

Глава VII. Честь и бесчестье, или Об основаниях современной цивилизации

“ ur5 (HAR): сущ., печень; недоброжелательность; сердце, душа; масса, основное содержание; ссуда; обязательство; процент; излишек, доход; долг под проценты; выплата; рабыня

Словарь шумерского языка[311]

“ Это просто значит отдать каждому то, что должен

Симонид

В предыдущей главе я в общих чертах обрисовал, как человеческие экономики и социальные деньги, которые используются для измерения, оценки и поддержания отношений между людьми, могут превратиться во что-то иное. Мы обнаружили, что эти вопросы невозможно рассматривать, не принимая во внимание роль открытого физического насилия. В случае африканской работорговли такое насилие навязывалось прежде всего извне. Его внезапность и жестокость позволяют нам, словно в стоп-кадре, увидеть то, что в другие времена и в других местах происходило намного медленнее и беспорядочнее. Именно поэтому есть все основания полагать, что повсюду рабство с его уникальной способностью вырывать людей из их среды и превращать их в абстрактные понятия играло ключевую роль в возникновении рынков.

Что происходит, когда этот процесс протекает медленнее? По-видимому, история этого почти полностью утрачена, поскольку и на Ближнем Востоке, и в Средиземноморье ключевые события произошли до появления письменных источников. Тем не менее можно очертить общие контуры. На мой взгляд, для этого лучше всего начать с одного странного и спорного понятия: понятия чести, которое можно рассматривать как своего рода артефакт или даже иероглиф, как сохранившийся фрагмент истории, таящий в себе ответ почти на все вопросы, которые мы пытаемся понять. С одной стороны, оно вбирает в себя насилие —

мужчины, живущие за счет насилия, будь то солдаты или гангстеры, почти всегда одержимы честью, а посягательства на нее считаются наилучшим оправданием насильственных действий. С другой стороны — долг. Мы говорим о долгах чести и о том, что выплата долга — дело чести; на самом деле переход от одного к другому лучше всего объясняет, как из обязательств возникают долги; в то же время понятие чести, по-видимому, перекликалось с провокационным утверждением о том, что из всех долгов финансовые не самые важные; здесь отражались споры, которые, подобно тем дискуссиям, чьи отголоски мы находим в Ведах и в Библии, восходят к самым истокам рынка как такового. Еще более настораживает тот факт, что раз понятие чести лишено смысла без вероятности бесчестья, то реконструкция этой истории показывает, как сильно повлияли на формирование наших базовых представлений о свободе и нравственности такие институты, о которых мы бы предпочли вообще не вспоминать: рабство в первую очередь, но не только оно.

Чтобы подчеркнуть некоторые парадоксы, связанные с этим понятием, и показать, о чем тут на самом деле идет речь, мы обратимся к истории человека, который стал жертвой атлантической работорговли, но сумел выжить. Олауда Эквиано родился около 1745 года в деревне, расположенной где-то в царстве Бенин. В 11 лет его похитили, а затем продали британским работорговцам, действовавшим в заливе Биафра. Оттуда Эквиано был переправлен на Барбадос, а затем на плантацию в Виргинии.

Дальнейшие приключения Эквиано — а их было немало — изложены в его автобиографии «Увлекательная повесть жизни Олауды Эквиано, или Густава Вазы, африканца», опубликованной в 1789 году. После того как он провел большую часть Семилетней войны, таская порох на британском фрегате, ему то обещали свободу, то отказывали в ней, несколько раз продавали новым хозяевам, которые регулярно ему врали, обещая свободу, а потом нарушали данное слово. Наконец он оказался в руках купца-квакера из Пенсильвании, который через некоторое время разрешил ему купить свободу. В последние годы жизни он сам стал успешным торговцем, популярным писателем, исследователем Арктики и одним из самых известных аболиционистов в Англии. Его красноречие и удивительная история жизни сыграли важную роль в движении, которое привело к отмене работорговли в Великобритании в 1807 году.

Читателей книги Эквиано часто смущает одна деталь: в молодые годы он не выступал против института рабства. Более того, когда он копил деньги на то, чтобы выкупить себя, он недолгое время занимался покупкой рабов в Африке. Эквиано перешел на позиции аболиционизма только после того, как обратился к методизму и повстречал религиозных активистов, боровшихся с работорговлей. Многие спрашивали: почему он так долго к этому шел? Он-то точно хорошо себе представлял все ужасы рабства.

Ответ, как ни странно, заключается в самой репутации человека. При прочтении книги бросается в глаза, что он был не просто чрезвычайно находчивым и решительным человеком, но прежде всего человеком чести. Это создавало ужасную дилемму. Попасть в

рабство — значит полностью лишиться чести. Больше всего на свете Эквиано хотел вернуть себе то, что у него отняли. Проблема в том, что честь по определению есть нечто, что существует в глазах других. Чтобы ее восстановить, раб непременно должен принять правила и нормы общества, которое его окружает, а это в первую очередь означает, что, по крайней мере на практике, он не может полностью отвергнуть институты, которые лишили его чести.

Меня потрясает тот факт, что человек может восстановить утраченную честь и вернуть себе право жить честно, только если действует в соответствии с нормами системы, которая, как ему известно из собственного трагичного опыта, глубоко несправедлива. Это само по себе является одним из наиболее жестоких аспектов рабства. Перед нами еще один пример того, что спор, возможно, должен вестись на языке хозяина, но приобретает в данном конкретном случае крайнюю, беспощадную форму.

Все рабовладельческие общества отличаются мучительной раздвоенностью сознания. Она заключалась, с одной стороны, в понимании того, что высшие цели, за которые нужно было бороться, были в конечном счете неправильными, а с другой — в ощущении, что так уж устроен мир. Это помогает понять, почему на протяжении большей части истории рабы, восстававшие против своих хозяев, редко когда восставали против рабства как такового. Обратной стороной медали было то, что даже рабовладельцы чувствовали, что устройство общества было в принципе извращенным и противоестественным. Например, студентов, начинавших изучать римское право, заставляли выучивать следующее определение:

“ Рабство — установление права народов, в силу которого лицо подчинено чужому владычеству вопреки природе[312].

Рабство всегда считалось чем-то по меньшей мере позорным и отвратительным. Оно марало всякого, кто имел к нему отношение. Особое презрение вызывали работоторговцы, имевшие репутацию бесчеловечных мерзавцев. В истории аргументы, служившие нравственным оправданием рабства, редко когда принимались всерьез даже теми, кто их разделял. На протяжении большей части истории рабство воспринимали так же, как мы воспринимаем войну: дело это, конечно, грязное, но нужно быть очень наивным, чтобы верить в то, что однажды оно просто исчезнет.

Честь как прибавочное достоинство

Так что такое рабство? Я уже начал отвечать на этот вопрос в предыдущей главе. Рабство — это крайняя форма выдавливания человека из его среды, а значит, и из всех социальных отношений, которые делают человека таким, какой он есть. Иными словами, раб — это мертвец в прямом смысле слова.

К такому заключению в 1931 году пришел первый исследователь, предпринявший широкое исследование рабства, — египетский социолог Али Абд аль-Вахид Вафи, работавший в Париже[313]. Он отмечал, что повсюду, от Древнего мира до современной ему Южной

Америки, обнаруживаются одни и те же способы, при помощи которых свободный человек может быть обращен в рабство.

“ 1. По праву силы

- a. Попав в плен на войне
 - b. Будучи захваченным в ходе набега или похищения
2. В качестве наказания за преступления (в том числе за долги)
3. Силой отцовской власти (продажа отцом своих детей)
4. Через добровольную продажу самого себя[314]

Повсюду захват в плен на войне считался единственным совершенно законным способом обращения в рабство. Все остальные варианты были сопряжены с нравственными проблемами. Похищение, естественно, было преступным. Родители продавали детей, лишь оказавшись в отчаянных обстоятельствах[315]. Есть описания столь жестокого голода в Китае, что тысячи бедняков оскопляли сами себя в надежде, что смогут продать себя и стать придворными евнухами; но в этом видели проявление полного краха общества[316]. Даже участников судебного процесса легко можно было подкупить, как это прекрасно известно древним, особенно если речь шла об обращении в неволю за долги.

С одной стороны, рассуждения аль-Вахида — это лишь пространная апология роли рабства в исламе; исламское право сильно критиковали за то, что оно так и не отменило рабства даже тогда, когда оно практически исчезло во всем остальном средневековом мире. Действительно, говорит он, Мухаммед его не запретил, однако, насколько известно, ранний Халифат был первым государством, которое искоренило судебные злоупотребления, похищения, продажу детей и тому подобные обычаи, которые признавались общественными проблемами на протяжении тысяч лет, и ограничило рабство исключительно военнопленными.

Но самое главное достоинство исследования в том, что в нем поставлен вопрос: что общего у всех этих обстоятельств? Ответ аль-Вахида поражает своей простотой: человек становится рабом в ситуациях, в которых иначе он бы умер. Это очевидно в случае войны: в Древнем мире побежденные, в том числе женщины и дети, оказывались в полной власти победителя; их всех могли просто перебить. Точно так же, пишет он, преступников приговаривали к рабству только за самые тяжкие преступления, а тем, кто продавал себя или своих детей, обычно угрожала голодная смерть[317].

Однако неверно говорить, что в древности считалось, будто раб был обязан жизнью хозяину потому, что иначе бы он погиб[318]. Возможно, так и было в момент обращения в рабство. Но после этого у раба не могло быть долгов, поскольку он во всех отношениях был мертвецом. В римском праве это выражалось довольно откровенно. Если римский солдат попадал в плен и терял свободу, его семья должна была ознакомиться с его завещанием и

могла распоряжаться его имуществом. Если позже он возвращал себе свободу, ему приходилось начинать всё с начала, вплоть до того, что он должен был заново жениться на женщине, которая теперь считалась его вдовой[319].

В Западной Африке, согласно одному французскому антропологу, действовали те же принципы:

“ Попад в плен и лишившись тем самым своей среды, раб считался мертвым с социальной точки зрения, как если бы он был побежден и убит в бою. Приведя к себе военнопленных, манде предлагали им деге (кашу из пшена и молока), поскольку полагали, что человек не должен умирать на голодный желудок. Затем они давали им свое оружие, чтобы те могли себя убить. Если кто-то отказывался, то человек, захвативший его в плен, давал ему пощечину и забирали в качестве пленного: он принял презрение, которое лишило его личности[320].

Кошмарные истории тив о людях, которые умерли, но не знали этого, или о тех, кого забирали из могил, чтобы они служили своим убийцам, как и гаитянские истории о зомби, обыгрывают то, что больше всего ужасает в рабстве, а именно что оно превращает человека в живой труп.

В книге «Рабство и социальная смерть», которая на сегодняшний день, безусловно, является самым глубоким сравнительным исследованием этого института, Орландо Паттерсон показывает, что означало быть полностью вырванным из своей среды[321]. Во-первых, подчеркивает он, рабство не похоже на все прочие человеческие отношения, поскольку оно не нравственно. Рабовладельцы могли прибегать к каким угодно юридическим или патерналистским оборотам — этим они лишь пытались пускать пыль в глаза и никто им не верил; на самом деле эти отношения основывались на чистом насилии; раб обязан подчиняться, потому что иначе его могут избить, пытать или убить, и все об этом прекрасно знают. Во-вторых, быть социальным мертвецом означает, что раба ни с кем не связывают нравственные отношения: он оторван от своих предков, общины, семьи, клана, города; заключать договоры или давать весомые обещания он может только по прихоти хозяина; даже если у него появляется семья, она может распасться в любой момент. Основанные на грубой силе отношения, которые связывали его с хозяином, были единственными значимыми для него отношениями. В результате — и это третий ключевой элемент — раб был полностью обесчещен. В этом и был смысл пощечины, которую давал воин манде: пленник, отвергнувший последнюю возможность спасти честь посредством самоубийства, должен признать, что теперь его будут считать существом, не заслуживающим ничего, кроме презрения[322].

В то же время для хозяина честь зиждется на возможности лишить других людей достоинства. Как отмечает Паттерсон, были места — в исламском мире таких примеров было множество, — где рабов даже не заставляли работать, чтобы извлечь прибыль из их труда; богачи окружали себя толпами подвластных им рабов лишь из статусных соображений: рабы служили символами их величия и не более того.

Мне кажется, что именно это делает честь столь уязвимой. В людях чести полная непринужденность и уверенность в себе, которые рождаются из привычки командовать, как правило, сочетаются с заметной нервозностью, повышенной чувствительностью к знакам неуважения и оскорблениям и с ощущением, что для мужчины (а речь почти всегда идет о мужчине) до некоторой степени унизительно, если «долг чести» остался невыплаченным. Именно поэтому честь — не то же самое, что достоинство. Можно сказать так: честь — это прибавочное достоинство, раздутое осознание власти и ее опасностей, которое возникает в результате лишения власти и достоинства других людей или, по крайней мере, осознания того, что человек способен это сделать. В самой простой форме честь — это то избыточное достоинство, которое нужно защищать при помощи ножа или меча (агрессивные люди, как все мы знаем, почти всегда одержимы представлениями о чести). Отсюда рождается воинский дух, для которого вызовом становится или может стать всё, что выглядит как проявление неуважения: неуместно сказанное слово или неосторожный взгляд. Даже там, где нет места открытому насилию, как только затрагивается честь, возникает ощущение, что достоинство может быть утрачено, а значит, его нужно постоянно защищать.

В результате сегодня у слова «честь» есть два противоречащих друг другу значения. С одной стороны, оно может пониматься как обыкновенная честность. Для приличных людей выполнять свои обязательства — дело чести. Для Эквиано «честь» значила именно это: быть честным человеком означало говорить правду, соблюдать законы, выполнять обещания, быть честным и добросовестным в коммерческих делах[323]. Его проблема заключалась в том, что «честь» означала еще и нечто другое, что имело прямое отношение к тому насилию, которое требовалось для превращения людей в товар.

