притчи о лысом, речь шла именно о том, что лысого настигла судьба, а орел с черепахой стали ее орудиями.

То, что именно орел выступает таким орудием, также говорит в пользу этого вывода. Ведь в древнегреческой мифологической традиции орел — это не просто одна из птиц. Орел — вещая птица самого царя богов и людей промыслителя Зевса, которую он посылает людям как знамение своей воли (см.: *Ил.*, VIII, 245—252; XII, 200—209; XIII, 820—822). Гомер даже утверждает, что орел «между вещей вернейшая птица» (*Ил.*, XIII, 247). Причем зачастую, когда Зевс посылает орла в качестве вещего знамения своей воли, орел при этом несет в когтях какую-либо добычу (оленя, змею и т. п.) и непременно бросает ее. (см.: *Ил.*, VIII, 245—252; XII, 200—209).

В притче о лысом, орле и черепахе череп лысого также разбит сброшенной орлом черепахой. Вспомним теперь, что, по бытовавшим в V в. до н. э. мифологическим представлениям, человеческие дела вершит как «представительница» Зевса его дочь «Тюхэ», в чем мы могли убедиться в первой главе по XII Олимпийской оде Пиндара. И хотя «Тюхэ» названа там «Благотворная „Тюхэ“», от нее же и «много неприятного случается смертным сверх чаяния» (XII Олимпийская ода, 10), как это, на наш взгляд, и иллюстрирует притча о лысом, орле и черепахе. Так же и у Гомера орел посылается Зевсом в счастливое знамение (*Ил.*, VIII, 245—252; XIII, 820—822), но иногда и как грозное знамение (*Ил.*, XII, 200—209).

Если сопоставить все эти детали мифологических представлений древних греков, то наш вывод — что притча

о лысом, орле и черепахе, возможно, была одной из иллюстраций представления о «тюхэ» как роковой судьбе, которая настигает человека, куда бы он ни пошел,—получает дополнительное подтверждение.

Но самым убедительным аргументом в пользу такого вывода можно считать то обстоятельство, что сам Демокрит, привлекая эту притчу для иллюстрации представлений о «тюхэ» как причине подобного рода едва ли не чудесных событий, ставит ее в один ряд с притчей о нахождении клада, в которой, как удостоверяет соответствующая басня Эзопа, «тюхэ» — несомненно богиня судьбы.

Этому-то мифологическому объяснению всех подобных экстраординарных событий, происходящих с людьми (в силу именно их экстраординарности, они фигурировали как иллюстрация действия «тюхэ-судьбы»), Демокрит и противопоставлял свое объяснение таких событий пересечением причинных цепей. Не исключено даже, что, противопоставляя ссылке на судьбу указание на пересечение рядов естественных причин как на подлинное объяснение подобных событий, Демокрит учитывал также, что в рамках их отнесения к действию судьбы они приобретают статус фатально-необходимых событий, тогда как по его, Демокрита, теории то, что существует не всегда, а тем более столь редкие события, отнести к области необходимого нельзя.

Против всех этих наших доводов можно выставить, однако, тот факт, что Симпликий, который является в данном случае нашим единственным источником, все эти примеры (того, что, по Демокриту, для такого рода событий «тюхэ» не является причиной ни одного из них) приводит в подтверждение своего положения, что Демокрит отрицал *понятие* случайности. Но это всего лишь *предположение* Симпликия, о чем он прямо говорит, употребляя выражение «как кажется»⁸². Стало быть, Симпликий не имел достоверных данных, чтобы полагать, что это его предположение несомненно и поэтому у нас тоже нет оснований принимать его предположение за достоверное свидетельство.

Обратим специально внимание на то, что Симпликий опирается в данном случае не на текст самого Демокрита, а лишь на то, что рассказывает о Демокрите Евдем. По-

⁸² См.: Симпликий. Комментарий к «Физике», II, 4.— Лурье, № 24.

этому не удивительно, что Симпликий мог и не разглядеть антимифологическую направленность критического отношения Демокрита к «тюхэ». В первой главе мы уже имели случай высказать эту мысль, отмечая сходство у Симпликия и у Дионисия оценки отношения Демокрита к понятию случайности как якобы противоречивого. В основе такой оценки лежит непонимание обоими авторами того, что Демокрит отвергал «тюхэ» не как понятие случайности, а как мифологему судьбы.

Но даже в пересказе Симпликием Евдема формулировка позиции Демокрита не исключает возможности трактовать ее как антимифологическую. В самом деле, там говорится: Демокрит «утверждал, что «тюхэ» не является

причиной (*αἰτία*)» ни одного из тех событий, в качестве примеров которых далее приводится нахождение клада и случай с лысым, орлом и черепахой. Как видим, дело не в том, характеризовать ли сами эти события как случайные или нет, а в другом: является ли «тюхэ» их причиной? Такая формулировка действительно не исключает возможность предположения, что речь могла идти о «тюхэ» как субъекте, инициирующем соответствующие события.

Повод для такого рода соображений дает и Аристотель. В «Метафизике» (V, 30) иллюстрацию событий, которые *характеризуются* как «сдюмбебекос», т. е. как случайность, Аристотель начинает с примера нахождения клада при посадке растения. Уже обращение к самому этому примеру может служить основанием для предположения, что в данном месте у Аристотеля имеет место заимствование из Демокрита. Правда, на это можно возразить, что Аристотель мог заимствовать этот пример и у Эзопа. Однако непосредственное продолжение этого же места «Метафизики» в известной мере снимает данное возражение, ибо Аристотель опирается там на уже знакомое нам демокритово деление всего существующего на необходимое, т. е. то, что существует во всех случаях и всегда, и на то, что существует в меньшей части случаев. Более того, поскольку, как было показано ранее, не исключено, что термин «сдюмбебекос» тоже был собственным демокритовым термином, то вполне вероятно, что, характеризуя нахождение клада как «сдюмбебекос», Аристотель воспроизводит именно демокритову его характеристику.

В то же время здесь Аристотель совсем не упоминает пример Демокрита с лысым, черепахой и орлом. Но и у Де-

мокрита этот случай не мог характеризоваться как «сюм-бебекос», поскольку там падение черепахи на голову лысого не было собственно совпадением, т. е. результатом пересечения независимых рядов причинения. Нет, здесь имело место целевое действие орла, направившего падение черепахи именно так, чтобы она упала на голову лысого. Нахождение же клада при вскапывании земли хорошо иллюстрирует концепцию случайности как пересечения независимых причинных рядов.

Но Аристотель не ограничивается рассмотрением вопроса о случайности как характеристике соответствующих событий. Он ставит вопрос и о том, действием какой причины, и причины именно как субъекта причинения, они вызваны. Отвечая на этот вопрос, он говорит, что у них нет никакой определенной причины, но какую пошлет τῷχον⁸³.

А. В. Кубицкий совершенно верно, на наш взгляд, перевел термин «тيوخон» в данном месте словом «судьба»⁸⁴. Конечно, у Аристотеля «судьба» здесь не более чем метафора. Но такое метафорическое выражение, в котором «тيوخэ» выступает как субъект причинения для случайных событий, определенно опирается на мифологическую традицию прямого отнесения причины подобных событий к судьбе как их подлинной виновнице. Возможно, что именно таким мифологическим представлениям Демокрит и противопоставляет утверждение, что «тيوخэ» не является причиной таких событий, подкрепляя его указанием их естественных причин. Вместе с тем и сам Демокрит иногда прибегал к метафорическим выражениям, в которых «тيوخэ» представлена как некий субъект. В качестве примера можно указать на уже приводившиеся ранее собственные высказывания Демокрита, подобные тому, что «тيوخэ» посылает человеку счастье⁸⁵.

Таким образом, анализ свидетельства Симпликия, приведенного в начале параграфа, позволяет заключить: первое впечатление, будто оно противоречит нашему выводу, что Демокрит разрабатывал трактовку случайности как пересечения независимых рядов причинения, следует признать не бесспорным.

⁸³ См.: *Aristoteles. Metaphysicorum*, IIII, XXX.— *Operum Aristotelis*, t. II. [Geneve], 1606, p. 1306.

⁸⁴ См.: *Аристотель. Метафизика*, V, 30, М.— Л., 1934, с. 106.

⁸⁵ См.: *Стобей*, IV, 39, 25.— Лурье, № 737.

Аналогично обстоит дело и со свидетельством Аристотеля: «Некоторые затрудняются, существует случай или нет. Они утверждают, что ничто не происходит от случая

(*ἄπο τῆς τύχης*), но что есть некоторая определенная причина для всего того, относительно чего мы говорим, что оно произошло спонтанно и случайно. Так, например, если кто-нибудь случайно пришел на рынок и застал там человека, которого он хотел, но не рассчитывал увидеть, то причиной является то, что, желая что-либо купить, он отправился на рынок. Точно так же и во всех других [событиях], которые называют случайными, всегда можно найти [определенную] причину, а не случай...»⁸⁶.

Аристотель не указывает, чьи взгляды он излагает. Но если даже принять, как делают большинство исследователей, что это место имеет отношение к Демокриту, то и тогда следует учитывать, что Аристотель вовсе не удостоверяет здесь безоговорочное отрицание Демокритом случайности, а всего лишь констатирует, что его позиции присуща внутренняя трудность: «Некоторые затрудняют-

ся (*ἄπορουσιν*), существует случай или нет». А если это оценка позиции Демокрита, то нельзя не видеть, что в определенной степени она напоминает соответствующие оценки Дионисия и Симпликия, которые тоже полагали, что взгляды Демокрита противоречивы, ибо он-де то прибегает к понятию случайности, то изгоняет случай, в особенности из жизни людей. Поскольку и пример, который приводит Аристотель, тоже относится к человеческим делам, и является примером достаточно редкого события, нет оснований полностью исключить возможность, что и в данном случае Демокрит (если речь идет все-таки о нем) отрицал «тюхэ» как судьбу.

Вместе с тем следует отдавать себе отчет в том, что здесь такое предположение лишено тех фактуальных оснований, которые имели место относительно соответствующих свидетельств Дионисия и Симпликия. Это делает рассматриваемую ситуацию со свидетельством Аристотеля еще более неопределенной: на неопределенность относительно того, имеется ли в этом свидетельстве в виду Демокрит, накладывается неопределенность относительно того, что же подразумевал Демокрит, когда, по Аристотелю, он не относил на счет случая определенные события. Ведь

⁸⁶ Аристотель. Физика, II, 4.— Лурье, № 24.

прецеденты с аналогичными свидетельствами Дионисия и Симпликия не позволяют исключить, что и в данном случае Демокрит мог иметь в виду не понятие случайности, а мифологему судьбы.

Следует также обратить внимание на то, что в приведенном пассаже Аристотель четко различает свою позицию и позицию излагаемого им анонимного автора, а именно: этот анонимный автор (или авторы) не относит за счет «тюхэ» то, что оценивается как случайное с точки зрения, разделяемой Аристотелем. Ведь Аристотель прямо говорит, что, согласно анонимному автору, «от случая» не происходит то, «относительно чего мы (т. е. Аристотель и его единомышленники. — В. Г.) говорим, что оно произошло спонтанно и случайно». Это заставляет вспомнить, что трактовка случайности у Аристотеля имела мировоззренческую направленность, диаметрально противоположную той, которую она имела у Демокрита. Если для Демокрита обращение к понятию случайности для характеристики результата пересечения причинных рядов имело прежде всего антителиологическую направленность, то для Аристотеля случайны как раз те события по совпадению, которые, наоборот, связаны с целевым причинением. Нельзя не видеть, что пример со встречей на рынке с нужным человеком вполне подпадает под характеристику случайных, по Аристотелю, но в качестве примера случайности как пересечения рядов причинения он мог совсем не представлять интереса для Демокрита, ибо трудно представить себе, что на него могли ссылаться сторонники телеологического объяснения явлений *природы*. Напротив, этот пример вполне подходит, повторяем, для иллюстрации представлений о судьбе-«тюхэ». И может быть, именно этим и объясняется следующая особенность данного пассажа Аристотеля. Когда событие характеризуется с позиций самого Аристотеля, понятие случайности фигурирует как характеристика этого события, а для обозначения понятия случайности используется не только термин «тюхэ», но и термин «автоматов». Когда же излагается позиция анонимного автора, фигурирует только термин «тюхэ», причем фигурирует в контексте неизменного противопоставления «тюхэ» конкретным причинам.

С точки зрения традиционного подхода к учению Демокрита как фаталистическому, такое противопоставление соблазнительно интерпретировать в том смысле, что философ отвергал случайность как беспричинность. Но

текст Аристотеля не дает оснований для такой интерпретации, ибо, как только что подчеркивалось, Аристотель специально констатирует: Демокрит (если под «некоторыми» Аристотель подразумевал его) именно затрудняется определить, существует случай или нет, а не отвергает безапелляционно существование случая. Кроме того, в изложении Аристотеля «тюхэ», ссылке на которую «некоторые» противопоставляют указание определенных причин, фигурирует отнюдь не как отсутствие причин, а тоже как некоторая причина, но причина иной природы. Не исключено, что и здесь мы имеем дело со следами отрицания Демокритом «тюхэ» как судьбы. Однако специальная констатация Аристотелем трудности, которая присуща позиции «некоторых» по вопросу о том, существует случай или нет», заставляет признать, что к отрицанию судьбы дело здесь не сводится. Поэтому к данному свидетельству Аристотеля нам придется вернуться еще раз. А пока достаточно и того, что оно тоже не дает бесспорных оснований подвергать сомнению наш вывод о разработке Демокритом трактовки случайности как пересечения рядов причинения. Вместе с тем в свете этого свидетельства ясно, что степень разработанности Демокритом данной трактовки случайности не стоит переоценивать. Можно определенно сказать, что эта трактовка не получила у Демокрита статуса некоей завершенной абстрактно-теоретической концепции, а тем более нет причин говорить о формально-последовательном ее применении Демокритом ко всем подпадающим под нее ситуациям.

Но все же эту трактовку случайности как пересечения независимых рядов причинения Демокрит разрабатывал, и разрабатывал преимущественно в рамках решения либо задачи нетелеологического объяснения тех природных явлений, которые казались целесообразными и могли быть использованы или фактически уже использовались для обоснования телеологического взгляда на природу, либо задачи нетелеологического решения проблем, которые имели исключительную мировоззренческую значимость и по которым уже имелись или намечались телеологические подходы. К этим последним проблемам относится прежде всего проблема объяснения происхождения космоса. Поэтому нам представляется, что историк философии, стоящий на материалистических позициях, не вправе недооценивать этот аспект вклада Демокрита в утверждение материалистического миропонимания.

§ 4. ПРИРОДА НЕОБХОДИМОСТИ И МИФОЛОГЕМА СУДЬБЫ

До сих пор мы были заняты анализом взглядов Демокрита на случайность. Правда, иногда в этот анализ вовлекались и материалы, проливающие свет на те или иные стороны воззрений философа на необходимость. Теперь пришел черед специально остановиться на том, как в учении Демокрита трактовалась природа необходимости. Обсуждение этого вопроса мы также будем вести с помощью намеченного во введении методологического приема, который состоит в сознательном учете полемической направленности всей философии Демокрита, т. е. в поле нашего зрения опять оказывается антимифологическая ее направленность.

Почему именно она? Дело в том, что древнегреческая мифология имела свою достаточно развитую концепцию необходимости, воплощением которой были представления о судьбе. Известно также, что древнегреческая натурфилософия возникла как диалектическое отрицание мифологического мировоззрения и что антимифологическая традиция не иссякала с ее развитием. Напротив, эта традиция набирала силу, и у Демокрита, учение которого было высшим пунктом развития всей древнегреческой натурфилософии, указанная особенность была выражена, пожалуй, наиболее полно и последовательно. Сказанное относится и к трактовке природы необходимости. Поэтому фиксация сути трактовки природы необходимости, развитой в рамках мифологемы судьбы, позволяет глубже проникнуть и в концепцию необходимости Демокрита.

Реальное историческое содержание мифологемы судьбы, на наш взгляд, невозможно раскрыть вне исследования ее генезиса и эволюции. К сожалению, рамки данной книги не позволяют изложить результаты наших специальных исследований, посвященных этим вопросам. Но имея в виду их публикацию в будущем, мы рискуем опереться здесь на некоторые из этих результатов, не отвлекая внимание читателя на их детальное обоснование.

Прежде всего отметим, что древнегреческие мифологические представления суть отражение и выражение противоречивого отношения античного человека к общинно-родовому, а затем к общинно-полисному целому, отношения, специфика которого в конечном итоге была обусловлена раскрытой К. Марксом противоречивой двойст-

венностью античной формы земельной собственности (противоречивое единство общинной и частной форм собственности)⁸⁷. Сформировалась древнегреческая мифологема судьбы на определенном этапе разложения родового строя, когда процесс становления частной собственности в рамках собственности общинно-родовой достиг известной ступени и когда индивид начинает выделяться из рода⁸⁸ и даже противостоять роду как нечто имеющее самостоятельную значимость, но вместе с тем когда жизненный удел индивида все еще «дается ему при рождении, определяется ему тем родом, к которому он принадлежит по рождению»⁸⁹.

Абсолютный характер зависимости жизненного удела индивида от общинного целого нашел отражение в *фаталистической* тенденции в мифологеме судьбы: судьба — это непреодолимый рок, предопределяющий весь жизненный путь индивида еще при его рождении. Вместе с тем само осознание этой зависимости как фатальной знаменовало достижение определенной ступени развития индивидуального самосознания. Ведь для этого нужна была такая степень выделения индивидуума, чтобы он почувствовал над собой власть общинного целого как власть ему внешнюю, чьи установления уже выглядят для него лишёнными рациональных оснований. Поэтому судьба — это *внешняя* по отношению к предопределяемым ею событиям сила. И отсюда же, как симптом кризиса отношения индивида и общинного целого, — наличие в мифологеме судьбы *иррационалистической и индетерминистической* тенденций: судьба слепа и ее решения ничем не обусловлены, они — ни на чем не основанный каприз рока.

Одна из важнейших особенностей эволюции древнегреческой мифологемы судьбы от Гомера до Софокла состояла в усилении одновременно обеих этих тенденций. И это естественно, ибо каждая из них — только обратная сторона другой. Так что, чем явственнее проявляла себя одна, тем отчетливее выявлялась и другая. Отношения между ними — яркий образец отношения диалектических противоположностей. Все это наглядно проявилось в терминологических изменениях. Так, если у Гомера

⁸⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I с. 465—471.

⁸⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 89.

⁸⁹ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир (т. 1). М., 1958, с. 335.

для обозначения судьбы употребляются такие термины, как μοῖρα, μόρος, αἰσα, λότμος, и вовсе не используется ни термин ἀνάγκη, означающий собственно необходимость, ни термин τύχη, означающий слепую случайность, то в дальнейшем и «ананкэ» и «тюхэ» персонифицируются и тоже становятся ипостасями судьбы. Таким образом, усиление фаталистической и индетерминистической тенденций в мифологеме судьбы находит свое терминологическое выражение и закрепление. В рамках представлений о судьбе происходит как бы дивергенция фаталистической и иррационалистически-индетерминистической тенденций, ибо преимущественное выражение каждой из них осуществляется в отдельных ипостасях, в отдельных образах судьбы.

Как раз на этой ступени эволюции мифологемы судьбы, когда обе противоположные тенденции явственно обнаружили себя и утвердились даже терминологически, апогей развития каждой из них предельно обнажал ее внутреннее единство с другой. Как конкретно это проявилось у Софокла, «Эдип-царь» которого знаменовал собой вершину разработки и фаталистической, и индетерминистической тенденций, мы имели возможность видеть, когда анализировали фрагмент Демокрита об идоле «тюхэ».

Напомним только о выражении Софокла ἀναγκαῖα τύχη, в котором единство фаталистической и индетерминистической тенденций в мифологеме судьбы получило столь непосредственное выражение.

Вместе с тем апогей развития этих тенденций был и выражением внутреннего кризиса самой мифологемы судьбы. В рамках фаталистической тенденции это проявилось в том, что определения судьбы ощущаются античным человеком не только как фатально неопредолимые, но уже и как тягостные для него, даже как чудовищные и несовместимые с моральными нормами («Эдип-царь»). В рамках индетерминистической тенденции сама «тюхэ» в качестве ипостаси судьбы есть симптом кризиса идеи судьбы. Ведь «тюхэ» это случай, т. е. то, что по самой своей сути несовместимо с идеей судьбы, а именно несовместимо с неизменностью и неотвратимостью предначертаний судьбы.

В свою очередь, этот кризис мифологемы судьбы был только одним из симптомов кризиса, которым был пора-

жен в конце V — начале IV в. до н. э. классический древнегреческий полис. Ведь «главная беда классического греческого полиса была в том, что он перестал быть условием *sine qua non* существования различных слоев своего гражданского коллектива»⁹⁰. А поскольку идея судьбы была выражением такого отношения индивида и коллективного целого, когда индивид уже выделился из этого целого, но одновременно это целое продолжало оставаться для него подлинным *conditio sine qua non* самого его существования, то кризис этого отношения индивида и полиса не мог не привести и к кризису идеи судьбы.

В древнегреческой натурфилософии как диалектическом отрицании мифологического мировоззрения в целом отрицанию подверглась и мифологическая трактовка природы необходимости, получившая разработку в рамках мифологемы судьбы. Что же конкретно было подвергнуто здесь отрицанию?

Одним из существенных отличий нового, философского подхода к миру по сравнению с религиозно-мифологическим была «ориентация на поиски причин всего происходящего в самом мире, а не вне его»⁹¹. Это верно как в самом общем плане, так и по отношению к истолкованию природы необходимости. Конкретно переход к натурфилософскому пониманию природы необходимости от мифологического можно охарактеризовать как *перевертывание* этого последнего. Перевертывание потому, что мифологическая концепция необходимости в качестве своего центрального пункта включала, как уже отмечалось, представление о внешнем характере источника необходимости, внешнего вообще по отношению к миру природы и человека и соответственно по отношению к событиям, которые характеризовались как необходимые, фатально неизбежные. Натурфилософия же, ориентируясь на отыскание причин всего происходящего в мире внутри мира, а не вне его, и истоки такой характеристики событий, как их необходимость, должна была искать в них самих, в их собственной внутренней природе (*φύσις*)⁹², поэтому

⁹⁰ Глускина Л. М. О специфике греческого классического полиса в связи с проблемой его кризиса. — Вестник древней истории, 1973, № 2, с. 39.

⁹¹ Кесседи Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972, с. 107—108.

⁹² Прекрасный анализ этого основополагающего понятия древнегреческой натурфилософии содержится в книге И. Д. Рожанского «Развитие естествознания в эпоху античности» (М., 1979).

в истолковании природы необходимости надо было не просто отказываться от мифологической концепции, но переходить на диаметрально противоположную позицию, словом, осуществить перевертывание уже сложившихся представлений.

Но старая, мифологическая концепция имела свои глубокие социальные корни, которые с развитием античного общества, с переходом его на ступень развитой рабовладельческой формации не исчезли, а только претерпели изменения и даже становились на определенных исторических этапах более глубокими и прочными. В силу этого из всех древнегреческих мифологических представлений представление о судьбе оказалось, пожалуй, наиболее живучим. Даже упоминавшийся выше их кризис был преодолен так же, как был преодолен и вызвавший их кризис античного государства. И подобно тому как в данном случае кризис античного государства был кризисом всего лишь такой его формы, как классический греческий полис, подобно этому кризис идеи судьбы оказался только кризисом ее мифологической формы. Поскольку новые формы античного государства базировались на той же двойственной форме собственности, которая в конечном итоге питала идею судьбы, эта идея сохранила свое влияние. Для подтверждения этого последнего утверждения достаточно указать на философию стоиков, одной из центральных идей которых была как раз идея судьбы как силы, внешней если не по отношению к миру в целом, то по отношению к отдельному человеку, его воле. Причем у стоиков внешняя власть судьбы над человеком все так же непреодолима⁹³: «покорных рок ведет, влечет строшительного»⁹⁴.

