

*Александр Михайлюк*

**АЛЕКСАНДР И АРИСТОТЕЛЬ:  
ИМПЕРИЯ ПРОТИВ ДЕМОКРАТИИ**

Попытки анализа и сопоставления демократического и имперского типа государственности неоднократно предпринимались в работах ученых различной специализации – историков, философов, политологов, культурологов (см., напр., список литературы в конце статьи). Часто сопоставление империи и демократии оказывалось ценностно окрашенным, понятие империи наделялось изначально отрицательным, а демократии – положительным значением. В данной статье делается попытка рассмотреть проблему генезиса и соотношения демократического и имперского типа сознания, может быть, несколько схематично, не столько в конкретно-историческом, сколько в историко-культурологическом аспекте. На примере деятельности Александра Македонского рассматривается противостояние имперского и полисно-рабовладельческого мировоззрений.

В первобытности мир делится на «космос» и «хаос» – мир освоенный, упорядоченный, и мир чужой, враждебный. Это порождает локализм, стремление локальных сообществ замкнуться на себе, противопоставляя себя всему остальному миру и остальным сообществам. Архаическому обществу свойственно непреодолимое деление людей на «Мы» и «Они» (см.: [10]).

Распад регулятивных институтов первобытного строя принято считать причиной возникновения государства как особого социального института, призванного обеспечивать целостность и стабильность общественной системы. Первые цивилизации возникают на Востоке. Они вышли из первобытности и сохраняют многие черты первобытности. Восточные цивилизации изначально строились через объединение извне разного, пусть даже путем насилия. Локальные сообщества, сохраняя известную самостоятельность и замкнутость, объединялись сверху государством, включались в единое «пространство нормы» и уже не противостояли жестко друг другу по принципу «Мы»–«Они». Тут стиралась изначально архаическое деление на «Мы»–люди и «Они»–не люди, удел которых быть только рабами. Тысячелетние восточные империи были деспотическими, во многом были построены на насилии, но классического античного рабства Восток не знал. Восточный тип рабства существенно отличается от античного. Рабство, хотя и имело место, носило патриархальный характер и не являлось основой производства. Основу производства составлял труд свободных общинников, которые находились в зависимости от государства. Для характеристики подобных типов обществ К. Маркс употреблял термин

«восточный тип производства». Восточные деспотии, по существу, исходили из единения всех людей, хотя бы и в своем рабском ничтожестве (Аристотель писал, что азиатские варвары более склонны к рабству, чем варвары, живущие в Европе – они подчиняются деспотической власти, не обнаруживая при этом никаких признаков неудовольствия [3, 1285a]). Ничтожество людей проистекает из несамодостаточности профанного мира, того, что истоки и движущие силы его существования в сакральном, божественном мире [11, с. 136]. От других людей отличался лишь сам деспот, который, по сути, и не воспринимался собственно человеком – живое божество, или существо, непосредственно связанное с миром божественного («Людьми может править только Бог», «Власть – не от мира сего»). Но и верховный правитель выступает только как высшая функция государства, как воплощение божественного «величества». Это восточное «величество» есть качество, приходящее извне и воплощающееся в человеке. Возможно, было и развоплощение («Величество ушло», – говорили египтяне, когда фараон переставал выглядеть в глазах людей настоящим властителем).

Древняя Греция никогда не образовывала единого государства, оставаясь этнической и культурной, но не политической реальностью. Она как бы застыла на первой стадии образования государства и не захотела пойти дальше [11, с. 158]. Политическая действительность античной Греции эпохи классики характеризовалась существованием массы независимых городов-государств, полисов. Чаще всего полис определяют как один из типов общины, а именно как гражданскую общину [7, с. 13]. По Аристотелю, полис вырастает из сельской общины. Возникающее на этой основе государство трактуется в своей основе как «этно-генетическая» община, ему присущ примат «природно-семейной» связи [15, с. 14]. Таким образом, полис вырастает из общины, где все «Мы», и соответственно строятся отношения как отношения между людьми. У полиса нет другого источника, кроме образующих его граждан. Власть в полисе не возносилась над людьми, а была лишь властью одного гражданина над другими. Это власть над свободными и равными [3, 1254b, 1255b]. По словам К. Ясперса, полис заложил основу всего западного сознания свободы – как реальность свободы, так и ее идеи [17, с. 85]. Но эта свобода строилась за счет несвободы других. Согласно Аристотелю, человек по природе своей есть существо политическое (т. е. полисное) [3, 1253a]. Но, получается, если человек не гражданин полиса, то он уже как бы и не человек. Согласно Аристотелю, все существа, живущие за границей полисной общины, – либо выше человека (сверхчеловеческие существа, боги), либо ниже его (нравственно недоразвитые существа, животные) [3, 1253a]. Сплоченные в замкнутую привилегированную группу граждане полиса противостояли остальной массе

