

ГЛАВА XII. Заключение

Заря всего

Мы начали эту книгу с призыва задавать более интересные вопросы. Сначала мы обратили внимание на то, что исследовать истоки неравенства неизбежно означает создавать миф о грехопадении. Как правило, этот миф является более технологичным пересказом первых глав Книги Бытия. В большинстве своих современных версий он принимает форму мифического сюжета, который исключает всякую перспективу искупления. Согласно подобным рассказам, лучшее, на что мы, люди, можем надеяться, — это скромные изменения в нашем убогом по своей природе состоянии, и нам остается только ждать каких-то драматических событий, которые предотвратят надвигающуюся катастрофу. Единственная альтернатива, предложенная на сегодняшний день, состоит в том, что у неравенства нет никаких истоков, потому что люди от природы своей довольно бандитские существа и наше начало было несчастным и жестоким делом. В этом случае «прогресс» или «цивилизация» — которыми мы обязаны в основном нашей эгоистичной и конкурентной природе — это и есть наше искупление. Эта точка зрения чрезвычайно популярна среди миллиардеров, но малопривлекательна для всех остальных, включая исследователей, которые прекрасно понимают, что она не соответствует действительности.

Вряд ли стоит удивляться тому, что большинство людей испытывают симпатию к этой трагической версии истории, и не только из-за того, что она уходит корнями в Священное Писание. У более радужного, оптимистичного нарратива о том, что прогресс западной цивилизации неизбежно делает всех счастливее, богаче и безопаснее, есть по крайней мере один очевидный недостаток. Он не объясняет, почему эта цивилизация не распространилась сама по себе; то есть почему европейские державы должны были потратить последние пять столетий или около того, приставляя ружья к головам людей, чтобы заставить их принять ее? (Кроме того, если пребывание в состоянии «дикаря» было столь невыносимым, почему многие из жителей Запада, когда у них появился осознанный выбор, при первой же возможности были готовы в него перейти?) В XIX веке, во время расцвета европейского империализма, это, кажется, осознавалось острее. Хотя мы помним то время как эпоху наивной веры в «неизбежное наступление прогресса», либеральный прогресс в стиле Тюрго никогда не был доминирующей идеей в социальной теории Викторианской эпохи, не говоря уже о политической мысли.

На самом деле европейские государственные деятели и интеллектуалы того времени были столь же одержимы угрозами вырождения и распада социального порядка. Многие из них были откровенными расистами, которые считали, что большинство людей неспособны на прогресс, и поэтому с нетерпением ждали их физического уничтожения. Даже те, кто не

разделял подобных взглядов, как правило, считали, что просвещенческие модели улучшения условий жизни человека были катастрофически наивными. Социальная теория, какой мы ее знаем сегодня, возникла в основном из работ таких реакционных мыслителей, которые, оглядываясь назад на бурные последствия Французской революции, были озабочены не столько бедствиями, обрушившимися на народы за океаном, сколько нарастающим недовольством и общественными волнениями у себя дома. В результате социальные науки были задуманы и организованы вокруг двух основных вопросов: (1) что пошло не так с проектом Просвещения, с единством научного и морального прогресса и с планами по развитию человеческого общества? и (2) почему благородные попытки решить проблемы общества так часто заканчиваются тем, что всё становится только хуже?

Почему, спрашивали эти консервативные мыслители, революционерам эпохи Просвещения оказалось так трудно претворять свои идеи в жизнь? Почему мы не можем просто представить себе более рациональный социальный порядок, а затем законодательно воплотить его в жизнь? Почему тяга к свободе, равенству и братству в итоге привела к террору? Несомненно, на то должны быть какие-то глубинные причины.

Эти опасения помогают объяснить актуальность не слишком успешного французского музыканта XVIII века по имени Жан-Жак Руссо. Те, кого в основном интересовал вопрос о провале Просвещения, считали Руссо первым автором, который сформулировал его в современном ключе. Те же, кого в основном интересовал второй вопрос, представляли его как абсолютного невежественного злодея, простодушного революционера, который почувствовал, что установленный порядок иррационален и может быть просто отброшен в сторону. Многие считали Руссо лично ответственным за гильотину. С другой стороны, сегодня мало кто читает «традиционалистов» XIX века, но они очень важны, поскольку именно они, а не философы эпохи Просвещения, на самом деле заложили основы современной социальной теории. По всеобщему признанию, почти все великие проблемы современной социальной науки — традиция, солидарность, авторитет, статус, отчуждение, сакральное — были впервые подняты в работах таких авторов, как виконт де Бональд (сторонник теократии), граф де Местр (монархист) или политик-виг и философ Эдмунд Бёрк. Консервативные авторы считали эти явления примерами устойчивых социальных реалий, которые мыслители эпохи Просвещения, и в частности Руссо, якобы отказывались воспринимать всерьез, что (как они настаивали) привело к катастрофическим последствиям.