Поэтому отмеченное выше перевертывание понимания природы необходимости было достаточно продолжительным процессом и не сразу получило последовательное и законченное осуществление. Мы не будем останавливаться здесь на всех этапах этого процесса и сразу же перейдем к Демокриту, учение которого было вершиной всей древнегреческой натурфилософии и в данном пункте: он за-

⁹³ См. напр.: *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, VIII, 3; XIII, 1—3, 11; XIV, 16; XV, 9, 11; XIV, 4—6... (М., 1977, с. 14, 23, 27, 29. 30).

⁹⁴ *Клеанф* у *Сенеки*.— Нравственные письма..., CVII, 11, с. 270.

вершает процесс перехода к натурфилософскому истолкованию природы необходимости. Более того, мифологему судьбы он подвергает резкой критике, в чем мы уже имели возможность убедиться при анализе его фрагмента об идоле судьбы». Помимо сугубо внутренних для натурфилософии факторов, связанных с достижением ею состояния зрелости, эти особенности позиции Демокрита имели также социальную обусловленность. Не вдаваясь в подробное рассмотрение этой стороны дела, отметим только то, что сама мифологема судьбы именно в этот момент переживает кризис, истоки которого были как раз социальными. А Демокрит как бы ставит диагноз этого ее состояния, когда в продолжении фрагмента об идоле судьбы (по Стобею) по существу фиксирует (как было показано выше при анализе фрагмента) неправомерность содержащегося в образе судьбы как «тюхэ» фаталистического извращения пластичной природы случая.

Прежде чем обратиться к свидетельствам, подтверждающим, что Демокрит разрабатывал противостоящее мифологическим представлениям о внешней судьбе понимание необходимого как того, что определяется внутренней природой вещей, отметим, что наличие у Демокрита такой концепции необходимости подчеркнул в свое время К. Бейли. Правда, он выразил это в других терминах, но существо дела у него именно таково. Он полагает, что у Демокрита различные значения слова «ананкэ» (необходимость) в действительности суть только аспекты понятия «естественного закона»⁹⁵, а сердцевину последнего составляет принцип: «все следует законам его собственного бытия»⁹⁶.

О том, что Демокрит действительно развивал указанную трактовку природы необходимости, свидетельствует Аристотель: «Надо сказать... как проявляется в природных явлениях необходимость. Ведь все [естествоиспытатели] сводят [вопрос] к причинности такого рода: так как теплое от природы такое-то, в холодное — такое-то и каждое из них с неизбежностью (ἐξ ἀνάγκης) должно становиться и быть таким, каково оно есть»⁹⁷. Аристотель, правда, говорит, что такое понимание необходимости ха-

⁹⁵ Bailey C. The greek atomists and Epicurus, p. 122.

⁹⁶ Ibid, p. 121.

⁹⁷ Аристотель. Физика, II, 8.— Лурье, № 31.

рактально для всех естествоиспытателей (натурфилософов) и как будто не выделяет в данном случае Демокрита в качестве сторонника такой концепции. Но, с одной стороны, как уже отмечалось, Демокрит только завершил процесс перевертывания мифологического понимания природы необходимости — процесс, который начался с возникновением натурфилософии и в осуществление которого внесли свой вклад все предшественники Демокрита. С другой стороны, пример, приведенный здесь Аристотелем для пояснения концепции натурфилософов, явно указывает на то, что Аристотель имел в виду прежде всего Демокрита.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить этот пример, где фигурирует объяснение природы теплого и холодного, с другим свидетельством Аристотеля: «Из естествоиспытателей Демокрит... дал кое-какие определения теплого и холодного»⁹⁸. Об этом же косвенно свидетельствует и следующий комментарий Филопона к рассматриваемому месту «Физики» Аристотеля: «так как, говорит Аристотель, теплое от природы такое-то, а холодное такое-то, то [вещь] вследствие этого стала такой-то или состоит из таких атомов»⁹⁹. Объяснение свойств вещей их атомным составом несомненно указывает на Демокрита как на автора такого объяснения. О том, что Филопон действительно имел в виду Демокрита, можно судить по другому его сообщению: «Демокрит... в своих исследованиях по специальным вопросам (например: почему теплое и белое разделяет...) видит причину в положении, порядке и форме атомов»¹⁰⁰.

О внимании именно Демокрита к вопросу о природе теплого и холодного свидетельствует не только Филопон, но и Симпликий. Мало того, этот последний со ссылкой на Феофраста сообщает, что «Демокрит... пришел к атомистической теории, так как те, которые [до него] давали объяснения относительно теплого и холодного и т. п., рассуждали по-дилетантски»¹⁰¹. При чем дилетантскими считал рассуждения своих предшественников о теплом

⁹⁸ Аристотель. Метафизика, XII, 4. — Лурье, № 99.

⁹⁹ Филопон. Комментарий к «Физике», II, 8, стр. 312, 4. — Лурье, № 31.

¹⁰⁰ Там же, стр. 262, 17. — Лурье, № 171.

¹⁰¹ Симпликий. Комментарий к «О небе», III, 1, стр. 564, 24. — Лурье, № 171.

и холодном сам Демокрит ¹⁰². Как видим, для Демокрита вопрос о природе теплого и холодного был далеко не мало-важным. Все это делает достаточно надежным вывод, что в рассматриваемом пассаже из «Физики» Аристотель имеет в виду взгляды прежде всего Демокрита, когда свидетельствует, что естествоиспытатели необходимое истолковывали как существующее «по природе», т. е. «из внутренней сущности вещей».

Далее Аристотель излагает уже знакомое нам анти-телеологическое объяснение целесообразности в природе, основанное на понятии случайности («схумбебекос» — случайное совпадение дождя и роста хлеба и т. п.)¹⁰³. Полемизируя с приверженцами такой точки зрения, он пытается утвердить телеологическую трактовку природы как причины «ради чего»¹⁰⁴. Это главная часть его намерения, и для его осуществления он вводит дилемму: «либо случайное совпадение, либо природа как причина „ради чего“».

Но при этом он не просто отвергает анти-телеологические рассуждения натурфилософов, опирающиеся на понятие случайного совпадения. У него имеются также замечания, которые допустимо истолковывать в том смысле, что, имея в виду другую дилемму, а именно дилемму: «либо случайное совпадение, либо «по природе» как «в силу необходимости», он намекает на неправомерность обращения авторов нетелеологического объяснения природных явлений к понятию случайности, поскольку с их точки зрения то, что «по природе» является необходимым, но отнюдь не случайно. Мы усматриваем такой намек в том, что Аристотель специально констатирует в самом начале своего рассуждения приверженность натурфилософов трактовке необходимого как того, что существует по природе, хотя далее при обосновании его (Аристотеля) телеологического понимания «природы» эта констатация никак не задействуется. Зато после изложения анти-телеологического объяснения натурфилософами целесообразности в природе с привлечением понятия случайности Аристотель делает следующее замечание: «Но все такие [явления] существуют по природе, чего не смогут не при-

¹⁰² Симпликий. Комментарий к «О небе», III, 1, стр. 564, 24. — Лурье, № 171.

¹⁰³ См.: Аристотель. Физика, II, 8 (Соч. т. 3. М., 1981, с. 97—98).

¹⁰⁴ Там же.

знать и сами авторы этих теорий»¹⁰⁵. С учетом специальной констатации Аристотелем тезиса натурфилософов, что «по природе» означает для них «по необходимости», в этом замечании Аристотеля мы и усматриваем некоторый намек на то, что авторам такой концепции необходимости следовало бы признать именно необходимыми, а не случайными явления, которые они сами не смогут не признать существующими «по природе».

О том, что Аристотелю был не чужд такой ход мысли, более определенно свидетельствует аналогичное его замечание в адрес Демокрита уже в другой работе («О происхождении животных»). Подчеркивая, что, по Демокриту, целесообразное устройство органов у животных — «это результат случая», Аристотель резюмирует: «Если же это результат случая (συμβαιεν), как утверждает Демокрит..., то оказалось бы, что дело рук природы происходит вопреки природе»¹⁰⁶.

Здесь, как видим, высказан прямой упрек Демокриту. Причем содержание этого упрека будет непонятно, если не учитывать, что у Демокрита «по природе» означает «по необходимости». А с учетом последнего обстоятельства возможна следующая экспликация аристотелевского упрека: если существующее по природе отождествляется с необходимым, то вследствие противоположности необходимого случайному отнесение любого явления природы к случайным явлениям оказывается равнозначным признанию, что оно «происходит вопреки природе», хотя, будучи природным явлением, оно вместе с тем — «дело рук природы».

Нам остается обсудить вопрос, имеет ли отношение к Демокриту такое противопоставление понятий необходимости и случайности, или же оно было сделано Аристотелем. Здесь важно помнить, что, как активный сторонник телеологического миропонимания, Аристотель подвергает критическому рассмотрению использование Демокритом понятия случайности, чтобы дискредитировать основанную на этом его антiteleологическую аргументацию. Поэтому критические замечания Аристотеля отражают прежде всего позицию самого Аристотеля. Однако Аристотель строит

¹⁰⁵ Аристотель. Физика, II, 8. — Лурье, № 31.

¹⁰⁶ Аристотель. О происхождении животных, V, 8. — Лурье, № 517.

свою критику не только на априорном постулировании правильности своей телеологической концепции.

Он строит ее, как мы видели, на детальном анализе позиции самого Демократа, что и делает эту критику ценным источником для реконструкции учения последнего. Более того, указанный анализ Аристотель не органичивает оценкой тех или иных сторон позиции Демокрита со своей точки зрения. При этом он пытается раскрыть и собственные, внутренние особенности позиции Демокрита. Содержание демокритовых теорий необходимости и случайности, изложенных Аристотелем, и дает основание для вывода, что у Демокрита противопоставление этих понятий было если не детально разработано, то по крайней мере с достаточной отчетливостью намечено.

В самом деле, демокритово понимание необходимого как существующего по природе (φύσει) означает отнесение необходимого к тому, что вытекает из *внутренней* сущности вещей. Как справедливо отмечает И. Д. Рожанский, специально исследовавший этимологию термина φύσις и эволюцию его употребления в греческом языке, Демокрит существенно углубил и расширил одно из главных значений этого термина — как внутренней структуры или конституции предмета, определяющей его нормальное состояние и свойства¹⁰⁷. В то же время демокритово понимание случайности как совпадения («схумбебекос») событий, каждое из которых включено в свою причинную цепь, предполагает независимость, т. е. *внешний* по отношению друг к другу характер самих этих цепей причинения. Стало быть, случайность в такой ее трактовке объективно противостояла не только целевому причинению, но и необходимости, а основным принципом этого противостояния случайности и необходимости выступает противоположность внешних и внутренних причин.

О том, что у Демокрита наметилось противопоставление необходимости и случайности на основе противоположности внутренних и внешних причин, косвенно свидетельствует следующее место у Цицерона: «Считать ли нам, что души спящих движутся во время сна в силу внутренних причин, или же вместе с Демокритом полагать,

¹⁰⁷ См.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979, с. 87—90.

что в душу стучатся внешние и случайные видения?»¹⁰⁸. Здесь случайное идентифицируется с внешним и в качестве такового противопоставляется внутреннему. Причем характеристика этих внешних видений или образов как случайных не есть произвольное добавление Цицерона. По всей видимости, она восходит к самому Демокриту, ибо о том, что, по Демокриту, образы и «истечения» «достигают [души] совершенно случайно (ἐτυχεν)»¹⁰⁹, говорит и Аристотель.

Отождествление Демокритом необходимого с существующим «по природе» удостоверяет и Прокл. Разбирая мнения различных авторов о возникновении названий вещей, он излагает и позицию Демокрита. Она оказывается противоположной позиции Пифагора, который считал,

что «имена существуют по природе (φύσει). Демокрит, напротив, говорил, что имена существуют по установлению, и доказывал это, приводя четыре довода: 1) одноименность — гомонимия, а именно то обстоятельство, что различные вещи обозначаются одним и тем же названием; 2) многоименность — полионимия: различные названия применяются к одному и тому же предмету, заменяя друг друга, а это невозможно, если названия вещей существуют по природе; 3) переименования вещей: ведь если бы имена были от природы, то почему бы Аристокла переименовали в Платона, а Тиртама в Феофраста; 4) отсутствие соответствия в словообразовании: например, от слова «мысль» можно образовать глагол «мыслить», почему же от слова «справедливость» нельзя образовать глагол «справедливать». Значит, имена действительно возникли случайно, а не присущи вещам по природе (τύχηι ἄρα καὶ οὐ φύσει τὰ ὀνόματα). Сам же он называет свой первый довод доводом, возникшим из многозначных слов [полисемов], второй — из равносильных слов [исорропов] (ἰσορροπων), третий — из переименования [метонимов] и четвертый — из безымянных понятий [нонимов]»¹¹⁰.

¹⁰⁸ Цицерон. О предсказании будущего, II, 58, 120.— Лурье, № 474.

¹⁰⁹ Аристотель. О предвидении будущего в сновидениях, 2.— Лурье, № 472.

¹¹⁰ Прокл. Комментарий к «Кратилу», 16.— Лурье, № 563.

Хотя Прокл жил почти на девять столетий позже Демокрита, он приводит собственную терминологию Демокрита и, следовательно, опирается на достаточно надежный источник. Для нас важно в этом свидетельстве Прокла, что в аргументации Демокрита констатация отсутствия однозначной, т. е. по сути необходимой, связи между именами и вещами служит единственным критерием для решения вопроса о том, присущи ли имена вещам по природе или нет. Эта особенность демокритовой аргументации неопровержимо удостоверяет, что для него необходимое равнозначно тому, что существует по природе. Ведь только при полном и сознательном отождествлении необходимого с тем, что присуще вещам по их природе, и наоборот, при отождествлении того, что существует по природе, с необходимым имеет смысл умозаключение от констатации отсутствия однозначной (= необходимой) связи между именами и вещами к выводу, что имена не присущи вещам по природе. Прокл излагает эту сторону аргументации Демокрита даже в более решительных выражениях: если бы названия вещей существовали по природе, то связь между вещью и ее именем была бы настолько жестко однозначна, что многоименности, — а по терминологии Демокрита исорропии (равносилльности) — слов не только не было бы, но она даже была бы невозможна.

Хотя в данном свидетельстве Прокл совсем не употребляет термин «необходимость», все же оно не оставляет сомнения: для Демокрита действительно отнести что-либо к категории существующего по природе означало охарактеризовать его как безусловно необходимое, как совершенно исключающее саму возможность какой-либо неоднозначности (= случайности). Вместе с тем здесь же Прокл засвидетельствовал, что Демокрит отнюдь не отвергал существование таких явлений, которые характеризуются как раз такой неоднозначностью и, следовательно, относятся не к необходимым, а к случайным. Поэтому, резюмируя аргументацию Демокрита против мнения, будто имена существуют по природе, Прокл и делает вывод: «Значит имена действительно возникли *случайно*, а не присущи вещам *по природе*».

Как видим, Прокл самым противопоставлением существующего по природе случайному также подчеркивает, что, согласно концепции Демокрита, «по природе» означает «необходимое». Причем и привлечение Проклом

понятия случайности (τύχη), когда он резюмирует позицию Демокрита, и указанное противопоставление случайного необходимому в контексте отождествления необходимого и существующего по природе, отнюдь не произвольны по отношению к учению самого Демокрита. Ведь собственная аргументация Демокрита включает, с одной стороны, демонстрацию неоднозначного, т. е. по самой сути дела случайного, характера связи имен и обозначаемых ими вещей, а с другой — противопоставление неоднозначного, т. е. случайного, характера этой связи имен с вещами тому, что существует по природе, как именно необходимому.

Следы того, что позиция Демокрита содержала признание момента случайности в связи человеческой речи с предметами, сохранились и у Диодора. Когда Диодор излагает, по всей видимости демокритовы, представления о происхождении языка, он также Употребляет выражение ὥς ἐτύχη («как случилось») для объяснения существования разных языков: «Из голоса, первоначально невнятного и нечленораздельного, постепенно стали вылепляться слова, и люди, устанавливая между собой знаки для каждого предмета, создали для себя общепонятный способ сообщений обо всем. И так как такие системы возникали везде, где живут люди, то не все люди имеют один общий язык, а в каждом месте речь сложилась как случилось. Поэтому существуют разные языки...»¹¹¹. Этот пассаж Диодора перекликается со свидетельством Прокла по крайней мере в следующих двух пунктах. Во-первых, у Диодора налицо констатация существования разных языков, что перекликается с доводом «от многоименности». А во-вторых, констатация проявления такого отсутствия однозначности между речью и предметами прямо сопровождается утверждением о наличии момента случайности в возникновении речи: «в каждом месте речь сложилась как случилось».

Итак, главный итог анализа свидетельства Прокла состоит в том, что оно подтверждает как отождествление Демокритом существующего по природе с жестко-однозначным (= необходимым), так и резкое размежевание философом того, что является жестко-однозначным, и того, что, не являясь таковым, следовательно, не существует «по природе». В этом плане свидетельство Прокла пол-

¹¹¹ Диодор, I, 8, 3. — Лурье, № 566.

ностью соответствует уже приводившемуся ранее свидетельству из Суды, где прямо удостоверяется, что Демокрит «разделяет (διαιρεῖ) все существующее на то, что «существует», и на то, что «существует в силу необходимости» (ἐξ ἀνάγκης)»¹¹². Вместе с тем эти свидетельства, Прокла и из Суды взаимно дополняют друг друга.

С одной стороны, то, что у Прокла содержится имплицитно, в свидетельстве из Суды четко эксплицируется. В последнем и фигурирует термин «необходимость», которого нет у Прокла, и прямо говорится, что Демокрит *разделяет* то, что «существует в силу необходимости», и то, что таковым не является. А когда в свидетельстве из Суды говорится, что то, что не относится к необходимому, по Демокриту, «существует как *возможное*»¹¹³, то этим тоже эксплицируется имплицитно содержащаяся и у Прокла характеристика таких явлений. Ведь и у Прокла они, не являясь жестко-однозначными, одновременно содержат определенный спектр возможностей конкретной реализации. Наконец, в свидетельстве из Суды, напомним, необходимое характеризуется как то, что существует *всегда*¹¹⁴. Но и это есть экспликация того, что у Прокла фигурирует как «существующее по природе». Ведь доводы Демокрита в пользу вывода, что имена существуют не по природе, покоятся в том числе и на констатации того, что вещь *не всегда* имеет данное имя.

С другой стороны, свидетельство Прокла раскрывает понимание Демокритом природы того, что характеризуется им как необходимое, а именно необходимо то, что «существует по природе», т. е. то, что определяется внутренней сущностью вещей. Кроме того, свидетельство Прокла демонстрирует, каким образом Демокрит реализовал при анализе конкретного материала те установки, которые в абстрактной форме зафиксированы в свидетельстве из Суды.

Обратимся теперь к рассмотрению еще одного пассажа аристотелевой «Физики», к которому мы тоже уже обращались в другой связи. На сей раз приведем его полностью: «Есть и такие философы, которые причиной и на-

¹¹² *Суда*, под словом «необходимое». — Лурье, № 103.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Там же.

шего неба и всех мировых явлений считают спонтанность (τὸ αὐτόματον): спонтанно (ἀπὸ ταῦτομάτου) возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок вселенную. В особенности достойно удивления следующее: говорят они, что животные и растения не существуют и не возникают в силу случайности (ἀπὸ τύχης), а что причиной являются или природа, или разум, или что-нибудь другое подобное (ибо из семени каждого существа возникает не что придется (ἐτύχευ), а из этого, вот, маслина, из этого человек), а небо и наиболее божественные из видимых существ возникают спонтанно (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), и это причина совершенно иного рода, чем у животных и растений»¹¹⁵.

Здесь Аристотель, как он это часто делает, не указывает, кого конкретно он имеет в виду. Но из того, что речь идет о возникновении мира как возникновении вихря и притом возникновении самопроизвольном, случайном, следует, что речь идет о взглядах Демокрита, ведь именно у него была такая космологическая теория¹¹⁶. Однако не следует забывать, что мы имеем дело с текстом не самого Демокрита, а Аристотеля, хотя значение последнего обстоятельства также не следует преувеличивать. Дело в том, что Аристотель тем или иным способом постоянно как бы дает знать, что он опирается на излагаемых авторов (Демокрита и его сторонников) и едва ли не цитирует их. Так, в первом предложении пассажа изложение их взглядов он подкрепляет через двоеточие фразой, которая не добавляет ничего нового с точки зрения поднимаемого им вопроса, так что создается впечатление, что он для подкрепления только что изложенного просто приводит достаточно известное положение или даже высказывание самих обсуждаемых авторов.

Во втором предложении пассажа Аристотель прямо ссылается на авторов: «они говорят», а в скобках приводит пример с «семенем» маслины и человека, сама конкретность

¹¹⁵ Аристотель. Физика. II, 4 (М., 1937, с. 37).

¹¹⁶ Впрочем положение, что речь у Аристотеля идет о концепции именно Демокрита, в историко-философской литературе считается очевидным (см., напр.: Guthrie W. K. C. A history of greek philosophy, v. II, p. 415—416, 418).

которого с достаточной определенностью подтверждает то, что он взят у них. Это последнее соображение можно подкрепить также тем, что Демокрит действительно уделял много внимания вопросам оплодотворения животных, формирования у животных органов из семенной жидкости и т. п.¹¹⁷

Стало быть, с большой долей вероятности можно считать, что к Демокриту восходит не только употребляемый в соответствующих местах пассажа термин «автоматон» (это как будто никем не подвергается сомнению), но также и термин «тюхэ». Более того, в таком случае этот пассаж Аристотеля подтверждает и синонимичность у Демокрита слов «автоматон» и «тюхэ».

Обратимся теперь непосредственно к содержанию этого свидетельства Аристотеля. Ряд моментов заслуживает специального обсуждения. Так, Аристотель говорит, что, по Демокриту, «животные и растения не существуют и не возникают в силу случайности». Но раньше мы видели, что Аристотель утверждал нечто противоположное о позиции Демокрита: Демокрит-де считает, что произрастание и гибель растений, появление тех или иных частей тела у животных происходят в силу случайности.

Разумеется, следует учитывать, что случайность Демокрит привлекал тогда для объяснения соответствующих явлений в противовес телеологии. В данном высказывании также имеются следы такого противопоставления. Так, Аристотель пишет, что Демокрит считал одним из оснований не относить определенные явления к случайным то, что их причиной выступает *разум*. Поэтому нельзя не признать правоту К. Бейли, что при отнесении атомистами возникновения вихря к случайным явлениям «часть их намерения была, несомненно, исключить идею цели или замысла»¹¹⁸.

Исключительную для Демокрита мировоззренческую значимость такого противопоставления случайного целевому причинению по отношению именно к возникновению мира мы уже отмечали. Но все же не это противопоставление акцентируется в данном свидетельстве Аристотеля. То, что суть дела уже не в противопоставлении случайного целевому причинению, следует из того, что как раз явления органической жизни, которые Демокрит в про-

¹¹⁷ См.: Лурье, № 545—546.

¹¹⁸ Bailey C. The greek atomists and Epicurus, p. 141.

тивовес телеологии относил к случайным, здесь он к случайным и не относит. Значит, и основание для отнесения вихря к случайным явлениям здесь, по Демокриту, должно быть другое: возникновение как вихря, так и животных, и растений происходит в равной мере без вмешательства целевой причины.