неполноправного или вовсе даже бесправного эксплуатируемого населения – переселенцам из других городов и рабам. Обратной стороной (и неотъемлемой частью) греческой полисной системы и выросшей из нее демократии было рабство, они взаимообуславливали друг друга. В классическом виде рабовладельческий строй имел место только в Греции и Риме. Именно там рабский труд выполнял функцию господствующего способа производства. Рабство, по Аристотелю, существует «от природы», отношения «раб–господин» – такой же необходимый элемент структуры полиса, как «жена–муж» в семье [3, 1252b]. Гуманизм, как и демократия, – понятия условные (только для «своих»): рабы в демос не входят. Рассуждения о том, что в Греции отношение к рабам было мягким, как ни в одной другой стране античного мира [8, с. 44], представляются весьма натянутыми.

Превзойдя Восток в преодолении архаики в одном отношении, Эллада отстала в другом. Только для греков варварство было признаком рабства, тогда как принадлежность к своим, не варварам, предполагает свободу [11, с. 161]. Вначале под варваром понимали только человека, не говорящего на греческом языке, человека, гортань которого производит звук «бар-бар-бар», а язык передает только хриплое бормотание, невнятный крик животного. К этому старому смыслу слова прибавляется с V в. до н. э. (а может быть, и раньше) новый смысл. Согласно этому новому смыслу, варвар – это не только негрек, не только иностранец, но существо грубое, некультурное, существо низкое, рожденное для рабства. Если для Платона варвары – «по природе» враги, то для Аристотеля варвары не только таковы «по природе», но, более того, они «по природе» рабы. «Варвар и раб по своей природе понятия тождественные» [3, 1252b].

Следует отметить роль захватнических войн при рабовладельческом строе: пленные составляли основные человеческие ресурсы рабства. Захватнические войны – необходимое условие существования рабовладельческой демократии. По Аристотелю, эллинский род, сохраняя свободу, пользуется наилучшим государственным устройством и способен властвовать над всеми [3, 1327b]. Афинянин Исократ, обращаясь к Филиппу Македонскому, говорил: «Позорно допускать, чтобы Азия пользовалась большим благополучием, чем Европа, чтобы варвары были богаче эллинов...» (цит. по: [8, с. 29]). Демократия вовсе не исключает империализма, построенного на расизме, скорее предполагает его («Несите бремя белых...», – уже в новое время писал Р. Киплинг). «Империализм – это чистая цивилизация. В этой непреложной формуле проявляется судьба Запада» [16, с. 170].

Античная демократия, как это ни парадоксально, возникает на основе изначального неравенства и создает неравенство, империя людей

уравнивает; демократия строится на изначальном разделении людей, империя людей, так или иначе, объединяет. Можно даже сказать, что античное рабовладение и демократия, основанная на рабстве, являлись не закономерным этапом (стадией, формацией) в истории человечества, а скорее исключением из правил, тупиковой ветвью его развития.

Александр не был греком, и у него вовсе не было естественной причины принимать как само собой разумеющееся непримиримое деление людей на две расы: расу греков и негреков, тех, кого греки именуют варварами. А. Боннар считает, что Александр был воспитан в духе «высокого греческого гуманизма, открытого для всех людей без всяких ограничительных, сегрегационных условий, единого гуманизма, который шел от Гомера к Аристофану и который предшествовал националистическому умопомешательству конца V и IV века до н. э.» [4, с. 213]. Хотя, все же, представляется достаточно проблематичным существование «единого гуманизма» – здесь А. Боннар, скорее всего, идеализирует греков, но все же показательно, что то, что Боннар называет «националистическим умопомешательством» – явное осовременивание истории – приходится именно на время становления и расцвета классического рабовладельческого общества и, соответственно, демократии, власти демоса – так сказать, если позволительно такое сравнение, античной буржуазии, вернее, античного мещанства.

«Расистскую теорию, ставшую традиционной и внедрившую в душу эллина представление о непроходимой пропасти между греками и варварами, Александр заменяет – и это одна из самых смелых и плодотворных революций, какие знала история, – новым понятием человечности» [4, с. 215]. Здесь Боннар либо сам себе противоречит (а как же упоминавшийся ранее «единый гуманизм»?), либо употребляет термин «революция» в его изначальном значении как возврат (само слово «революция» от позднелат. *revolutio* – поворот, переворот уже даже этимологически означает «возвращение»); но так или иначе, для Востока это не было революцией, Восток эту революцию пережил значительно раньше. «Вы, эллины, вечно останетесь детьми, и нет среди эллинов старца! ...Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени» [9, 22b].