Читатель, возможно, задается вопросом: разве всё это связано с происхождением денег? Как ни удивительно, самым непосредственным образом. Некоторые из самых архаичных форм денег, которые нам известны, использовались именно как меры чести и бесчестия: стоимость денег отражала стоимость силы, которая могла превратить других в деньги. Любопытная загадка кумал — девушек-рабынь, использовавшихся в качестве денег в средневековой Ирландии, — служит тому ярким примером.

Цена чести (раннесредневековая Ирландия)

В древности ситуация в Ирландии мало чем отличалась от того, что происходило в африканских обществах, которые мы наблюдали в конце предыдущей главы. Это была человеческая экономика, расположенная на границе расширяющейся торговой экономики. Более того, в определенные периоды здесь велась очень бойкая работорговля. Как писал один историк, «в Ирландии нет минеральных богатств, поэтому ирландские короли могли покупать заморские предметы роскоши в основном в обмен на два главных экспортных товара страны — скот и людей»[324]. Наверное, не так удивительно, что скот и люди были двумя главными видами валюты. Однако к моменту появления первых письменных источников около 600 года н. э. работорговля прекратилась, а рабство было отмирающим

институтом, который сурово осуждался церковью[325]. Почему же тогда кумал продолжали использовать в качестве единиц учета, почему в них рассчитывались долги, которые затем уплачивались коровами, чашами, брошками и другими предметами из серебра или, в более мелких сделках, мешками пшеницы или овса? Возникает и еще более очевидный вопрос: почему женщины? В раннесредневековой Ирландии было полно рабов-мужчин, но их, судя по всему, никогда не использовали в качестве денег.

Большая часть того, что мы знаем об экономике раннесредневековой Ирландии, проистекает из юридических источников — ряда судебных книг, разработанных могущественным классом юристов приблизительно между VII и IX веком. Судебники эти очень подробны. Ирландия в ту эпоху по большей части оставалась человеческой экономикой. Это была сельская страна: как и тив, ирландцы жили в разбросанных здесь и там крестьянских дворах, выращивали пшеницу и пасли скот. Ближе к городам и монастырям плотность населения была несколько выше. Рынки, по-видимому, практически полностью отсутствовали, за исключением нескольких рынков на побережье, где торговали рабами и скотом и куда приплывали иностранные суда[326].

В результате деньги использовались почти исключительно в социальных целях: для подарков, оплаты труда ремесленников, докторов, поэтов, судей и артистов; для различных феодальных платежей (сеньоры дарили скот клиентам, которые затем должны были регулярно снабжать их едой). Авторы судебных книг даже не знали, как определить цену большинства предметов повседневного быта — кувшинов, подушек, долота, куска сала и т. д.; деньгами за них никто и никогда не платил[327]. Едой делились в семье или доставляли ее феодальным сеньорам, которые устраивали пышные пиры для друзей, соперников и вассалов. Если кому-то был нужен инструмент, мебель или одежда, то он либо шел к родственнику, имевшему навыки их изготовления, либо платил тому, кто их делал. Сами предметы не выставлялись на продажу. Короли, в свою очередь, распределяли обязанности между разными кланами: один должен был поставлять кожи, другой — поэтов, третий — щиты... в общем, это была громоздкая система отношений, которую впоследствии сменили рынки[328].

Деньги могли одалживаться. Существовала очень сложная система залогов и поручительств, которая гарантировала возвращение долга должниками. Однако в основном деньги использовались для уплаты штрафов, которые были скрупулезно прописаны в судебных книгах и — что особенно поражает современного наблюдателя — зависели от социального положения человека. Так было почти во всех варварских правдах — размер пеней обычно определялся статусом жертвы в не меньшей степени, чем характером нанесенного ущерба; но такой четко прописанной системы, как в Ирландии, не было нигде.

Ключевым понятием системы была честь — дословно «лицо»[329]. Честью человека было уважение, которым он пользовался у других, его искренность, честность и характер, но еще и сила, под которой подразумевалась способность защищать себя, свою семью и сторонников от любого оскорбления или бесчестия. Те, у кого была самая высокая степень чести, были священными людьми: их личность и собственность были неприкосновенны. Необычной чертой кельтских систем — а ирландская зашла в этом дальше, чем какая-либо другая, — было то, что у чести было точное количественное выражение. У любого

свободного человека была своя «цена чести», которую должен был уплатить тот, кто нанес оскорбление его личному достоинству. Цены эти различались. Например, цена чести короля составляла семь кумал, или рабынь: это была стандартная цена для любой священной особы — столько же давали за епископа или знаменитого поэта. Поскольку (все источники спешат это уточнить) обычно рабынями не расплачивались, то это означало, что, если кто-то наносил оскорбление достоинству такого человека, он должен был заплатить двадцать одну молочную корову или двадцать одну унцию серебра[330]. Цена чести зажиточного крестьянина равнялась двум коровам с половиной; такая же цена была у мелкого сеньора, но ему еще доплачивали по полкоровы за каждого из его свободных слуг: поскольку сеньор не мог себе позволить иметь меньше пяти слуг, то за оскорбление он получал в общей сложности пять коров[331].

Цену чести не стоит путать с вергельдом — ценой за жизнь мужчины или женщины. Если кто-то убивал мужчину, то в качестве компенсации выплачивалась товарами стоимость семи кумал, к которой добавлялась цена чести, поскольку убийство рассматривалось как оскорбление достоинства жертвы. Интересно, что только у короля вергельд и цена чести одинаковы.

Были также платежи за нанесение телесных повреждений: если кто-то поранил другому щеку, он должен был уплатить его цену чести плюс стоимость телесного повреждения. (Удар по лицу считался по очевидным причинам особенно оскорбительным.) Проблема состояла в том, как рассчитать стоимость телесного повреждения, ведь она колебалась в зависимости не только от физического ущерба, но и от статуса пострадавшей стороны. Здесь ирландские юристы разработали хитроумный способ оценки ранений при помощи различных видов зерна: рана на щеке короля оценивалась пшеницей, на щеке состоятельного крестьянина — овсом, на щеке мелкого крестьянина — всего-навсего горохом. Кроме того, каждому пострадавшему уплачивалась одна корова[332]. Точно так же, если кто-то крал брошку или свинью, он должен был уплатить три брошки или трех свиней плюс цену чести за то, что нарушил неприкосновенность жилища хозяина. Нападение на крестьянина, находящегося под защитой сеньора, как и изнасилование чьей-то жены или дочери, считалось посягательством на честь не жертвы, а человека, который мог ее защитить.

Наконец, цену чести нужно было уплачивать и тогда, когда оскорбление наносилось любому человеку, имевшему какой-то вес в обществе: например, если вы отвернулись от человека на пиру, придумали ему особенно обидное прозвище (по крайней мере, если оно прижилось) или унизили человека при помощи сатиры[333]. В средневековой Ирландии искусство осмеяния было очень развито, а поэтов считали чем-то сродни колдунам: говорили, что талантливый сатирик мог заговорить крыс до смерти, ну или хотя бы устранить нарыв с лица жертв. Человеку, подвергнутому публичному осмеянию, не оставалось ничего, кроме как защищать свою честь; а в средневековой Ирландии ее стоимость была точно определена.

На первый взгляд, двадцать одна корова за короля — не так уж много, но стоит отметить, что в Ирландии в те времена королей было около полутора сотен[334]. У большинства из них была всего пара тысяч подданных, хотя некоторые обладали более высоким рангом, их

власть распространялась на целые провинции, а цена чести была вдвое выше[335]. Более того, поскольку юридическая система была полностью отделена от политической, юристы теоретически имели право сместить с должности любого человека, в том числе короля, который совершил бесчестный поступок. Если вельможа прогонял достойного человека от дверей своего дома или с пира, давал приют беглецу или съедал стейк из коровы, которую явно украли, или даже если он допускал насмешки над собой и не привлекал к суду поэта, порочившего его имя, то его цена чести могла быть снижена до уровня простолюдина. То же самое касалось и короля, который убегал с поля боя или злоупотреблял своими полномочиями или же которого заставляли за работой в поле или за другими занятиями, умалявшими его достоинство. Король, который совершал что-то из ряда вон выходящее, например убивал одного из своих родственников, мог вообще лишиться цены чести; это означало не то, что люди могли говорить о нем всё что им вздумается, не боясь возмездия, а то, что он не мог выступать поручителем или быть свидетелем в суде, поскольку право приносить присягу и участвовать в судебных процессах тоже зависело от цены чести. Такое случалось нечасто, но всё-таки случалось, и юридическая наука неустанно напоминала людям об этом: список «семи королей, утративших свою цену чести», который приводился в одном известном юридическом тексте, должен был служить напоминанием каждому о том, что любой человек, сколь бы священной и могущественной ни была его особа, мог лишиться своего положения.

Необычность ирландского материала заключается в том, насколько открыто всё это выражалось. Отчасти это было обусловлено тем, что ирландские судебники разрабатывались специалистами в области права, которые превратили это занятие в своего рода развлечение и посвящали бесконечное количество времени размышлениям о любых теоретически возможных случаях. Некоторые положения закона были настолько причудливыми («если человека укусила пчела, принадлежащая другому, он должен определить степень ущерба, но если он прихлопнул пчелу, то из штрафа следует вычесть ее стоимость»), что кажутся шутками. Как бы то ни было, нравственная логика, лежащая в основе любого сложного кодекса чести, выражена здесь потрясающе честно. А что с женщинами? Свободная женщина оценивалась в половину стоимости своего ближайшего родственника мужского пола (отца, если он был жив; если нет, то мужа). Если она становилась жертвой бесчестия, то ее цена уплачивалась этому родственнику. Если только она не была независимым земельным собственником — в таком случае ее цена чести была такой же, как у мужчины. Если же это была женщина легкого поведения, то у нее не было никакой цены, поскольку не было чести, а значит, и оскорбить ее было нельзя. А что с браками? Жених уплачивал стоимость чести жены ее отцу и затем становился ее защитником. А с крепостными? К ним применялся тот же принцип: когда сеньор приобретал крепостного, он выплачивал его цену чести коровами. Начиная с этого момента оскорбления в адрес крепостного или нанесение ему увечья рассматривались как посягательство на честь его сеньора, и именно сеньор должен был собирать причитающиеся ему штрафы. Что касается сеньора, то приобретение нового вассала увеличивало его цену чести: иными словами, он буквально поглощал честь своего вассала, присовокупляя ее к своей[336].

Всё это, в свою очередь, позволяет отчасти понять как природу чести, так и то, почему рабынь продолжали использовать как единицы учета долгов чести даже тогда, когда они уже не переходили из рук в руки, — эта перемена, безусловно, произошла под влиянием

церкви. На первый взгляд может показаться странным, что честь вельможи или короля измерялась рабами, у которых чести не было. Но если честь человека в конечном счете основывается на способности забирать честь других, то всё встает на свои места. Стоимость раба — эта цена чести, которую у них забрали.

Бывают нюансы, которые совершенно выпадают из контекста и раскрывают загадку. В данном случае такой нюанс мы обнаруживаем не в Ирландии, а в уэльском Кодексе Деметии, который был составлен несколько позже, но исходил из тех же принципов. В одном месте текста, после перечисления почестей, причитающихся семи священным морям королевства Дивед, где самыми почитаемыми и священными особами были епископы и аббаты, уточняется, что

“ всякий, кто прольет кровь аббата любого из главных монастырей, упомянутых выше, должен уплатить семь фунтов; а одна его родственница должна стать прачкой, что станет позором для его родни и будет служить напоминанием об уплате цены чести[337].

Прачка была последней из служанок, а в данном случае в прачки отдавали пожизненно. Родственницу преступника, по сути дела, обращали в рабство. Ее вечный позор восстанавливал честь аббата. Хотя мы не знаем, стоял ли подобный институт за обычаем рассчитывать честь ирландских «священных» особ в рабынях, но принцип здесь тот же самый. Честь — это игра с нулевой суммой. Способность мужчины защищать женщин из своей семьи — ключевая составляющая чести. Поэтому если его заставляют отдать женщину из семьи в другой дом, где она будет выполнять тяжелую унижительную работу, то это наносит его чести тяжелый удар, но вместе с тем становится безоговорочным подтверждением чести того, кто ее забирает.

Средневековые ирландские законы выглядят столь необычно с нашей точки зрения потому, что их составители не испытывали ни малейшего дискомфорта, когда определяли точную денежную стоимость человеческого достоинства. Для нас представление о том, что святость священника или величие короля может быть равноценно миллиону яичниц или сотне тысяч стрижек, попросту странно. Мы считаем, что невозможно определить количественное выражение такого рода вещей. Средневековые ирландские юристы думали по-другому, потому что люди в те времена не использовали деньги, чтобы покупать яйца или оплачивать стрижку[338]. Ирландская экономика оставалась человеческой, и деньги в ней использовались в социальных целях, благодаря чему существовала запутанная система, в рамках которой можно было не только измерять, но и прибавлять и вычитать определенные количества человеческого достоинства, — это дает нам уникальную возможность рассмотреть истинную природу чести как таковой.

Возникает очевидный вопрос: что происходит с такой экономикой, когда люди начинают использовать деньги, которыми измерялось достоинство, для покупки яиц и оплаты

стрижки? Как показывает история Древней Месопотамии и Средиземноморья, результатом становится глубокий и продолжительный нравственный кризис.

Месопотамия (истоки патриархата)

В древнегреческом языке понятие «честь» передавалось словом «timi». Во времена Гомера оно использовалось более или менее в том же смысле, что и ирландское понятие «цена чести», означая и славу воина, и компенсацию за нанесенные увечья или оскорбления. Но со становлением рынков в последующие несколько столетий значение слова «тимэ» изменилось. С одной стороны, оно обрело значение «цены», то есть стоимости чего-то, что покупается на рынке. С другой стороны, им начали обозначать презрение к рынкам.