Тогда в чем же состоит основание того, что Демокрит относит возникновение мира или вихря к случайным явлениям, а произрастание растений или животных из семени — нет? К выводу о том, что здесь нельзя свести все дело к противопоставлению Демокритом случайности и телеологической причинности, пришел К. Бейли. Кроме того, нельзя не согласиться с ним, что здесь у Демокрита «понятие «случайности»... должно быть согласовано с понятием необходимости», и что в приведенном месте Аристотель «к счастью, сохранил нам намек относительно природы этого понятия (случайности)», а из текста Аристотеля следует, что «то, что отличает появление оливы или человека от появления вселенной, ясно, есть определенное семя»¹¹⁹. Однако мы не можем согласиться с дальнейшей «распифровкой» Бейли указанного намека Аристотеля.

К. Бейли полагает, что дело здесь исключительно в трактовке Демокритом случайного как неизвестного, субъективного, причину чего человек не в силах постичь. Аргументация Бейли в пользу такого предположения сводится к следующему: «Мы можем сказать, взглянув на эти семена, что они должны произвести оливу или человека, но об атомах, движущихся в пространстве и сталкивающихся, невозможно сказать, какие из них могут попасть в вихрь»¹²⁰. Признать основательной эту аргументацию нельзя. Ведь, с одной стороны, сомнительно, будто Демокрит мог полагать, что, взглянув на «семя» животного, он сумел бы определить, является ли оно «семенем» человека, или, скажем, обезьяны, или же собаки и т. п. С другой стороны, картина возникновения вихря Демокриту представлялась вполне известной. Поэтому дело здесь, по-видимому, не в субъективном знании или же незнании причин.

Ключ к ответу на интересующий нас вопрос действительно дает Аристотель, когда подчеркивает основания,

¹¹⁹ Ibid., p. 142.

¹²⁰ Ibid.

по которым явления не относятся Демокритом к случайным: «...говорят они, что животные и растения не существуют и не возникают в силу случайности, а что причиной являются или природа, или разум...» Случайное противопоставлено не только тому, что имеет причиной разум (т. е. целевую причину), но и тому, что происходит *по природе*, т. е. из внутренней сущности вещей. Словом, если причина не является внутренней (или целевой), то данное явление, по Демокриту, случайно. К. Бейли вплотную подошел к такому выводу, утверждая относительно атомов, *случайно* образующих, по Демокриту, вихрь, что «нет ничего особенного в *из природе* (курсив наш. — В. Г.), что определяет»¹²¹, какие из них могут попасть в вихрь. Однако Бейли не смог, по-видимому, преодолеть предубеждение относительно онтологического статуса случайности в философии Демокрита, приписывая философу, как это видно из изложенного выше, трактовку случайности как всего лишь синонима незнания причины.

Таким образом, в рассмотренном высказывании Аристотель противопоставляет не объяснения одних и тех же явлений с различных точек зрения, — с точки зрения телеологии и с точки зрения случайности, а объяснения различных явлений, но с одной и той же позиции — с позиции трактовки Демокритом природы необходимости и случайности. С этой позиции различные по природе породивших их причин явления и оцениваются неодинаково: одни — как необходимые, другие — как случайные. Причины возникновения животных и растений, причем не видов животных и растений, а отдельных особей в рамках уже существующего вида, оцениваются как причины такого рода, действие которых отнюдь не случайно. Напротив, примеры, приводимые Аристотелем, показывают, что действие этих причин строго однозначно, т. е. необходимо: из такого-то семени рождается не что придется (*ἐτύχευ*), а такое-то дерево и т. п. Необходимый характер действия таких причин соответствует тому, что они коренятся во внутренней природе соответствующего семени.

По отношению же к возникновению мира в рассматриваемом месте у Аристотеля налицо свидетельство, что Демокрит не указывает причин такого рода, какие он указывает по отношению к возникновению животных, растений

¹²¹ Ibid., p. 142.

и вообще конкретных явлений, имеющих место внутри мира. Для происхождения мира, по Демокриту, оказалось невозможным указать причины, которые делали бы его происхождение неслучайным. Оно, по Демокриту, случайно. Но и причина его не в нем самом, а вне его, в первоначальном беспорядочном движении в великой пустоте атомов, в результате которого громадное количество атомов собралось в данном месте и дало начало вихрю и космосу. И это относится не только к нашему космосу, но и к любому из бесчисленных миров Демокрита вообще.

Итак, анализ свидетельств Аристотеля и Прокла с достаточной, на наш взгляд, надежностью удостоверяет, что у Демокрита имела место разработка понимания необходимого как того, что происходит «по природе» или, по современной терминологии, как того, что является следствием внутренних причин. Из этих же свидетельств следует также, что необходимое — как то, что существует по природе, — Демокрит определенно противопоставлял случайному. В последнем, однако, можно убедиться не только на основании свидетельств о его учении. Сохранилось и собственное высказывание Демокрита, где природа и случай прямо противопоставлены друг другу: «случай

(τύχη) щедр, но не постоянен, природа (φύσις) же сама себе довлеет...»¹²² Правда, это противопоставление проводится здесь в этическом контексте. Но, как правильно заметил И. Д. Рожанский, за этическим смыслом кроется и более глубокое философское содержание¹²³. Помимо отмеченного противопоставления случая и природы этот фрагмент чрезвычайно важен уже в том плане, что самим фактом прямого позитивного обращения Демокрита к понятию случайности («τύχη») перечеркивается предубеждение, будто философ отвергал это понятие.

Во фрагменте самым непосредственным образом и с характерной для стиля Демокрита глубокой рельефностью формулировок выражено понимание философом самой природы как самодовлеющего, самодостаточного (αὐταρκής) начала, или, другими словами, как того, что обходится исключительно собственными, внутренними средствами. А поскольку такой акцент в понимании природы сделан

¹²² Стобей, II, 9, 5. — Лурье, № 33а.

¹²³ См.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности, с. 88.

Демокритом в контексте противопоставления природы и случая, этим понятию случайности также придан совершенно определенный смысл, а именно смысл того, что приходит извне¹²⁴. Это снова возвращает нас к разработке Демокритом понимания случайности как пересечения внешних друг другу рядов причинения.

Анализ фрагментов Демокрита и свидетельств о его учении, по которым можно судить о направленности подходов философа к проблеме природы необходимости и случайности, снова и снова подводит нас к одной и той же концепции необходимого как следствия внутренних, случайно-внешних причин. Эта концепция оказывается как бы концептуальным центром, к которому тяготеют все те высказывания и свидетельства, в которых обнаруживаются следы взглядов Демокрита на данную проблему.

Вместе с тем следует еще раз со всей определенностью оговорить: это — всего лишь наша *концептуальная реконструкция* данной стороны учения Демокрита, и не более того.

Как уже отмечалось в предыдущем параграфе относительно частного проявления этой концепции, а именно относительно понимания случайности как пересечения независимых рядов причинения, вряд ли Демокрит применил ее ко всем подпадающим под нее ситуациям. Это же можно сказать и применительно ко всей концепции в целом. Так, имеются свидетельства, по которым у Демокрита фигурирует внешняя необходимость¹²⁵. Но на примере свидетельства Прокла мы смогли убедиться, что Демокриту была не чужда и особая тщательность в применении понимания необходимого как существующего по природе.

Как мы попытаемся показать в следующей главе, такая непоследовательность Демокрита в проведении концепции необходимого как коренящегося во внутренней природе вещей может быть объяснена как проявление трудностей, порождаемых самой этой концепцией. Однако возможность такого объяснения не исключает, что Демок-

¹²⁴ Данное высказывание Демокрита содержит еще один чрезвычайно важный в плане нашего исследования момент, обсуждение которого еще впереди. Поэтому мы будем вынуждены вернуться к нему еще раз, как это, впрочем, мы постоянно вынуждены делать и с другими текстами.

¹²⁵ См. напр.: *Аристотель* у Симпликия, коммент. к «О небе», I, 10, стр. 295, 8.— Лурье, № 293; *Стобей*, II, 31, 59.— Лурье, № 692; *Стобей*, III, 28, 13.— Лурье, № 791; и др.

крит вполне мог и не применять данную концепцию ко всем без исключения случаям, объективно под нее подпадающим, т. е. отнюдь не простым следует признать вопрос о концептуальной целостности всей совокупности взглядов Демокрита относительно необходимости и случайности. Фрагментарность наших сведений о его учении делает этот вопрос особенно сложным или даже, можно сказать, безнадежно сложным.

Поэтому относительно концепции необходимого как следствия внутренних, случайного — внешних причин можно говорить только, что Демокрит внес определенный вклад в ее формирование и разработку. Но в том, что этот вклад значителен, проведенный в данной главе анализ текстов Аристотеля и Прокла сомневаться не позволяет. Так что при всех оговорках Демокрита можно считать подлинным творцом этой концепции. А поскольку она образует в истории европейской философии почти непрерывную линию¹²⁶, представляется правомерным назвать эту линию в истолковании природы необходимости и случайности линией Демокрита.

Распространенность этой трактовки природы необходимости и случайности и в современной (как советской, так и зарубежной) философской литературе¹²⁷ делает дальнейший ее анализ на материале учения Демокрита чрезвычайно интересным не только с точки зрения сугубо историко-философской, но прежде всего с точки зрения тех значимых и для наших дней историко-философских уроков, которые можно извлечь из такого анализа. Дело в том, что почти за два с половиной тысячелетия своего существования эта концепция успела хорошо проявить свои трудности. В свете такого богатого историко-философского опыта эти трудности с достаточной отчетливостью просматриваются и у Демокрита. Но особенно значимым представляется то, что на уровне атомистического фундамента демокритовой картины мира становятся пронизываемыми для анализа как предельные онтологические допущения, на которых покоится эта концепция, так и предельные

¹²⁶ Как на наиболее видных продолжателей этой линии, можно указать на Аристотеля (античное время), Фому Аквинского (средние века), на Спинозу, Гегеля и Курно (новое время).

¹²⁷ См.: *Пилипенко Н. В.* Причинная обусловленность необходимого и случайного. — В кн.: *Современный детерминизм и наука*, т. 1. Новосибирск, 1975, с. 165—167.

следствия из нее. В ее современных вариантах и эти допущения, и эти следствия, как правило, основательно завуалированы. А греки, как отмечал К. Маркс, «навсегда останутся нашими учителями благодаря этой грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет»¹²⁸.

Анализу указанных трудностей, допущений и следствий и посвящена следующая глава.



¹²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 205.



ПРЕДЕЛЬНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕОБХОДИМОСТИ И СЛУЧАЙНОСТИ



§ 1. ПРЕДЕЛЬНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕОБХОДИМОСТИ

Анализ трудностей, которыми чревата трактовка необходимого как коренящегося во внутренней природе вещей, а случайного как следствия внешних обстоятельств, поскольку этот анализ мы будем проводить на материале учения Демокрита, существенно облегчается, если учитывать теперь не критическую направленность этого учения, а критику его самого со стороны как противников, так и последователей философа. Дело в том, что противники Демокрита, особенно Аристотель, нащупали те положения его учения, которые действительно были уязвимыми. Более того, тексты, где излагается обоснование Демокритом некоторых из таких положений, дают повод предполагать, что он сам как бы защищается от упреков, касающихся уязвимых мест его учения. А в изменениях, которые не без влияния критики, прежде всего Аристотеля, были внесены в атомизм Эпикуром, определенно просматривается фактическое признание самими сторонниками атомизма справедливости этой критики. Да и сами эти изменения выступают своеобразной, так сказать, конструктивной критикой затронутых ими сторон учения Демокрита, в том числе и тех, которые либо непосредственно, либо опосредствованно касались понятий необходимости и случайности.

В предыдущей главе мы уже обращались к упреку Аристотеля Демокриту в том, что если он относит некоторые явления природы к случайным, то ему следовало бы признать, что «дело рук природы происходит вопреки

природе». Там этот упрек рассматривался со стороны той информации, которую можно извлечь из него для реконструкции взглядов Демокрита. Теперь посмотрим, основателен ли этот упрек сам по себе. Если иметь в виду цель, которую преследует при этом Аристотель, а именно — дискредитировать антителеологическую позицию Демокрита, то придется признать, что цели он не достигает. Она была бы достигнута, если бы Аристотель доказал, что случайности в природе нет места, ведь именно на понятии случайности строит Демокрит свою антителеологическую аргументацию. Поскольку же Аристотель сам признает объективную случайность¹, допуская, как мы уже видели, явную непоследовательность в проведении телеологического миропонимания, его возражения против антителеологической позиции Демокрита неубедительны. Но если понимание природы случайности, которое Демокрит разрабатывает в ходе развертывания своей антителеологической аргументации, сопоставить с его же пониманием природы необходимости, то, наряду с тем, что (как было показано выше), они могут рассматриваться как две стороны единой концепции, все же нельзя не признать, что упреки Аристотеля основательны. Аристотель действительно нащупал слабые места концепции Демокрита. И это тем более удивительно, что сам он, по существу, был ее сторонником.

Нам представляется, что столь обостренная проницательность Аристотеля по отношению к демокритовскому варианту этой концепции определенно стимулировалась остротой полемической ситуации, которая сложилась как раз в силу эффективности использования Демокритом понятия случайности в его антителеологической аргументации. Ведь Аристотель отмечает, что рассуждение, объясняющее целесообразность в явлениях природы как результат случайного совпадения, способно «привести в недоумение»².

Конечно, и наш вывод, что упрек Аристотеля Демокриту был основательным, и экспликация этого упрека, которую мы намереваемся сейчас развернуть, имеют в качестве исходного пункта и в качестве предмета предстоящего обсуждения всего лишь полученную в предыдущей главе реконструкцию демокритовой концепции природы

¹ См. напр.: *Аристотель. Метафизика*, М.—Л., 1934, с. 110.

² См.: *Аристотель. Физика*, II, 8.— Лурье, № 31.

необходимости и случайности. И при этом нельзя забывать, что имеющиеся в нашем распоряжении тексты практически лишают нас возможности однозначно решить как вопрос о степени ее концептуализации самим Демокритом, так и вопрос о целостности охвата этой концепцией всех направлений разработки Демокритом проблемы истолкования необходимости и случайности. Стало быть, хотя при осуществлении указанной экспликации мы и будем постоянно привлекать тексты Демокрита и свидетельств о его учении, все же высказанная только что оговорка должна постоянно иметься в виду.

Как верно отмечал еще Гегель, «в представлении... атомистики заключается представление о в-себе-бытии природы вообще»³, так как «атомистика... вообще враждебна представлению о сотворении и сохранении мира силою чуждого существа»⁴, и «естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от необходимости указать основание существования мира»⁵. Следовательно, поскольку в учении Демокрита основание существования мира, природы усматривается в самой природе, а не вне ее, а то, что существует по природе, характеризуется как необходимое, то нельзя не признать, что из этих его основоположений неизбежен вывод, что все в мире необходимо, и только необходимо. Тогда и возникает вопрос о правомерности использования Демокритом понятия случайности для решения каких-либо вопросов, что, по-видимому, и имел в виду Аристотель, когда разбирал антителеологическую аргументацию Демокрита.

Правда, мы уже отмечали, что трактовка случайного как пересечения независимых рядов причинения, в каждом из которых необходимость является сквозной, дает, казалось бы, возможность совместить признание объективной случайности с утверждением, что все в природе одновременно и необходимо. Но эта возможность может быть признана, если только саму трактовку случайности как пересечения независимых рядов необходимости признать удовлетворительной. А сейчас речь идет о самой этой трактовке, о том, что именно она и не является бесспорной. Поскольку ее сердцевину составляет допущение внешнего по отношению друг к другу характера самих рядов

³ Цит. по: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 238—239.

⁴ Гегель. Соч., т. IX. Партиздателство, 1932, с. 269.

⁵ Там же.

причинения ⁶, то она только частный случай более широкой концепции случайности как следствия внешних причин. В рамках же последней случайность оказывается чем-то всецело относительным, зависящим от широты охвата причин тех явлений, которые кем-либо оцениваются в плане отнесения их к случайным или необходимым.

С точки зрения такой трактовки природы случайности и необходимости рассматривая соответствующую совокупность явлений в рамках довольно ограниченной области, следует признать, что сфера случайности достаточно широка, ибо влияние внешних для данной области факторов значительно. Однако расширяя эту область рассмотрения, включая в нее все новые и новые области, мы делаем соответствующие причины, факторы внутренними для данной области и должны с позиций анализируемой концепции все более и более сужать сферу случайного, одновременно расширяя сферу необходимого. Для всей природы, поскольку все в ней внутренне и нет ничего внешнего, и вовсе не остается ничего случайного, все необходимо и только необходимо ⁷, т. е. существование случайности в конечном итоге не может не выглядеть в рамках данной концепции как признание чего-то, происходящего, по мнению Аристотеля, «вопреки природе».

Демокритовская концепция природы необходимости и случайности содержит, таким образом, фаталистическую тенденцию, и — что выступает только оборотной стороной фаталистической тенденции — обоснование в ее рамках объективности случайного составляет главную ее трудность. Поэтому Аристотель имел все основания привлекать слово «апория» (трудность) для характеристики ситуации, в которой оказался Демокрит, обратившись к понятию случайности.

В предыдущей главе (§ 3) мы уже рассматривали пассаж из «Физики» (№ 24 у Лурье), где Аристотель использует слово *ἀλορεω*, когда касается позиции Демокрита по вопросу, «существует случай или нет». Контекст пассажа таков, что суть трудности состоит в том, что теория Демокрита отрицает случай и сводит к определенным при-

⁶ См.: Бунге. Причинность. М., 1962, с. 120.

⁷ Подробнее об этом см.: Горан В. П. Категории необходимости и случайности и современное естествознание. — В кн.: Методологические проблемы научного познания. Новосибирск, 1977, с. 35—44.

чинам события, которые называют случайными. Комментируя это место «Физики», Симпликий предлагает следующую его экспликацию: «...Демокрит, хотя при объяснении возникновения мира, по-видимому, и прибегал к помощи случая, но для более частных [явлений] утверждал, что случай не является причиной ни одного из них, и сводил [эти явления] к другим причинам»⁸. А далее Симпликий пытается подкрепить заключительные слова своего вывода ссылкой на приводимые Евдемом примеры с нахождением клада и с лысым, орлом и черепахой. Это свидетельство Симпликия мы тоже анализировали в предыдущей главе и пришли к выводу, что в этих примерах у Демокрита речь могла идти о «тouxэ» как судьбе и что Симпликий мог не разглядеть эту антимифологическую направленность позиции Демокрита в данном случае.

Здесь же предметом нашего анализа будет не понимание Симпликием позиции Демокрита конкретно по этим примерам, а приведенный только что вывод Симпликия сам по себе. Дело в том, что в нем Симпликий излагает *свое* понимание места случайности в демокритовой картине мира, ведь он сопровождал его оговоркой «по-видимому». Но для нас этот вывод Симпликия представляет несомненный интерес, ибо его можно рассматривать и как вариант экспликации того, каким образом в демокритовой картине мира можно было бы сохранить место для случайности, понимаемой как следствие внешних причин, а именно: случай изгоняется только из мира и «не является причиной» только для частных явлений, причины которых внутренни для мира. Когда же речь идет о возникновении самого мира, причина возникновения которого лежит вовне, то в полном соответствии с пониманием случайного как следствия внешних причин возникновение мира — случайно.

Действительно, возникновение нашего мира — одного из бесчисленных во всей вселенной миров — у атомистов объясняется стечением в великой пустоте всяческих атомов, которые «собравшись, образуют один вихрь»⁹. До образования вихря атомы двигаются «в течение бесконечного времени беспорядочно (ἀτάκτως)»¹⁰. А поскольку

⁸ Симпликий. Комментарий к «Физике», II, 4, с. 330, 14. — Лурье, № 24.

⁹ Диоген Лаэртский, IX, 30. — Лурье, № 289.

¹⁰ Симпликий. Комментарий к «О небе», III, 2, стр. 588, 10. — Лурье, № 305.

«случай (τύχη) есть наименование беспорядочной (ἀτάκτου) энергии»¹¹ и поскольку в результате именно этого беспорядочного движения атомы и собираются в разных местах великой пустоты, то получается, что космообразование есть результат того, что атомы «случайно (κατά τύχην) сходятся вместе и образуют на внешнем краю космоса небо и далее в надлежащем порядке все прочее»¹².

Но когда мир возник, когда он отгородился «от беспредельного»¹³ «хитоном», «кожицей» (ὕμην), сплетенной из крючковидных атомов¹⁴, оказавшиеся внутри мира атомы вовлекаются в вихрь. Безраздельному царству беспорядочности в движении атомов, а следовательно, и царству случая приходит конец. Теперь «все происходит в силу необходимости, причем вихрь — причина возникновения тел. Вихрь он (Демокрит.— В. Г.) и называет необходимостью»¹⁵.

Все это подтверждает, что одним из способов, каким в демокритовой картине мира сохранялось место для случайности, было ограничение сферы действия необходимости временными и пространственными границами мира. А вне и до мира — царство случая, так же как случайно само возникновение мира.

Вместе с тем нельзя забывать, что Демокрит полностью не изгонял случайность из самого мира, как мы уже не раз имели возможность в этом убедиться. Поэтому утверждение Симпликия, что случай, по Демокриту, не является причиной ни одного из частных явлений внутри мира, не представляется заслуживающим безусловного доверия. Эта скорее собственная интерпретация Симпликием позиции Демокрита, чем сама эта позиция, в пользу чего говорит осуществленный ранее анализ тех примеров (о лысом, орле и черепахе и т. п.), на которые ссылается Симпликий для подтверждения этой своей интерпретации. Как

¹¹ Азций, I, 29, 7.— Лурье, № 28.

¹² Филопон. Комментар. к «Физике», II, 4, стр. 262, 3.—Лурье, № 378.

¹³ Эпикур. Ер. II (Диоген, X, 88 сл.).— В кн.: Материалисты Древней Греции. М., 1955, с. 110.

¹⁴ Азций, II, 17, 2.— В кн.: Материалисты Древней Греции, с. 109.

¹⁵ Диоген Лаэртский, IX, 45.— Лурье, № 382.

мы попытаемся показать ниже, контекст приведенного свидетельства Диогена Лаэртция, что, по Демокриту, «все происходит в силу необходимости», также допускает интерпретацию, не только не исключающую, но и требующую признания случайности и в самом мире. Правда, подлинный источник такой случайности также в конечном итоге оказывается вне и до мира, а ее наличие внутри мира — явление реликтовое.

Можно ли, однако, в рамках учения Демокрита признать отнесение источника случайности за пределы мира подлинным преодолением обсуждаемой нами трудности обоснования случайности, которая вытекает из самой сути демокритовой концепции необходимого и случайного? Если учитывать, что для Демокрита бесконечна как вселенная, так и число миров в ней, то придется признать, что эта трудность пока только «отодвинута» за пределы нашего мира, но окончательно не только не преодолена на данном этапе, но не может быть преодолена вообще. Она может только бесконечно «отодвигаться». Чтобы убедиться в этом, следует углубить анализ и самой этой концепции необходимости и случайности, и порождаемой ими трудности обоснования случайности до выявления предельных онтологических допущений, лежащих в ее основе. Поскольку мы будем осуществлять такой анализ на материале учения Демокрита, следует обратиться к его онтологическому фундаменту, т. е. к атомистике.

Напомним в связи с этим, что, по терминологии самого Демокрита, к необходимому относится то, что существует φύσει («по природе»). А понятие φύσις зачастую означало у него «атомы», как это вслед за С. Я. Лурье убедительно показал И. Д. Рожанский¹⁶. Стало быть, характеристика того, что существует «по природе», как необходимого означала прежде всего, что свойства вещи, чтобы быть необходимыми для нее, должны корениться в ее атомном составе или в ее атомном строении. Другими словами, такое-то атомное строение вещи делает необходимым для нее при-сущность таких-то свойств.