Эта дебаты XIX века между радикалами и реакционерами на самом деле никогда не заканчивались; они продолжают всплывать в разных формах и по сей день. Например, сегодня правые чаще считают именно себя защитниками ценностей Просвещения, а левых — их яркими критиками. Но в ходе споров все стороны соглашались с одним ключевым моментом: что действительно существовало нечто под названием «Просвещение», что оно ознаменовало фундаментальный разрыв в истории человечества и что американская и французская революции были в некотором смысле результатом этого переломного момента. Просвещение рассматривается как появление возможности, которой раньше просто не существовало: возможности создания сознательных проектов по перестройке общества в соответствии с некими рациональными идеалами. То есть по-настоящему революционной политики. Очевидно, восстания и визионерские движения существовали и до XVIII века. Никто не станет этого отрицать. Но общественные движения, существовавшие до эпохи

Просвещения, теперь в основном можно было отбросить, поскольку, как правило, люди настаивали на возвращении к определенным «древним устоям» (которые они зачастую просто выдумывали) или же утверждали, что действуют в соответствии с видением от Бога (или каким-то местным аналогом).

Общества до эпохи Просвещения, если верить этому аргументу, были «традиционными» обществами, основанными на принципах сообщества, статуса, авторитета и сакрального. Это были общества, в которых люди в конечном счете не действовали самостоятельно, индивидуально или коллективно. Скорее, они были рабами обычаев или, в лучшем случае, агентами неумолимых социальных сил, которые они проецировали на космос в виде богов, предков или других сверхъестественных сил. Предполагается, что только современные люди после эпохи Просвещения получили возможность сознательно вмешиваться в историю и менять ее ход; с этим, похоже, внезапно согласились абсолютно все, независимо от того, насколько яростно они расходились во мнениях о том, было ли это хорошей идеей.

Всё это может показаться несколько карикатурным, и лишь немногие авторы были готовы излагать свои мысли столь прямолинейно. Тем не менее большинство современных мыслителей явно считают странным приписывать людям более ранних эпох осознанные социальные проекты или исторические замыслы. Как правило, такие «несовременные» (non-modern) люди считаются слишком простыми (не достигшими «социальной сложности»); либо живущими в некоем мистическом мире грез; либо, в лучшем случае, просто приспособившимися к окружающей среде на соответствующем уровне технологического развития. Антропология, надо сказать, не очень хорошо себя показала в этом вопросе.

На протяжении большей части XX века антропологи были склонны описывать общества, которые они изучали, в неисторических терминах, как будто они обитают в некоем вечном настоящем [101]. Отчасти это было следствием колониальной ситуации, в условиях которой проводилась большая часть этнографических исследований. К примеру, Британская империя поддерживала систему косвенного правления территориями в различных частях Африки, Индии и Ближнего Востока, где такие местные институты, как королевские суды, земные святилища, объединения старейшин кланов, мужские дома и т. п. не только были сохранены во время колонизации, но даже были законодательно закреплены. В свою очередь, серьезные политические изменения — скажем, создание политической партии или пророческого движения — были незаконными, и любой, кто пытался заниматься подобными вещами, скорее всего, попадал в тюрьму. Очевидно, это способствовало тому, что антропологи описывали изучаемые общества так, будто их образ жизни был вневременным, вечным и неизменным.

Поскольку исторические события по определению непредсказуемы, считалось более научным изучать те явления, которые на самом деле можно предсказать: то, что происходит снова и снова и примерно одинаковым образом. Применительно к сенегальской или бирманской деревне это могло означать описание ежедневного распорядка, сезонных циклов, обрядов перехода, моделей династической преемственности, роста и дробления деревень — при этом всегда подчеркивалось, что в итоге сохраняется одна и та же структура. Антропологи писали так, потому что считали себя учеными («структурными функционалистами», если говорить на жаргоне того времени). В результате при прочтении

этих описаний складывалось впечатление, что изучаемые народы были полной противоположностью самих ученых: они были заперты в мифологической вселенной, где ничего не меняется и почти ничего не происходит. Когда Мирча Элиаде, великий румынский историк религии, предположил, что «традиционные» общества живут в «циклическом» времени и не знают истории, он просто сделал очевидный вывод. Но на самом деле он пошел еще дальше.

В традиционных обществах, по мнению Элиаде, все важные события уже произошли. Все великие учредительные действия восходят к мифическим временам, к *illo tempore*[831], заре всего, когда животные могли говорить или превращаться в людей, небо и земля еще не были разделены и было возможно создавать подлинно новые вещи (брак, приготовление пищи или войну). Он считал, что люди, которые обитают в этом ментальном мире, воспринимают свои собственные действия как простое повторение творческих жестов богов и предков в ослабленном виде или как обращение к первобытным силам через ритуал. Согласно Элиаде, исторические события, таким образом, имели тенденцию превращаться в архетипы. Если кто-то в традиционном обществе совершает нечто выдающееся — основывает или разрушает город, создает уникальное музыкальное произведение, — то в конечном счете этот поступок всё равно будет приписан какой-то мифической фигуре. Альтернативное представление о том, что история действительно куда-то движется (Последние дни, Суд, Искупление), Элиаде называет «линейным временем», в котором исторические события приобретают значение по отношению не только к прошлому, но и к будущему.