Это сохраняется и до сего дня:

“ В Греции слово «timi» означает честь, которая считалась главной ценностью в греческих деревнях. Под честью в Греции часто понимают безграничную щедрость и полное пренебрежение к вопросам цены и к расчетам. Вместе с тем это же слово означает «цена» — например, цена фунта помидоров[339].

Слово «кризис» дословно означает «перекресток»: место, в котором можно выбрать один из двух разных путей. В кризисе понятия чести плохо то, что выйти из него нельзя. Честь — это готовность уплатить свои денежные долги? Или же она означает, что человек не считает, что денежные долги на самом деле так важны? По-видимому, и то и другое.

Вопрос еще и в том, что именно люди чести считают по-настоящему важным. Когда мы размышляем о чувстве чести обитателя средиземноморской деревни, то думаем прежде всего не о легкомысленном отношении к деньгам, а о его настоящей одержимости девственностью до брака. Мужская честь основана даже не столько на способности мужчины защитить своих женщин, сколько на способности защитить их сексуальную репутацию, ответить на любой намек на непристойное поведение матери, жены, сестры или дочери так, как если бы речь шла о прямом физическом нападении на него самого. Это стереотип, но он отчасти оправдан. Один историк, который изучал полицейские отчеты XIX века о поножовщине, составившиеся на протяжении пятидесяти лет в Ионии, обнаружил, что практически всякий раз драки начинались тогда, когда один мужчина публично намекал, что жена или сестра другого — шлюха[340].

Так чем обусловлена эта неожиданная одержимость сексуальной собственностью? Это не похоже на то, что имело место в Уэльсе или Ирландии. Там самым большим унижением было, когда вашу сестру или дочь заставляли стирать чужое белье. Почему распространение денег и рынков вызывало у столько мужчин такую тревогу относительно секса?[341]

Это сложный вопрос, но, по крайней мере, можно представить, почему переход от человеческой экономики к торговой может вызывать некоторые нравственные дилеммы. Что происходит, например, когда деньгами, которые прежде использовались для устройства браков и улаживания вопросов чести, начинают оплачивать услуги проституток?

Как мы увидим, есть основания полагать, что именно в таких нравственных кризисах можно обнаружить истоки не только наших нынешних представлений о чести, но и самого патриархата, по крайней мере в его более специфическом библейском понимании: власть отцов семейств, запечатленная в образе суровых бородатых мужчин в длинных одеяниях, которые не спускают глаз со своих жен и дочерей, изолированных от внешнего мира, в то время как их сыновья пристально следят за их стадами, — всё это нам знакомо по Книге Бытия[342]. Читатели Библии всегда считали, что во всём этом было что-то первобытное; что так всегда себя вели люди, жившие в пустыне, а значит, так должны были себя вести и первые обитатели Ближнего Востока. Именно поэтому шумерские тексты, переведенные в первой половине XX века, шокировали исследователей.

В самых ранних шумерских текстах, датирующихся приблизительно между 3000 и 2500 годом до н. э., женщины присутствуют повсюду. Ранние источники не только сохранили имена множества женщин-правителей, но и показывают, что немало женщин было среди врачей, купцов, писцов и чиновников и что они могли свободно участвовать во всех сферах общественной жизни. Речь не идет о полном равноправии между полами: во всех этих областях мужчин было больше. Однако возникает впечатление, что тогдашнее общество не так уж сильно отличалось от того, что мы наблюдаем в большинстве развитых стран сегодня. В следующее тысячелетие всё изменилось. Роль женщин в жизни общества сходит на нет; постепенно складываются более привычные патриархальные модели, в которых акцент делается на целомудрии и добрачной девственности, женщины всё реже встречаются в правительствах и свободных профессиях, а затем и вовсе исчезают из них и теряют свою юридическую независимость, превращаясь в заложниц своих мужей. В конце бронзового века, около 1200 года до н. э., множество женщин оказываются в гаремах и (по крайней мере, в некоторых местах) их заставляют закрывать лицо.

На самом деле данная перемена отражает широко распространенную в мире модель. Тех, кому нравится думать, будто успехи науки и технологии, накопление знаний, экономический рост — одним словом, «прогресс человечества», непременно ведут к большей свободе, возмущает, что для женщин всё было ровно наоборот, по крайней мере до недавних пор. Подобное ограничение женской свободы можно наблюдать в Индии и в Китае. Естественно, возникает вопрос: почему? В случае шумеров обычно говорят, что причиной стало постепенное проникновение скотоводческих народов из окружающих пустынь, нравы которых всегда были более патриархальными. В конце концов, интенсивные ирригационные работы, благодаря которым поддерживалась городская жизнь, могли вестись лишь на узкой полосе земли вдоль Тигра и Евфрата. С самого начала цивилизация была окружена обитателями пустынь, которые жили более или менее так, как описано в Бытии, и говорили на тех же семитских языках. Неоспорим тот факт, что с течением времени шумерский язык постепенно был вытеснен сначала аккадским, потом аморейским, затем арамейскими языками и, наконец, арабским, который также был привнесен в Месопотамию и Левант скотоводами из пустынь. То, что всё это, разумеется, повлекло за собой глубокие

культурные изменения, не служит убедительным объяснением[343]. Бывшие кочевники, судя по всему, охотно адаптировались к городской жизни во многих других отношениях. Почему не в этом? Кроме того, это сугубо локальное объяснение, которое не может раскрыть более широкую модель. Феминистские исследования подчеркивали расширение масштаба и социального влияния войн и сопровождавшую его растущую централизацию государства[344]. Это звучит более убедительно. Конечно, чем более милитаризовано государство, тем суровее становятся действующие в нем законы по отношению к женщинам. Но я бы добавил еще один аргумент. Как я уже подчеркивал, в истории войны, государства и рынки подпитывали друг друга. За завоеванием следуют налоги. Налоги, как правило, помогают создать рынки, которые выгодны солдатам и бюрократам. Непосредственно в Месопотамии всё это оказалось тесно связано со взрывным ростом долгов, который грозил превратить все человеческие отношения, а с ними и женские тела в потенциальные товары. В то же время это вселило страх в победителей экономической игры (мужчин), которые со временем почувствовали, что должны предпринимать всё большие усилия для того, чтобы их женщин ни в коем случае нельзя было ни покупать, ни продавать.

Имеющийся у нас материал о браке в Месопотамии дает ключ к пониманию того, как это могло произойти.

Согласно устоявшемуся в антропологии представлению, свадебный выкуп, как правило, характерен в ситуации, когда население невелико, земли много, а значит, суть политики заключается в контроле над рабочей силой. Там, где плотность населения высока, а земля — на вес золота, обычно встречается приданое: принять женщину в хозяйство — значит получить лишний рот, который нужно кормить, и отцу невесты не платят за нее, а, напротив, ждут, что он внесет какой-то вклад (в виде земли, богатства, денег и т. д.), который поможет содержать его дочь в новом доме[345]. Во времена шумеров, например, главным платежом при заключении брака был богатый подарок в виде еды, который отец жениха подносил невесте и с помощью которого устраивался роскошный свадебный пир[346]. Однако довольно скоро выкуп стали делить на два платежа: один предназначался для свадьбы, другой шел отцу женщины и рассчитывался в серебре — а зачастую и уплачивался им[347]. Состоятельным женщинам иногда доставались деньги: по крайней мере, многие носили на руках и ногах серебряные кольца одинакового достоинства.

Однако с течением времени платеж, получивший название терхатум, стал приобретать черты обыкновенной покупки. Его называли «ценой девственности», и это была не просто метафора, поскольку лишение девушки девственности считалось имущественным преступлением, совершенным против ее отца[348]. Брак стал считаться «вступлением во владение» женщиной — то же слово использовалось для наложения ареста на предметы[349]. В принципе, став собственностью мужа, жена должна была ему беспрекословно повиноваться и зачастую не могла требовать развода, даже если становилась жертвой физического насилия.

Если дело касалось дочерей богатых и могущественных родителей, то этот принцип подвергался существенным изменениям. Купеческие дочери, например, обычно получали солидное приданое наличными, благодаря которому они могли сами начать дело или стать партнерами своих мужей. Однако для бедняков, то есть для большинства, брак всё больше и

больше походил на сделку за наличный расчет.

Отчасти это было следствием рабства: хотя настоящих рабов было мало, сам факт существования людей, у которых не было родни и которые были обыкновенным товаром, имел большое значение. Например, в Нузи «калым уплачивался домашними животными и серебром на общую сумму в сорок шекелей серебром» — к этому автор кратко добавляет, что «есть некоторые данные о том, что это соответствовало цене молодой рабыни»[350]. Что делало всю ситуацию неприлично прозрачной. В необычайно подробных записях из Нузи мы также обнаруживаем сведения о богачах, которые платили обедневшим семьям заниженный калым и, забрав себе их дочь, держали ее в качестве наложницы или няни либо же выдавали ее замуж за одного из своих рабов[351].

Однако решающим фактором здесь был долг. Как я отмечал в предыдущей главе, антропологи неоднократно подчеркивали, что выплата свадебного выкупа не означала покупки жены. В конце концов, — и это, как вы помните, было одним из решающих аргументов в спорах в Лиге Наций в 1930-х годах — если бы мужчина действительно покупал женщину, разве не мог бы он ее затем продать? Разумеется, африканские и меланезийские мужья не могли продавать своих жен третьей стороне. В крайнем случае они могли отослать ее обратно домой и потребовать назад свой свадебный выкуп[352].

Месопотамский муж тоже не мог продавать свою жену. Или обычно не мог. Но всё менялось тогда, когда он брал ссуду. В этом случае, как мы видели, было совершенно законным использовать свою жену и детей как обеспечение кредита, и если он не мог его выплатить, то их могли забрать в качестве долговых заложников, точно так же как он мог лишиться своих рабов, овец и коз. Еще это означало, что честь и кредит становились синонимами: по крайней мере, для бедняка кредитоспособность означала право командовать в собственном доме и (оборотная сторона) властные отношения в семье — изначально они подразумевали заботу и защиту, но затем превратились в права собственности, которые могли продаваться и покупаться.

И снова для бедняков это означало, что члены их семей становились товарами, которые можно было сдать в аренду или продать. Бедняк не только мог отдавать своих дочерей в качестве «невест» на работу в дома богачей — таблички из Нузи показывают, что теперь можно было сдавать внаем членов семьи, просто оформив кредит: есть записи о мужчинах, отправлявших своих сыновей и даже жен в качестве «залога» за ссуды, которые были авансом за работу в усадьбе или в ткацкой мастерской кредитора[353].

Самый драматичный и продолжительный кризис был связан с проституцией. Из самых ранних источников не до конца ясно, можно ли в данном случае вообще говорить о проституции. В шумерских храмах часто предавались различным сексуальным утехам. Например, считалось, что некоторые жрицы были замужем за богами или были связаны с ними как-то еще. На практике их положение могло варьироваться. Так же как и в случае поздних «девадасис», или «храмовых танцовщиц» в Индии, многие из них соблюдали безбрачие; другим позволялось выходить замуж, но они не могли иметь детей; третьи должны были найти себе состоятельных покровителей и стать тем самым куртизанками, обслуживающими элиту. Но были и такие, которые жили в храмах и были обязаны

отдаваться молящимся в ходе определенных ритуалов[354]. Что ранние тексты показывали ясно, так это то, что все подобные женщины играли очень важную роль. Они были в прямом смысле наиболее полным воплощением цивилизации. В конце концов, весь механизм шумерской экономики работал ради содержания храмов, которые считались обиталищем богов и в которых сосредотачивались самые изысканные формы всего — от музыки до танцевального искусства, кухни и красоты жизни. Храмовые жрицы и супруги богов были наивысшим человеческим воплощением этой совершенной жизни.

Важно подчеркнуть, что шумерских мужчин, судя по всему, совершенно не смущало, по крайней мере в ту раннюю эпоху, что их сестры занимаются сексом за деньги. Напротив, поскольку проституция существовала (напомню, что в кредитной экономике она никогда не могла быть столь безличной и ограничиваться только уплатой денег), шумерские религиозные тексты рассматривали ее как один из основных признаков цивилизации, как дар, поднесенный людям богами на заре времен. Секс, которым занимались ради продолжения рода, считался естественным (ведь им занимались и животные). Секс, которым занимались ради удовольствия, был божественным[355].

Самым известным выражением отождествления проституции и цивилизации стала история Энкиду из эпоса о Гильгамеше. В начале истории Энкиду предстает монстром — голым свирепым «дикарем», который пасется вместе с газелями, ходит на водопой с дикими животными и терроризирует жителей города. Не сумев его одолеть, горожане отправляют к нему куртизанку, которая также является жрицей богини Иштар. Она раздевается перед ним, и они занимаются любовью в течение шести дней и семи ночей. Затем животные, составлявшие компанию Энкиду, убегают от него. После того как жрица объясняет, что он теперь познал мудрость и стал подобен богу (она ведь божественная супруга), он соглашается облачиться в одежду и отправляется жить в город, как приличный цивилизованный человек[356].