Но атомы определяют не только свойства вещей, но и их возникновение и существование, ибо все вещи суть

¹⁶ См.: *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979, с. 89—91.

результат сцепления составляющих их атомов¹⁷. Сами эти сцепления атомов возникают вследствие их столкновения в пустоте и благодаря наличию у них как бы крючков и любых неровностей вообще, взаимным сцеплением которых они могут удерживаться вместе¹⁸. Столкновения же атомов есть результат их движения¹⁹, которое понималось Демокритом как исключительно пространственное перемещение в пустоте²⁰.

Понятно, что не всякое столкновение и не всяких атомов может привести к их сцеплению. Для этого должны столкнуться атомы определенной конфигурации. Более того, чтобы состоялось сцепление атомов, в момент столкновения они, очевидно, должны быть определенным образом повернуты и должны двигаться тоже совершенно определенным образом относительно друг друга²¹. В противном случае в результате столкновения они будут просто отскакивать друг от друга, не образуя никаких устойчивых сочетаний²². И не случайно, по Демокриту, «при мирообразовании прежде всего сплетается внешняя оболочка, которая как бы заранее отгораживает место, предназначенное для нарождающегося мира»²³. Эта оболочка, или «хитон», «кожица»²⁴, сплетенная из якореподобных атомов²⁵, не дает рассеиваться в беспредельной пустоте атомам, которые составляют нарождающийся мир.

Как видим, на уровне фундамента своей онтологии Демокрит все сводит к *пространственно-механическим* характеристикам самих атомов и к их движению, понимаемому опять-таки как исключительно пространственное их перемещение. Онтологический фундамент учения Демокрита оказывается, таким образом, механистическим.

Поэтому логично ожидать, что необходимость и случайность, взятые как характеристики уже не свойств ве-

¹⁷ См. напр.: *Аристотель*. О небе, III, 4. — Лурье, № 292.

¹⁸ См., напр.: *Лурье*, № 235.

¹⁹ См. напр.: *Аристотель* у Симпликия. Комментарий к «О небе», I, 10, стр. 295, 8. — Лурье, № 293.

²⁰ См.: *Аристотель*. Физика, VIII, 9; *Симпликий*. Комментарий к «Физике», VIII, 9, стр. 1318, 32. — Лурье, № 332, 333.

²¹ См. напр.: *Симпликий*. Комментарий к «О небе», I, 7, стр. 242, 24. — Лурье, № 295.

²² Там же.

²³ *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, с. 93.

²⁴ *Диоген Лаэций*, IX, 32. — Лурье, № 382.

²⁵ *Азций*, II, 7, 2. — Лурье, № 386.

щей, а как характеристики их возникновения и сохранения их существования, на атомистическом уровне должны получить механистическое объяснение и обоснование в представлениях о характере движения и взаимодействия атомов в пустоте, а также в обосновании самого этого характера их движения.

И действительно, сохранилось следующее свидетельство Аэция: «(о сущности необходимости): Демокрит [называет необходимостью] взаимоотталкивание, движение и удар материи...»²⁶. Речь идет, как видим, о позиции

Демокрита по вопросу о самой сущности (οὐσία) необходимости. И вот здесь-то оказывается, что на первый взгляд в этом свидетельстве мы имеем прямое опровержение того, что Демокрит трактовал необходимое как следствие внутренних причин. Ведь здесь удостоверяется нечто диаметрально противоположное: необходимость отождествляется с *внешним* воздействием атомов на другие атомы, с их соударением и взаимоотталкиванием. Необходимо у Демокрита как будто то, что является следствием внешних причин (удар), а изображение его трактовки необходимого как того, что коренится во внутренней природе явлений, представляется в таком случае поверхностным, пригодным только для макроявлений.

На фундаментальном уровне его онтологии, на уровне атомов, поскольку последние неделимы, непроницаемы и не имеют внутренней структуры, необходимость сведена к внешним воздействиям атомов друг на друга, что и зафиксировано приведенным свидетельством Аэция. Напомним, что эпикуреец Диоген из Эноанды тоже засвидетельствовал, что, по учению Демокрита, «движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом, вследствие чего и получается впечатление, что все движется по необходимости...»²⁷. Да и на уровне макроявлений, вещей (которые суть не что иное как сцепление атомов) Демокриту не чуждо представление именно о внешней необходимости²⁸.

И все же при более внимательном рассмотрении оказывается, что как раз в самом глубинном пласте онтоло-

²⁶ Аэций, I, 26, 2.— Лурье, № 323.

²⁷ Диоген из Эноанды, отр. 32, стлб. 1.— Лурье, № 39.

²⁸ См. напр.: Аристотель у Симпликия. Комментар. к «О небе», I, 10, стр. 295, 8.— Лурье, № 293.

гии Демокрита — на уровне его представлений о природе атомов и пустоты находится корень его концепции необходимого как того, что вытекает из внутренней природы явлений. Именно внутренней природой атомов и пустоты непосредственно определяется необходимый характер «поведения» атомов при их столкновениях, в том числе и их движения вследствие столкновения. Стало быть, поскольку характер внешнего «поведения атомов» целиком определяется внутренней их природой, то применительно к оценке характера «поведения» атомов вследствие их соударения (необходимое оно или случайное?) различие «действий» внутренних и внешних факторов оказывается *бесплодным*. Ведь при этом характер «поведения» атомов, определяется ли оно их внутренней природой или же внешними воздействиями, один и тот же: в том и другом случае оно характеризуется как необходимое. В этом и состоит, на наш взгляд, радикальное проявление на фундаментальном уровне демокритовой онтологии той трудности обоснования случайности, которая имманентно присуща концепции необходимого как следствия внутренних, случайного — внешних факторов. А это равнозначно неустранимости из этой концепции фаталистической тенденции.

Теоретическую возможность фаталистической абсолютизации необходимости на основе демокритовых представлений о характере движения атомов засвидетельствовал в приведенном высказывании Диоген из Эноанды. То, что необходимый характер движения обусловлен у Демокрита их внутренней природой и что именно из этой особенности его атомистики вытекала фаталистическая абсолютизация необходимости, свидетельствует и Цицерон: «Демокрит... счел за лучшее допустить, что все происходит в силу [сквозной] необходимости, чем лишить движение атомов его обусловленного природой [характера]»²⁹.

Эти свидетельства — и Диогена из Эноанды, и Цицерона — мы уже анализировали в первой главе и отмечали, что, если Диоген рассматривает возможность фаталистических выводов из представлений Демокрита о движении атомов как всего лишь теоретическую возможность, то Цицерон выдает такие фаталистические выводы за нечто уже якобы реализованное в утверждениях самого Демокрита.

²⁹ Цицерон. О судьбе, 10, 23. — Лурье, № 38.

Особо следует выделить следующее основополагающее условие, при котором, и только при котором, по Демокри-ту, «поведение» атомов приобретает характеристику необходимого. Это условие — столкновение атомов. Оно ого-ворено в свидетельствах и Аэция, и Диогена из Эноанды, на основе которых мы и реконструируем данную сторону учения Демокрита. Но движение атомов вследствие их столкновения, так сказать, вторично. Что же касается их первоначального движения, то вопрос о его характере особый и в дальнейшем будет обсужден специально. А теперь попытаемся выявить те предельные допущения о природе атомов и пустоты, которые скрываются за при-знанием необходимого характера «поведения» атомов вследствие их столкновения.

Мы видели, по Аэцию, что как необходимые Демокрит характеризует удар и взаимодействие атомов. В то же вре-мя необходимость выступает (по тому же свидетельству Аэция) и неотъемлемой характеристикой движения ато-мов в промежутках между их соударениями. На наш взгляд, в этом последнем обстоятельстве искомое допу-щение и дает себя обнаружить, а именно: строго одно-значным, необходимым характер движения атомов после толчка со стороны другого атома (сообщившего ему это движение) может быть только при условии, что атом *внутренне пассивен*, что он не имеет внутреннего источ-ника самодвижения, а потому не способен самопроиз-вольно изменять параметры и характер движения, задан-ные ему толчком. Столь же пассивной должна быть, ра-зумеется, и пустота.

Что касается уже не движения атомов между их со-ударениями, а самого их удара и их взаимоотталкивания при ударе, то необходимость как характеристика этих форм поведения атомов имеет в качестве своего условия наряду с внутренней пассивностью атомов также их неподверженность внешним воздействиям, т. е. твердость. Но эти два условия — внутренняя пассивность атомов и их неподверженность внешним воздействиям — по сути только две стороны, два проявления одной и той же осо-бенности природы атомов, а именно их неизменности. Сле-довательно, все три формы «поведения» атомов, которые характеризуются Демокритом как необходимые и даже объявляются им необходимостью как таковой, предпола-гают единое условие этой его характеристики. Но это и единственное условие. Поэтому если мы признаем, что

«поведение» атомов при их соударении, по Демокриту, характеризуется как необходимое, мы будем не вправе не согласиться, что по своей природе атомы неизменны и внутренне пассивны. Отрицание же внутренней пассивности атомов, как это убедительно продемонстрировал Эпикур, есть и отрицание необходимости как неотъемлемой характеристики их «поведения».

То, что именно внутренняя пассивность выступает предельным онтологическим основанием необходимого характера развертывания событий в демокритовой картине мира, отчетливо сознавал и последователь Эпикура Диоген из Эноанды. К соответствующему свидетельству Диогена мы уже неоднократно обращались при рассмотрении других вопросов. В нем, обсуждая аргументы сторонников идеи рока, Диоген рассматривает и возможность воспользоваться для подтверждения этой идеи представлениями Демокрита о характере движения атомов. Суть же такого аргумента «от Демокрита» состояла, по Диогену, в том, «что у атомов нет никакого свободного движения и что движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом, вследствие чего и получается впечатление, что все движется по необходимости»³⁰.

Конечно, «по необходимости» означает здесь и «по внешнему принуждению», что соответствует уже зафиксированному нами ранее употреблению Демокритом термина «ананкэ» в этом же значении. На это же значение внешнего принуждения определенно указывает и та экспликация Демокритом понятия «ананкэ», которая засвидетельствована у Аэция: необходимость есть удар материи. Этим Демокрит специально подчеркивал принуждающий характер необходимости. Но Аэций засвидетельствовал и определение Демокритом необходимости как движения материи, что определенно указывает на употребление философом понятия необходимости в смысле характеристики параметров движения атомов как однозначно задаваемых ударом и остающихся неизменными вплоть до следующего соударения с другими атомами.

Этот последний оттенок значения выражения «по необходимости» имеется и в только что приведенном свидетельстве Диогена из Эноанды, ведь там представление о том, что все движется «по необходимости» рассматривает-

³⁰ Диоген из Эноанды, стр. 32, стлб. 1.— Лурье, № 39.

ся как равнозначное представлению о роковой предопределенности всего происходящего в мире.

Употребление Демокритом понятия необходимости как характеристики движения атомов между их соударениями можно, на наш взгляд, рассматривать как одно из проявлений того, что философ был близок, если не к отчетливому пониманию, то во всяком случае к некоторому предвосхищению принципа инерции.

Однако вопрос об атрибуции Демокриту принципа инерции не прост. В «Физике» Аристотель среди доводов против признания пустоты приводит следующее соображение: «...никто не мог бы сказать, почему [тело], приведенное в движение, где-нибудь остановится: в самом деле «почему оно скорее остановится здесь, чем там». Следовательно, ему необходимо или оставаться в покое или нестись в бесконечность, если только не воспрепятствует что-нибудь более сильное»³¹.

Нельзя не признать, что здесь дается весьма отчетливая формулировка принципа инерции. Причем дается она как вывод, неизбежный для картины мира, в которой признается пустота, т. е. для демокритовой картины мира. С. Я. Лурье и поместил этот пассаж среди текстов, имеющих отношение к учению Демокрита. Анализируя этот пассаж, И. Д. Рожанский справедливо констатирует: «Чтобы прийти к закону инерции уже в эпоху античности, достаточно было двух предпосылок: признания бесконечного изотропного пустого пространства и использования принципа отсутствия достаточного основания («почему скорее здесь, чем там?»)»³². И то, и другое бесспорно было характерно для Демокрита. И тем не менее И. Д. Рожанский заключает: «У нас нет оснований полагать, что Демокрит задумывался над вопросом: будет ли атом, летящий в определенном направлении с определенной скоростью, продолжать свое движение по прямой неограниченно долго...»³³ И вообще вряд ли у Демокрита мы можем найти какую-то форму закона инерции³⁴, а содержащаяся в приведенном пассаже из «Физики» его формулировка принадлежит самому Аристотелю³⁵.

³¹ Аристотель. Физика, IV, 8.— Лурье, № 5.

³² Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности, с. 333.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

Конечно, у Аристотеля нет прямого указания на то, что он излагает Демокрита, и, следовательно, надлежит признать оправданной ту осторожность, которую проявил И. Д. Рожанский в вопросе о том, можем ли мы найти у Демокрита какую-либо форму закона инерции. И все-таки следует иметь в виду, что Аристотель излагает эту формулировку в контексте анализа тех следствий, которые получаются, если допустить существование пустоты, т. е. фактически как следствия из допущения важнейшего начала демокритовой картины мира. А поскольку принцип инерции действительно напрашивался как вывод из основоположений демокритовой атомистики, то не исключено, что, если даже Демокрит и не формулировал его столь эксплицитно, как это сделал Аристотель, все же само представление, близкое к тому, что мы называем инерцией, у него имелось.

Одним из оснований для такого вывода и является, на наш взгляд, то, что движение вследствие удара у Демокрита характеризуется как необходимое. Кроме того, можно указать на наличие в учении Демокрита еще одной особенности, которая удостоверяет, что фактическое проведение философом принципа инерции идет так далеко, что делает маловероятным предположение, будто содержание этого принципа могло оставаться для него никак не осознаваемым допущением. Эта особенность — апелляция Левкиппа и Демокрита к представлению о безначальности времени, для того чтобы отвести возможный упрек в отсутствии обоснования в рамках их учения некоторых фундаментальных положений, в том числе и субстанциального основания движения атомов³⁶. Соответствующие тексты мы подвергнем анализу ниже, здесь же отметим, что поскольку к бесконечности времени и к тезису, что движение существовало всегда, Демокрит обращается специально, чтобы оправдать свой отказ искать субстанциальный источник движения, следует признать, что фактически его рассуждения содержат идею сохранения всегда уже имевшегося движения не более и не менее как на бесконечном интервале времени. А идея вечного сохранения движения, поскольку движение понимается как единственно пространственное перемещение, есть только другая форма выражения принципа инерции.

³⁶ См.: *Лурье*, № 13—21, 304—306.

Разумеется, следует иметь в виду, что и представление об инерции, и идея сохранения движения могли проводиться Демокритом только на «качественном уровне». Это могли быть представления, опиравшиеся лишь на умозрительные соображения. В силу отсутствия экспериментального их обоснования и математической разработки дело не могло дойти до открытия количественных закономерностей, как это имело место в науке нового времени.

Итак, исследование демокритовой концепции природы необходимости со стороны тех предельных онтологических допущений, которые составляют ее фундамент, с достаточной, на наш взгляд, отчетливостью демонстрирует органическую взаимосвязь понимания природы необходимости, с наличием в явлениях, в том числе и в движении, момента устойчивости, неизменности.

Уже из одного этого можно заключить, что природа случайности у Демокрита столь же органично связана с изменчивостью явлений. И действительно, в первой главе мы уже констатировали внимание Демокрита к изменчивости как существенной особенности природы случая. Подчеркивание философом пластичной природы случая мы рассмотрели там в процессе анализа антифаталистической направленности фрагмента об «идоле судьбы». Непосредственно и резко изменчивую природу случая философ подчеркнул в следующем высказывании, на которое мы уже неоднократно ссылались при обсуждении других вопросов. Теперь приведем его полностью: «Случай (τύχη) щедр, но не постоянен (ἀβέβαιος), природа же сама себе довлеет (φύσις δὲ αὐτάρκης). Поэтому она со своей скудостью и постоянством (βεβαίωμα = прочностью, надежностью, постоянством, неизменностью. — В. Г.) побеждает более сильную надежду [на случайность]»³⁷.

Как уже отмечалось выше, несмотря на преимущественно этическое содержание высказывания, оно имеет глубокий философский смысл, ибо здесь Демокрит непосредственно противопоставляет «тихэ» и «фюзис», случайность и природу. Теперь же пришел черед обратить внимание на то, по какому основному признаку осуществлено у Демокрита это противопоставление. Сделать это нетрудно, ибо Демокрит выделяет этот признак непосред-

³⁷ Стобей, II, 9, 5. — Лурье, № 33а.

ственно словесными средствами: через употребление для характеристики и случая, и природы одного и того же слова βεβαίος, но для характеристики случая — с отрицательной приставкой (ἀβεβαίος), для характеристики природы — без нее. Слово же это означает «крепкий», «прочный», «постоянный», словом «неизменный».

Таким образом, Демокрит непосредственно подчеркивает здесь изменчивую природу случайности и противопоставляет случай природе специально через оппозицию «изменчивое — неизменное», «шаткое — прочное», «неустойчивое — устойчивое». Поскольку при этом «природа» противопоставлена «случаю», «природе» придан тем самым статус «необходимости». Здесь, следовательно, мы имеем и косвенное подтверждение нашего вывода, что необходимость у Демокрита органично связана не просто с внутренней природой вещей, но именно с неизменностью, устойчивостью их природы.

Связь природы случайности с моментом изменчивости явлений позволяет предположить, что обоснование случайности на атомистическом уровне должно оказаться у Демокрита теснейшим образом связанным с проблемой источника движения атомов. Обсуждение этой проблемы мы и предпримем в следующем параграфе.

§ 2. ПРОБЛЕМА ИСТОЧНИКА ДВИЖЕНИЯ

Древнегреческий атомизм имел в качестве одного из истоков своего возникновения как раз проблему движения. Она приобрела особую остроту в связи с выводом элейцев о неподвижности подлинного или умопостигаемого бытия и особенно в связи с тем, что такой вывод находился в разительном противоречии с чувственными восприятиями, которые удостоверяют факт реальности движения. Так, Аристотель прямо засвидетельствовал связь возникновения атомизма именно с этой проблемой: «некоторые из древних полагали, что необходимо [логически], чтобы бытие было едино и неподвижно... Исходя из таких рассуждений, некоторые [ученые] вышли за пределы ощущений и пренебрегли ими, так как считали, что нужно следовать разуму. Поэтому они говорят, что целое едино и неподвижно... Заметим, что с логической точки зре-

ния все это последовательно, но с точки зрения фактов такой взгляд похож на бред сумасшедшего. Левкипп же был убежден, что у него есть теория, которая, исходя из доводов, согласных с чувствами, [в то же время] не сделает невозможным ни возникновение, ни уничтожение, ни движение, ни множественность вещей...»³⁸.

Особо следует подчеркнуть то обстоятельство, что после элеатов проблема движения стояла так остро, что даже для признания самого существования движения было уже недостаточно простой ссылки на его данность чувствам. Самому факту существования движения надлежало дать сущностное обоснование, исходя из природы тех первоначал, которые предлагались в качестве исходных при построении картины мира. Такая острота проблемы обуславливалась тем, что элеаты не просто выставили тезис об абсолютной неизменности, косности подлинного или умопостигаемого бытия. Они обосновывали его, причем делали это настолько убедительно, что даже живший гораздо позже Аристотель, как это видно из приведенной только что цитаты, считал, что «с логической точки зрения все это последовательно». Поэтому не удивительно, что непосредственно после элеатов этот их вывод о внутренней неизменности того, чему придавался статус подлинного бытия, никем не подвергался сомнению. И Эмпедокл, и Анаксагор, и Левкипп наделяют свои первоначала этим свойством абсолютной неизменности. Поэтому наряду с задачей обоснования возможности движения не менее остро стояла перед ними проблема источника движения материи.

Убедительным подтверждением этого последнего тезиса является то, что Эмпедокл и Анаксагор вводят особые силы, приводящие в движение материю. У Эмпедокла это — Вражда и Любовь, у Анаксагора — Нус (Ум). Как оценивал ситуацию Аристотель, «сама суть дела указала им путь и заставила искать дальше»³⁹, а именно искать, почему происходят изменения⁴⁰. Однако такое решение проблемы источника движения содержало зародыш идеализма, ибо указанные силы явно духовной природы. Особенно показательным в этом плане представляется отно-

³⁸ Аристотель. О возникновении и уничтожении, I, 8.— Лурье, № 146.

³⁹ Аристотель. Метафизика, I, 3 (Соч., т. I. М., 1975, с. 72).

⁴⁰ Там же.

шение Сократа, Платона и Аристотеля к Нусу Анаксагора ⁴¹.

Наиболее глубоко уроки элеатов усвоил Левкипп. И это неудивительно, ибо если верить Диогену Лаэртию, «он был слушателем Зенона»⁴². Как и бытие элеатов, его атомы суть гипостазированная абстракция абсолютно равного самому себе бытия. Поэтому Левкипп наделил атомы почти всеми характеристиками, присущими бытию элеатов: они *внутренне* абсолютно бескачественные ($\alpha\lambda\omicron\iota\omicron\varsigma$), неразличимые ($\alpha\delta\iota\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\alpha$), одной и той же природы ($\omicron\mu\omicron\phi\upsilon\epsilon\iota\varsigma$), полные ($\pi\lambda\eta\rho\eta$), твердые ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\alpha$), неделимые ($\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\iota$), словом внутренне бесструктурные. Но в отличие от элеатов Левкипп кроме бытия как атомов признал существование и небытия как пустоты. Это и позволило ему представить бытие в виде именно атомов, т. е. неделимых частичек элеатовского бытия. Пустота отделяет их друг от друга и делает возможной для них внешнюю форму или пространственную конфигурацию. К этой внешней форме да еще к величине и сводятся все отличия атомов друг от друга.

Что касается проблемы движения, то введение в картину мира пустоты позволило Левкиппу дать обоснование только *возможности* движения атомов, причем движения как исключительно их внешнего пространственного перемещения. Но в рамках такой картины мира без обращения к внешним по отношению к материи силам оказалось невозможным решение другой столь же остро стоявшей тогда проблемы, проблемы *источника* движения материи. Здесь ситуация, в которой оказался Левкипп, была той же, в которой находились его современники Эмпедокл и Анаксагор, ибо все трое усвоили положение элеатов о внутренней неизменности подлинного бытия и наделили этим свойством свои первоначала.

Но Левкипп и Демокрит предпочли не прибегать к решению этой проблемы в духе Эмпедокла и Анаксагора. А Демокрит, по сообщению Диогена Лаэртия (со ссылкой на Фаворина), даже «высмеивал учение Анаксагора о ми-

⁴¹ См.: Платон. Федон, 97с — 98а (Соч., т. 2. М., 1970, с. 67—68); Аристотель. Метафизика, I, 3 (Соч., т. I, с. 73).

⁴² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 6 (М., 1979, с. 368).

ровом упорядочении и об Уме...»⁴³. Не исключено, что в этом проявилась определенная степень осознания Демокритом того, что анаксагоровское «решение» проблемы источника движения вело к существенному отступлению от материалистического монизма, который самим Демокритом проводился с небывалой для него последовательностью. Эту последовательность особо отмечал Аристотель: «Наиболее методически построили свою теорию, руководствуясь одним общим принципом при объяснении явлений, Левкипп и Демокрит...»⁴⁴

Выход из создавшейся ситуации, который предложил Левкипп, состоял в его утверждении, «что движение вечно»⁴⁵. Такую же позицию занимал и Демокрит. Конечно же, этим утверждением отрицается положение элеатов об отсутствии движения. Но так как главный акцент в этом утверждении Левкиппа и Демокрита делается на вечности движения, объективно оно выглядит как непосредственно противостоящее следующему положению Анаксагора: «В начале тела стояли [неподвижно]»⁴⁶. А в свете того обстоятельства, что именно это положение Анаксагора вынуждало его прибегнуть для объяснения движения к внешнему для неподвижной смеси его гомеомерий источнику, в положении атомистов о вечности движения отчетливо проступает не только их отказ от апелляции к внешнему по отношению к материи источнику ее движения, но одновременно и некоторая заявка на идею, что движение внутренне присуще материи, что материя обладает свойством самодвижения.