И это «линейное» ощущение времени, настаивал Элиаде, было относительно недавним нововведением в человеческом мышлении — нововведением с катастрофическими социальными и психологическими последствиями. По его мнению, принятие идеи о том, что события разворачиваются по нарастающей, а не повторяют какую-то более глубокую закономерность, делает нас менее способными противостоять превратностям войны, несправедливости и несчастьям, погружая в эпоху беспрецедентной тревоги и в конечном счете нигилизма. Политические последствия этой позиции были, мягко говоря, тревожными. Сам Элиаде в студенческие годы был близок к фашистской Железной гвардии{102}, и его основной аргумент состоял в том, что «террор истории» (как он иногда его называл) был принесен иудаизмом и Ветхим Заветом, которые, по его мнению, проложили дорогу к последующим ужасам мысли Просвещения. Будучи евреями, авторы этой книги не особо одобряют предположение, что мы каким-то образом виноваты во всём, что пошло не так в истории. Тем не менее для наших целей интересно отметить, что кто-то когда-то воспринимал аргументы подобного рода всерьез.

Представьте себе, что мы попытались бы применить различие Элиаде между «историческими» и «традиционными» обществами ко всему человеческому прошлому в таком широком масштабе, в каком мы рассматривали его в предыдущих главах. Не будет ли это означать, что большинство великих открытий в истории — например, изобретение ткачества, первое мореплавание по Тихому океану или открытие металлургии — были сделаны людьми, которые не верили ни в открытия, ни в историю? Это кажется маловероятным. Единственной альтернативой может быть утверждение, что большинство человеческих обществ стали «традиционными» лишь недавно: возможно, каждое из них в

конце концов обрело состояние равновесия, обосновалось в нем и выработало общую идеологическую основу для оправдания своего нового состояния. Это означало бы, что на самом деле существовало некое предыдущее *illo tempore*, или время творения, когда все люди были способны мыслить и действовать теми высоко творческими способами, которые мы сейчас считаем характерными для современности; при этом одним из их главных достижений, видимо, было то, что они нашли способ устранить большинство перспектив для инноваций в будущем.

Обе позиции, очевидно, совершенно абсурдны.

Почему мы обсуждаем эти идеи? Почему представление о людях далекого прошлого как о творцах собственной истории (пусть и в условиях, которые они сами не выбирали) кажется столь странным, даже противоречащим здравому смыслу? Отчасти ответ, несомненно, кроется в том, как мы стали воспринимать саму науку, и социальные науки в частности.

Социальные науки в значительной степени стали исследованием того, каким образом человеческие существа не являются свободными, — того, как наши действия и знания заведомо предопределены силами, которые мы не способны контролировать. Любой анализ, который показывает, что люди коллективно формируют свою судьбу или проявляют свободу ради нее самой, скорее всего, можно отбросить как фантазию, которая требует «реального» научного объяснения; или, если такого объяснения нет (почему люди танцуют?), как выходящую за рамки социальной теории. Это одна из причин, почему большинство масштабных исторических нарративов уделяют такое значительное внимание технологиям. Связывая периоды прошлого человечества с первичным материалом, из которого были сделаны орудия труда и оружие (каменный век, бронзовый век, железный век), или описывая его как серию революционных прорывов (аграрная революция, городская революция, промышленная революция), они предполагают, что сами технологии в значительной степени определяют форму, которую человеческие общества будут принимать в течение последующих столетий — или, по крайней мере, до тех пор, пока не произойдет следующий резкий и неожиданный прорыв, который снова всё поменяет.

Вряд ли стоит отрицать, что технологии играют существенную роль в развитии общества. Очевидно, что технологии важны: каждое новое изобретение открывает социальные возможности, которых раньше не существовало. В то же время значение новых технологий в определении общего направления социальных изменений легко переоценить. Возьмем очевидный пример: тот факт, что жители Теотиуакана или Тласкальтека использовали каменные орудия для строительства и обслуживания своих городов, а жители Мохенджо-Даро или Кносса — металлические, на удивление мало повлиял на внутреннюю организацию или даже размер этих городов. Наши данные также не подтверждают мнение о том, что крупные инновации всегда происходят в виде резких революционных всплесков, которые преобразуют всё на своем пути. (Это, как вы помните, был один из основных выводов, вытекающих из двух глав, которые мы посвятили происхождению земледелия.)