Однако уже в самой ранней версии истории Энкиду можно обнаружить некоторую двойственность. Намного позже боги приговаривают Энкиду к смерти, и его первой реакцией становится осуждение куртизанки, которая увела его из дикой природы: он желает ей стать обычной уличной проституткой или держательницей таверны, которая живет среди блюющих пьяниц и которую оскорбляют и бьют ее же клиенты. Затем он раскаивается в своем поведении и благословляет ее. Но двойственность прослеживалась с самого начала и с течением времени только усиливалась. С самых древних времен шумерские и вавилонские храмовые комплексы были окружены куда менее изысканными поставщиками сексуальных услуг: в ту эпоху, о которой у нас есть достаточно сведений, они были настоящими кварталами красных фонарей со множеством таверн, где обретались танцовщицы, переодетые в женское платье мужчины (некоторые из них обычные рабы, другие — беглые) и самые разнообразные проститутки. Для их различения существовала богатая терминология, тонкости которой для нас безвозвратно утрачены. Большинство из них были еще и артистами: держатели таверн были музыкантами, трансвеститы не только были певцами и танцовщиками, но и занимались еще метанием кинжалов. Многие были рабами, которых заставляли работать хозяева, женщинами, исполнявшими религиозный обет или отработывавшими долги, долговыми рабынями или же, раз уж о них зашла речь, женщинами, бежавшими от долгового рабства, которым было некуда идти. Со временем

многих женщин, выполнявших в храмах черную работу, покупали как обычных или долговых рабынь, из-за чего зачастую происходило смешение ролей между жрицами, исполнявшими эротические ритуалы, и принадлежавшими храму (а значит, и богу) проститутками, которые иногда жили на территории храма и заработки которых пополняли храмовую казну[357]. Поскольку большая часть повседневных сделок в Месопотамии совершалась без использования наличности, то следует предположить, что это касалось и проституток: как и держательницы таверн, многие из которых, видимо, были бывшими проститутками, они наладили долгосрочные кредитные отношения со своими клиентами — так что большинство из них были скорее не уличными проститутками, а куртизанками[358]. Как бы то ни было, истоками коммерческой проституции, судя по всему, стало специфическое смешение священных (или изначально бывших священными) ритуалов, торговли, рабства и долгов.

«Патриархат» появился прежде всего из отвержения великих городских цивилизаций во имя чистоты, из восстановления отцовского контроля в пику великим городам, таким как Урук, Лагаш и Вавилон, которые считались средоточием бюрократов, торговцев и шлюх. Именно на скотоводческие окраины, в пустыни и степи, лежавшие вдали от речных долин, бежали отягощенные долгами и лишенные своих домов крестьяне. На Древнем Ближнем Востоке сопротивление выражалось скорее не в восстаниях, а в исходе вместе со своими стадами и семьями до того, как их забирали[359]. На окраинах цивилизации всегда жили племенные народы. В хорошие времена они шли в города; в плохие времена их численность разрасталась за счет беженцев, то есть крестьян, которые решали снова стать Энкиду. Затем они периодически создавали собственные союзы и снова возвращались в города, но уже в качестве победителей. Трудно сказать точно, как они оценивали свое положение, потому что точка зрения восставших скотоводов отражена только в Ветхом Завете, написанном на другой стороне Плодородного полумесяца. Но ничто в нем не противоречит утверждению, что постоянное подчеркивание безоговорочной власти отцов и ревнивая охрана женщин семьи стали возможными из-за превращения людей в товар в городах, из которых они бежали, — и в то же время были протестом против этого.

Священные книги мира — Ветхий Завет и Новый Завет, Коран, религиозная литература от Средневековья до наших дней — отражают этот протест, в котором сочетаются презрение к развращенной городской жизни, подозрительное отношение к купцам и нередко сильное женоненавистничество. Достаточно лишь вспомнить образ Вавилона, который в коллективном воображении стал считаться не только колыбелью цивилизации, но еще и великой блудницей. Геродот излагал народные греческие поверья, когда утверждал, что всякая вавилонская девушка должна была стать храмовой проституткой, для того чтобы собрать деньги для приданого[360]. В Новом Завете святой Петр часто называл Рим «Вавилоном», а в Книге Откровения дано, возможно, самое яркое описание того, что имелось в виду, когда речь заходила о Вавилоне, «великой блуднице», сидящей «на звере багряном, преисполненном именами богохульными»:

█

17: 4 И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодействия ее;

17: 5 И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным[361].

Так звучат патриархальная ненависть к городу и гнев отцов древних бедняков, выраженные тысячелетия назад.

Патриархат, каким мы его знаем, возник из постоянной борьбы между новоявленной элитой и новыми обездоленными. Мой анализ во многом опирается на блестящее исследование историка-феминистки Герды Лернер. В эссе, посвященном истокам проституции, она писала:

“ Другим источником коммерческой проституции было обнищание крестьян и их растущая зависимость от ссуд, которые они брали, чтобы выжить в голодные годы, и которые обрекали их на долговое рабство. Дети обоих полов отдавались в обеспечение ссуды или продавались для «усыновления». За рамками этих обычаев легко могла развиваться проституция женщин, доход от которой получал глава семейства. Женщины могли стать проститутками, потому что их родители были вынуждены продать их в рабство или потому что их так использовали обедневшие мужья. Или же они могли работать сами на себя, только чтобы не попасть в рабство. Те, кому везло, могли достичь успехов в этой профессии и стать наложницами.

К середине второго тысячелетия до новой эры проституция стала одним из вероятных занятий для дочерей из бедных семей. По мере того как нормы сексуального поведения для женщин из обеспеченных классов всё больше ужесточались, для приличных семей девственность их дочерей стала финансовым активом. Поэтому коммерческая проституция начала рассматриваться как социальная необходимость для удовлетворения сексуальных потребностей мужчин. Однако четкое разграничение между приличными и неприличными женщинами оставалось проблематичным.

Последнее имеет ключевое значение. Как отмечает Лернер, самая яркая попытка решить эту проблему имела место в законах Среднеассирийского царства, составленных приблизительно между 1400 и 1100 годом до н. э. В них впервые в истории Ближнего Востока упоминается ношение покрывала и впервые, подчеркивает Лернер, ответственность за поддержание социальных границ возлагается на государство[362]. Неудивительно, что это произошло, возможно, в самом милитаристском государстве Древнего Ближнего Востока.

Законы выделяют пять классов женщин. Приличные женщины (замужние или наложницы), вдовы и дочери свободных ассирийцев «должны быть закрыты покрывалом», когда выходят на улицу. Проституткам и рабыням (а к проституткам теперь относят и незамужних

храмовых служанок, так же как и простых блудниц) не позволяется покрывать себя. Особенность законов состоит в том, что предписанные в них наказания направлены не против приличных женщин, не покрывающих себя, а против проституток и рабынь, которые это делают. Проституткам полагалось публично всыпать пятьдесят палочных ударов и облить голову смолой; рабыням должны были отрезать уши. Свободных мужчин, сознательно отпустивших мошенницу, также следовало побить и отправить на месяц на каторжные работы.

Вероятно, в случае приличных женщин подразумевалось, что закон подтверждал сам себя: какая приличная женщина захочет ходить по улицам, одетая как проститутка?

Когда мы говорим о «приличных» женщинах, мы имеем в виду тех, чьи тела ни при каких условиях не могли быть проданы или куплены. Их физическое лицо было скрыто и постоянно привязано к дому какого-то мужчины; когда они появлялись покрытыми на публике, то они всё равно нарочито продолжали оставаться в той же домашней сфере[363]. С другой стороны, должен был существовать способ для того, чтобы распознать женщин, которых можно было обменять на деньги.

Ассирийские законы — это один обособленный пример; после 1300 года до н. э. сокрытие лица под покрывалом нигде так и не стало обязательным. Но они позволяют понять процессы, которые развивались, пусть неравномерно и прерывисто, в этом регионе и толчком для которых служило переплетение торговли, классовых провокационных утверждений о мужской чести и постоянной угрозы бегства бедняков. Государства играли сложную двойственную роль, одновременно поощряя превращение людей в товар и пытаясь смягчить его последствия, вводя законы, касающиеся долгов и прав отцов, и периодически провозглашая амнистии. Но на протяжении тысячелетий эта динамика также вела к систематическому переосмыслению сексуальности: она всё меньше ассоциировалась с божественным даром и воплощением утонченности цивилизации и всё больше — с бесчестьем, развращенностью и виной.

На мой взгляд, у нас есть объяснение всеобщего упадка женской свободы, который можно наблюдать во всех великих городских цивилизациях на протяжении большей части их истории. Во всех них происходили схожие вещи, пусть даже в каждом случае картина получалась разная.

В истории Китая, например, правительство постоянно проводило безуспешные кампании по искоренению калыма и долгового рабства, периодически вспыхивали скандалы вокруг «рынков дочерей», которые существуют и по сей день и на которых за наличный расчет продавались девушки, становившиеся по желанию покупателя его дочерьми, женами, наложницами или проститутками[364]. В Индии кастовая система допускала существование формальных, явно выраженных различий между богатыми и бедными. Брахманы и другие представители высших классов ревниво изолировали своих дочерей и, выдавая их замуж, давали щедрое приданое, в то время как среди низших классов практиковался калым, из-за

чего высшие («дваждырожденные») касты презрительно заявляли, что простолюдины продавали своих дочерей. Кроме того, дваждырожденные были надежно защищены от долгового рабства, в то время как для большинства сельских бедняков долговая зависимость носила официальный характер, а дочерей должников, как и следовало ожидать, часто отправляли в публичные дома или заставляли работать кухарками и прачками у богачей[365]. В обоих случаях имел место встречный процесс: с одной стороны, людей превращали в товар, что ощущали на себе прежде всего дочери, с другой — мужчины стремились подтвердить патриархальное право на «защиту» женщин от любой попытки сделать из них объект продажи. Это приводило к тому, что формальные и практические свободы женщин постепенно, но последовательно ограничивались, а затем устранялись. В итоге изменились и представления о чести, которые стали выражать протест против влияния рынка, хотя в то же самое время они (как и мировые религии) начали отражать логику рынка в самых разных формах.

Однако нигде нет таких богатых и подробных источников, как в Древней Греции. Отчасти это объясняется тем, что торговая экономика здесь утвердилась поздно, почти на три тысячи лет позже, чем в Шумере. В результате классическая греческая литература дает нам уникальную возможность наблюдать за тем, как всё это происходило.

Древняя Греция (честь и долг)

В мире гомеровского эпоса царят героические воины, презирающие торговлю. Во многом всё это поразительно напоминает средневековую Ирландию. Деньги существовали, но не использовались для покупки чего-либо; влиятельные мужи посвящали жизнь стяжанию чести, которая обретала материальное воплощение в виде сторонников и богатств. Богатства получали в виде подарков и наград или захватывали в виде добычи[366]. Понятно, как слово «тимэ» стало означать одновременно «честь» и «цену», — в таком мире никто не видел в этом противоречия[367].

Все это кардинально изменилось, когда двумя столетиями позже стали развиваться торговые рынки. Судя по всему, греческие монеты изначально использовались в основном для выплат солдатам, для уплаты пеней и штрафов, а также для платежей, которые получало и осуществляло правительство. Приблизительно к 600 году до н. э. практически все греческие города-государства чеканили собственные монеты, ставшие символами их независимости. Однако очень скоро монеты стали широко использоваться в повседневных сделках. К пятому веку до новой эры агора, которая в греческих полисах была местом публичных дебатов и народных собраний, стала также выполнять роль рынка.

Одним из первых следствий становления торговой экономики стала череда долговых кризисов, очень похожих на те, что имели место в Месопотамии и Израиле. Как емко выразился Аристотель в «Афинской политике», «бедняки вместе со своими женами и детьми порабощались богачами»[368]. Появились революционные группы, требовавшие амнистии, и в большинстве греческих полисов власть — по крайней мере, на какое-то время — захватили популистские лидеры, успех которых отчасти объяснялся стремлением общества к радикальному облегчению долгового бремени. Однако решение, к которому прибегла

большая часть городов, сильно отличалась от того, что происходило на Ближнем Востоке. Вместо периодических амнистий полисы приняли законы, ограничивавшие или вовсе отменявшие долговую кабалу, и во избежание кризисов в будущем обратились к политике экспансии и стали отправлять детей бедняков основывать военные колонии в заморских краях. Очень скоро по всему побережью от Крыма до Марселя выросли греческие города, служившие, в свою очередь, промежуточными звеньями в оживленной работоторговле[369]. Неожиданное изобилие рабов полностью преобразовало природу греческого общества. Прежде всего оно позволило даже горожанам со скромными доходами участвовать в политической и культурной жизни полиса и чувствовать себя полноправными гражданами. В то же время это заставило аристократические классы развивать всё более и более изощренные методы для того, чтобы оставаться за рамками нового демократического государства, которое они считали пошлым и нравственно развращенным.

Когда в V веке до н. э. над Грецией окончательно поднимается занавес истории, нашим глазам предстает страна, где все спорят о деньгах. Для аристократов, которые написали большую часть дошедших до нас текстов, деньги были воплощением развращенности. Рынок аристократы презирали. В идеале человек чести должен был добывать всё, что ему нужно, в своих собственных владениях и вообще не должен был использовать наличные[370]. На практике они знали, что это невозможно. И всё же они всякий раз пытались обособиться от ценностей обычных посетителей рынка: прекрасные золотые и серебряные чаши для вина и треножники, которые они дарили друг другу на похоронах и свадьбах, резко контрастировали с простонародными связками колбас или углем; благородные атлетические состязания, для которых они упорно тренировались, были не похожи на игры черни; изысканные образованные куртизанки, ожидавшие их в питейных домах, ничем не походили на обычных проституток («порне»), молодых рабынь, работавших в борделях близ агоры, борделях, которые зачастую содержал сам демократический полис для удовлетворения сексуальных потребностей граждан. В каждом случае они противопоставляли мир подарков, щедрости и чести отвратительному торговому обмену[371].

В результате встречный процесс здесь носил несколько иной характер, чем в Месопотамии. С одной стороны, мы наблюдаем культуру аристократического протеста против того, что аристократы считали низменными торговыми побуждениями обычных граждан. С другой — почти шизофреническую реакцию обычных граждан, которые пытались ограничить или даже запретить различные аспекты аристократической культуры и в то же время подражали аристократическим нравам. В этом смысле педерастия — отличный пример. Любовь между мужчиной и мальчиком считалась ключевым атрибутом аристократии — именно так молодые аристократы получали доступ к привилегиям высшего общества. В результате демократический полис стал считать ее политически опасной и объявил вне закона половые отношения между гражданами мужского пола. В то же время почти все начали их практиковать.