Однако все дело в том, что в рамках атомистической картины мира такая идея не могла не оставаться голой декларацией без специфически атомистического ее подкрепления, т. е. без обоснования движения атомов, исходя из их собственной природы. Ведь кроме атомов и пустоты, в мире ничего не признавалось. А элеатовская природа атомов делала их не только абсолютно лишенными какой бы то ни было способности к внутреннему изменению, но закрывала путь к обоснованию исходя из этой их природы, и их внешнего пространственного движения как имен-

⁴³ Диоген Лаэртций, IX, 35.

⁴⁴ Аристотель. О возникновении и уничтожении, I, 8.— Лурье, № 146.

⁴⁵ Аристотель. Метафизика, XII, 6.— Лурье, № 17.

⁴⁶ Азций, I, 7, 5 (Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 311).

но самодвижения. Атомы Демокрита, как мы уже имели возможность убедиться ранее, по своей внутренней природе абсолютно пассивны.

Но, может быть, источник движения атомов заключен в пустоте? Может быть, пустота у Демокрита не только необходимая, но и достаточная предпосылка движения атомов? И на этот вопрос приходится отвечать отрицательно. «Евдем в третьей книге „Физики“ разбирает по пунктам сказанное там [у Демокрита]... Но [не принять ли], говорит он, пустоту за то, что вызвало движение? Или же и так [утверждать] невозможно, Демокрит? Ведь в этом случае пустота должна быть чем-то движущим и иметь какую-то силу, а Демокрит назвал пространством такую пустоту, которая «по самой своей природе воистину пустая, бессильная и бездеятельная», но отнюдь не считал пустоту причиной движения»⁴⁷.

Итак, движение атомов не имеет источника ни в их внутренней природе, ни в природе пустоты. Следовательно, содержащаяся в положении атомистов о вечности движения заявка на идею самодвижения материи не могла быть реализована на базе конкретных представлений основателей атомистики о природе атомов и пустоты.

То, что дело обстоит у них именно так, подтверждается тем, что в качестве источника движения каждого от-

дельного атома выступает внешний толчок, удар (πληγή): «атомы, которые по природе неподвижны, приводятся в движение ударом» (Simpl. in Arist. Phys. A., 2, 184 (42,10))⁴⁸. Объяснение движения отдельных атомов внешним толчком удостоверяется и другими авторами. Александр: «Аристотель говорит о Левкиппе и Демокрите: они утверждают что атомы движутся, потому что спшибаются и ударяются друг о друга»⁴⁹. Филопон: «он (Демокрит.— В. Г.) утверждал, что атомы движутся... так как они вследствие многочисленности сталкиваются между собой»⁵⁰. Фемистий: «Последователи Демокрита и Левкипп-

⁴⁷ Симпликий. Комментарий к «Физике», IV, 1, стр. 533, 14.— Лурье, № 251.

⁴⁸ Цит. по: Bailey C. The greek atomists and Epicurus. Oxford, 1928, p. 131.

⁴⁹ Александр. Комментарий к «Метафизике», I, 4, стр. 36, 21.— Лурье, № 16.

⁵⁰ Филопон. Комментарий к «О душе», I, 4, стр. 167, 20.— Лурье, № 294.

па... принимают, что атомы движутся в пустоте под влиянием [внешней] силы...»⁵¹

Объяснение движения атомов только внешним толчком со стороны других атомов действительно означает отказ от объяснения движения атомов как самодвижения, способность к которому коренилась бы во внутренней природе атомов. Идея самодвижения материи оказывалась в противоречии с отрицанием способности к самодвижению того, из чего материя мыслилась составленной. Это противоречие обуславливало регресс в бесконечность. Все это достаточно отчетливо видел уже Аристотель: «Поэтому Левкипп и Демокрит, утверждающие, что первичные тела вечно движутся в пустоте и бесконечном [пространстве], должны были бы указать, каким именно движением

они движутся и каково их естественное (*κατὰ φύσιν*) движение. Ибо даже если каждый из элементов насильственно движим другим, тем не менее у каждого из них должно быть и какое-то естественное движение, вразрез с которым идет насильственное. И причем, первая движущая [причина] должна двигать не насильственно, а естественно, ибо если не будет первого естественного двигателя, но всякий предшествующий двигатель будет двигать сам в свою очередь движимый силой, то мы получим прогресс в бесконечность»⁵². Как видим, Аристотель упрекает здесь атомистов именно в том, что они не указали для своих атомов движения, которое имело бы источником внутреннюю природу самих атомов. Об этом говорит само

употребление здесь Аристотелем выражения *κατὰ φύσιν* («по природе»), т. е. «из внутренней сущности». А так как атомы не обладают таким внутренним источником самодвижения, апелляция к внешнему источнику движения дает регресс в бесконечность.

Таким образом, тезис основателей атомистики о вечности движения означал не только заявку на идею о самодвижении материи, но одновременно и фактическое признание в бессилии дать конкретную онтологическую реализацию этой идеи на основе атомистических представлений о материи. О прямом увязывании самим Демокритом обращения к тезису о вечности движения с отказом от

⁵¹ Фемистий. Комментар. к «О небе», III, 2, стр. 161, 16. — Лурье, № 296.

⁵² Аристотель. О небе, III, 2 (Соч., т. 3. М., 1981, с. 346).

субстанциального обоснования движения атомов свидетельствует Цицерон: «Демокрит считает..., что следует толковать движение атомов, исходя не из какого-либо начала (*nullo a principio* = «из никакого начала, перво-причины, основы». — В. Г.), а из того, что они движутся вечно»⁵³.

Тезис о вечности движения, если он есть форма признания неизбежности регресса в бесконечность при обосновании движения, вместе с тем и выражение *отодвигания* в бесконечность — далее отодвигать уже некуда! — самой трудности указания источника движения. Иными словами, апелляция к этому тезису означает в таком случае и попытку уклониться от подлинного решения проблемы обоснования движения, и одновременно нежелание признать неспособность дать такое решение. Поэтому приходится согласиться с тем, что Аристотель адекватно оценил ситуацию, когда упрекал основателей атомистики в том, что «вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли»⁵⁴.

Как конкретно делали это атомисты, можно проследить по следующему изложению Аристотелем обоснования Демокритом своего отказа от поиска начала того, что вечно: «Вечное (*αἰ*) и бесконечное (*ἀλείρου*) не имеет начала (*ἀρχή*), а причина есть начало (*τό δέ διὰ τί ἀρχή*), вечное же безгранично, поэтому спрашивать какова причина (*τό διὰ τί*) какой-либо из таких вещей, по мнению Демокрита, то же, что искать начало бесконечного (*τοῦ ἀλείρου ἀρχήν*)»⁵⁵. В том, что эта аргументация имела отношение и к проблеме обоснования движения, можно убедиться из ее сопоставления с только что приведенным свидетельством Цицерона, где она прямо отнесена к этой проблеме.

Но в изложении Аристотеля воспроизведена не только логика аргументации Демокрита. Как подметил В. Гатри, эта аргументация «имеет ионийское звучание и ионийскую

⁵³ Цицерон. О границах добра и зла, I, 6, 17. — Лурье, № 15.

⁵⁴ Аристотель. Метафизика, I, 4. (Соч., т. 1. М., 1975, с. 75).

⁵⁵ Аристотель. О происхождении животных, II, 6. — Лурье, № 13.

реминисценцию апейрона как архэ»⁵⁶, т. е. отголосок конкретно взглядов Анаксимандра, который, по наиболее вероятному из допустимых вариантов перевода свидетельств Симпликия и Ипполита (Дильс, 12A9, 12A11), «был первым философом, в сочинении которого появляется

термин ἀρχή»⁵⁷. А с учетом подчеркнутой А. В. Лебедевым (в согласии с Дильсом: 12B2) аутентичности для анаксимандра «архэ» характеристики «вечное» (αἰδιος)⁵⁸

наличие в изложенной Аристотелем аргументации Демокрита отзвуков анаксимандровых взглядов становится еще более явственным. Все это позволяет полагать в данном случае, что Аристотель в значительной степени сохранил и собственные формулировки Демокрита. Но если это так, то придется признать, что демокритова попытка оправдать свой отказ указывать основание движения атомов несостоятельна и построена на неоднозначности понятия причины. Это понятие имеет два оттенка смысла. Первый из них назовем условно хроногенетическим, ибо в нем акцентируется причинение как порождение во времени или, точнее, порождение, в котором явление вызывается к существованию причиной, предшествующей этому явлению во времени. Второй оттенок назовем субстанциальным. В нем понятие «причина» берется в смысле сущностного основания присущности вещам тех или иных свойств.

Присмотримся теперь к аргументации Демокрита. Ее цель состояла в оправдании отказа объяснить, вследствие чего (διὰ τί) существует движение. Средством достижения этой цели и выступает попытка убедить в том, что само требование такого объяснения лишено смысла. Базисным положением, на которое опирается эта попытка, является положение о безначальности времени. Об этом прямо говорит Аристотель в «Физике»: «На этом основании и Демокрит доказывает невозможность возникновения каждой вещи: так как время безначально (ἀγένητον =

⁵⁶ Guthrie W. K. C. A history of greek philosophy, v. II. Cambridge, 1965, p. 397.

⁵⁷ Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности, с. 145.

⁵⁸ Лебедев А. В. ТО ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель. — Вестник древней истории, 1978, № 2, с. 43 и сл.

= невозникшее. — В. Г.)»⁵⁹. Данное положение составляет допущение, лежащее в основе исходной посылки рассматриваемой аргументации Демокрита: «вечное и бесконечное не имеет „архэ“ (начала)». Если это «архэ» понимать в смысле временного начала, то в свете тезиса о безначальности времени действительно нельзя не признать бессмысленным требование указать первую во времени причину.

Но далее Демокрит делает некорректный переход от этого бесспорного положения к заключению, что бессмысленно спрашивать, какова вообще причина (τὸ διὰ τί) какой-либо из таких вещей. Причина здесь фигурирует уже не как «архэ», т. е. «начало», а как «то диа ти», т. е. буквально «то, вследствие чего». За этим различием терминов явственно просматривается и различие обозначаемых ими понятий. Если бы в понятии причины как «то диа ти» доминировал хроногенетический аспект, то Демокриту не понадобилось бы вводить специальное звено в его аргументацию, где фактически осуществлен перенос на понятие причины как «то диа ти» того хроногенетического аспекта понятия причины, который непосредственно перед этим столь тщательно фиксировался для причины как «архэ». А поскольку Демокрит вводит такое звено, специально оговаривая, что причину как «то диа ти» надо понимать как «архэ», то этим он де факто признает, что для понятия причины как «то диа ти» хроногенетическое его понимание не было самоочевидным. По-видимому, доминирующим в нем был второй из выделенных нами ранее аспектов понимания причины, а именно субстанциальный аспект.

Поэтому указанный перенос на понятие причины как «то диа ти» хроногенетического понимания причины в лучшем случае означает откровенный отказ Демокрита от обсуждения вопроса о субстанциальном обосновании движения, или, по оценке Аристотеля, — попытку обойти сам этот вопрос.

Но перенос значения допускает и другую интерпретацию. Вся эта аргументация Демокрита создает впечатление, что он защищается от упрека (возможного или уже высказанного ему — сказать трудно) в отсутствии в его учении ответа как раз на вопрос «Вследствие чего суще-

⁵⁹ Аристотель. Физика, VIII, 1. — Лурье, № 14.

ствуется движение?». С учетом элеатовской природы атомов и резкой постановки проблемы источника движения Эмпедоклом и Анаксагором следует признать как возможность такого упрека, так и то, что вопрос «вследствие чего?» подразумевал субстанциальное понимание причины. В свете данных соображений этот же перенос на понятие причины как «то диа ти» хроногенетического ее понимания выглядит уже как подмена понятий, факт которой был достаточно надежно прикрыт двусмысленностью слова «архэ», ведь оно одновременно означало и хроногенетическое, и субстанциальное «начало». Когда, исходя из безначальности времени, Демокрит констатирует, что вечное не имеет «архэ», в этом контексте на передний план выдвигается хроногенетическое понимание «начала», и это положение не вызывает недоверия. Так же и тогда, когда Демокрит настаивает, что причина как «то диа ти» тоже есть «архэ», то и это положение само по себе не вызывает недоверия, в силу того, что «архэ» означает и субстанциальное начало. Но когда два эти положения выставляются совместно как посылки вывода, что вопрос о причине как «то диа ти» лишен смысла применительно к тому, что не имеет временного «архэ», то такой силлогизм, поскольку «архэ» выступает в нем в роли среднего термина, оказывается построенным на подмене двух указанных значений этого слова.

Итак, ссылка Демокрита на безначальность времени при отказе от объяснения субстанциального источника движения не может считаться удовлетворительной. К ней целиком можно отнести следующий общий вывод Г. А. Свечникова относительно такого рода ссылок: «Очевидно, что и признание бесконечности причинного ряда вещей не окажется достаточным для объяснения движения, изменения природных явлений. Ведь движение предмета до тех пор остается необоснованным, пока не будет указано основание всей цепи причинных связей»⁶⁰.

Правда, на этот счет существует и противоположное мнение. Весьма отчетливо его выразил Б. Рассел: «Аристотель и другие упрекали Левкиппа и Демокрита за то, что они не дают объяснения причины первоначального движения атомов, но в этом отношении атомисты были более

⁶⁰ Свечников Г. А. Диалектико-материалистическая концепция причинности. — В кн.: Современный детерминизм и законы природы. М., 1978, с. 126—127.

научны, чем их критики. Причинность должна с чего-то начинаться, и, где бы она ни начиналась, нельзя указать причины первоначального данного. Причину существования мира можно приписать творцу, но тогда творец сам окажется необусловленным»⁶¹. Несколько абзацами ниже Б. Рассел снова возвращается к этому вопросу: «Одно событие вызывается другим, другое — третьим и так далее. Но если мы спросим о причине целого, то опять придем к творцу, который сам не должен иметь причины. Всякое причинное объяснение должно, следовательно, иметь лишенное причины произвольное начало. Вот почему нельзя считать недостатком в теории атомистов то, что они оставляли первоначальное движение атомов необъясненным»⁶².

Из этих соображений Б. Рассела можно заключить, что он тоже считал лишенным смысла требование объяснения первоначального движения атомов. Но дело не сводится к тому только, что в любом объяснении неизбежно приходится с чего-то начинать. По отношению к атомистике таким абсолютно исходным пунктом любых объяснений были атомы и пустота. Причем, поскольку сами атомы представляли собой гипостазированную абстракцию бытия, такое представление о том, что они такое по своей сущности, снимало сам возможный вопрос обоснования их бытия. С движением этих атомов дело обстоит совсем по-другому. Будучи всего лишь одним из свойств атомов, движение не могло занимать в атомистике положения абсолютно исходного начала, которое само уже не требовало дальнейшего обоснования, но из которого следовало бы объяснять все остальное. Напротив, относительно движения как свойства атомов постановка вопроса о субстанциальном его источнике, или о том, коренится ли оно в самой природе атомов, была вполне оправданной. Но дело в том, что элеатовская природа атомов, делавшая их внутренне пассивными, лишала атомистов возможности позитивно решить этот вопрос, что только усугубляло его остроту. Поэтому Аристотель справедливо упрекал атомистов в том, что «неправильно и не с точки зрения причинной связи (οὐδὲ τοῦ διὰ τῆς) определяют необ-

⁶¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959, с. 85.

⁶² Там же, с. 86.

ходимость те, которые заявляют, что так происходит всегда, ...как Демокрит из Абдер»⁶³.

Как видим, с античных времен и по наши дни прослеживаются два подхода к вопросу об источнике движения. Суть различия между ними В. И. Ленин раскрыл в известном фрагменте «К вопросу о диалектике»: «Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, и развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними).

При первой концепции движения остается в тени *с а м о* движение, его *д в и г а т е л ь н а я* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника «с а м о»* движения.

Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Т о л ь к о* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего...»⁶⁴.

Нетрудно убедиться, что позиция, с которой оценивает ситуацию с проблемой источника движения в атомистике Демокрита Б. Рассел, примыкает к первой концепции. Если же исходить из второй, диалектической, концепции движения, то и оценка указанной ситуации будет диаметрально противоположной. Так, К. Маркс в своей докторской диссертации констатирует, что Демокрит движение атома «превращает в вынужденное движение» и что у него движение не «полагается как самоопределение»⁶⁵, а затем подчеркивает, что «Аристотель справедливо полемизирует против него», когда настаивает на необходимости указать естественное движение атомов и показывает, что признание одного только вынужденного движения дает регресс в бесконечность⁶⁶.

С этим выводом молодого Маркса перекликаются и выводы Ф. Энгельса (в период работы над «Диалектикой природы») относительно вопроса об источнике движения

⁶³ Аристотель. О происхождении животных, II, 6. — Лурье, № 13.

⁶⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.

⁶⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 45.

⁶⁶ Там же, с. 45, 46.

у первых древнегреческих философов вообще: «Обо всех них Аристотель правильно замечает, что они оставляют необъясненным источник движения...»⁶⁷ Причем Ф. Энгельс имеет в виду объяснение источника движения в рамках учений самих древнегреческих мыслителей, т. е. объяснение, исходящее из собственных онтологических оснований этих учений. Это подтверждается следующим разъяснением Ф. Энгельса относительно учения пифагорейцев: «Аристотель также и пифагорейцев правильно упрекает в следующем:

Своими числами „они не объясняют, каким образом возникает движение“...»⁶⁸. Так как у пифагорейцев фундамент картины мира составляют числа, то, исходя именно из чисел, в рамках их учения следовало, как указывает Ф. Энгельс, объяснить источник движения.

Нельзя не видеть, что Ф. Энгельс проводит здесь методологическое требование, которое позже В. И. Ленин выделил в качестве важнейшего элемента диалектики, — требование объективности рассмотрения⁶⁹. В самом деле, объективность рассмотрения состоит в том, что исходят из вещи самой в себе, берут «ее собственное движение»⁷⁰, «движение..., доказанное из сущности самого предмета»⁷¹.

С точки зрения этого методологического требования, которое, как видим, и К. Маркс, и Ф. Энгельс считали вполне уместным применять к оценке учений античных философов, в рамках атомистики Демокрита проблема движения материи оборачивалась проблемой источника, внутреннего основания самодвижения атомов в пустоте. Однако элеатовская внутренняя природа атомов делала их внутренне абсолютно пассивными, что исключало саму возможность обоснования движения их внутренней природой. Это заставляло творцов атомистики объяснять движение одного атома толчком со стороны другого, этого другого — толчком со стороны третьего и т. д., что давало регресс в бесконечность. При этом в бесконечность отодвигалось не решение проблемы обоснования движения, а сама трудность ее решения на таком пути.

Поскольку эта же внутренняя пассивность атомов выступает предельным онтологическим основанием необ-

⁶⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 503.

⁶⁸ Там же, с. 504.

⁶⁹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 202.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же, с. 228.

ходимого характера, вызванного внешним толчком «поведения» атомов, а следовательно, и всех определяемых этим их «поведением» событий и явлений, то регресс в бесконечность при объяснении движения должен был означать и сквозную на всем бесконечном интервале времени необходимость всего происходящего во вселенной. И действительно, по свидетельству Псевдоплутарха, «причины того, что ныне происходит, не имеют никакого начала. [Существуя] искони в бесконечном времени, они содержали

уже в себе в силу необходимости (τῆ ἀνάγκῃ) все без исключения: уже бывшее, происходящее теперь и будущее»⁷², т. е. отодвигание в бесконечность обоснования движения атомов оборачивается абсолютизацией необходимости, что должно одновременно означать и отодвигание в бесконечность трудности обоснования случайности.

Однако, подобно тому, как несмотря на нерешенность проблемы субстанциального источника движения, Демокрит движение все же не отрицал, подобно этому несмотря на непреодолимый характер трудности обоснования случайности случайность он тоже не отрицал. Более того, отсутствие субстанциального основания движения атомов и, следовательно, допущение их движения в демокритовой картине мира как в конечном итоге безосновного и составляло то фундаментальное онтологическое условие, которое не только обеспечивало возможность признания наряду с необходимостью также и случайности, но и делало случайность неустранимой из этой картины мира. Ведь демокритов принцип исономии, связь которого с признанием случайности была рассмотрена в первой главе, есть не что иное, как принцип отсутствия основания. «Возможности», которые открывало применение этого принципа для решения вопроса о характере «первоначального» движения атомов, поскольку оно оказывалось безосновным, мы и попытаемся обсудить в ходе последующего изложения.

Материал, который содержится по этим вопросам в текстах, отличается особой скудостью. По-видимому, причиной этого является неразработанность вопроса у самого Демокрита. И это не удивительно, ибо философ, как мы видели только что, прилагал значительные усилия, чтобы отвести упрек именно в необоснованности движения, а фактически, чтобы завуалировать его безосновность.

⁷² Псевдоплутарх. Строматы, 7.— Лурье, № 20.

Поэтому речь может идти о реконструкции указанных возможностей как всего лишь теоретических следствий из демокритова принципа отсутствия основания. Тем не менее имеются тексты, которые определенно содержат намеки на то, что указанные возможности получали у Демокрита некоторую реализацию.

§ 3. ПРЕДЕЛЬНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СЛУЧАЙНОСТИ

Рассмотренное в предыдущем параграфе «решение» проблемы источника движения, по-видимому, не удовлетворяло и самого Демокрита, хотя он защищал его. Если бы оно действительно удовлетворяло его, он не пытался бы искать другое решение, которое дает непосредственный «выход» и на принцип исономии. Речь идет об атомах души как движущей причине одушевленных тел.

Если самодвижение атомов оказывалось необъяснимым ни из их внутренней природы, ни из природы пустоты, то кроме отодвигания трудности этого объяснения в бесконечность оставалась возможность попытаться найти такое объяснение во *внешней форме* хотя бы некоторых из них. Если бы, благодаря своей особой форме, часть атомов оказалась способной к самодвижению, то объяснить движение остальных атомов воздействием (толчком) на них самодвижущихся атомов не составляло бы проблемы. Мысль Демокрита и обращается к этой возможности, о чем можно судить по следующему сообщению Симпликия: «... были и такие [ученые], которые видели причину естественного (*κατὰ φύσιν* — «по природе». — В. Г.) движения в формах, как например, те, которые приписывали огню форму пирамиды или шара вследствие подвижности [этих форм]...»⁷³. Именно у Демокрита форму шара имеют атомы огня. Более того, вопросу о форме атомов огня атомисты придавали исключительное значение: «Какова и какого рода форма каждого из элементов, они не определили, но лишь [атомам] огня приписали форму шара»⁷⁴.

⁷³ Симпликий. Комментарий к «О небе», IV, 5, стр. 729, 22. — Лурье, № 375.

⁷⁴ Аристотель. О небе, III, 4. — Лурье, № 275.

На связь этого внимания атомистов к вопросу о форме атомов огня с проблемой объяснения движения указывает следующее место у Симпликия: «Другие же сказали только о форме огня и порождающих его атомов, что она шарообразная. Поэтому-то и естественно, что огонь проникает всюду, движется и приводит в движение... вследствие округлой формы и гладкости...»⁷⁵.