Никто, конечно, не утверждает, что зарождение сельского хозяйства было похоже, скажем, на изобретение ткацкого станка, парового двигателя или электрической лампочки. Совершенно точно можно сказать, что в неолите не было ученых, подобных Эдмунду

Картрайту или Томасу Эдисону, совершивших концептуальный прорыв, благодаря которому всё пришло в движение. Тем не менее современным писателям часто трудно удержаться от мысли о том, что должен был произойти столь же драматичный разрыв с прошлым. На самом деле, как мы уже видели, ничего подобного не было. Инновации в неолитических обществах приносили не гениальные мужчины, реализовывавшие свое изобретательское видение; они основывались на коллективном своде знаний, накапливаемых на протяжении веков, в основном женщинами, в бесконечной череде кажущихся скромными, но на самом деле чрезвычайно важных открытий. Многие из этих неолитических открытий имели кумулятивный эффект, изменив повседневную жизнь столь же серьезно, как автоматический ткацкий станок или лампочка.

Каждый раз, когда мы садимся завтракать, мы, скорее всего, пользуемся десятком подобных доисторических изобретений. Мы понятия не имеем, кто первым догадался добавлять в тесто для хлеба микроорганизмы, которые мы называем дрожжами, чтобы оно поднялось. Но мы можем быть уверены, что это была женщина, которую, скорее всего, вряд ли сочли «белой», попытайся она иммигрировать в одну из европейских стран сегодня; и мы точно знаем, что ее открытие продолжает обогащать жизни миллиардов людей. Мы также знаем, что подобные открытия основывались на многовековых знаниях и экспериментах, — вспомним, что основные принципы земледелия были известны задолго до того, как кто-то начал их систематически применять, — и что результаты таких экспериментов часто сохранялись и передавались через ритуалы, игры и театрализованные постановки (а еще чаще в такой форме, в которой ритуал, игра и спектакль сливались друг с другом).

«Сады Адониса» — вполне подходящий символ для этого процесса. Знания о питательных свойствах и циклах роста того, что позже станет основными культурами, кормящими огромное население планеты, — пшеницы, риса, маиса — изначально сохранялись именно благодаря таким ритуальным играм. Эта модель открытий не ограничивается только сельскохозяйственными культурами. Керамика была впервые изобретена задолго до неолита и использовалась для изготовления статуэток, миниатюрных моделей животных и других предметов и лишь позднее — сосудов для приготовления пищи и хранения продуктов. У истоков горного дела лежит добыча минералов для использования в качестве пигментов, а добыча металлов в промышленных целях появилась гораздо позже. Мезоамериканские общества никогда не использовали колесо для транспорта, но мы знаем, что они были знакомы со спицами, колесами и осями, поскольку делали их игрушечные версии для детей. Греческие ученые, как известно, придумали принцип работы парового двигателя, но использовали его только для создания дверей храмов, которые, казалось, открывались сами по себе, или подобных театральных иллюзий. Как и китайские ученые — это известный факт — впервые использовали порох для фейерверков.

Таким образом, на протяжении большей части истории сфера ритуальных игр представляла собой одновременно научную лабораторию и хранилище знаний и техник того или иного общества, которые могли применяться или не применяться для решения прагматических проблем. Можно вспомнить «маленьких старичков» из племени осейджи и то, как они совмещали исследования и рассуждения о принципах природы с управлением и периодическим реформированием социального порядка; они рассматривали эти действия как по сути одно и то же занятие и заботились о сохранении своих обсуждений в устной

форме. Существовали ли в неолитическом городе Чатал-Хююк или в трипольских мегаполисах подобные собрания «маленьких старушек»? Мы не можем знать наверняка, но это вполне вероятно, учитывая общие ритмы социальных и технических инноваций, которые мы наблюдаем в этих обществах, а также внимание к женской тематике в их искусстве и ритуалах. Если попытаться сформулировать более интересные вопросы для истории, то одним из них может стать следующий: существует ли позитивная корреляция между тем, что обычно называют «гендерным равенством» (которое лучше было бы назвать просто «свободой женщин»), и степенью инноваций в конкретном обществе?

Описание истории как серии резких технологических революций, за каждой из которых следовали длительные периоды, когда мы были пленниками наших собственных творений, имеет последствия. В конечном счете это приводит к тому, что мы представляем наш вид гораздо менее проникательным, менее творческим, менее свободным, чем на самом деле. И не описываем историю как непрерывную серию новых идей и инноваций, технических или иных, в ходе которой различные сообщества принимали коллективные решения о том, какие технологии они считают нужным применять в повседневных целях, а какие — оставить в области экспериментов или ритуальных игр. То, что верно для технологического творчества, еще более верно для творчества социального. Одна из самых поразительных закономерностей, которую мы обнаружили в ходе работы над этой книгой — она кажется нам настоящим прорывом, — заключалась в том, что в истории человечества сфера ритуальных игр то и дело выступала в качестве площадки для социальных экспериментов и даже, в некотором смысле, как энциклопедия социальных возможностей.