Знаменитая греческая одержимость мужской честью, которая и по сей день играет такую важную роль в повседневной жизни сельской Греции, восходит не столько к гомеровской чести, сколько к аристократическому бунту против ценностей рынка, к которому позднее присоединились все[372]. Однако последствия для женщин были еще более тяжелыми, чем

на Ближнем Востоке. Уже в эпоху Сократа, когда честь мужчины всё больше связывалась с презрением к торговле и с активным участием в общественной жизни, честь женщины определялась исключительно в категориях секса: женщина должна была блюсти девственность, быть скромной и целомудренной; дело доходило даже до того, что приличные женщины должны были молчать в доме, а всякая женщина, участвовавшая в общественной жизни, считалась по этой самой причине проституткой или чем-то в этом роде[373]. Ассирийский обычай покрывать себя не получил широкого распространения на Ближнем Востоке, но был принят в Греции. Как бы это ни противоречило нашим стереотипам об истоках «западных» свобод, женщины в демократических Афинах, в отличие от Персии или Сирии, должны были покрывать себя всякий раз, когда отваживались выйти на публику[374].

Деньги тем самым превратились из способа измерения чести в способ измерения всего, что к чести отношения не имело. Предположение о том, что честь мужчины можно было купить за деньги, стало ужасным оскорблением — и это несмотря на то, что мужчинам, попавшим в плен на войне или даже оказавшимся в руках бандитов или пиратов, которые требовали за них выкуп, часто приходилось переживать трагедию неволи и искупления, подобную той, что довелось испытать стольким женщинам на Ближнем Востоке. Порой это вбивалось в голову — причем буквально — поразительным способом: выкупленным пленникам делалось клеймо при помощи одной из полученных от них монет; это как если бы какой-нибудь воображаемый иностранный похититель, прежде чем вернуть американского заложника, от которого он получал выкуп, выжигал у него на лбу доллар[375].

Один вопрос здесь остается неясным: почему? Почему деньги стали символом бесчестья? Из-за рабства? Так и тянет сказать, что именно из-за него: возможно, появление в древнегреческих городах тысяч полностью обезчещенных людей сделало крайне оскорбительным само предположение о том, что свободного мужчину (и уж тем более свободную женщину) можно в каком бы то ни было смысле купить или продать. Но дело явно не в этом. Наши рассуждения о рабах, использовавшихся в качестве денег в Ирландии, показали, что вероятность полного бесчестья не представляла угрозы для чести героя — в определенном смысле она лежала в ее основе. Взгляды греков гомеровской эпохи не сильно от этого отличались. Вряд ли можно считать случайным совпадением тот факт, что ссора между Агамемноном и Ахиллом, с которой начинается «Илиада», считающаяся первым великим произведением западной литературы, была спором чести между двумя героическими воинами за обладание рабыней[376]. Агамемнон и Ахилл также прекрасно знали, что, стоило битве принять дурной оборот или их кораблю потерпеть крушение, и их самих обратили бы в рабство. Одиссей неоднократно избегает рабства в «Одиссее». Даже в III веке римский император Валериан (253–260), потерпев поражение в битве под Эдессой, был схвачен в плен и последние годы жизни был подставкой для ног, которую сасанидский император Шапур I использовал, когда садился в седло. Таковы были опасности войны. Всё это имело ключевое значение для природы воинской чести. Честь воина — это его готовность играть в игру, в которой он ставит на кон всё. Его величие прямо пропорционально тому, как низко он может пасть.

Разрушило ли появление торговых денег традиционную социальную иерархию? Греческие аристократы часто так говорили, но их жалобы не кажутся искренними. Конечно, деньги обеспечивали в первую очередь существование рафинированной аристократии[377]. Похоже, аристократов просто терзало желание иметь их как можно больше, потому что на них можно было купить практически всё что угодно. Иными словами, они были так востребованы потому, что никого не дискриминировали. Здесь особенно уместной является метафора «порне». Женщина «из народа», как говорил поэт Архилох, доступна всякому. В принципе нас не должно привлекать такое непритязательное создание. Но на деле она нас, разумеется, привлекает[378]. Ничто не может быть столь непритязательным и желанным, как деньги. Греческие аристократы действительно обычно утверждали, что их не привлекали обычные шлюхи и что куртизанки, флейтистки, акробаты и прекрасные юноши, которые посещали их собрания, вовсе не были проститутками (хотя иногда всё-таки были). Они также не желали принимать тот факт, что на возвышенные занятия, такие как бег на колесницах, оснащение кораблей для флота и спонсирование постановок драматических трагедий, требовались те же самые монеты, на которые рыбак покупал дешёвую парфюмерию и пироги для своей жены, — единственная разница заключалась в том, что на их занятия монет уходило намного больше[379].

Можно было бы сказать, что благодаря деньгам произошла демократизация желания. Раз все хотели денег, то каждый, вне зависимости от своего положения, стремился получить эту презренную субстанцию. Более того, люди не просто хотели денег. Они стали в них нуждаться. Это важное изменение. В гомеровском мире, как и в большинстве человеческих экономик, мы не слышим споров о вещах, которые считались необходимыми для жизни (еда, кров, одежда), потому что предполагалось, что у всех они есть. Человек, не владевший собственностью, мог на худой конец стать слугой в доме какого-нибудь богача. Даже рабам еды хватало[380]. Проститутка тоже служит ярким примером изменений, потому что в борделе обретались не только рабыни, но и просто бедные женщины; именно тот факт, что их базовые потребности более не считались естественными, заставлял их удовлетворять желания других. На этом бесконечном страхе зависимости от чужих прихотей и основана греческая одержимость иметь хозяйство, полностью удовлетворяющее все потребности.

Всё это и стоит за необычайно упорным стремлением мужского населения греческих городов, а позже и римлян оградить своих жен и дочерей от опасностей и свобод рынка. В отличие от Ближнего Востока греки не предлагали их в качестве долговых заложников. Да и проституцией дочерям свободных граждан было запрещено заниматься, по крайней мере в Афинах[381]. В результате приличных женщин стало не видно, их устранили из высоких драм экономической и политической жизни[382]. Если кого и обращали в рабство за долги, то, как правило, самого должника. Более того, в полисах в проституции обычно обвиняли друг друга мужчины: афинские политики часто утверждали, что их противников, когда они были мальчиками, осыпали подарками их поклонники и что они занимались сексом за деньги, а значит, их следовало лишить гражданских свобод[383].

Здесь полезно вернуться к тем принципам, которые были изложены в пятой главе. Мы видим прежде всего размывание старых форм иерархии — гомеровского мира героев и их слуг — и вместе с тем старых форм взаимопомощи, в то время как коммунистические отношения всё больше ограничиваются рамками дома.

Именно эрозия иерархии играла ключевую роль в «долговых кризисах», которые разразились во многих греческих городах около 600 года до н. э., как раз тогда, когда шло становление первых торговых рынков[384]. Когда Аристотель говорил об афинских бедняках, попадавших в рабство к богачам, он имел в виду, что в трудные годы многие бедные крестьяне влезали в долги и в итоге становились зависимыми людьми, арендаторами на собственной земле. Некоторых даже продавали в рабство за границу. Что приводило к волнениям и беспорядкам, сопровождавшимся требованиями начать всё с чистого листа, освободить тех, кто попал в неволю, и перераспределить пахотные земли. В отдельных случаях дело доходило до настоящих революций. В Мегаре радикальная партия, захватившая власть, не только объявила вне закона процентные ссуды, но и придала этому решению обратную силу, заставив кредиторов вернуть все проценты, полученные в прошлом[385]. В других городах популистские тираны пришли к власти благодаря обещаниям упразднить сельскохозяйственные долги.

На первый взгляд, всё не кажется таким уж удивительным: когда начали развиваться торговые рынки, греческие полисы очень скоро столкнулись со всеми социальными проблемами, которые терзали ближневосточные города на протяжении тысячелетий: долговые кризисы, сопротивление долгам, политические волнения. На самом деле не всё так очевидно. Во-первых, то, что бедняков «обращали в рабство богачи», в широком смысле, который использует Аристотель, вряд ли было новостью. Даже в гомеровском обществе считалось само собой разумеющимся, что богачей окружали зависимые люди и слуги, происходившие из числа бедняков. Тем не менее ключевым элементом этих отношений патронажа было то, что они налагали ответственность на обе стороны. Благородный воин и его безродный клиент считались людьми совершенно разных видов, но каждый из них должен был принимать в расчет потребности другого (совершенно отличные от его собственных). Превращение патронажа в долговые отношения, когда, например, предоставление посевных семян становилось ссудой и уж тем более процентной ссудой, меняло всё[386]. Более того, изменения носили крайне противоречивый характер. С одной стороны, ссуда не предполагает, что на кредитора возлагается долгосрочная ответственность. С другой — ссуда, как я неоднократно подчеркивал, подразумевает определенное формальное, юридическое равенство между кредитором и заемщиком. Она подразумевает, что они, по крайней мере в определенном смысле и на определенном уровне, являются людьми одного и того же вида. Конечно, речь идет о самой беспощадной и жестокой из возможных форм равенства. Но тот факт, что на рынке это воспринималось как равенство, еще больше осложняло выполнение подобных договоренностей[387].

Те же сложности возникают между соседями в сельских общинах, которые обычно дают друг другу, одалживают и занимают друг у друга любые вещи, от сита и серпа до угля, масла для готовки, посевных семян и волов для пахоты. С одной стороны, такие жесты, как давать и одалживать, считались базовыми составляющими текстуры человеческих отношений в сельских общинах; с другой — соседи, просившие слишком много, вызывали

сильное раздражение, которое усугублялось в тех случаях, когда все стороны точно знали, сколько стоило купить или взять напрокат эти вещи. И вновь проще всего понять суть повседневных дилемм средиземноморских крестьян можно через анекдоты. Истории с турецкого берега Эгейского моря отражают те же сложности:

“ Сосед Насреддина однажды попросил дать ему осла для выполнения непредвиденного поручения. Насреддин согласился, но на следующий день сосед вернулся — теперь ему было нужно зерно для помола. Вскоре он стал появляться почти каждое утро, не затрудняя себя поиском предложения. Наконец Насреддину это надоело, и однажды утром он сказал, что его брат зашел раньше и забрал осла.

Когда сосед уже уходил, он услышал громкий ослиный рев, доносившийся со двора.

— Эй, я думал, ты сказал, что осла нет!

— Слушай, ты кому веришь, — спросил Насреддин, — мне или какому-то животному?

С появлением денег стало неясно, что считать подарком, а что — ссудой. С одной стороны, даже если это подарок, то всегда считалось предпочтительным взамен дать что-нибудь лучшее[388]. С другой стороны, друзья не взимают друг с друга процентов и любой намек на это вызывает раздражение. Так в чем разница между щедрым ответным подарком и выплатой процентов? Вот что рассказывает одна из самых известных историй о Насреддине, которая в течение многих веков забавляла крестьян, живших в бассейне Средиземного моря и прилегающих областях. (Отмечу, что здесь обыгрывается тот факт, что во многих средиземноморских языках, в том числе в греческом, слово «процент» дословно означает «потомство»).

“ Однажды сосед Насреддина, известный скряга, зашел сообщить, что он устраивает ужин для нескольких друзей. Может ли он одолжить у Насреддина несколько горшков? У Насреддина их было немного, но он сказал, что будет рад одолжить всё, что у него есть. На следующий день скряга вернулся и принес не только три горшка Насреддина, но и еще один маленький.

— Что это? — спросил Насреддин.

— О, это потомок горшков. Пока они были у меня, у них появился отпрыск.

Насреддин пожал плечами и взял их, а скряга ушел, довольный тем, что установил принцип процента в их отношениях. Месяц спустя Насреддин устраивал ужин и пришел к соседу, чтобы занять двенадцать столовых

приборов, намного более роскошных, чем те, что были у него. Скрыга согласился. Потом подождал день. Потом еще один...

На третий день скрыга пришел и спросил, что случилось с его приборами.

— С приборами? — с грустью переспросил Насреддин. >— Произошла ужасная трагедия. Они умерли[389].

В героическом мире только долги чести, то есть необходимость возвращать подарки, мстить, вызволять или выкупать друзей или родственников, попавших в плен, полностью следовали логике равноценного обмена. Честь — то же самое, что и кредит; это способность человека выполнять свои обещания или же сводить счеты, если ему нанесли обиду. Выражение «сводить счеты» показывает, что логика была денежной, но деньги или отношения, похожие на денежные, этим и ограничивались. Постепенно, плавно, так что никто не осознавал в полной мере всех последствий происходившего, то, что было основой нравственных отношений, превратилось в средство бесчестного обмана.

Мы кое-что знаем об этом из судебных речей, многие из которых до нас дошли. Вот одна из них, датированная IV веком, приблизительно 365 годом до н. э. Аполлодор был зажиточным афинским гражданином, выходцем из низов (его отец, меняла, начинал свой жизненный путь рабом). Как и многие подобные благородные люди, Аполлодор приобрел загородное имение. Там он добился дружбы со своим ближайшим соседом Никостратом, который был человеком аристократического происхождения, но часто бывал стеснен в средствах. У них были нормальные соседские отношения: они одалживали друг другу небольшие суммы денег, домашних животных или рабов, когда один отлучался, второй присматривал за его владениями. Однажды с Никостратом стряслась беда. Пока он выслеживал своих беглых рабов, его захватили пираты и стали удерживать на невольничьем рынке на острове Эгина, требуя за него выкуп. Родственники смогли собрать лишь часть денег, поэтому оставшуюся часть суммы пришлось занять у чужаков на рынке. Судя по всему, это были профессионалы, которые специализировались на выдаче подобных ссуд. Условия предоставления кредита были беспощадными: если ссуда не уплачивалась в течение тридцати дней, она удваивалась; если же должнику не удавалось ее заплатить, то он становился рабом человека, который дал денег, чтобы его выкупить.