Из атомов огня состоит и душа ⁷⁶, которая «преимущественно и прежде всего есть движущее [начало]»⁷⁷. И поскольку тело обладает душой, лишь постольку ему и присуща деятельная сила. Как отмечает С. Я. Лурье, «с точки зрения Демокрита, всякая сила есть деятельность некоей души, и обратно, всякая душа есть чисто механический силовой центр»⁷⁸. Душой как источником движения обладают все предметы ⁷⁹, даже камни ⁸⁰. Здесь у Демокрита «сохранились еще некоторые пережитки старых представлений, связывающих движение с жизнью и душой»⁸¹.

Из всех свидетельств, где затрагивается вопрос о чрезвычайной подвижности атомов души, в пользу предположения, что Демокрит наделял эти атомы свойством именно самодвижения, наиболее определенно говорит следующее место у Аристотеля: «Некоторые утверждают, что душа приводит в движение тело, в котором она находится, тем, что она движется сама (*αυτὴ κινεῖται*), как, в частности, говорит и Демокрит. Его рассуждение напоминает комического поэта Филиппа: тот рассказывает, что Дедал заставил двигаться деревянную Афродиту, налив в нее живое серебро [т. е. ртуть]. Сходным образом рассуждает и Демокрит: он говорит, что неделимые шары вследствие прирожденного [свойства] (*διὰ τὸ πεφυμέναι*) никогда не стоять на месте (*μετέλωτε μένειν*), двигаясь сами, влекут за собой и приводят в движение все тело»⁸².

⁷⁵ Симпликий. Комментарий к «О небе», III, 4, стр. 610, 18. — Лурье, № 275.

⁷⁶ См.: Лурье, № 443а — 451.

⁷⁷ Аристотель. О душе, I, 2. — Лурье, № 443а.

⁷⁸ Лурье. Комментарий. 2 к № 322.

⁷⁹ Аэций, IV, 4, 7. — Лурье, № 448.

⁸⁰ См.: Альберт Великий. О камнях, I, 1, 4. — Лурье, № 448.

⁸¹ Zubov B. II. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965, с. 27.

⁸² Аристотель. О душе, I, 3. — Лурье, № 445.

Впечатляет уже выражение αὐτὴ κινεῖται («сама движется»). Но ключевым является здесь слово πεφυκεῖναι. Это одна из перфектных форм глагола φύω (порождаю, рождаюсь), от которого происходит и слово φύσις (природа). Поэтому утверждение, что свойство никогда не оставаться в покое (не стоять на месте, не бездействовать) есть свойство, прирожденное шарообразным атомам души, означает, что оно присуще им по природе. Следовательно, это их свойство есть свойство самодвижения.

Так как Аристотель сопровождает здесь изложение рассуждения Демокрита замечанием «он говорит», не исключено, что он цитирует Демокрита. В таком случае мы имеем дело с попыткой самого Демокрита указать причину движения как ту самую причину «то диὰ ти», относительно которой он столь настойчиво доказывал, что искать ее бессмысленно. Причем такая причина движения им самим, как видим, характеризуется как причина «по природе», т. е. причина в субстанциальном, а не во временном смысле. Напомним в связи с этим, что в приведенном в начале параграфа свидетельстве Симпликия движение, причина которого заключается в шарообразной форме, тоже характеризовалось как движение «по природе».

Но если Аристотель и не цитирует в рассматриваемом пассаже Демокрита и выражение διὰ τὸ πεφυκεῖναι принадлежит самому Аристотелю, то суть дела не меняется. Ведь, по Аристотелю, «все существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя»⁸³. Следовательно, если Аристотель пользуется своей терминологией, это еще сильнее оттеняет то обстоятельство, что речь у Демокрита идет о самодвижении атомов души.

Какое основание имел Демокрит, чтобы считать, «что душе [по природе] присуще движение»⁸⁴, поскольку составляющие ее атомы имеют шарообразную форму? Как удостоверяет Софоний, по Демокриту, «шарообразные неделимые первотела, какими он считал огонь и душу, подвижнее других и энергичны вследствие малой поверх-

⁸³ Аристотель. Физика, I, 2 (Соч., т. 3, с. 82).

⁸⁴ Филопон. Комментарий к «О душе», I, 2, стр. 67, 10. — Лурье, № 443а.

ности и формы [атомов]»⁸⁵. Дальнейшее разъяснение содержится у Фемистия: «То, что душа движет, он объяснял малой поверхностью [атомов], а то, что душа движется, он объяснял формой»⁸⁶. Более определенно раскрывает основание того, почему атомы души и огня движутся вследствие своей шарообразной формы, Симпликий: «так как шарообразное—[единственное] среди тел, не имеющее углов»⁸⁷. Дополняет это объяснение Симпликия и наконец-то делает его более доступным рациональному пониманию Филопон: «... он (Демокрит.— В. Г.) утверждает, что огонь состоит из шарообразных атомов, ибо шар — самое подвижное из всех тел, так как он касается плоскости только в одной точке»⁸⁸.

С. Я. Лурье выдвигает следующую «расшифровку» такого объяснения чрезвычайной подвижности шара: «Вечное движение есть, по мнению Демокрита, свойство шара вообще, поскольку он касается плоскости только в одной точке; если в опыте шар не движется постоянно, но остается неподвижным, если его не привести в движение (хотя достаточно небольшого толчка, чтобы заставить его двигаться), то это происходит лишь потому, что в опыте мы не имеем дела с настоящими шарами, и потому то, что мы называем шаром, разумеется, касается плоскости не в точке, а на небольшой поверхности...»⁸⁹.

С этой «расшифровкой» можно согласиться. Можно даже конкретизировать ее, добавив следующие соображения. Предположим, что тело, у которого есть угол, оказывается стоящим на плоскости, опираясь на него только вершиной своего угла. Очевидно, что такое положение его неустойчиво, он не сможет сохранить его, и упадет. Шар можно рассматривать как предельный случай правильного многогранника при стремлении количества его сторон к бесконечности. С этой точки зрения любая точка поверхности шара есть вершина многогранника с бесконечным числом сторон, т. е. вся его поверхность есть сплошной

⁸⁵ Софоний. Комментарий к «О душе», I, 2, стр. 14, 15.—Лурье, № 444.

⁸⁶ Фемистий. Комментарий к «О душе», I, 2, стр. 13, 10.—Лурье, № 444.

⁸⁷ Симпликий. Комментарий к «О душе», I, 2, стр. 25, 26.—Лурье, № 443а.

⁸⁸ Филопон. Комментарий к «О душе», I, 2, стр. 67, 10.—Лурье, № 443а.

⁸⁹ Лурье. Комментарий. 1 к № 445.

угол. Поэтому шар всегда оказывается опирающимся на плоскость вершиной угла, или одной точкой. Следовательно, его положение неустойчиво всегда, и он не может поэтому никогда оставаться неподвижным, даже если полностью исключено какое-либо воздействие на него.

Атомы огня действительно представляются Демокриту имеющими чрезвычайно правильную форму. Так, «падающая... на землю молния [бывает], когда [этот] поток, состоящий из порождающих огонь [телец], чрезвычайно чистых, чрезвычайно тонких, чрезвычайно правильных и «крепко сколоченных», как пишет сам Демокрит, силой прокладывают себе путь [на землю]»⁹⁰. Как видим, характеризуя порождающие огонь атомы, Демокрит специально подчеркивает и их чрезвычайную правильность.

Эта их особенность определяет не только их способность никогда не оставаться в покое. Из абсолютной правильности их шарообразной формы вытекает также, что нет никакого основания, чтобы *направление* их движения; если брать его как именно *самодвижение*, обусловленное этой их формой, было «скорее таким, чем иным». Такая ситуация равнозначности направлений в пространстве

обозначается у атомистов термином *ισορορία*. Словом, здесь действует демокритов принцип *исономии*, т. е. принцип отсутствия достаточного основания («не более такое, чем такое»).

Косвенное подтверждение того, что Демокриту не было чуждо такое применение этого его принципа, мы находим у Филопона, когда он говорит об атомах души, что «они очень подвижны сами по себе и никогда не находятся в покое, поэтому даже если их ничто не выталкивает, они разлетаются в разные стороны»⁹¹. Снова обратим внимание на то, что атомы души очень подвижны *сами по себе*

(*αὐταὶ καθ' αὐτάς*) и что они движутся, даже если их ничто не выталкивает. Их способность к *самодвижению* подчеркнута, таким образом, и здесь.

Но более важным является для нас уже то, что как раз когда на атомы души ничто не действует, они движутся в разные стороны. Это разнообразие направлений их движения, если учитывать, что исходные условия для всех

⁹⁰ Аэций, III, 3, 10. — Лурье, № 415.

⁹¹ Филопон. Комментар. к «О душе», I, 2, стр. 69, 6. — Лурье, № 462.

одинаковы в том смысле, что на них ничто не действует, допускает предположение, что каждый из атомов души способен к «самоопределению» направления своего движения.

Вместе с тем с учетом указанных исходных условий это разнообразие направлений их движения свидетельствует и о случайном для каждого отдельного атома характере именно такого направления движения. А эта случайность может быть объяснена тем, что для каждого атома идеальная симметричность его формы, поскольку как раз она обеспечивает его способность к самодвижению, обуславливает и отсутствие оснований для него двигаться скорее в одну сторону, чем в другую. Следовательно, при допущении способности к самодвижению атомов души разнообразие направлений их движения и случайный характер такого-то определенного направления движения каждого из них может рассматриваться как следствие ситуации, характеризующейся принципом исономии.

Таким образом, если признать, что Демокрит действительно считал атомы огня или души способными к самодвижению вследствие их идеально шарообразной формы, то оказалось бы, что на этом пути перед ним открывался целый спектр теоретических возможностей. Прежде всего, чрезвычайно важной следовало бы признать возможность конкретного решения в рамках атомистики самого вопроса о самодвижении материи. Не менее важной была бы возможность подведения атомистической базы под идею свободы человека, которую, напомним, Демокрит столь энергично утверждал. Действительно, свободу он сам связывал со способностью человека к самоопределению своих действий. По Демокриту, именно душа выступает в качестве того внутреннего начала в человеке, которое обладает способностью как к самоопределению своих действий, так и к определению действий руководимого ею тела (см. гл. I, § 3). А так как спецификацию души философ осуществляет уже на атомистическом уровне, специально определив особую форму атомов, из которых она состоит, то понятно, что и обоснования указанных особых ее способностей тоже следовало ожидать у него на этом же уровне. Способность атомов души к самодвижению и самоопределению направлений своего самодвижения давала бы хорошую основу для такого обоснования.

Не менее важным условием возможности свободы является, как это подчеркивалось в первой главе, наличие момента случайности в разворачивании процессов действи-

тельности. А способность к самодвижению атомов огня или души, как мы только что видели, обеспечивает и обоснование существования в мире случайности. Однако объяснение самодвижения атомов огня и души ссылкой на их идеально сферичную форму нельзя считать удовлетворительным. Ведь центральный пункт этого объяснения состоит, напомним, в том, что абсолютно правильный шар касается плоскости, да и не только плоскости, но любой поверхности (за исключением, пожалуй, поверхности тела, объемлющего какую-либо часть этого шара), только в одной точке, а это делает положение шара неустойчивым. Более того, как уже отмечалось, в силу идеальной правильности шарообразной формы для атомов огня и души нет причин двигаться именно в данном направлении, а не в другом. А из принципа исономии следует случайность «выбора» направления самодвижения каждым из них в отдельности, если они предоставлены сами себе. Но из этого же принципа отсутствия основания с логической неизбежностью вытекает и другой вывод: такие атомы сами не могут двигаться ни в одном направлении, ибо абсолютная правильность их формы обеспечивает им и абсолютно равновесное состояние при отсутствии внешних воздействий. Так что у них нет оснований двигаться ни в одну сторону.

Стало быть, если Демокрит признавал движение атомов огня и души их самодвижением, обусловленным их идеально правильной шарообразной формой, то следует признать, что и на этом пути самодвижение материи оставалось у него допущением, не только не имеющим фактически, но и не позволяющим теоретически никакого конкретного обоснования в рамках его атомистики. Иначе говоря, мы пришли к прежнему выводу: движение, поскольку оно признается в атомистической картине мира, просто постулируется как бесосновное. Но если факт этой его бесосновности при апелляции к бесконечности времени оставался более или менее завуалированным, то в рамках попытки объяснить самодвижение атомов огня и души их формой он становится хорошо видимым, ибо идеальная симметричность этой формы делает ее подпадающей под принцип отсутствия основания (исономии). Поэтому Аристотель, рассматривая взгляды тех, «которые видели причину естественного движения в формах»⁹², имел осно-

⁹² Симпликий. Комментарий к «О небе», IV, 5, стр. 729, 22.— Лурье, № 375.

вание заявлять, что «форма сама по себе не может быть причиной (*αἰτίον*) движения»⁹³.

Конечно, это возражение Аристотеля (у Симпликия) нужно рассматривать и как одно из самых убедительных свидетельств в пользу предположения, что Демокрит видел в шарообразной форме атомов огня и души причину (*αἰτία*) их движения и что, следовательно, их движение он рассматривал как самодвижение. Но у нас нет полной уверенности, что сам он считал удовлетворительным обоснование самодвижения атомов огня и души их идеально сферичной формой.

В пользу такого сомнения говорит уже то, что Демокрит так настойчиво обосновал тезис о бессмысленности поиска причины движения, когда апеллировал к безначальности времени. Кроме того, значительная часть свидетельств, где удостоверяется исключительная подвижность шарообразных атомов огня и души, создает впечатление, что речь идет об их подвижности как о способности легко приходить в движение под действием даже незначительного внешнего толчка, сохранять сообщенное им движение, а также легко проходить через другие тела⁹⁴. При этом особо подчеркивается гладкость этих атомов вследствие отсутствия углов и даже то, что они «очень скользкие»⁹⁵. Подкрепляют такие сомнения и свидетельства, подобные следующему: «Демокрит, утверждая, что

атомы по природе (*φύσει*) движутся вечно, говорит, что они [всегда] «были уже приведены в движение» под влиянием удара»⁹⁶. Как видим, здесь Симпликий тоже говорит о движении атомов «по природе», но это-то их движение и оказывается движением под влиянием удара.

Не исключено, что такая двойственность в возможности толкования свидетельств о способности атомов огня и души никогда не оставаться в покое (то как способности к самодвижению, то как способности сохранять сообщенное извне движение) имеет своим первоисточником самого Демокрита. Может быть, не уверенный в удовлетворитель-

⁹³ Там же.

⁹⁴ См.: Лурье, № 443а — 462.

⁹⁵ Филопон. Комментар. к «О душе», I, 2, стр. 68, 20. — Лурье, № 462.

⁹⁶ Симпликий. Комментар. к «Физике», I, 1, стр. 42, 10. — Лурье, № 306.

ности обоснования самодвижения атомов огня и души их формой, он сохранял возможность сослаться на внешний толчок, а тем самым и на безначальность времени.

Говоря о несостоятельности обоснования самодвижения атомов огня и души их шарообразной формой, следует учесть также, что ссылка Демокрита на точечный характер касания шаром плоскости неубедительна и по следующим соображениям. Оказывается, что Демокрит употребляет термин «касание» не в прямом смысле⁹⁷. Ведь во всех случаях они (атомы. — В. Г.) отделены друг от друга пустотой⁹⁸. С этой точки зрения шарообразные атомы не имеют никаких преимуществ перед любыми другими атомами. Все они находятся в пустоте как бы во взвешенном состоянии, а потому в силу изотропности пустоты у любого из них нет оснований двигаться именно в этом направлении, а не в другом, если они предоставлены сами себе. А поскольку они не могут касаться ничего и всегда окружены только пустотой, выходит к тому же что они предоставлены самим себе всегда.

Теперь, в свете того факта, что «поведение» предоставленных самим себе идеально сферичных атомов подпадает под действие принципа исорропии и что этим сферичные атомы ничем не отличаются от любых других атомов, посмотрим какие следствия могли иметь место, если бы оказалось верным наше предположение, что Демокрит все же понимал под способностью атомов огня и души никогда не оставаться в покое их способность к самодвижению. Так как несмотря на достаточно убедительное подтверждение приведенными выше свидетельствами, это последнее предположение мы берем как только предположение, то понятно, что и следствия из него будут иметь лишь гипотетический характер, хотя мы и далее будем продолжать по возможности опираться на соответствующие свидетельства. Но здесь такие свидетельства будут уже и не столь убедительными, и не столь многочисленными. Зачастую придется довольствоваться только намеками. Поэтому мы и считаем необходимым специально подчеркнуть, что речь у нас пойдет всего лишь о гипотетических следствиях из гипотетических допущений. Но они представляются нам

⁹⁷ Филопон. Коммент. к «О возникновении и уничтожении», 8, I, стр. 158, 26. — Лурье, № 236.

⁹⁸ Там же.

заслуживающими внимания по соображениям, которые мы выскажем несколько позднее.

Прежде всего отметим, что если ситуация, характеризующая отсутствием основания для атомов огня и души двигаться в каком-либо направлении, не помешала Демокриту приписывать этим атомам способность к самодвижению, то это дает некоторые основания предположить, что он мог делать то же самое относительно любых атомов, представленным самим себе в великой пустоте.

О том, какого рода движение он мог приписать им, можно косвенно судить по следующему его рассуждению относительно «поведения» Земли в той же ситуации, подпадающей под принцип отсутствия основания двигаться именно в данном направлении, а не в любом другом: «Парменид и Демокрит говорят, что земля, отстоя одинаково (ἴσων) со всех сторон [от неба] остается в равновесии (ἐλὶ τῆς ἰσorroμίας), так как у нее нет причины (αἰτίας), почему бы она скорее (μᾶλλον) устремилась в одну, чем в другую сторону. Поэтому она только сотрясается (κράδαινεσθαι), но не движется»⁹⁹. Как видим, на основе принципа исорропии делается вывод о неподвижности Земли в силу того, что этот принцип означает отсутствие основания двигаться именно сюда, а не туда.

Следовательно, Демокрит отчетливо видел, что если тело оказывается в ситуации, которая подпадает под действие принципа исорропии, то для него нет основания двигаться ни в каком из возможных направлений, т. е. нет причин двигаться вообще. Констатация того, что тело находится в ситуации, подпадающей под действие принципа исорропии, влечет за собой вывод о статическом характере равновесного положения такого тела.

Но здесь же, на этом примере с равновесным положением Земли, можно видеть, что статическая трактовка равновесного положения тела, находящегося в ситуации, подпадающей под действие принципа исорропии, была для Демокрита не единственно возможной. Ведь, по Демокриту, Земля не совсем неподвижна: она сотрясается. Это «она сотрясается», как вывод из принципа исорропии, допускает, на наш взгляд, следующую интерпретацию. Не имея оснований «выбрать» ни одно определенное нап-

⁹⁹ Аэций, III, 15, 7. — Лурье, № 403.

равление движения в качестве преимущественного направления, Земля непрестанно меняет направление своего движения, так что движение в каком-то одном направлении оказывается тотчас же компенсированным переходом к движению в других направлениях. Конечный итог оказывается тоже полностью соответствующим принципу исорропии, а именно: равновесное положение Земли относительно всех направлений пространства сохраняется. Но такое равновесие, употребляя современную терминологию, уже не статическое, а динамическое.

Возможность такого двойного — и статического, и динамического — истолкования равновесного положения тела, если оно находится в ситуации, подпадающей под действие принципа исорропии, соответствует двойственности значения самого греческого термина *ισορρολος*. Ведь, с одной стороны, это слово означает «взаимноуравновешивающийся», «столь же сильный», «равный», но с другой — «колеблющийся», «неустойчивый», «шаткий». Демокрит, характеризуя «поведение» Земли, как видим, использовал оба эти значения одновременно.

Нам представляется, что аналогичность ситуации, в которой находится, по Демокриту, Земля в космосе, и ситуации, в которой находится в великой пустоте любой атом, пока он не испытал никакого воздействия со стороны других атомов и предоставлен самому себе, делает допустимым перенесение этой «логики» обоснования философом вывода о «сотрясении» Земли на объяснение знаменитых его представлений о «трясении» атомов. Правда, для обозначения «трясения» атомов в имеющихся свидетельствах употребляется термин *παλμος* или *πάλλεσθαι*¹⁰⁰, а Аэций для передачи положения Демокрита, что Земля сотрясается, применяет термин *κραδαίνεσθαι*. Однако все эти термины означают одно и то же. Кроме того, термин *κραδαίνεσθαι* родствен слову *καρδία* (= *кардіа*), означающему «сердце», а, например, у Аристотеля (на что обратил внимание С. Я. Лурье¹⁰¹), зафиксировано употребление слова *παλμος* для обозначения как раз болезни «подпрыгивания сердца» (*πήδησις τῆς καρδίας*).

¹⁰⁰ См.: Лурье, № 311—312.

¹⁰¹ См.: Лурье. Комментар. 1 к № 311.

Экспликация представлений Демокрита о «трясении» атомов как вытекающего из его принципа исорропии по той же «логике», которую мы пытались реконструировать только что для его представлений о «поведении» Земли, предполагает следующие радикальные допущения: 1) признание «трясения» атомов как их самодвижения; 2) признание этого их самодвижения как бесосновного, беспричинного. Выделение этих допущений позволяет привлечь свидетельства, дающие некоторые доводы в пользу каждого из них в отдельности, а следовательно, и в пользу всей этой экспликации «трясения» атомов в целом.

В пользу предположения, что «трясение» атомов есть их самодвижение, говорит свидетельство Симпликия, что атомисты «считали это движение... первичным

(πρωτὴν)»¹⁰². Так как кроме атомов и пустоты, в мире, по Демокриту, нет ничего, то признание первичности определенного движения атомов есть тем самым (во всяком случае де факто) и постулирование его как самодвижения. Бесосновность же того движения, которое постулировалось как первоначальное, не только вытекает как «теоретический» вывод из элеатовской внутренне пассивной природы атомов, но и удостоверяется следующим свидетельством Аристотеля: «Древнейшие и первые из тех, которые занимались философией природы, исследовали причины материальной первосущности...: что ею является, какова она и как возникает из нее целое, а также что приводит ее в движение — вражда, дружба или разум, или же [движение] возникает спонтанно (τοῦ αὐτομάτου)»¹⁰³.

Поскольку среди источников движения называется вражда, дружба и разум, ясно, что речь идет о послеэлеатовских натурфилософах, конкретно об Эмпедокле и Анаксагоре. А упоминание в такой связи объяснения движения как возникшего спонтанно позволяет считать, что оно принадлежит атомистам: обращение к понятию «автоматон» в это время было специфично именно для них. Особое внимание следует обратить на два обстоятельства. Первое состоит в том, что обращение атомистов к понятию «автоматон» засвидетельствовано здесь Аристотелем при обсуждении вопроса, что приводит материальную первосущ-

¹⁰² Симпликий. Коммент. к «Физике», VIII, 9, стр. 1318, 33. — Лурье, № 313.

¹⁰³ Аристотель. О частях животных, I, 1. — Лурье, № 171.

ность (для атомистов, следовательно, атомы) в движение. Ко второму обстоятельству мы уже привлекали внимание раньше. Теперь только напомним уже сказанное: речь шла об экспликации демокритовского термина αὐτόματον, о том, что в его смысловое ядро в почти неизменном виде

входит слово ματην, в значении которого сами основоположники атомистики в единственном дошедшем до нас фрагменте Левкиппа (Лурье, № 22) столь резко подчеркивали оттенок «без какого-либо основания» и «случайно»

путем противопоставления происходящего ματην тому, что происходит ἐκ λόγου (закономерно) и ὕλ' ἀνάγκης (по необходимости). Следовательно, если у атомистов «автоматон» означает «само» и «без какого-либо основания», то ссылка на него в контексте обсуждения вопроса об источнике движения явно говорит в пользу одновременно обоих наших допущений.