Что царь, воспитанный в греческом духе, доверяет местным уроженцам, варварам, и удостаивает их своей дружбы, что он принимает самых знатных персов у себя при дворе и за своим столом, что он жалует им важные должности в управлении и в армии – вот что возмущало македонян и греков, которые чувствовали себя униженными [4, с. 210–211]. Аристотель в одном письме, адресованном им Александру, советует монарху: обходиться с греками как подобает отцу, а с варварами – как

подобает господину, первых считать друзьями и близкими и пользоваться вторыми, как пользуются животными или растениями. Для Александра же, твердо сопротивлявшегося в этом пункте мнению учителя, это вовсе не «по природе» – деление на греков и варваров. В этом деле рождение и кровь ничего не значат; мы становимся теми и другими «по культуре». Александр не поступал так, как Аристотель ему советовал, чтобы он держал себя с греками как отец и с варварами как господин. Разрыв Александра со своим учителем, по-видимому, был результатом отказа признать природенные различия между греками и варварами (см.: [4, с. 220]).

«Слияние народов в общем согласии, слияние через согласие, осуществляемое благодаря личной власти правителя. Такова мысль, которая вначале казалась мыслью, имеющей большое политическое значение... Она была нова в Греции и отражала важный момент – выход за пределы режима города-государства, режима, который пришел в негодность (или, точнее, который никогда не был устойчивым). Александр стремился посредством слияния объединить своих разнохарактерных подданных, примирить друг с другом греков и варваров. Новизна для человека, впитавшего эллинистические идеи, исключительная» [4, с. 210].

«Эта дань дружбе, воплощенная в движении, несущем смерть, не есть ли уже схематический набросок подлинного братства, который перед лицом общей необходимости умирать объединяет всех людей в единое сообщество греков и варваров, друзей и врагов?» Именно к этому братству, по словам А. Боннара, с самого начала, еще не осознавая этого, и стремился Александр в течение всей своей жизни. Боннар усматривает причины этого в побуждениях, «которые хотелось бы назвать романтическими, если бы не боязнь анахронизма этого выражения» [4, с. 214–216]. Александр, по словам О. Шпенглера, «был мечтателем, так и не очнувшимся от сна», «жизнь Александра была чудесным опьянением, грезой, в которой еще раз воскресал гомеровский век» [16, с. 534, 552]. Но «его деятельность, не лишенная смысла, сразу же дала его преемникам новый способ объединять людей и управлять обществами: это было новое государство, возглавляемое монархом» [4, с. 186].

Империя – не одна из возможных форм устройства общества, а особая имперская сущность, которая пронизывает собой все срезы бытия. Империя – это, прежде всего, конгломерат различных этносов, традиций, форм мышления, рождавших разнообразие форм поведения. Фундаментальный принцип империи – принцип разнообразия, полифонии. Империя лишь задает единое «пространство нормы». Для империи главным есть интеграция отдельных «суверенных» по своим ценностям этнических, территориальных и т. д. групп в единую систему. На деле попытки такого переустройства могут привести лишь к двум

результатам: либо дезорганизация и крах одной системы – или оригинальный синтез, который ведет, однако, к возникновению третьей системы, не сводимой к двум другим. Именно к такому синтезу стремился Александр. Здесь неприменимы принципы демократии, выработанные в полисе, где буквально все знали друг друга и где демократия как таковая только и возможна.

«Античный человек не мог быть завоевателем по внутренней причине, несмотря на поход Александра, который, будучи романтическим исключением, да и самим фактом внутреннего сопротивления участников, попросту подтверждает правило» [16, с. 522–523]. Возможно, но хотелось бы добавить: не завоеватель, но колонизатор. Империи эпигонов строятся не по принципу объединения народов завоеванных земель, как к тому стремился Александр, а, скорее, по давно известному грекам принципу колонизации. В более близкое нам время преимущественно по первому принципу строилась Российская империя, по второму – Британская; по первому принципу осуществлялось освоение европейцами Южной Америки, по второму – Северной.