Мы не первые, кто это предложил. В середине XX века британский антрополог А. М. Хокарт высказал идею, что монархия и правительственные институты изначально возникли из ритуалов, призванных направлять жизненные силы из космоса в человеческое общество. Он даже предположил, что «первые короли должны были быть мертвыми королями»[832] и что люди, удостоенные такой чести, становились священными правителями только после своих похорон. Его коллеги-антропологи считали Хокарта чудаком, и ему так и не удалось получить постоянную должность в крупном университете. Многие обвиняли его в ненаучности и в том, что он занимается пустыми спекуляциями. По иронии судьбы, как мы убедились, именно данные современной археологической науки обязывают нас начать воспринимать его гипотезы всерьез. К удивлению многих, но, в соответствии с предсказаниями Хокарта, находки эпохи верхнего палеолита действительно предоставили свидетельства тщательно организованных грандиозных захоронений людей, которые, похоже, и в самом деле накопили впечатляющие богатства и почести в основном после смерти.

Этот принцип применим не только к монархии или аристократии, но и к другим институтам. Мы показывали, что концепция частной собственности впервые возникает в сакральном контексте. То же касается и полицейских должностей, и командных полномочий, а также целого ряда формальных демократических процедур, таких как выборы и жребий, которые стали использовать для того, чтобы ограничить эти полномочия.

Вот здесь всё становится сложнее. Сказать, что на протяжении большей части человеческой истории ритуальный год служил своего рода компендиумом социальных возможностей (как

это было, например, в европейском Средневековье, когда иерархические состязания чередовались с буйными карнавалами), — не совсем справедливо. Это связано с тем, что фестивали уже воспринимаются как нечто экстраординарное, нереальное или, по крайней мере, как отклонение от повседневного порядка вещей. В то время как на самом деле свидетельства, которыми мы располагаем, начиная с эпохи палеолита говорят о том, что многие люди не просто воображали различные социальные порядки в разное время года и играли в них, а действительно жили так в течение длительных периодов времени. Контраст с сегодняшним днем разительный. Сегодня большинству из нас всё труднее представить себе альтернативный экономический или социальный порядок. Наши далекие предки, напротив, регулярно переходили от одного порядка к другому.

Если в истории человечества что-то действительно пошло не так — а учитывая нынешнее положение дел в мире, это трудно отрицать, — то, возможно, это произошло именно тогда, когда люди начали терять свободу воображать и воплощать другие формы социальной жизни, причем до такой степени, что некоторые считают, будто этот особый вид свободы вообще не существовал или почти не использовался на протяжении большей части человеческой истории. Даже немногие антропологи, такие как Пьер Кластр и позднее Кристофер Боэм, утверждающие, что люди всегда были способны воображать альтернативные социальные возможности, приходят к (довольно странному) выводу, что на протяжении примерно девяноста пяти процентов истории нашего вида те же самые люди сторонились всех возможных социальных миров, кроме единственного: небольших эгалитарных групп. Получается, все наши мечты обернулись ночными кошмарами: единственное, на что способно наше воображение, — это ужасные образы иерархии, доминирования и государственной власти. На самом деле, как мы уже видели, это явно не так.

Пример обществ Восточного Вудленда в Северной Америке, который мы рассмотрели в предыдущей главе, предлагает более полезный способ постановки проблемы. Например, мы можем спросить, почему предки этих обществ смогли отказаться от наследия Кахокии, господ и жрецов и реорганизовать себя в свободные республики, но, когда французские собеседники попытались последовать их примеру и избавиться от своих собственных древних иерархий, результат оказался катастрофическим. Несомненно, на то существует множество причин. Но для нас главное — помнить, что мы не говорим здесь о «свободе» как об абстрактном идеале или формальном принципе (как в лозунге «Свобода, равенство и братство!»)[833]. На протяжении этих глав мы говорили об основных формах социальной свободы, которые можно применить на практике: (1) свобода уехать или переехать из своего окружения; (2) свобода игнорировать или не подчиняться приказам других; (3) свобода формировать совершенно новые социальные реальности или переходить от одной к другой.

Теперь мы видим, что первые две свободы — перемещаться и не подчиняться приказам — часто служили своего рода фундаментом для третьей, более творческой свободы. Давайте проясним, как на самом деле работал этот «фундамент». Пока первые две свободы воспринимались как нечто само собой разумеющееся, как это было во многих североамериканских обществах на тот момент, когда с ними впервые столкнулись европейцы, единственные короли, которые могли существовать, всегда были в конечном

счете «игровыми» королями. Если они переступали черту, их подданные всегда могли их проигнорировать или переместиться в другое место. То же касается и любой другой иерархии должностей или системы власти. Полиция действовала только три месяца в году, и ее состав ежегодно менялся, в определенном смысле она была игровой полицией — что делает чуть менее странным тот факт, что полицейских иногда набирали прямым из числа ритуальных клоунов[834].