Действительно, утверждение, что движение возникает самопроизвольно, означает, что оно возникает и «само» («авто») и «произвольно» («матэн»). Другими словами, этим подтверждаются и допущение, что движение постулируется как самодвижение, и допущение, что как самодвижение оно выступает в качестве безосновного, беспричинного. А если так, то при реконструкции представлений Демокрита о характере этого первичного движения атомов допустимо руководствоваться принципом исорропии, поскольку он и применялся тогда, когда фиксировалась ситуация отсутствия основания. Если для атомов нет основания двигаться именно в эту сторону, а не в любую другую, то неудивительно, что это движение представляется как «трясение» во все стороны. Ведь когда атомисты прибегают к принципу исономии или исорропии, то при отсутствии основания для реализации какой-либо одной из всего предполагаемого данной ситуацией безосновности множества возможностей они постулируют, что реализуется все это множество. Даже если оно бесконечно. Так, например, ссылкой на принцип исономии обосновывается бесконечное количество миров в великой пустоте¹⁰⁴ и т. п.

Теперь поясним, почему изложенная экспликация демокритовского представления о «трясении» атомов, кото-

¹⁰⁴ См., напр.: Аристотель. Физика, III, 4. — Лурье, № 1.

рую мы условно будем называть «радикальной», представляет для нас интерес, несмотря на то, что мы вводим ее в качестве всего лишь вероятной гипотезы о возможных выводах из применения Демокритом принципа исорропии при определении характера первичного движения атомов, поскольку оно постулируется как ничем не обусловленное их самодвижение.

Во-первых, другая возможная экспликация этих же представлений Демокрита о «трясении» атомов, хотя и не выглядит как открытое и откровенное признание совершенно беспричинного самодвижения атомов, но в конечном итоге все же предполагает в качестве предельного условия самой своей возможности именно рассмотренную «радикальную» экспликацию.

Во-вторых, эта последняя важна для нас в том плане, что она есть удобное средство выявить те предельные онтологические допущения, которые стоят в учении Демокрита за признанием объективной случайности.

Обратимся сначала ко второй, «нерадикальной», экспликации «трясения» демокритовских атомов. Ее суть состоит в том, что это «трясение» можно объяснить и как результат непрерывных взаимных столкновений и толчков атомов, если они соберутся в тесном пространстве. В пользу возможности такой экспликации говорят все те свидетельства, в которых подчеркивается, что источником движения атомов является толчок со стороны других атомов.

Но если принять ее за единственно возможную, то возникает ряд вопросов, остающихся без ответа. Прежде всего, придется признать, что объясняемое взаимными толчками атомов их «трясение» нельзя считать первичным. Оно производно от того движения, благодаря которому множество атомов скопилось в небольшом пространстве. Ведь пока атомы находятся в «великой пустоте» и не скапливаются в больших количествах в небольшом пространстве, их движение, если исходить из рассматриваемой экспликации, не может быть «трясением». Это еще более усугубляет трудность согласования такой экспликации «трясения» с положением, что оно, по Демокриту, является первичным движением атомов.

Наконец, надлежит объяснить следующее первоначальное условие самой возможности эксплицировать «трясение» как результат их взаимных толчков. Оно состоит в том, что в столкновениях должны участвовать атомы,

направления движения которых должны быть самыми разнообразными.

Очевидно, что экспликация «трясения» атомов как результата их непрерывных столкновений возвращает нас к рассмотренному в предыдущем параграфе «объяснению» движения атомов толчками со стороны других атомов, этих — со стороны третьих и т. д., т. е. возвращает к объяснению, для которого неизбежен регресс в бесконечность. «Объяснение» разнообразия направления движения атомов тоже ведет в рамках такой экспликации «трясения» к регрессу в бесконечность. Другими словами, трудность объяснения в таком случае не преодолевается, а только бесконечно отодвигается, так что само это объясняемое таким способом разнообразие направлений движения в конечном итоге оказывается не имеющим никакого основания допущением. А коль скоро это так, ситуация и в данном случае оказывается подпадающей под принцип отсутствия основания, т. е. под принцип исорропии. Если нет оснований, чтобы для движения атомов существовало определенное преимущественное направление, по принципу исорропии, как его обычно применяет Демокрит, следует постулировать реализацию всех возможных направлений.

Как видим, и вторая возможная экспликация «трясения» атомов тоже привела нас в конечном итоге к принципу исорропии, т. е. все к той же безосновности, но уже направленности движения атомов. А так как для атомов возможно только движение пространственного перемещения, то отсутствие основания двигаться именно в данном направлении, а не в любом ином есть отсутствие основания двигаться вообще. Так что безосновность казалось бы только направленности движения атомов, есть и безосновность их движения вообще. Следовательно, если принимается экспликация «трясения» атомов как результата их взаимных толчков, то оказывается, что тем самым имплицитно принимается и стоящее за такой экспликацией допущение существования разнообразия направлений движения атомов, а значит, принимается и — стоящее уже за этим допущением — фактическое признание отсутствия основания для всего многообразия атомов иметь определенное направление движения. А это есть не что иное, как признание безосновности движения вообще. И если движение тем не менее постулируется, то постулируется оно как безосновное или беспричинное. Мы вер-

нулись, таким образом, к тем допущениям, которые делают возможной первую, «радикальную» экспликацию «трясения» атомов как их беспричинного самодвижения во всех направлениях.

Поэтому, признавая возможность и экспликации «трясения» атомов как результата непрерывных взаимных толчков, мы должны отдавать себе отчет о вторичном характере такой экспликации. В качестве предельного условия самой своей возможности она имеет «радикальную» экспликацию «трясения» атомов как беспричинного их самодвижения. Такой вывод не позволяет нам согласиться с Альфиери и Гатри, когда экспликацию «трясения» атомов как результата их взаимных толчков они выдвигают в качестве альтернативы указанной «радикальной» экспликации¹⁰⁵. Гатри следует здесь за Альфиери. А вывод этого последнего, что первоначальным движением атомов у Демокрита является не их самопроизвольное «трясение», а удары этих атомов, основан, как показал С. Я. Лурье, «на произвольном и неверном изменении читающегося в рукописях *ἐπαλλάξις* или *παράλλαξις* в *περιπαλλάξις*, произведенном Дильсом»¹⁰⁶. Понятно, что будучи основанным на указанном произвольном изменении текста, толкование слова *παλμός* в смысле «удар», «отталкивание» является неверным. «Палмос», как это подчеркнул вслед за К. Бейли С. Я. Лурье, означает именно «трясение» или «вибрация»¹⁰⁷.

Вместе с тем следует отдавать себе отчет и в том, что в силу безначальности времени говорить о первичном движении атомов можно только условно. Стало быть, столь же условна и «радикальная» экспликация «трясения» атомов как их первичного беспричинного самодвижения.

В силу бесконечности времени, уже протекшего до любого конкретного его момента, для любого из этих моментов можно утверждать, что в мире не осталось ни одного атома, который не подвергся бы воздействию толчков со стороны других атомов и вследствие этого не утратил свое изначальное беспричинное «трясение» во все стороны. Ведь представление о «трясении» атомов как их самодвижении

¹⁰⁵ См.: *Guthrie W. K. C. A history of greek philosophy, v. II*, p. 407, 413.

¹⁰⁶ Лурье. Комментар. 1 к № 311.

¹⁰⁷ Там же.

есть вывод из принципа исорропии как принципа отсутствия основания. А если атом испытал хотя бы один толчок со стороны другого атома, это раз и навсегда делает невозможным дальнейшее применение принципа исорропии к определению характера его движения. Дело в том, что толчок дает основание двигаться именно в ту сторону, куда он направлен, а не в любую сторону. Толчок выступает основанием, которое ликвидирует ту самую ситуацию отсутствия основания, которая составляла условие применимости к определению характера «поведения» атома принципа исорропии, когда предполагалось, что атом еще не испытывал никакого толчка.

Но так как, повторяем, для любого момента времени можно считать, что атомов, еще не подвергшихся толчку со стороны других атомов, уже не осталось, то следует признать, что вторая, «нерадикальная», экспликация «трясения» атомов тоже не может быть отвергнута. На наш взгляд, нельзя отвергать ни одну из них. Они не исключают, а предполагают друг друга. Но «радикальная» экспликация «трясения» атомов может быть принята только как предельное допущение, которое всего лишь де факто стоит за утверждением бесконечного разнообразия направлений движения атомов в процессе их непрерывных столкновений, так что отрицание такого допущения делает невозможным «трясение» атомов и во втором, «нерадикальном», его истолковании.

Теперь мы подошли к вопросу, для рассмотрения которого был предпринят анализ и всей проблемы источника движения в учении Демокрита в целом, и возможных экспликаций представлений философа о «трясении» атомов в частности. Это — вопрос о предельных онтологических основаниях случайности в атомистике Демокрита.

Выше мы пришли к выводу, что предельным онтологическим основанием необходимости у Демокрита оказывается внутренняя пассивность и неизменность атомов. Мы видели также, что эта особенность внутренней природы атомов порождала и делала непреодолимой в рамках атомистики Демокрита трудность обоснования движения атомов, что обуславливало регресс в бесконечность при обращении к объяснению движения одних атомов толчком со стороны других. Но с отодвиганием в бесконечность трудности обоснования движения атомов отодвинутой в бесконечность оказывается и случайность. Ведь если вследствие внутренней пассивности атомов их «поведение»

целиком определяется внешним воздействием, то оно характеризуется как необходимое. Так что регресс в бесконечность при обосновании движения атомов оборачивается господством в мире сквозной необходимости.

И тем не менее, как мы неоднократно убеждались выше, в демокритовой картине мира случайности принадлежало столь значительное место, что о фаталистическом ее изгнании из мира Демокритом не может быть и речи. Каким же образом в рамках атомистической картины мира, казалось бы предопределяющей абсолютное господство необходимости, возможно избежать фатализма сквозной необходимости? Ответить на этот вопрос не составляет теперь особого труда, если учитывать следующие результаты проведенного выше исследования.

1. В рамках атомистики Демокрита абсолютизация необходимости возможна лишь как следствие такого решения проблемы движения, при котором исключается самодвижение атомов.

2. Постулирование самодвижения атомов как их первичного движения для Демокрита не исключено. Во всяком случае в форме имплицитного допущения такое постулирование не подлежит сомнению, в пользу чего говорит анализ обеих возможных экспликаций представлений Демокрита о «трясении» атомов.

Справедливость такого вывода не может быть поколеблена даже утверждением Демокрита, что атомы «движутся вечно» и «[всегда] «были уже приведены в движение» под влиянием удара»¹⁰⁸. Ведь, с одной стороны, ссылка на вечность времени есть только способ завуалировать, что взятое как самодвижение движение материи просто постулируется. Но, с другой стороны, тезис о вечности времени позволяет говорить о первичном самодвижении только условно, ибо за бесконечное время любой атом мог неоднократно столкнуться с другими атомами, так что в любой момент времени относительно движения любого атома следует признать, что оно продукт толчка, т. е. что он всегда был уже приведен в движение. Но и в таком случае понятие первичного движения атомов не становится бессмысленным. Оно сохраняет рациональный смысл как результат предельного перехода в следующем смысле.

¹⁰⁸ Симпликий. Комментар. к «Физике», I, 1, стр. 42, 10. — Лурье, № 306.

Если время берется со стороны своей вечности, т. е. в том смысле, что перемещение по временной оси вспять ничего не дает и не может дать для прояснения факта существования движения, ибо для любого момента времени остается неизменным факт существования движения как всегда уже данного, то от временного параметра как совершенно не влияющего на этот факт «всегда уже данности» движения можно просто абстрагироваться, не только несмотря на бесконечность времени, но именно благодаря ей. Вот тогда-то в проблеме источника движения на передний план и выступает как ее важнейший аспект вопрос о субстанциальном основании движения: теперь он уже не может быть заслонен хроногенетическим видением всей проблемы.

Условным понятие первичного движения мы и назвали в силу того, что оно имеет рациональный смысл в результате указанного предельного перехода к такому видению проблемы обоснования движения, когда временной фактор как бы вынесен за скобки.

3. Так как первичное (в указанном условном смысле) самодвижение атомов в силу пассивности их внутренней природы и пассивности и изотропности пустоты не могло постулироваться иначе как безосновное, т. е. субстанциально беспричинное, то в определении характера этого самодвижения решающее значение приобретал принцип отсутствия основания, или принцип исономии (исорропии). А этот принцип самым непосредственным образом связан с понятием случайности. Идентичность концептуального содержания принципа исономии и понятия случайности мы констатировали в первой главе. Теперь можно добавить к этому еще один немаловажный штрих. Мы имеем в виду, с одной стороны, то, что сам Демокрит характеризовал случай посредством слова $\alpha\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\varsigma$, которое означает «изменчивый», «шаткий», «неустойчивый». С другой же стороны, термин $\iota\sigma\omicron\rho\rho\omicron\lambda\omicron\varsigma$ тоже означает «колеблющийся», «неустойчивый», «шаткий». Поэтому то, что характер первичного «поведения» атомов определяется именно принципом исорропии, обеспечивает неустрашимость случайности из демокритовой картины мира.

Поскольку принцип исорропии стоит также и за представлением о наличии всех возможных направлений в движениях атомов, то их первоначальное движение не может не являть собой картину беспорядочного движения. А са-

ма беспорядочность их движения оказывается просто синонимом случайности: «случай (τύχη) есть наименование беспорядочной (ἀτάκτου) энергии»¹⁰⁹.

О беспорядочном характере докосмического движения атомов в великой пустоте свидетельствует ряд авторов. При этом характеристика докосмического их движения как беспорядочного (ἀτάκτος) тоже буквально переплетается с замечаниями, что атомы двигаются «как случится» (ἐτύχη).

Симпликий, комментируя замечание Аристотеля, что «нелепо допускать, что тела имеют беспорядочное движение. Ничто не происходит как попало», пишет: «Аристотель главным образом полемизирует с последователями Демокрита. ...Ибо из их учения следует... поскольку тела движутся в течение бесконечного времени беспорядочно, лишь сплетаясь в незначительной степени между собой, образуют закономерность и порядок... что беспорядок существует согласно природе... Утверждая, что естественным движением является беспорядочное движение, они говорят, что естественное возникает "как случится"..."¹¹⁰.

Даже Цицерон, который особенно настаивал на фатализме сквозной необходимости у Демокрита как вытекающем из характера движения атомов вследствие удара, и тот упоминает «пресловутое беспорядочное столкновение атомов», которое он считает «камнем преткновения... для Демокрита»¹¹¹.

Изначальная беспорядочность движения атомов неустраима, ибо все изначально многообразие направлений их движения продолжает сохраняться всегда. И если даже в какой-то части вселенной возникает какая-то упорядоченность в их движении, она, будучи окруженной царством беспорядочности, не может со временем не нарушаться. А так как за этой изначальной беспорядочностью движения атомов стоит в конечном итоге допущение безосновности их первоначального самодвижения, то это допущение и составляет предельное онтологическое основание случайности в учении Демокрита.

¹⁰⁹ Аэций, I, 29, 7.— Лурье, № 28.

¹¹⁰ Симпликий. Комментарий к «О небе», III, 2, стр. 588, 10.— Лурье, № 305.

¹¹¹ Цицерон. О границах добра и зла, I, 6, 18.— Лурье, № 301.

Таким образом, в истолковании природы случайности у Демокрита оказывается реализованным и вариант отождествления случайного с беспричинным или безосновным. Правда, этот вариант реализован весьма опосредствованно — как предельное допущение, которое только в конечном итоге стоит за признанием как случайности, так и одновременно изначальности беспорядочного движения атомов. Но у Демокрита имеется и более непосредственное выражение этого варианта истолкования природы случайности, получившее у него даже соответствующее терминологическое оформление. Мы имеем в виду один из его «технических» терминов для обозначения понятия случайности, а именно слово «автоматон», которое означает буквально «самопроизвольность» в смысле «самобезосновность» и даже «самобеспричинность».

Неустранимость случайности из демокритовой картины мира обусловлена не только тем, что изначальное многообразие направлений движения атомов продолжает сохраняться всегда. Она гарантируется также и бесконечностью как направлений движения атомов и самого множества всех атомов, так и «великой пустоты». Действительно, если бы атомов было конечное множество и они располагались в конечном пространстве, то даже при допущении исходного разнообразия направлений их движения в силу их первичного «трясения» как безосновного самодвижения, все же за достаточно большой промежуток времени они взаимными толчками ликвидировали бы исходную независимость направлений движения каждого из них и все цепи причинения оказались бы так или иначе замкнутыми друг на друга. А если атом испытал хотя бы один толчок, его движение теряет изначальную неопределенность и становится строго однозначным. Тогда в таком конечном мире все в конце концов оказывается связанным сквозной необходимостью. Бесконечность же мира делает неустранимым наличие независимых цепей причинения, так что всегда будет оставаться возможность пересечения таких цепей причинения, которые до этого были независимыми, и само это пересечение которых оказывалось бы, следовательно, случайным с точки зрения этой трактовки случайности, которая, как мы видели, принадлежала Демокриту.

Но и здесь надо иметь в виду, что предельным основанием этой независимости цепей причинения была бы изначальная самопроизвольность первичного «трясения» атомов как их самодвижения.

Для демокритовой картины мира характерна следующая особенность. Если продвигаться мысленно по оси времени от любого данного момента вспять к его обусловленности прошлым, то «поведение» каждого атома (а следовательно, и всех атомов) жестко однозначно определено предшествующим толчком другого атома и т. д. до бесконечности. Такой угол зрения дает регресс в бесконечность в обосновании движения атомов и одновременно неустрашимость фатализма сквозной необходимости. Случайности в такой картине мира места как будто не остается, как не признается и самодвижение атомов. Но если исходить из того, что, кроме атомов и пустоты, ничего нет и что, следовательно, признание движения атомов в конечном итоге оборачивается признанием их бесосновного или беспричинного самодвижения как первоначального (в указанном выше условном смысле) «трясения», то для случайности в такой картине мира не только находится место, но она неустраима. Тезис, что все происходит по необходимости, оказывается имеющим безусловное значение во всей его всеобщности. Но столь же правомерен и антитезис, что все случайно. В итоге необходимость и случайность дополняют друг друга. Или, как засвидетельствовал Эпикур, Демокрит считал «всемогущей «ананкэ» и «автоматон»¹¹², а не одну только «ананкэ».

Мало того, и необходимость как характеристика «поведения» атомов вследствие их столкновений с другими атомами, и то, что изначальное беспорядочное самодвижение атомов как вывод из принципа отсутствия основания постулируется в качестве их беспричинного «трясения» во все стороны — и то, и другое имеет в качестве своего предельного онтологического основания одну и ту же внутреннюю особенность атома — его элеатовскую внутренне пассивную природу. Таким образом, на самом глубинном уровне тех предельных онтологических допущений, которые стоят в демокритовой картине мира за понятиями необходимости и случайности, обнаруживается, что эти понятия связаны отношением не только внешней дополнительности, но и глубокого единства.

Попытаемся теперь мысленно двигаться по оси времени не вспять, а вперед, взяв за отправной пункт изначаль-

¹¹² Эпикур. О природе, пап. 1056, стлб. 25.— Лурье, № 36а.

но беспорядочное самопроизвольное «трясение» атомов. Прежде всего на этом пути взаимными столкновениями атомов «в игру» вводится необходимость как характеристика «поведения» каждого отдельного атома по отношению к условиям, детерминирующим это его «поведение», если оно есть результат удара. Но в целом в силу принципа сохранения движения сохраняется и изначальная беспорядочность движений всего бесконечного множества атомов. А отсюда и основная трудность, выступающая на передний план при таком подходе к демокритовой картине мира,— трудность объяснения той упорядоченности, которая характерна для явлений окружающего нас мира, и в частности трудность объяснения происхождения из изначально беспорядочного докосмического движения атомов самих миров, в том числе и нашего мира, который греки называли космосом. Ведь само «греческое слово „космос“ уже содержит в себе понятие правильности»¹¹³. Как же возможно возникновение правильного, упорядоченного движения огромного множества атомов, составляющих и весь космос в целом, и все вещи внутри космоса, если исходное докосмическое движение всех этих атомов беспорядочно?

О том, что для Демокрита это была действительно проблема, свидетельствует Цицерон: «Пресловутое беспорядочное столкновение атомов, которое явилось камнем преткновения... для Демокрита, не могло бы создать существующий стройный миропорядок»¹¹⁴.

Также и Секст Эмпирик, утверждая, что «невероятно, чтобы это движение (всего мира.— В. Г.) происходило вследствие вихря и по необходимости»¹¹⁵, явно имеет в виду учение Демокрита¹¹⁶. А далее Секст Эмпирик говорит: «Ибо круговращение или беспорядочно (*ἀτακτός*), или упорядоченно. И если оно беспорядочно, то не могло бы стройно приводить что-либо в движение...»¹¹⁷. Как видим, и здесь подчеркнута трудность объяснения упорядоченности движения, если исходить из движения беспорядочного.

¹¹³ Лурье. Комментар. 2 к № 305.

¹¹⁴ Цицерон. О границах добра и зла, I, 6, 18.— Лурье, № 301.

¹¹⁵ Секст Эмпирик. Против ученых, IX, 111—114.— Соч. в 2-х томах, т. I. М., 1976, с. 263.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Там же (греч. текст по изд.: *Sextus Empiricus*, v. III. London, 1936).

Свидетельства, по которым можно восстановить общее направление усилий Демокрита по решению этой проблемы, позволяют сделать вывод, что у философа имелись зачатки представлений о статистической природе той упорядоченности больших масс атомов, которая возникает в процессе космогенеза, а также в других процессах уже внутри космоса. Поэтому, когда Ж.-М. Габод подчеркивает это предчувствие закона больших чисел при объяснении космогенеза Эпикуром и Лукрецием и полагает, что это было то новое, что Эпикур смог внести в демокритову картину космогенеза благодаря привлечению понятия случайности¹¹⁸, это представляется не соответствующим указанным свидетельствам.

Действительно, у Филопона читаем: «Демокрит утверждал, что лишь благодаря случаю (*κατὰ τύχην*) в одной части пустоты возник наш мир, а в другой — другой. Более того, он даже считал случай (*τὴν τύχην*) причиной закономерного устройства существующего (*τῶν ὄντων διακοσμήσεως*)»¹¹⁹. Здесь прямо удостоверяется, что случай, по Демокриту, играет определяющую роль в космообразовании. Следовательно, упорядоченность космоса вырастает из беспорядочного движения атомов в качестве собственного продукта этого последнего.

Как конкретно представлял Демокрит порождение упорядоченного движения из беспорядочной «толкотни» атомов, об этом можно судить по следующему пассажиру Сенеки: «Когда в тесном пустом пространстве находится много телец (Демокрит называет их атомами), возникает ветер. Наоборот, [наблюдается] спокойное и тихое состояние воздуха, когда на большом пустом пространстве находится немного телец. В самом деле, подобно тому как на площади или на улице, пока малоллюдно, люди гуляют без толкотни, а когда толпа собирается в тесном месте, начинается ссора, так как одни наталкиваются на других, так и в том пространстве, которым мы окружены, когда много тел заполняет небольшой объем, неизбежно одни наталкиваются на других, толкают их, отталкиваются

¹¹⁸ См.: *Gabaude J.-M.* Le jeune Marx et le matérialisme antique. Subervie, 1970, p. 88—89.

¹¹⁹ Филопон. Комментар. к «Физике», II, 4, стр. 262, 2. — Лурье, № 346.

назад, переплетаются и сжимаются, вследствие чего появляется ветер. Сшибающиеся тела налегают друг на друга и после того, как исход долгое время остается колеблющимся и сомнительным, наконец, уклоняются в сторону»¹²⁰.