Отчаявшийся Никострат обратился к своему соседу. Все его владения уже были заложены разным кредиторам; он знал, что у Аполлодора нет достаточного количества наличности, но не мог бы его дорогой друг дать что-нибудь свое в качестве обеспечения? Аполлодор ему сочувствовал. Он был бы рад простить все долги Никострата перед ним, но сделать что-то большее ему было трудно. Однако он был готов сделать всё, что было в его силах. В конце концов он взял ссуду у своего знакомого по имени Аркесий под 16 % годовых и под залог своего городского дома, для того чтобы удовлетворить кредиторов Никострата, в то время как сам Никострат получил дружественную беспроцентную ссуду «эранос» у своих родственников. Однако вскоре Аполлодор стал понимать, что его надули. Обедневший аристократ решил пожить за счет своего соседа-нувориша; вместе с Аркесием и некоторыми врагами Аполлодора он готовился объявить его «общественным должником», то есть человеком, который не выполнил обязательства перед государственной казной. Это

означало, что, во-первых, он терял право подавать в суд на кого бы то ни было (то есть на мошенников, чтобы вернуть деньги), а во-вторых, у них появлялся предлог для того, чтобы забрать из его дома мебель и прочую собственность. Вероятно, Никострату всегда было неприятно осознавать, что он находится в долгу перед человеком, стоящим ниже, чем он, на социальной лестнице. Подобно викингу Эгилу, который скорее убил бы своего друга Эйнара, чем сочинил поэму, чтобы отблагодарить его за великолепный подарок, Никострат, по-видимому, решил, что честнее или хотя бы более приемлемо попытаться выбить деньги у своего простонародного друга путем насилия и мошенничества, чем чувствовать себя обязанным всю оставшуюся жизнь. Очень скоро дело действительно дошло до прямого физического насилия и в конце концов оказалось на рассмотрении суда[390].

В этой истории есть всё. Мы видим в ней взаимопомощь — коммунизм среди состоятельных людей, ожидание, что если потребность достаточно велика или если издержки приемлемы, то друзья и соседи будут помогать друг другу[391]. И у большинства были знакомые, которые могли собрать денег в критической ситуации, будь то свадьба, голод или выкуп. Мы также видим постоянную угрозу хищнического насилия, которое превращает людей в товар и приносит тем самым в экономическую жизнь самые беспощадные формы подсчетов — это касается не только и не столько пиратов, сколько тех заимодавцев, что рыскали по рынку в поисках людей, стремившихся выкупить своих родственников, но не имевших достаточных средств, предлагали им кредит на жестких условиях, а затем обращались к государству за разрешением нанять вооруженных людей, чтобы силой добиться выполнения договора. Мы видим героическую гордость, которая усматривает в слишком щедром жесте посягательство на себя. Мы видим двусмысленность подарков, ссуд и торговых кредитных соглашений. Да и само развитие событий не кажется необычным, за исключением разве что поразительной неблагодарности Никострата. Выдающиеся афиняне всегда занимали деньги для осуществления своих политических проектов; менее выдающиеся граждане постоянно беспокоились из-за своих долгов или из-за того, как получить деньги от должников[392]. Наконец, здесь есть еще один, более тонкий, аспект. В то время как повседневные рыночные сделки в лавках и палатках на агоре в Афинах, как и в других местах, обычно совершались в кредит, массовая чеканка монет обеспечила такую степень анонимности сделок, которая в чистом кредитном режиме просто была невозможна[393]. Пираты и похитители пользовались наличностью — и ростовщики на эгинском рынке тоже не могли действовать без нее. Именно на этом сочетании нелегальных сделок за наличный расчет, для выполнения которых часто прибегали к насилию, и беспощадных условий предоставления кредита, соблюдение которых также обеспечивалось насилием, с тех пор и зиждется бесконечно разнообразный преступный мир.

Развитие подобной системы в Афинах привело к крайней нравственной путанице. Язык денег, долга и финансов создал убедительные формы осмысления нравственных проблем, спорить с которыми было трудно. Как и в ведийской Индии, люди стали говорить о жизни как долге перед богами, об обязательствах как о долгах, о буквальных долгах чести, о долге как о грехе и о мести как о взыскании долгов[394]. Ну а если долг — это нравственность (что, разумеется, было в интересах кредиторов, у которых было мало юридических

инструментов, чтобы заставить должника расплатиться и доказать, что он вообще был что-то должен), то как относиться к тому факту, что деньги, которые могли превратить нравственность в точную науку, толкали людей на самые гнусные поступки?

С таких дилемм и начинается современная этика и нравственная философия. Причем буквально. Обратимся к «Государству» Платона, еще одному творению Афин IV века до н. э. Книга начинается с того, что Сократ навещает в порту Пирея своего старого друга, богатого оружейника. Они пускаются в рассуждения о справедливости. Старик утверждает, что деньги не могут быть чем-то плохим, поскольку позволяют тем, у кого они есть, быть справедливыми, и что сама справедливость складывается из двух вещей — говорить правду и всегда отдавать то, что взял[395]. Сократ это утверждение легко опровергает. А что, если, говорит он, кто-нибудь одолжит тебе свой меч, затем сойдет с ума и попросит у тебя его обратно (так он может кого-нибудь убить)? Разумеется, давать оружие сумасшедшему нельзя ни при каких обстоятельствах[396]. Старик быстро отказывается от дальнейших прений и уходит смотреть на какой-то обряд, поручив сыну продолжить спор.

Его сын Полемарх меняет тактику: разумеется, под «долгом» его отец не имел в виду буквальное возвращение того, что человек занял. Он имел в виду, что людям нужно отдавать то, что ты им должен; платить добром за добро, злом за зло; помогать своим друзьям и вредить врагам. Опровержение подобного заявления требует несколько больших усилий (считаем ли мы, что справедливость не играет никакой роли в определении того, кто нам друг, а кто враг? Если так, будет ли справедливым человек, решивший, что друзей у него нет, и потому всем причиняющий вред? И даже если вы можете точно утверждать, что чей-то враг в принципе плохой человек и заслуживает дурного обращения, то не сделаете ли вы его хуже, причиняя ему вред? Может ли превращение плохих людей в еще худших быть примером справедливости?), но через некоторое время Сократу это удастся. В этот момент в разговор вступает софист Фрасимах, который заявляет, что оба спорщика — наивные идеалисты. На самом деле, говорит он, все разговоры о справедливости — это всего лишь политический предлог для оправдания интересов сильнейших. Правители подобны пастухам. Нам нравится думать, что они заботятся о благе своих стад, но что пастухи в конечном счете с ними делают? Они их убивают и съедают или же продают мясо за деньги. Сократ в ответ указывает, что Фрасимах путает искусство пасти овец с искусством извлекать из них выгоду. Врачевание преследует цель улучшить здоровье вне зависимости от того, платят за это лекарю или нет. Искусство пастуха преследует цель обеспечить благополучие овец вне зависимости от того, является ли пастух (или его наниматель) предпринимателем, который знает, как извлечь из них выгоду. То же относится и к искусству управления. Если оно существует, то у него должна быть собственная цель, не зависящая от выгоды, которую можно от него получить; а какой может быть эта цель, если не установление социальной справедливости? Лишь существование денег, говорит Сократ, позволяет нам полагать, что такие слова, как «власть» и «интерес», описывают общие понятия, которых каждый волен добиваться ради них самих, не говоря уже о том, что все устремления на самом деле суть стремление к власти, преимуществам или собственной выгоде[397]. Вопрос, говорит он, в том, как обеспечить, чтобы власти предерживающиеся исходили из соображений чести, а не выгоды.

Здесь я останавливаюсь. Как все мы знаем, дальше Сократ излагает собственные политические предложения, касающиеся философов на троне, отмены брака, семейной и частной собственности, а также селекции людей-производителей. (Книга явно писалась с целью надоесть читателю и на протяжении более двух тысяч лет блестяще с ней справлялась.) Но я здесь хочу подчеркнуть, насколько то, что мы сегодня считаем основой традиции нравственной и политической теории, проистекает из вопроса: что значит выплачивать свои долги? Сначала Платон нам предлагает простое, буквальное понимание предпринимателя. Когда оказывается, что оно неуместно, он переформулирует его в героических категориях. В конце концов, все долги могут быть долгами чести[398]. Но героическая честь не работает в мире, где (как с грустью обнаружил Аполлодор) торговля, классы и выгода настолько всё запутали, что истинные мотивы поведения людей никогда не очевидны. Как нам узнать, кто наши враги? Наконец, Платон переходит к циничной «реальной политике». Возможно, никто на самом деле никому и ничего не должен. Возможно, те, кто стремится к собственной выгоде, правы. Но и этот аргумент не выдерживает критики. У нас остается убежденность в том, что существующие стандарты бессвязны и противоречивы и что для создания сколько-нибудь логичного мира нужны некие радикальные перемены. Но большинство из тех, кто серьезно задумывался о радикальных переменах в платоновском духе, пришли к выводу, что могут быть вещи и похуже, чем нравственная непоследовательность. И с тех пор мы оказались перед неразрешимой дилеммой.

Неудивительно, что эти вопросы так волновали воображение Платона. Всего семью годами ранее он отправился в злополучное путешествие по морю, во время которого был захвачен эгинскими пиратами и, как это якобы произошло и с Никостратом, выставлен на продажу. Однако Платону повезло больше. В это самое время на рынке находился некто Анникерид, ливийский философ, представитель эпикурейской школы. Он узнал Платона и выкупил его. Платон чувствовал себя обязанным и считал делом чести отплатить ему. Для этого афинские друзья Платона собрали двадцать мин серебра, однако Анникерид отказался принимать деньги, настаивая на том, что для него было честью выручить коллегу-философа[399]. Так оно и было: Анникерида запомнили и с тех пор почитали за проявленную щедрость. Платон потратил двадцать мин на покупку земли для школы, знаменитой Академии. И хотя Платон вряд ли оказался столь же неблагодарным, как Никострат, возникает впечатление, что он не был в восторге оттого, что своей последующей карьерой в определенном смысле был обязан человеку, которого он, вероятно, считал философом куда меньшего масштаба, — к тому же Анникерид даже не был греком! Это, по крайней мере, помогает объяснить, почему Платон, без конца поминавший влиятельных людей в своих трудах, ни разу не обмолвился об Анникериде, о существовании которого мы знаем лишь из произведений более поздних биографов[400].

Древний Рим (собственность и свобода)

Если произведение Платона служит примером того, насколько сильно нравственная путаница, порожденная долгом, повлияла на формирование наших философских традиций, то римское право показывает, насколько сильно она повлияла на становление большинства привычных нам институтов.

Немецкий теоретик права Рудольф фон Иеринг отмечал, что Древний Рим завоевал мир трижды: первый раз при помощи оружия, второй — при помощи религии, а третий — посредством законов[401]. Он мог бы добавить: каждое новое завоевание оказывалось основательнее предыдущего. В конце концов, империя простерлась лишь на небольшую часть земного шара; Римско-католическая церковь распространилась шире; а римское право создало язык и концептуальные основы юридического и конституционного порядка повсюду. Студенты-юристы от Южной Африки до Перу должны подолгу зазубривать технические термины на латыни, и именно римское право создало почти все наши базовые понятия, касающиеся контрактов, обязательств, правонарушений, собственности и юрисдикции, а также — в более широком смысле — гражданства, прав и свобод, на которых основана политическая жизнь.

По мнению Иеринга, это стало возможным потому, что римляне первыми превратили юриспруденцию в настоящую науку. Возможно — но тем не менее в римском праве есть хорошо известные странные черты, а некоторые из них настолько отвратительны, что вызывают замешательство у юристов с тех пор, как в Средние века римское право возродилось в итальянских университетах. Самой известной его чертой является уникальное определение права. В римском праве собственность, или *dominium*, — это отношение между человеком и вещью, которое характеризуется полной властью человека над этой вещью. Это определение породило бесчисленные концептуальные проблемы. Прежде всего, неясно, что означает для человека иметь «отношения» с неодушевленным предметом. Люди могут иметь отношения друг с другом. Но что означает иметь «отношения» с вещью? И если это возможно, то что означает придание этим отношениям правосубъектности? Достаточно привести простой пример: представьте человека, оказавшегося на необитаемом острове. Он может установить чрезвычайно личные отношения, скажем, с пальмами, которые растут на острове. Если он пробудет на острове долгое время, он, возможно, даст им имена и половину своего времени будет посвящать воображаемым беседам с ними. Но владеет ли он ими? Бессмысленный вопрос. Нет нужды заботиться о правах собственности, если там больше никого нет.

Значит, собственность — это не отношения между человеком и вещью. Это понимание или соглашение между людьми относительно вещей. Единственная причина, по которой мы иногда этого не замечаем, состоит в том, что во многих случаях — особенно когда мы говорим о наших правах на свою обувь, машину или станок — мы говорим о правах «против всего мира», как это формулируется в английском праве, то есть о соглашениях между нами и всеми остальными людьми на планете о том, что они будут воздерживаться от вмешательства в наши имущественные дела и, следовательно, позволят нам обращаться со своей собственностью по нашему усмотрению. Отношения между одним человеком и всеми остальными людьми на планете, разумеется, трудно помыслить. Проще представить их как отношения с вещью. Но и здесь на практике свобода делать то, что нам заблагорассудится, сильно ограничена. Разумеется, абсурдно утверждать, что обладание бензопилой дает мне

«полную власть» делать всё, что я захочу. Почти всё, что я решу делать при помощи бензопилы за пределами моего дома или земли, скорее всего, будет незаконным, и есть лишь ограниченное число вещей, которые я могу делать с ее помощью внутри дома. Единственный «абсолютный» аспект моих прав относительно бензопилы состоит в моем праве не позволять кому-либо другому ею пользоваться[402].

Тем не менее римское право утверждает, что основной формой собственности является частная, которая заключается в полной власти владельца делать со своим имуществом всё, что ему заблагорассудится. Юристы XII века усовершенствовали эту формулировку, разделив ее на три принципа: *usus* (использование вещи), *fructus* (плоды, то есть пользование плодами, которые приносит вещь) и *abusus* (злоупотребление вещью или ее уничтожение); но римские юристы и не думали о таких тонкостях, поскольку для них они лежали за пределами сферы права. На самом деле ученые потратили массу времени на споры о том, действительно ли римские авторы считали частную собственность правом (*jus*)[403], — просто потому, что права в основе своей исходили из договоренностей между людьми, а право распоряжаться своей собственностью — нет: оно лишь было природной способностью поступать по своему усмотрению там, где социальные препятствия к этому отсутствовали[404].