Очевидно, что что-то в человеческом обществе действительно изменилось, и довольно глубоко. Три основные свободы постепенно отступили на второй план, причем настолько, что большинство людей, живущих сегодня, едва ли могут понять, каково это — жить в обществе, в основе которого лежат эти свободы.

Как это произошло? Как мы застряли? И действительно ли мы застряли?

* * *

«Отказаться от воображаемого порядка не в наших силах», — пишет Юваль Ной Харари в своей книге «Sapiens». «Разрушая стены темницы и устремляясь навстречу свободе, — продолжает он, — мы попросту выбегаем в более просторный двор более вместительной тюрьмы»[835]. Как мы видели в нашей первой главе, он не одинок в этом выводе. Большинство тех, кто пишет историю в широких временных рамках, похоже, решили, что мы как вид действительно застряли и нет никакого выхода из институциональных клеток, которые мы сами для себя построили. Харари, в очередной раз вторя Руссо, кажется, уловил преобладающие настроения.

К этому мы еще вернемся, а пока давайте немного поразмышляем над первым вопросом: как это произошло? В конечном счете нам остается лишь строить догадки. Если задавать правильные вопросы, то со временем мы сможем углубить наше понимание, но на данный момент имеющиеся в нашем распоряжении материалы, особенно по ранним этапам этого процесса, всё еще слишком скудны и неоднозначны для окончательных ответов. Самое большее, что нам доступно, — это некоторые предварительные предположения, или отправные точки, основанные на аргументах, представленных в этой книге; и, возможно, мы также сможем более ясно увидеть, где ошибались другие исследователи со времен Руссо.

Одним из важных факторов, по-видимому, является постепенное разделение человеческих обществ на так называемые «культурные зоны». Это процесс, в ходе которого соседствующие группы начали определять себя по отношению друг к другу и, как правило, преувеличивать свои различия. Идентичность стала рассматриваться как нечто самоценное, запуская в движение процессы культурного схизмогенеза. Как мы видели в случае калифорнийских охотников и собирателей и их аристократических соседей на Северо-Западном побережье, такие формы культурного отказа также могли быть сознательными актами политической борьбы, отмечавшими границу (в данном случае) между обществами, которые отвергали межгрупповые войны, соревновательные пиры и домашнее рабство — как в частях аборигенной Калифорнии, наиболее близких к Северо-Западному побережью, и обществами, принимавшими и даже воспевавшими эти черты социальной жизни как

неотъемлемые. Археологи, рассматривая эти процессы в более долгосрочной перспективе, отмечают увеличение числа таких региональных культурных зон, особенно начиная с конца последнего ледникового периода, но часто не могут объяснить, почему они возникли или что представляют собой границы между ними.

Тем не менее, похоже, эти изменения оказались воистину эпохальными. Например, можно вспомнить, что после ледникового периода охотники-собиратели, особенно в прибрежных или лесных регионах, наслаждались своего рода золотым веком. Судя по всему, там проводились всевозможные локальные эксперименты, отраженные в распространении пышных захоронений и монументальной архитектуры, социальные функции которой часто остаются загадочными: от построенных из ракушек «амфитеатров» вдоль Мексиканского залива до великих хранилищ Саннай Маруяма в Японии или так называемых «храмов гигантов» в Ботническом море. Именно среди таких мезолитических популяций мы часто отмечаем не только увеличение числа отдельных культурных зон, но и находим первые четкие археологические свидетельства существования сообществ, в которых присутствуют постоянные иерархии, что иногда сопровождается насилием и даже войнами. В некоторых случаях это уже могло означать стратификацию домохозяйств на аристократов, простолюдинов и даже рабов. В других случаях могли укорениться совершенно иные формы иерархии. Некоторые из них, похоже, действительно закрепились.

Роль войны заслуживает дальнейшего обсуждения, потому что зачастую насилие — это способ, с помощью которого игровые формы приобретают постоянные черты. Например, королевства Натчез или Шиллук могли быть в основном театральными, их правители не могли отдавать приказы людям, которые проживали за милю или две от них; но если кого-то произвольно убивали в рамках театрального представления, этот человек оставался окончательно мертвым даже после завершения спектакля. Это совершенно очевидная, но важная мысль. Игровые короли перестают быть игровыми королями именно в тот момент, когда они начинают убивать людей; возможно, это также помогает объяснить чрезмерность ритуально санкционированного насилия, которое так часто происходило при переходе от одного состояния к другому. То же самое можно сказать и о войне. Как отмечает Элейн Скарри, два сообщества могут выбрать соревнование в качестве способа разрешить спор, и часто они так и делают; но в конечном счете разница между войной (или, говоря ее словами, «соревнованиями в нанесении ущерба») и большинством других видов соревнований заключается в том, что любой убитый или изуродованный на войне остается таковым и после ее окончания[836].