Ветер, т. е. движение всей массы атомов в одном направлении, возникает в результате длительного процесса взаимной «толкотни» большого количества атомов, оказавшихся в тесном пространстве. Так как количество атомов при этом конечно, то нет основания полагать, что имеет место абсолютное равновесие направлений движения всех атомов. Ведь принцип исорропии «работает» в данном смысле только при условии, что число атомов бесконечно. А даже незначительного преимущества в сумме движений в каком-то одном направлении достаточно, чтобы в конце концов в процессе взаимного обмена ударами это направление выявилось и стало преимущественным направлением всей массы атомов. Если же большая масса атомов заключена при этом в шарообразную оболочку (вспомним о «хитоне» из якоревобразных атомов при образовании нашего мира), то «получится» демокритов космобразующий вихрь, который, возникнув, сам становится всеобщим упорядочивающим фактором для всех процессов внутри космоса.

Определенность, упорядоченный характер космического вихревого движения составляет его специфику в отличие от первоначальной беспорядочной «толкотни» атомов и, на наш взгляд, именно благодаря этой упорядоченности, закономерности вихревого движения Демокрит отождествлял вихрь с необходимостью. Но вихрь придает направленность только всей массе вовлеченных в него атомов как целому. Это только усредненная направленность всех атомов, отнюдь не исключающая сохранения для каждого отдельного атома или отдельных групп атомов определенного набора степеней свободы в их индивидуальном движении, а следовательно, и сохранения возможности хаотического, беспорядочного движения в рамках существования общей направленности движения миробразующего вихря.

Если бы такая возможность отсутствовала или не реализовалась, то было бы необъяснимо столь богатое разнообразие вещей и явлений внутри мира. Кроме того, вихрь

¹²⁰ *Сенека. Естественнонаучные вопросы, V, 2. — Лурье, № 371.*

не в состоянии сразу, в одно мгновение упразднить участие атомов в первоначальном беспорядочном движении. Ведь само вихревое движение складывалось постепенно, как результат самоупорядочивания хаотического движения атомов.

Стало быть, поскольку вихрь есть общая причина или общее условие дальнейшего упорядочивания космоса и протекания в нем всех процессов, все внутри космоса происходит благодаря вихрю. А так как вихрь есть сама необходимость, то в указанном смысле все внутри мира происходит в силу необходимости. Но одновременно в этих общих рамках вихря сохраняется и участие атомов в первоначальном беспорядочном движении, так что всеобщность необходимости как вихря не исключает сохранения внутри мира и случайности.

Таким образом, если только что изложенная реконструкция этой стороны учения Демокрита имеет хотя бы приблизительное сходство с тем, как действительно обстояло у него дело, то можно утверждать, что, по Демокриту, необходимость порождается случайностью на следующих двух уровнях.

Во-первых, на уровне «поведения» отдельных атомов, но при их столкновении: соударение атомов, до этого еще не испытывших воздействия других атомов и потому находящихся в состоянии первоначального «трясения», лишает их движение изначальной неопределенности, так как устраняет ситуацию отсутствия основания двигаться именно в эту сторону, а не в любую другую. А поскольку само это соударение есть результат первоначального неопределенного самодвижения атомов как их «трясения», то необходимость и оказывается продуктом случайности.

Во-вторых, необходимость порождается беспорядочной «толкотней» атомов на уровне появления определенной общей направленности большого числа атомов, в том числе и на уровне космообразующего вихря. Этот второй уровень необходимости совпадает с тем, что на современном языке называется статистической закономерностью, тогда как первый уровень необходимости совпадает с необходимостью динамической закономерности.

Между этими двумя уровнями необходимости существует зависимость: второй уровень существует исключительно в силу наличия первого уровня. Но, так как необходимость второго уровня имеет статистическую природу, она, в отличие от необходимости первого уровня,

не может полностью освободиться от случайности. Действительно, на первом уровне соударение сразу и навсегда лишает «поведение» отдельного атома какой бы то ни было неопределенности (принцип отсутствия основания оборачивается принципом достаточного основания), т. е. переводит случайность в абсолютную необходимость.

Но на уровне «ансамбля» атомов случай полностью элиминироваться не может. Ведь даже если не остается ни одного атома с первоначальной неопределенностью движения «трясения», все-таки для каждого из атомов, уже утратившего неопределенность своего «поведения», каждое последующее столкновение с другими атомами будет содержать момент случайности в силу именно того обстоятельства, что та определенность в движении, которую тоже уже имеют эти другие атомы, каждый раз для каждого из них своя. Как свидетельствует Симпликий, «поскольку тела движутся в течение бесконечного времени беспорядочно, лишь сплетаясь в незначительной степени между собой, образуют закономерность и порядок... беспорядок существует согласно природе... Утверждая, что естественным движением является беспорядочное движение, они (атомисты.— В. Г.) говорят, что естественное

возникает «как случится» ($\omega\varsigma \epsilon\tau\upsilon\chi\epsilon$)...»¹²¹

Наличие у Демокрита предвосхищения представлений о статистической природе упорядоченности позволяет предположить «статистическое» объяснение и его тезиса, что «сходство между предметами включает в себе нечто притягивающее их друг к другу»¹²². В пользу этого предположения говорит то, что в этом же пассаже Секст приводит пример конкретного механизма, действием которого объясняется, почему подобное оказывается рядом с подобным: «Он (Демокрит.— В. Г.) говорит: «Ведь и животные собираются в стаи вместе с животными одного с ними рода, например голуби с голубями, журавли с журавлями; так же обстоит дело и с другими животными. Но то же [наблюдается] и у неодушевленных предметов, как можно видеть при сортировании семян при помощи сита или на камешках, выброшенных прибоем: в первом случае при вращении сита происходит сортировка и чечеvidные зерна располагаются около чечеvidных, ячменные около

¹²¹ Симпликий. Комментарий к «О небе», III, 2, стр. 589, 4.— Лурье, № 305.

¹²² Секст. Против математиков, VII, 117.— Лурье, № 316.

ячменных, пшеничные около пшеничных; во втором случае при движении волны продолговатые камешки отталкиваются в то же место, что и другие продолговатые, круглые же к круглым...»¹²³ Аналогичное объяснение излагает Аэций¹²⁴. А Диоген Лаэртский указывает на подобный же механизм применительно к космическим процессам: «Носится... множество тел, которые... сталкиваясь и всячески вращаясь, разделяются на отдельные группы, так что подобное соединяется с подобным»¹²⁵.

Этот же механизм «статистического распределения» вследствие мирового вихря лежит в основе такого распределения элементов в космосе, что более тяжелые элементы оказываются ближе к центру вихря, а более легкие — ближе к периферии. Об этом сообщает Аристотель: «Если ныне земля остается неподвижной вследствие внешнего воздействия и если она пришла в центр, будучи унесена туда вследствие вихря (эту причину приводят все, исходя из того, что происходит в жидкостях и в воздухе, где большее по величине и более тяжелое всегда уносится к центру вихря)...»¹²⁶. Симпликий же пишет: «Сторонники Демокрита и впоследствии Эпикур утверждали, что все атомы, будучи однородны между собой, имеют тяжесть, но так как некоторые из них тяжелее других, то более легкие, выталкиваемые наседающими на них [более тяжелыми атомами], несутся вверх. Вот почему, как утверждают они, некоторым кажется, что одни тела легкие, а другие тяжелые»¹²⁷.

Наиболее легкими являются атомы теплоты. Имеющая статистическую природу упорядоченность их движения вверх служит для Демокрита основой объяснения того, что в воде не тонут тяжелые предметы, если они плоские: «Он (Демокрит. — В. Г.) утверждает, что частицы теплоты, поднимающиеся вверх из воды, держат на весу плоские тела, [даже] когда они тяжелы. Узкие же предметы проскальзывают между этими частицами и падают вниз, так как лишь немного [частиц] противодействует их падению»¹²⁸.

¹²³ Там же.

¹²⁴ Аэций, IV, 19, 13. — Лурье, № 316.

¹²⁵ Диоген Лаэртский, IX, 31. — Лурье, № 318.

¹²⁶ Аристотель. О небе, II, 13. — Лурье, № 370.

¹²⁷ Симпликий. Комментарий к «О небе», IV, 2, с. 569, 5. — Лурье, № 368.

¹²⁸ Аристотель. О небе, IV, 6. — Лурье, № 375.

Предвосхищение идеи статистической закономерности просматривается также и в попытке объяснения притяжения железа магнитом: «Магнит и железо состоят из подобных атомов, но магнит из более мелких, причем магнит более рыхлый и имеет больше пустот и поэтому его атомы, будучи подвижнее, быстрее несутся по направлению к железу (ибо подобное несется к подобному) и, проникая в поры железа, движут находящиеся в нем тела [т. е. атомы], проходя через них вследствие своей малой величины. Приведенные в движение тела выносятся наружу в потоке [атомов] и несутся к магниту вследствие сходства [между ними] и вследствие того, что в магните больше пустот. Следуя за этими атомами, железо вследствие совокупного выделения и движения [атомов] и само движется к магниту...»¹²⁹

По словам Цицерона, и душу Демокрит «образует... из гладких и круглых телец путем некоторого их случайного стечения»¹³⁰. Причем роль случая в представлениях Демокрита о том, как образуется душа не есть произвольное дополнение Цицерона. Напомним, что в продолжении фрагмента об идоле случая (по Дионисию) сам Демокрит противопоставляет мифологическим представлениям о «разумнейшей тюхэ» свое представление о разуме как возникшем «по счастливой случайности (εὐτυχῆ)»¹³¹. Ведь мышление «имеет место, когда душа смешана в надлежащей пропорции»¹³².

Наконец, имеются некоторые основания предполагать также, что идея о статистической природе порядка просматривается у Демокрита и при толковании социальных процессов. Как подчеркнул Н. Ирибаджаков, Демокрит перенес в социологию атомистический принцип объяснения, причем социальный атомизм, по мнению болгарского исследователя, — заслуга именно Демокрита, тогда как атомизм физический он взял у Левкиппа¹³³. «Философское значение социального атомизма Демокрита прежде всего в том, что он обосновывает не просто материальное единство, но и структурное единство человеческого об-

¹²⁹ Александр. Вопросы, II, 23. — Лурье, № 319.

¹³⁰ Цицерон. Тускуланские беседы, I, 11, 22. — Лурье, № 449.

¹³¹ Дионисий у Евсевия. Введение в Евангелие, XIV, 27, 5. — Лурье, № 32.

¹³² Феофраст. Об ощущениях, 58. — Лурье, № 460.

¹³³ См.: Ирибаджаков Н. Н. Демокрит смеющихся се философ. София, 1978, с. 75—76.

щества с природой, с целой вселенной. Как всякие тела в природе — неживые и живые — составлены из элементарных единиц, называемых атомами, так и человеческое общество — это сложное образование, чьи атомы — отдельные человеческие индивиды... Социальный атомизм Демокрита лежит в основе и его социального историзма...»¹³⁴.

Подобно тому как докосмическое движение атомов беспорядочно (*ἄτακτος*), так и люди первоначально «вели неупорядоченную (*ἐν ἄτακτῳ*) звероподобную жизнь и поодиночке выходили на пастбища...»¹³⁵. К стадной жизни люди пришли постепенно. «Подвергаясь нападениям зверей, они учились помогать друг другу, так как находили в этом явную пользу для себя, и побуждаемые страхом собирались в кучки, причем понемногу привыкали узнавать друг друга...»¹³⁶ А учителями человека «были нужда (*τὴν χρεῖαν*) и опыт»¹³⁷. Таким образом, если в приведенных строках Диодор и излагает Демокрита, то не только исходное состояние беспорядочности, но и необходимость как упорядочивающее начало, а также объединение людей в стада как первоначальное условие дальнейшего процесса становления социальной упорядоченности, а затем и социальной организации жизни людей — все это определенно напоминает (у Демокрита) картину космообразования, с учетом, разумеется, специфики соответственно космо- и социогенеза.

Статистический характер процессов, составляющих содержание социогенеза и социальной жизни, особенно явственно проявляется в том, что, «обосновывая объективную необходимость, которая лежит в основе социально-исторической жизни людей, он (Демокрит. — В. Г.) не отрицает, а, напротив, подчеркивает активную и исключительно важную роль субъективного фактора в лице масс и отдельных личностей...»¹³⁸ Н. Ирибаджакос справедливо видит особую заслугу Демокрита в том, что тот «соединил в органическое единство взгляды на естественную необходимость в социально-исторической жизни со взглядами на народные массы как главного творца истории.

¹³⁴ Там же, с. 76.

¹³⁵ Диодор, I, 8, 2. — Лурье, № 558.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Диодор, I, 8, 7. — Лурье, № 558.

¹³⁸ Ирибаджакос Н. Н. Демокрит..., с. 148.

Достижения цивилизации и культуры, вообще человеческой истории не есть дело отдельных личностей, но результат совместных усилий массы человеческих индивидов, организованных в общество. Когда люди жили отдельно и каждый заботился сам о себе, они не могли создать абсолютно ничего... Только когда в силу естественной необходимости люди были вынуждены объединиться в общество в процессе... общения ...совместной жизни и деятельности, они изобрели все, что относится к поддержанию жизни,— ремесла, язык, искусства, знания, государство, законы и право, которые, по Демокриту, выражают волю и интересы не отдельной личности, не отдельного класса, а целого общества»¹³⁹.

Статистическую природу имеет и та организация социальной жизни, которая достигает наиболее зрелого выражения в установлении закона и порядка. Поэтому идеальной формой государственного устройства, по Демокриту, является демократия. Но даже и «за установление монархии и тирании, за поправление закона и права в государстве и за всякое проистекающее отсюда зло главная вина лежит на самих гражданах, на самой массе...»¹⁴⁰

Действительно, в Анониме Ямвлиха читаем: «...кто думает, что царская власть или тирания возникают из чего-то другого, а не из беззакония и стремления господствовать [над людьми],— тот дурак. Ибо эти вещи происходят [только] тогда, если все вообще [граждане] превращаются в малодушных. Действительно, люди не могут жить без законов и права. Итак, коль скоро эти две [вещи] — закон и право — исчезнут в народе, тогда тотчас же наблюдение [над ними] и охрана [их] переходят к отдельному лицу. И в самом деле, как бы иначе могла бы власть перейти в руки одного человека и установиться монархия, если бы не был устранен закон, полезный народу? Ведь человек, который хотел бы уничтожить право и отменить общий для всех и [всем] полезный закон, такой человек должен быть твердым, как металл, если он, будучи [только] один среди многих, собирается отнять эти [права] у множества людей...»¹⁴¹

Если изложенные в этом пассаже взгляды восходят к Демокриту, то, следовательно, та необходимость, кото-

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Там же, с. 149.

¹⁴¹ Аноним Ямвлиха, 7, р. 11—15.— В кн.: *Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты*, с. 365.

рая, по мнению философа, лежит в основе социальной жизни, прокладывает себе путь через самоорганизацию людей в демократическое государство. Но эта необходимость действует отнюдь не жестко-фатально. В силу именно того, что организация общественной жизни есть не что иное, как самоорганизация массы людей, составляющих общество, возможно и противодействие этой необходимости со стороны отдельных людей, которые тоже принадлежат к этой массе.

Таким образом, идея статистической природы порядка достаточно отчетливо прослеживается едва ли не во всех значимых сферах демокритовой картины мира. Конечно, надо учитывать, что она естественно следует из того, что это атомистическая картина мира, ибо это вынуждало философа рассматривать все вещи как ансамбли гигантского числа атомов. Но из этого последнего обстоятельства еще не следует автоматически, что такие ансамбли Демокрит обязательно должен был трактовать так, чтобы было основание говорить о предвосхищении им собственно статистических идей. Вывод, что он действительно предвосхитил их хоть в какой-то мере, следует из того, что рассмотрение тех или иных объектов как ансамблей гигантского числа образующих их автономных элементов в ряде случаев дополнено у него объяснением наблюдаемого в таких ансамблях порядка как продукта «игры» одновременно случая и необходимости. В связи с этим уместно вспомнить, что понятие случайности выступает у Демокрита в качестве ключевого понятия даже в объяснении такого уровня организованности и упорядоченности в явлениях природы, который внешне воспринимается как продукт целесообразно действующей силы.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Все изложенное выше дает основание констатировать значительные заслуги Демокрита в разработке категорий необходимости и случайности. Оценивая их, уместно *mutatis mutandis* применить к Демокриту тот подход, который характерен для ленинской оценки философии Аристотеля. Как известно, особое внимание В. И. Ленина привлекли у Аристотеля его живые запросы, искания, постановка вопросов¹. Мы могли убедиться, что для Демокрита менее всего характерна манера догматического утверждения той позиции, которая обычно ему приписывается. Он отнюдь не абсолютизировал необходимость и вовсе не изгонял из своей картины мира объективную случайность. Напротив, дух исканий в подходе к этим категориям и в их использовании проявляется у него не в меньшей степени, чем в других областях его чрезвычайно обширных научных интересов, что и обусловило богатство тех направлений разработки категорий необходимости и случайности, которые если не реализованы, то, во всяком случае, отчетливо намечены в его учении.

В свете популярности в современной литературе истолкования необходимого как следствия внутренних, случайного — как следствия внешних причин представляется особо значимым то, что оно восходит к Демокриту и что у него отчетливо просматривается достаточно глубокая его разработка. А с учетом недостатков этой концепции необходимости и случайности, которые сказались уже в учении Демокрита, но более отчетливо проявились позже, нельзя не отдать должное той особенности

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 325—332.

ее проявления на уровне атомистического фундамента его философии, благодаря которой оказываются пронизываемыми для анализа стоящие за ней предельные онтологические допущения.

Дело в том, что в рамках этой концепции невозможно удовлетворительное, *позитивное* обоснование объективной случайности. Она порождает следующую мировоззренчески важную дилемму: либо последовательный мировоззренческий монизм, конкретно для материалистического монизма — признание, что вне материального мира ничего нет и, следовательно, в мире совершенно нет места случайности, в нем все внутренне и необходимо так сказать, по определению, т. е. фатализм; либо признание объективной случайности и тем самым признание внешней материальному миру причины, т. е. измена материалистическому монизму, а в общем случае — мировоззренческий дуализм.

В зависимости от того, как в рамках данной концепции решалась указанная дилемма, в истории философии можно выделить два направления. Одно представлено средневековой теологией и современным томизмом. Его представители, исходя из признания случайности мира, заключают к существованию бога как гарантии существования мира (третий «путь к богу» Фомы Аквинского или космологическое доказательство бытия бога по классификации И. Канта). Случайность («контингентность» в терминологии Аквината) при этом понимается как то, что обусловлено внешней причиной. Бог же объявляется необходимой сущностью, причем он — сущность, необходимая сама по себе, ибо содержит причину своего существования в себе (онтологическое доказательство его бытия). Нельзя не видеть: и космологическое, и онтологическое доказательства бытия бога имеют своей предпосылкой концепцию необходимого как следствия внутренних, случайного — внешних причин. Мало того, в таком, теологическом, варианте данной концепции как будто содержится возможность обосновать в ее рамках объективную случайность. Но это оказывается возможным только за счет мировоззренческого дуализма, дуализма бога и мира, от которого томисты не отказались и по сей день ².

² См.: *Tresmontant Cl. Les idees maitresses de la metaphysique cretienne*. Paris, 1962, p. 25, 82, 135.

Второе направление представлено теми, кто строго и бескомпромиссно выдерживает мировоззренческий монизм. А это неизбежно оборачивается для данной концепции необходимости и случайности фатализмом. В Новое время это отчетливо продемонстрировал Б. Спиноза. Он, так сказать, возвратил эту концепцию на службу материализму, сформулировав понятие субстанции как причины самой себя и потому существующей необходимо. Но вместе с тем в философии Б. Спинозы получил завершение и последовательный, не имеющий отступлений фатализм сквозной необходимости.

У Демокрита дилемма «фатализм — мировоззренческий дуализм» фактически была обойдена. Как мы видели, он сумел сохранить верность материалистическому монизму и в то же время в его картине мира значительное место принадлежит случайности. Но признание случайности и здесь оказалось «оплаченным» слишком дорогой ценой — ценой стоящего за ним допущения беспричинности (в смысле субстанциальной безосновности) первичного самодвижения атомов. А так как это допущение диктовалось теми же особенностями внутренней природы атомов (их внутренней пассивностью и неизменностью), которые выступают у Демокрита предельным онтологическим основанием и необходимости как характеристики «поведения» атомов, то у него определенно проявляется, что концепция необходимого как следствия внутренних, случайного — внешних причин имеет в качестве своей «естественно-научной» основы механистическую картину мира.

Это последнее обстоятельство во многом объясняет, почему данная концепция приобрела такую популярность в Новое время. Ведь естественно-научная картина мира Нового времени вплоть до конца XIX в. сохраняла в основном механистический характер, а явное или неявное влияние механистических представлений до конца не изжито и по сей день.

Итак, первый из историко-философских уроков, которые можно извлечь из исследования демокритовой философии необходимости и случайности, имеет явно негативный смысл. Восходящая к Демокриту концепция необходимого как следствия внутренних, случайного — внешних причин не может быть признана удовлетворительной, ибо, во-первых, в ее рамках признание объективной случайности ведет либо к отказу от принципа материального единства мира, либо к существенному огра-

ничению принципа причинности. Во-вторых, ее естественно-научной основой является механистическая картина мира, представляющая собой вчерашний день науки.

Но этим отрицательным результатом историко-философские уроки, следующие из проведенного исследования, не исчерпываются. Более важным представляется то, что исследование демокритовой концепции необходимости и случайности со стороны тех предельных онтологических допущений, которые составляют ее фундамент, с достаточной отчетливостью демонстрирует органическую взаимосвязь природы необходимого в явлениях действительности с такими их характеристиками, как устойчивость, неизменность, а природы случайного — с такими характеристиками, как неустойчивость, изменчивость. Усвоение этого позитивного урока имеет немаловажное значение для решения актуальной и в наши дни задачи проникновения в диалектическую природу необходимости и случайности, ибо в свете этого становится очевидным, что диалектика необходимости и случайности органично связана с диалектикой устойчивости, покоя и изменчивости, движения в процессах объективного мира.

ОГЛАВЛЕНИЕ



Введение	3
Г л а в а I. <i>Отвергал ли Демокрит случайность?</i>	11
§ 1. Свидетельства «за»: критический анализ	—
§ 2. Фрагмент об «идоле случая»	28
§ 3. Случай и свобода	55
§ 4. Случайность и принцип исономии	74
Г л а в а II. <i>Природа случайности и необходимости</i>	89
§ 1. Случай и телеология	—
§ 2. Случайность как пересечение рядов причинения	99
§ 3. Притча о лысом, черепахе и орле	110
§ 4. Природа необходимости и мифологема судьбы	121
Г л а в а III. <i>Предельные онтологические основания необходимости и случайности</i>	143
§ 1. Предельные онтологические основания необходимости	—
§ 2. Проблема источника движения	158
§ 3. Предельные онтологические основания случайности	172
§ 4. Случай и порядок	193
Заключение	204

Василий Павлович Горан

**НЕОБХОДИМОСТЬ И СЛУЧАЙНОСТЬ
В ФИЛОСОФИИ ДЕМОКРИТА**



Ответственный редактор
Михаил Георгиевич Федоров

Утверждено к печати Институтом истории,
филологии и философии СО АН СССР



Редактор издательства
Ю. П. БУБЕНКОВ

Художник
А. И. СМЕРНОВ

Технический редактор
А. В. СУРГАНОВА

Корректоры
В. К. ЧИЧЕЛЬНИК, А. А. НАДТОЧИЙ



ИБ № 23740

Сдано в набор 10.06.83. Подписано к печати 02.12.83. МН-05889.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 3. Обыкновен-
ная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 10,9. Уч.-изд. л.
12. Усл. кр.-отт. 11,2. Тираж 4500 экз. Заказ № 658. Цена
1 р. 20 к.

Издательство «Наука», Сибирское отделение.
630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.
4-я типография издательства «Наука».
630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.