После смерти Александра цивилизация, уже клонившаяся к своему упадку, гибнет. Новая цивилизация – эллинистическая, во многом продолжала старую греческую цивилизацию. Древние страны вошли в круг эллинистической цивилизации. В их плоть внедрялись колонии, организованные по типу эллинского полиса. Греческие города вырастали, как грибы, среди чужой им сельской местности. Прочно господствовал дух цивилизованного, уверенного в себе космополитизма. Воздух мирового города словно сам собой снимал с каждого явления налет местного и почвенного, специфически «восточного», вводя в некий универсальный ряд [1, с. 11–14]. Л. Н. Гумилев говорит о химере – фальшивой этнической общности, попыткой искусственно, политическими или более широкими, социально-культурными способами, сформировать этнос и показывает неизбежность ее распада (см.: [5]). «Поистине этот порядок, установленный монархом, очень близок к беспорядку. Через некоторое время он выявит свою бесплодность, подобно анархии» [4, с. 226]. Это было следствием неудержимого натиска греческого начала, на долгие века перехватившего инициативу. Позиция восточного начала долго оставалась оборонительной. Оно или уходило с поля битвы за культуру в консервативную область быта и культа, или принимало навязанные ему условия игры [1, с. 16–17]. Это уже результат правления эпигонов – македонян и греков, которые еще при жизни Александра возмущались его отношением к варварам. Они нарушили принципы империи, следуя больше указаниям Аристотеля, чем идеям Александра.

Но импульс, заданный Александром, воплотился в христианстве,

где «нет ни эллина, ни иудея», но все «рабы Божьи». Христианство носит синкретический характер, оно впитало в себя как восточные, так и греческие начала (см.: [7]). Но в христианстве проявилась самобытность Востока. «Оно так решительно потребовало переоценки ценностей эллинизма, что людям греко-римской цивилизации приходилось, принимая новую веру, смиряться перед восточными «варварами», идти к ним на выучку» [1, с. 17]. Само слово «эллин» становится одиозным синонимом «язычника».

Формирование единого культурного пространства – объективная тенденция развития мирового сообщества. Мотив единства человеческого рода, стремление к единению с другими общностями, пронизывает всю историю человечества. Но в реальной истории контакты между культурами чаще всего происходят в форме противостояния, экспансии, подавления одной культурой другой. Но, так или иначе, контакты между культурами и их взаимодействие неизбежны. Как писал С. Л. Франк, восприимчивость к общечеловеческому, потребность к обогащению извне, есть в народе, как и в личности, признак не слабости, а, напротив, внутренней жизненной полноты и силы [13, с. 459].

В новое и новейшее время происходит охват мира западной цивилизацией, приобретший, однако, форму экспансии. Распространения западной цивилизации по всему миру поставило под угрозу традиционные устои многих народов и в конечном счете привело к распаду вековых политических и хозяйственных связей. Складывается особый тип общемировой культуры, имеющий в основном западное происхождение. Сформировалась идея европоцентризма, противопоставления Европы и всего остального мира как один из базовых принципов нововременной культурной парадигмы. Новое время чаще и охотнее обращалось за политическими рецептами именно к Аристотелю, а не к Александру. Оппозиция «мы–они» имеет универсальный характер, ибо любая группа людей, любое общество осмысляет себя в противопоставлении другим группам людей и другим обществам. Однако мифологический взгляд на вещи имеет свою специфику. Он проявляется в том, группа, объединяемая местоимением мы, осмысляется не просто как одна из многих, но как единственная в своем роде, а те, кто ей противопоставляются, наделяются звериными или демоническими чертами. Именно такое архаическое осмысление оппозиции «мы–они» актуализируется в политической мифологии XX в.

1. Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э. // От берегов Босфора до берегов Евфрата.– М., 1987.
2. Андреев Ю. В. Античный полис и восточные города-государства // Античный полис.– Л., 1979.

3. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т.– Т. 4.– М., 1984.
4. Боннар А. Греческая цивилизация.– Т. 3.– М., 1991.
5. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период.– Л., 1990.
6. Дьяконов И. М., Якобсон В. А. «Номовые государства», «территориальные царства», полисы и «империи»: проблемы типологии // Вестник древней истории.– 1982.– № 2.
7. Кошеленко Г. А. Древнегреческий полис // Античная Греция. Становление и развитие полиса: В 2 т.– Т. 1.– М., 1981.
8. Оргиш В. П. Истоки христианства: культурно-исторический генезис.– Минск, 1991.
9. Платон. Тимей // Платон. Сочинения. В 3-х т.– Т. 3. Ч. 1.– М., 1971.
10. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история.– М., 1979.
11. Сапронов П. А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры.– СПб., 1998.
12. Строецкий В. М. Полис и империя в классической Греции.– Нижний Новгород, 1991.
13. Франк С. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX–первая половина XX в.– М., 1990.
14. Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса.– Л., 1988.
15. Чанышев А. А. История политических учений. Классическая западная традиция (античность–первая четверть XIX в.).– М., 2000.
16. Шпенглер О. Закат Европы.– Т. 1.– М., 1993.
17. Ясперс К. Смысл и назначение истории.– М., 1991.