Тем не менее следует быть осторожными. Хотя человеческие существа всегда были способны физически нападать друг на друга (и трудно найти примеры обществ, где никто никогда ни при каких обстоятельствах не нападает на других), нет никаких реальных оснований считать, что война существовала всегда. Технически война относится не только к организованному насилию, но и к своего рода состязанию между двумя четко разграниченными сторонами. Как ловко подметил Рэймонд Келли, в ее основе лежит логический принцип, который отнюдь не является естественным или самоочевидным. Он гласит, что в крупном насилии участвуют две команды и любой член одной команды рассматривает всех членов другой как равные цели. Келли называет это принципом «социальной взаимозаменяемости»[837] — то есть если Хэтфилд убивает одного из

Маккоев, а другой Маккой ему мстит, то не обязательно, чтобы месть была направлена против фактического убийцы; подойдет любой из Хэтфилдов. Точно так же, если идет война между Францией и Германией, любой французский солдат может убить любого немецкого солдата, и наоборот. Убийство всего населения — это просто следующий логический шаг. В таких договоренностях нет ничего вечного и незыблемого; нет никаких оснований считать, что они каким-то образом заложены в человеческой психике. Напротив, почти всегда необходимо использовать некую комбинацию ритуалов, наркотиков и психологических приемов, чтобы убедить людей, в частности подростков мужского пола, убивать и ранить друг друга такими систематическими, но неизбирательными способами.

Казалось бы, на протяжении большей части человеческой истории никто не видел особых причин заниматься подобными вещами, а если это и происходило, то очень редко. Систематические исследования палеолита предлагают мало свидетельств войн в этом специфическом смысле[838]. Более того, поскольку война всегда была чем-то вроде игрового действия, нет ничего удивительного в том, что она проявлялась иногда в более театрализованных, а иногда в более смертоносных формах. Этнография дает множество примеров того, что можно назвать игровой войной: либо с использованием несмертоносного оружия, либо, чаще всего, битвы с участием тысяч человек с каждой стороны, где число жертв после дневного «боя» может составить два-три человека. Даже в войнах в гомеровском стиле большинство участников в основном присутствовали в качестве зрителей, в то время как отдельные герои издевались, глумились и иногда бросали друг в друга копья или пускали стрелы, а также вступали в поединки. С другой стороны, как мы уже видели, растет количество археологических свидетельств массовых убийств, таких как те, что происходили среди жителей неолитических деревень в Центральной Европе после окончания последнего ледникового периода.

Поражает, насколько неравномерно распределены эти свидетельства. Периоды интенсивного межгруппового насилия чередуются с периодами мира, которые зачастую длятся столетиями и в которые практически не встречается свидетельств разрушительных конфликтов любого рода. Война не стала постоянной частью человеческой жизни после принятия земледелия; более того, существуют длительные периоды времени, в течение которых война, по-видимому, была успешно упразднена. Тем не менее она упорно возвращалась, пусть даже спустя много поколений. В этот момент возникает новый вопрос. Существует ли связь между войнами за пределами общества и потерей свобод внутри него, которая в итоге проложила путь сначала к иерархическим системам рангов, а затем и к масштабным системам господства, подобным тем, о которых мы говорили в последующих главах этой книги: первым династическим царствам и империям, таким как майя, шанг или инки? И если да, то насколько прямой была эта связь? Мы поняли одну вещь: было бы ошибкой начинать отвечать на такие вопросы, основываясь на предположении, что эти древние государства были просто архаичными версиями наших современных государств.

Государство, каким мы его знаем сегодня, возникает из определенной комбинации элементов: суверенитета, бюрократии и конкурентного политического поля, — которые имеют совершенно разные истоки. В нашем мысленном эксперименте, который мы провели в десятой главе, мы показали, как эти элементы напрямую соотносятся с основными формами социальной власти, которые могут функционировать в любом масштабе

человеческого взаимодействия, от семьи или домохозяйства до Римской империи или сверхцарства Тавантинсуйю. Суверенитет, бюрократия и политика — это проявления элементарных типов господства, основанных на использовании насилия, знаний и харизмы соответственно. Древние политические системы — особенно такие, как ольмекская или чавинская, которые не поддаются определению в терминах «вождества» и «государства», — часто можно лучше понять с точки зрения того, как они развили одну ось социальной власти до необычайной степени (например, харизматические политические состязания и зрелища в случае ольмеков или контроль над эзотерическими знаниями в Чавине). Это то, что мы назвали «режимами первого порядка».