Если разобраться, это очень странная основа для того, чтобы развивать теорию имущественного права. Может, честнее сказать, что в любую историческую эпоху, в любой части света, будь то Древняя Япония или Мачу-Пикчу, всякий, у кого была веревка, мог свободно ее вертеть, завязывать, рвать или бросать в огонь более или менее так, как ему хотелось. Нигде теоретики права не считали этот факт сколько-нибудь интересным или значимым. Ни одна традиция не превращает это в первооснову имущественного права, поскольку в противном случае всё современное право стало бы не более чем рядом исключений.

Как так получилось? И почему? Самое убедительное объяснение из тех, что я видел, предлагает Орландо Паттерсон: понятие полной частной собственности на самом деле проистекает из рабства. Собственность можно представлять не как отношения между людьми, а как отношения между человеком и вещью в том случае, если в их основе лежат отношения между двумя индивидами, один из которых также является вещью. (Так рабы определялись в римском праве: они были людьми, которые также были *res*, то есть вещами[405].) Тогда и акцент на полной власти обретает смысл[406].

Слово *dominium*, означающее полную частную собственность, не было особенно древним[407]. В латыни оно появилось только во времена поздней Республики, как раз когда в Италию хлынул поток из сотен тысяч пленных работников, превративший Рим в настоящее рабовладельческое общество[408]. К 50 году до н. э. римские писатели уже считали, что рабочие, будь то сельскохозяйственные рабочие, собирающие горох на загородных плантациях, погонщики мулов, доставляющие этот горох в городские лавки, или конторщики, ведущие его учет, были чьей-то собственностью. Существование миллионов существ, которые были одновременно и людьми и вещами, создавало бесконечные юридические проблемы, и немало усилий творческого гения римского правоведения ушло на анализ множества различных ситуаций. Достаточно раскрыть любой сборник римского

права, для того чтобы это обнаружить. Вот отрывок из Ульпиана, юриста II века:

“ Мела пишет: если во время метания дротиков кто-либо бросил дротик слишком сильно и дротик попал в руку цирюльника, вследствие чего бритва разрежала горло раба, которого брил цирюльник, то отвечает по Аквиллиеву закону (закон о взыскании убытков) тот, на ком лежит вина. Прокул говорит, что вина имеется на стороне цирюльника, и, конечно, если он брил там, где обычно происходят игры или ходит много народа, то это нужно вменить ему в вину; хотя неплохо говорится, что если кто-либо вверил себя цирюльнику, поставившему свой стул в опасном месте, то он должен сам на себя жаловаться[409].

Иными словами, хозяин не может требовать возмещения убытков от метателей дротиков или от цирюльника за уничтожение имущества, если проблема на самом деле заключалась в том, что он купил глупого раба. Многие из этих споров кажутся нам весьма экзотичными (могут ли вас обвинить в воровстве, если вы просто склонили раба к бегству? Если кто-то убил раба, который также был вашим сыном, можете ли вы учитывать свою личную привязанность к нему при подсчете размера убытков, или вы должны ограничиться его рыночной стоимостью?), но наша современная юридическая традиция во многом основывается на этих спорах[410].

Что касается понятия *dominium*, то оно происходит от слова *dominus*, которое означает «хозяин» или «рабовладелец», но восходит к слову *domus*, то есть «дом» или «хозяйство». С этим связан английский термин *domestic* («домашний»), который даже сегодня может использоваться в значении «относящийся к частной жизни» или же обозначать слугу, убирающего дом. *Domus* перекликается со словом *familia*, то есть «семья», но — и это, возможно, будет интересно узнать защитникам «семейных ценностей» — *familia* происходит от слова *famulus*, то есть «раб». Изначально под семьей понимались все люди, находившиеся под домашней властью *pater familias*, которая была, по крайней мере в раннем римском праве, абсолютной[411]. У мужчины не было полной власти над женой, поскольку она до некоторой степени по-прежнему оставалась под защитой своего отца, но с детьми, рабами и другими зависимыми людьми он мог делать всё, что ему вздумается, — во всяком случае, в раннем римском праве он был волен их пороть, пытаться или продавать. Отец мог даже казнить своих детей, если обнаруживал, что они совершили тяжкое преступление[412]. А если дело касалось рабов, то ему не требовалось и этого предлога.

Создавая понятие *dominium*, которое легло в основу современного принципа частной собственности, римские юристы обратились к принципу домашней власти, полной власти над людьми, определили некоторых из этих людей (рабов) как вещи, а затем распространили логику, которая изначально применялась по отношению к рабам, на гусей, колесницы, амбары, ювелирные шкатулки и т. д., то есть на любую вещь, имеющую отношение к праву.

Даже в Древнем мире право отца казнить своих рабов и уж тем более своих детей выглядело довольно необычно. Не вполне ясно, почему в раннюю эпоху римляне доходили

до таких крайностей. Показательно, однако, что самый ранний римский закон о долгах был необычайно суровым и позволял кредиторам казнить неплатежеспособных должников[413]. Ранняя история Рима, как и греческих городов-государств, была отмечена постоянной политической борьбой между кредиторами и должниками, пока римская элита не постигла принцип, который давно был известен наиболее успешным элитам Средиземноморья: свободное крестьянство дает более эффективную армию, а мощная армия обеспечивает военнопленных, которые могут делать всё, что раньше делали долговые рабы, а значит, социальный компромисс, предполагавший ограниченное народное представительство, запрет долгового рабства и направление части доходов империи на социальные выплаты, был в их интересах. Вероятно, полная власть отца получила развитие как часть всей этой совокупности мер, так же как это было в других местах. Долговая кабала сводила семейные отношения к отношениям собственности; социальные реформы ограничились новой властью отцов, но дали им защиту от долгов. В то же время растущий приток рабов вскоре позволил даже скромным домохозяйствам иметь невольников. Это означало, что логика завоевания распространилась на все стороны повседневной жизни. Покоренные люди наполняли римлянам ванну и стригли им волосы. Покоренные учителя учили римских детей поэзии. Поскольку рабы были сексуально доступны хозяевам и членам их семей, равно как и их друзьям и гостям, приходившим на ужин, вполне вероятно, что у большинства римлян первый сексуальный опыт был с мальчиком или девочкой, которые по своему юридическому статусу считались поверженными врагами[414].

Со временем это всё больше превращалось в юридическую фикцию: на самом деле рабами всё чаще становились бедняки, проданные своими родителями, несчастливцы, похищенные пиратами или бандитами, жертвы войн или судебных процессов среди варваров на границах империи или дети других рабов[415]. Однако фикция поддерживалась.

Столь необычным в историческом плане рабство в Риме стало благодаря сочетанию двух факторов. Первым был произвол. В отличие от, скажем, плантационного рабства в Америке здесь не существовало представления о том, что некоторые люди по природе своей неполноценны и потому должны быть рабами. Рабство рассматривалось как несчастье, которое может случиться с каждым[416]. Поэтому не было причин, по которым раб не мог превосходить своего хозяина в каком-либо отношении: он мог быть умнее, иметь более тонкие представления о нравственности, более развитый вкус и лучше разбираться в философии. Хозяин даже мог охотно это признавать. У него не было причин такое скрывать, поскольку это никак не влияло на характер отношений между ними, которые оставались просто отношениями власти.

Вторым фактором была абсолютная природа этой власти. Рабов много где считали военнопленными, а хозяев — завоевателями, полностью распоряжавшимися их жизнью и смертью; но обычно это было лишь абстрактным принципом. Почти везде правительства быстро ограничивали подобные права. По крайней мере, императоры и цари утверждали, что только они обладают властью приговаривать других к смерти[417]. Но в эпоху Республики в Риме не было императора; лицом, которому принадлежала суверенная власть, была совокупность самих рабовладельцев. Только в эпоху ранней Империи появилось законодательство, ограничивавшее то, что владельцы могли делать со своей (человеческой) собственностью: первым стал закон времен императора Тиберия (датированный 16 годом),

который обязывал хозяина получить разрешение у судьи, прежде чем отдавать раба на публичное растерзание дикими животными[418]. Однако абсолютный характер власти хозяина — а в данном контексте он и был государством — также означал, что прежде всего не было никаких ограничений, касавшихся предоставления рабу вольной: хозяин мог освободить раба или даже усыновить его, благодаря чему тот автоматически становился римским гражданином, — ведь свобода ничего не значила, если человек не был членом данного сообщества. Из-за этого случались очень необычные казусы. Например, в I веке образованные греки нередко продавались в рабство какому-нибудь состоятельному римлянину, которому был нужен секретарь, отдавали полученные деньги близкому другу или члену семьи и через некоторое время выкупали себя, получая тем самым римское гражданство. При этом если в его бытность рабом хозяин решал, допустим, отрубить своему секретарю ноги, то мог совершенно спокойно это сделать[419].

Тем самым отношения *dominus* и раба приносили в домохозяйство отношения завоевания, абсолютной политической власти (более того, они стали основой домохозяйства). Важно подчеркнуть, что эти отношения с обеих сторон не были нравственными. Это ясно показывает хорошо известная юридическая формулировка, приписываемая Квинту Гатерию, римскому юристу эпохи Республики. В Риме, как и в Афинах, для мужчины считалось неподобающим стать объектом сексуального проникновения. Защищая вольноотпущенника, обвиняемого в том, что он продолжал оказывать сексуальные услуги своему бывшему хозяину, Гатерий сочинил афоризм, который позже превратился в своего рода сальную народную шутку: «*impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium*» («стать объектом анального проникновения есть преступление для свободнорожденного, необходимость для раба и обязанность для вольноотпущенника»)[420]. Показательно, что сексуальное подчинение считается «обязанностью» только для вольноотпущенника. Оно не считается «обязанностью» для раба. А всё потому, что рабство — это не нравственные отношения. Хозяин мог делать всё что хотел, и раб ничего не мог с этим поделать.

Однако самым коварным следствием римского рабства стало то, что через римское право оно извратило наше представление о человеческой свободе. Значение римского слова *libertas* с течением времени сильно изменилось. Как и повсюду в Древнем мире, быть «свободным» означало в первую очередь не быть рабом. Поскольку рабство подразумевает прежде всего уничтожение социальных связей и лишение человека возможности их налаживать, свобода означала возможность создавать и поддерживать нравственные обязательства по отношению к другим. Английское слово *free* («свободный»), например, происходит от германского корня, означающего «друг» (*friend*), поскольку быть свободным значило иметь возможность заводить друзей, выполнять обещания, жить в сообществе равных людей. Именно поэтому в Риме отпущенные на волю рабы становились гражданами: быть свободным по определению означало быть частью гражданского сообщества со всеми вытекающими отсюда правами и обязанностями[421].

Однако ко II веку ситуация уже начала меняться. Юристы постепенно преобразовывали определение *libertas*, пока оно не стало практически неотличимым от власти хозяина, то

есть права делать всё что угодно за исключением тех вещей, которые делать нельзя. В «Дигестах» определения свободы и рабства следуют одно за другим:

“ Свобода есть естественная способность каждого делать то, что ему угодно, если это не запрещено силой или правом.

Рабство есть установление права народов, в силу которого лицо подчинено чужому владычеству (*dominium*) вопреки природе[422].

Средневековые комментаторы усмотрели здесь проблему[423]. Не означает ли это, что каждый человек свободен? В конце концов, даже рабы вольны делать всё то, что им позволяется. Сказать, что раб свободен (за исключением тех случаев, когда это не так), — это то же самое, что сказать, что земля квадратная (за исключением тех случаев, когда она круглая), или что солнце синее (за исключением тех случаев, когда оно желтое), или же что у нас есть полное право делать всё что угодно с нашей бензопилой (кроме тех вещей, которые мы делать не можем).

Это определение действительно порождает целый ряд сложностей. Если свобода естественна, то рабство противоестественно, но если свобода и рабство — это лишь вопрос степени, то не следует ли из этого, что все ограничения свободы до определенной степени противоестественны? Не предполагает ли это, что общество, социальные правила и даже права собственности тоже противоестественны? Именно к этому выводу приходили многие римские юристы, когда пускались в рассуждения на столь абстрактную тему — такое, правда, случалось редко. Изначально люди жили в естественном состоянии, в котором все вещи были общими; сначала мир разделила война, а вытекающее из нее «право народов», то есть общие для всего человечества обычаи, регулирующие такие вопросы, как завоевание, рабство, договоры и границы, породило неравенство в собственности[424].

Это, в свою очередь, означало, что не было объективной разницы между частной собственностью и политической властью, поскольку власть основывалась на насилии. С течением времени римские императоры тоже стали претендовать на нечто вроде *dominium*, утверждая, что в своих владениях они обладают полной свободой и не связаны законами[425]. В то же время римское общество перешло от республики рабовладельцев к устройству, которое всё больше напоминало феодальную Европу последующих времен и при котором крупные землевладельцы жили в окружении зависимых крестьян, должников и самых разнообразных рабов, находившихся в их полной власти. Варварские завоевания, разрушившие империю, лишь придали законные формы этой ситуации, в значительной степени уничтожив рабство, но в то же время привнеся представление о том, что знать происходила от германских завоевателей, а простолюдины по природе своей должны были ей подчиняться.

Однако даже в этом новом, средневековом, мире сохранилось старое римское понятие свободы. Свобода означала просто власть. Когда средневековые политические теоретики говорили о «свободе», они, как правило, подразумевали право сеньора делать в своих владениях всё, что ему заблагорассудится. Обычно считалось, что это не было установлено изначально каким-то соглашением, а проистекало из факта завоевания: одна известная

английская легенда гласит, что когда около 1290 года король Эдуард I потребовал от феодалов предъявить документы, показывавшие, по какому праву они обладали своими привилегиями (или «свободами»), то граф Варенн предъявил королю лишь покрытый ржавчиной меч[426]. Подобно римскому *dominium*, это было скорее не право, а власть, осуществлявшаяся прежде всего над людьми, — именно поэтому в Средние века часто говорили о «свободе виселицы», которая подразумевала право сеньора содержать собственное место для казни.

К XII веку, когда началась перцепция и модернизация римского права, термин *dominium* превратился в особую проблему, поскольку в обычной церковной латыни того времени он использовался наравне с «владением сеньора» и «частной собственностью». Средневековые юристы потратили немало времени и усилий для того, чтобы определить, различались ли эти два понятия. Очень щекотливая проблема, потому что если права собственности были формой полной власти, как утверждали «Дигесты», то очень трудно понять, как ими мог располагать кто-либо, помимо короля — или даже, по мнению некоторых юристов, Бога[427].

Не будем дальше описывать средневековые споры, но, на мой взгляд, важно закончить именно здесь, потому что мы сделали полный круг и теперь наконец можем понять, почему либералы вроде Адама Смита представляли себе мир так, а не иначе. Есть традиция, которая предполагает, что свобода в основе своей — это право делать со своей собственностью всё что угодно. На деле это не только превращает собственность в право, но и придает самим правам форму собственности. В известном смысле в этом и заключается самый большой парадокс. Мы привыкли к мысли о том, что «у нас есть» права, что права — это нечто, чем можно обладать. Настолько, что мы редко задумываемся о том, что это может в действительности значить. На самом деле (и средневековые юристы прекрасно это осознавали) право одного человека — это всего лишь обязательство другого. Мое право на свободу слова — это обязательство другого не наказывать меня за то, что я говорю; мое право на то, чтобы быть судимым коллегией присяжных, состоящей из равных мне людей, — это ответственность правительства по поддержанию системы гражданской обязанности быть присяжным. Здесь возникает та же проблема, что и с правами собственности: когда мы говорим об обязанностях каждого человека во всем мире, то представить это трудно. Намного проще говорить о «наличии» прав и свобод. Однако если свобода — это, в сущности, наше право владеть вещами или обращаться с вещами так, как будто они нам принадлежат, то что тогда значит «обладать» свободой — не значит ли это, что наше право на собственность само является формой собственности? Это выглядит слишком запутанно. Зачем это нужно формулировать таким образом?[428]

В исторической ретроспективе есть простой, хотя и несколько обескураживающий ответ. Те, кто утверждал, что мы естественные владельцы наших прав и свобод, были заинтересованы прежде всего в том, чтобы показать, что мы вольны от них избавиться или даже их продать.

Современные представления о правах и свободах происходят от того, что вошло в историю как «теория естественного права». Ее основы около 1400 года заложил Жан Жерсон, ректор Парижского университета, отталкивавшийся от римских правовых концепций. Как давно заметил Ричард Так, крупнейший исследователей таких идей, одним из главных

исторических курьезов было то, что к этой теории примыкали не прогрессивные умы той эпохи, а консерваторы. «Для сторонника Жерсона свобода была собственностью, которой можно было обмениваться точно так же и на тех же условиях, что и любой другой собственностью» — ее можно было продавать, менять, ссужать или добровольно уступать как-либо еще[429]. Из чего следовало, что в долговой кабале или даже в рабстве в принципе нет ничего дурного. Именно это и стали доказывать сторонники теории естественного права. На протяжении следующих столетий эти идеи получили развитие прежде всего в Антверпене и Лиссабоне, которые стали центрами зарождающейся работорговли. В конце концов, говорили они, мы не знаем, что происходит в землях, лежащих вокруг Калабара, и нет никакой объективной причины считать, что бóльшая часть человеческого груза, перевозимого европейскими судами, не продала себя сама, не была выдана своими законными опекунами или не лишилась свободы каким-либо иным, совершенно легальным способом. Конечно, были и исключения, но злоупотребления присущи любой системе. Важно, что нет ничего неестественного или незаконного в мысли о том, что свободу можно продать[430].

Очень скоро подобные аргументы стали использоваться для оправдания абсолютной власти государства. Томас Гоббс в XVIII столетии первым развил этот постулат, который быстро стал общим местом. Правительство рассматривалось как договор, своего рода деловое соглашение, в рамках которого граждане добровольно передают некоторые из своих естественных свобод монарху. Затем подобные идеи легли в основу нашей современной экономической жизни, поскольку наемный труд на деле представляет собой такую же сдачу в аренду нашей свободы, какой можно считать рабство в момент продажи человека[431].

Мы владеем не только нашими свободами; та же логика стала применяться к нашим телам, которые, согласно подобным концепциям, на самом деле не отличаются от домов, машин или мебели. Мы владеем собой, а значит, другие люди не могут нами злоупотреблять[432]. Это может показаться безвредным и даже положительным понятием, но всё выглядит совсем иначе, если учитывать римскую традицию собственности, на которой оно основано. Говорить о том, что мы владеем собой, как ни странно, означает, что мы выступаем одновременно и в роли хозяина, и в роли раба. «Мы» и владельцы (имеющие полную власть над своей собственностью), и в то же время предметы обладания (подчиненные полной власти). Древнеримское домохозяйство не затерялось в тумане истории — напротив, оно сохранилось в нашем ключевом представлении о самих себе и, как и в имущественном праве, приводит к поразительно непоследовательным результатам, которые порождают бесчисленные парадоксы всякий раз, когда мы пытаемся понять, что же это означает на практике. Подобно тому как юристы потратили тысячу лет, пытаясь придать смысл римским представлениям о собственности, философы сотни лет пытались понять, как мы можем находиться в отношениях господства с самими собой. Самое популярное решение, предполагающее, что у каждого из нас есть нечто под названием «разум», который полностью отделен от всего того, что мы называем «телом», и что первый естественным образом господствует над вторым, идет вразрез со всем, что мы знаем о науке познания. Подобное предположение, разумеется, ложно, но мы продолжаем его придерживаться по той простой причине, что без него все наши современные допущения о собственности, праве и свободе лишатся смысла[433].

Выводы

Первые четыре главы этой книги описывают одну дилемму. Мы на самом деле не знаем, как размышлять о долге. Или если выразиться точнее, есть два образа, между которыми мы словно застряли. Первый — это общество в стиле Адама Смита, где единственными значимыми отношениями для индивидов являются отношения с их собственностью и где эти индивиды радостно обменивают одну вещь на другую ради взаимной выгоды, а долг почти полностью выпадает из поля зрения. Во втором долг — первооснова человеческих отношений, из-за чего складывается неприятное ощущение, что человеческие отношения — грязное дело в принципе и что наша ответственность по отношению друг к другу так или иначе всегда основана на грехе и преступлении. Альтернатива не очень привлекательная.

В последних трех главах я попытался показать, что есть и другой взгляд на вещи, а затем описал, как мы дошли до того, что имеем сейчас. Именно поэтому я ввел понятие человеческих экономик, то есть таких экономик, в которых по-настоящему важным считается тот факт, что каждый человек представляет собой уникальное сплетение отношений с другими, а значит, никого нельзя считать точным эквивалентом чего-либо или кого-либо другого. В человеческой экономике деньги не используются для покупки или торговли людьми, а являются средством выражения невозможности этого.

Затем я описал, как такие экономики начинают рушиться: как люди могут стать предметами обмена — сначала ими становятся женщины, которых выдают замуж, затем дело доходит до рабов, взятых в плен на войне. Я отметил, что общей чертой всех этих отношений является насилие. Идет ли речь о девушках тив, которых связывали и били за то, что они убегали от мужей, или о мужьях, которых загоняли на невольничьи суда и которые затем гибли на заморских плантациях, — всегда действует один принцип: только при помощи палок, веревок, копий и ружей можно вырвать людей из бесконечно сложных сетей отношений с другими (с сестрами, друзьями, соперниками и т. д.), которые делают их уникальными, и превратить в нечто, чем можно торговать.

Важно подчеркнуть, что всё это происходит в местах, где еще не существуют рынки, на которых торгуют повседневными товарами: одеждой, инструментами, пищей. На самом деле в большинстве человеческих экономик самые важные виды собственности никогда нельзя купить или продать по той же причине, почему нельзя торговать людьми: это уникальные предметы, вовлеченные в сеть человеческих отношений[434].

Мой старый преподаватель Джон Комаров любил рассказывать историю о том, как он проводил исследование в Натале, в Южной Африке. Почти целую неделю он ездил на джипе от хутора к хутору с коробкой, в которой лежали опросники, и переводчиком с зулусского языка. Мимо проплывали бесконечные стада скота. Через шесть дней переводчик неожиданно вскочил и стал показывать пальцем в середину стада. «Смотри, — сказал он, — это та же самая корова! Вот та, с рыжим пятном на спине. Мы видели ее три дня назад в десяти милях отсюда. Интересно, что случилось? Кто-то женился? Или, может, кто-то уладил спор?»

Когда в человеческих экономиках возникает возможность вырвать человека из его среды, чаще всего такая возможность сама по себе рассматривается как цель. Намек на это можно усмотреть уже в примере леле. Важные мужи иногда приобретали пленников издали в качестве рабов, но почти всегда только для того, чтобы принести их в жертву на своих похоронах[435]. Растаптывание индивидуальности одного человека считалось способом улучшить репутацию и социальное существование другого человека[436]. В обществах, которые я назвал героическими, такой способ приумножения и лишения чести, конечно, превратился из маргинального обычая в самую основу политики. Как свидетельствуют многочисленные эпосы, саги и Эдды, герои становятся героями, умаляя достоинство других. В Ирландии и Уэльсе мы можем наблюдать, как эта способность обесценивать других, отрывать уникальных людей от их очага и семей, превращая их тем самым в безличные единицы учета — ирландские рабыни, служившие деньгами, или уэльские прачки, — сама по себе является наивысшим выражением чести.

В героических обществах роль насилия не скрывалась, а, напротив, возвеличивалась. Часто оно могло стать основой более близких отношений. В «Илиаде» Ахилл не видит ничего постыдного в отношениях со своей рабыней Брисеидой, мужа и братьев которой он убил; он считает ее своей «почетной наградой», но вместе с тем утверждает, что всякий приличный мужчина должен любить своих слуг и заботиться о них: «Я Брисеиду любил, несмотря что оружием добыл!»[437]

В истории немало примеров того, как подобные близкие отношения могут развиваться между людьми чести и теми, кого они лишили достоинства. В конце концов, уничтожение всякой возможности равенства также устраняет все вопросы о долге и отношениях, оставляя лишь отношения власти. Это дает определенную ясность. Возможно, именно поэтому императоры и короли имеют склонность окружать себя рабами и евнухами.

Однако в этом есть и нечто большее. Если взглянуть на течение истории, нельзя не заметить любопытное взаимное отождествление между самыми почитаемыми людьми и самыми униженными, между императорами и королями, с одной стороны, и рабами — с другой. Многие короли окружали себя рабами, назначали их министрами — существовали даже целые рабские династии, как, например, мамелюки в Египте. Короли окружали себя рабами по той же причине, по которой они окружали себя евнухами: потому что у рабов и у преступников нет семей и друзей и они не могут хранить преданность никому другому — или, по крайней мере, не должны. Но в известном смысле это касается и королей. Как гласит африканская пословица, у настоящего короля тоже нет родственников или, во всяком случае, он поступает так, как если бы их не было[438]. Иными словами, король и раб — зеркальное отражение друг друга в том смысле, что, в отличие от обычных людей, которые определяются своими обязательствами по отношению к другим, они определяются только отношениями власти. Они настолько изолированы и отчуждены от прочих, насколько вообще возможно.

Здесь мы наконец понимаем суть нашей странной привычки определять себя одновременно и как хозяина и как раба, которая воспроизводит самые дикие стороны древних домохозяйств в самом нашем представлении о себе как о хозяевах собственных свобод, как о владельцах самих себя. Только так мы можем себя представить полностью обособленными

существами. Есть прямая линия от новой римской концепции свободы, рассматривающей ее не как способность завязывать новые взаимоотношения с другими, а как своего рода полную власть «пользоваться и злоупотреблять» завоеванными невольниками, которые обеспечивали благополучие римского домохозяйства, к странным фантазиям либеральных философов вроде Гоббса, Локка и Смита об истоках человеческого общества, состоящего из тридцати-сорокалетних мужчин, которые словно выскочили из земли совершенно сформированными и должны были решить, переубивать друг друга или начать обмениваться бобровыми шкурами[439].

В последние двести лет европейские и американские интеллектуалы потратили немало сил на то, чтобы избежать самых неприятных следствий этой традиции мышления. Томас Джефферсон, владевший множеством рабов, решил начать Декларацию независимости со слов, прямо противоречивших нравственным основам рабства: «Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены Творцом определенными неотчуждаемыми правами». Тем самым он лишил основания утверждения о том, что африканцы расово неполноценны и что они или их предки могли быть законно лишены свободы. Однако вместе с тем он не предложил какой-либо радикально новой концепции прав и свобод. Не сделали этого и позднейшие политические философы. По большей части мы придерживались старых утверждений, в которые то тут, то там добавляли слово «не». Большая часть наших самых ценных прав и свобод — это ряд исключений из совокупности нравственных и юридических утверждений о том, что, вообще-то, мы не должны ими обладать.

Формально рабство было отменено, но (и это может подтвердить всякий, кто работает с девяти до пяти) мысль о том, что вы можете отчуждать свою свободу хотя бы на какое-то время, по-прежнему существует. На самом деле она определяет то, что большинство из нас делает, пока не спит, за исключением выходных. Насилие исчезло из поля зрения[440]. Однако это произошло во многом потому, что мы уже не можем представить себе, как бы выглядел мир, основанный на социальных обязательствах, которые не подкрепляются постоянной угрозой применения электрошокеров и камерами видеонаблюдения.

Версия #2

Зверобой создал 26 июня 2025 23:06:00

Зверобой обновил 26 июня 2025 23:19:26