Там, где две оси власти были развиты и оформлены в единую систему господства, мы можем говорить о «режимах второго порядка». Например, архитекторы египетского Старого царства вооружили принцип суверенитета бюрократией и сумели распространить его на большую территорию. В отличие от них, правители древних месопотамских городов-государств не предъявляли прямых претензий на суверенитет, который для них находился на небесах. Если они и вступали в войны за землю или ирригационные системы, то только как вторичные агенты богов. Вместо этого они сочетали харизматическую конкуренцию с высокоразвитым административным порядком. Классические майя тоже отличались; они ограничивали административную деятельность в основном наблюдением за космическими делами, в то время как их земное могущество основывалось на мощном слиянии суверенитета и междинастической политики.

Если эти и другие политические образования, которые обычно рассматривают как «ранние государства» (например, Китай династии Шан), действительно имеют общие черты, то лежат они в совершенно разных областях — что возвращает нас к вопросу о войне и потере свобод в обществе. Все они применяли впечатляющее насилие на самом верху системы (независимо от того, задумывалось ли это насилие как прямое продолжение царского суверенитета или осуществлялось по приказу божеств); и все они в той или иной степени моделировали свои центры власти — двор или дворец — по образцу патриархальных семей. Может быть, это простое совпадение? Если поразмыслить, то такое же сочетание черт можно найти в большинстве более поздних царств или империй, таких как Ханьская, Ацтекская или Римская. В каждом случае существовала тесная связь между патриархальным хозяйством и военной мощью. Но почему именно так?

На этот вопрос трудно ответить всерьез — отчасти потому, что наши собственные интеллектуальные традиции обязывают нас использовать для этого, по сути, имперский язык; а этот язык уже подразумевает объяснение, даже оправдание, многого из того, что мы пытаемся здесь объяснить. Вот почему в ходе работы над этой книгой мы иногда чувствовали необходимость разработать собственный, более нейтральный (сеем ли мы сказать «научный»?) список базовых человеческих свобод и форм господства; потому что существующие дискуссии почти неизменно начинаются с терминов, позаимствованных из римского права, что по ряду причин проблематично.

Концепция естественной свободы в римском праве основывается на праве человека (подразумевается, мужчины — главы семьи) распоряжаться своим имуществом по своему усмотрению. В римском праве собственность — это даже не совсем право, поскольку права

оговариваются с другими и предполагают взаимные обязательства; это просто власть — грубая реальность того, что тот, кто владеет вещью, может делать с ней всё, что захочет, за исключением того, что ограничено «силой или законом». Эта формулировка имеет некоторые особенности, с которыми юристы бьются до сих пор, поскольку она подразумевает, что свобода, по сути, является состоянием изначального исключения из правового порядка. Она также подразумевает, что собственность — это не набор договоренностей между людьми о том, кто получает право пользоваться или ухаживать за вещами, а скорее отношения между человеком и объектом, характеризующиеся абсолютной властью. Что означает утверждение, что человек имеет естественное право делать с ручной гранатой всё, что захочет, за исключением тех вещей, которые ему запрещено делать? Кто мог придумать такую странную формулировку?

Ответ на этот вопрос предлагает вест-индский социолог Орландо Паттерсон^{103}, который указывает, что представления о собственности (а значит, и о свободе), заложенные в римском праве, по своей сути восходят к рабовладельческому праву^[839]. Причина, по которой можно представить собственность как отношения господства между человеком и вещью, заключается в том, что в римском праве власть хозяина делала раба вещью (*res*, то есть объектом), а не человеком, имеющим социальные права или юридические обязательства перед кем-либо еще. В свою очередь имущественное право было в основном посвящено сложным ситуациям, которые могли возникнуть в результате этого обстоятельства. Важно на мгновение вспомнить, кем на самом деле были эти римские юристы, заложившие основу современного правового порядка — наши теории правосудия, язык договоров и деликтов, разграничение публичного и частного права и так далее. В общественной жизни они были магистратами, которые выносят взвешенные решения в качестве судей, но при этом в частной жизни они обладали почти полной властью над своими женами, детьми и другими иждивенцами, а также имели десятки, возможно, сотни рабов, которые заботились обо всех их нуждах.

Рабы подстригали им волосы, подносили полотенца, кормили домашних животных, чинили сандалии, музицировали на званых обедах и обучали их детей истории и математике. В то же время с точки зрения теории права эти рабы классифицировались как пленные чужеземцы, которые, будучи захваченными в бою, лишались каких-либо прав. В результате римский юрист мог свободно насилловать, пытаться, калечить или убивать любого из них в любое время и любым способом, и этот вопрос считался исключительно его личным делом. (Только при Тиберии были введены некоторые ограничения, что хозяин мог делать с рабом, и это означало лишь то, что перед тем, как отдать раба на растерзание диким животным, необходимо было получить разрешение местного магистрата; другие виды казни могли применяться по прихоти владельца). С одной стороны, свобода и вольность были частным делом; с другой стороны, частная жизнь была отмечена абсолютной властью патриарха над завоеванными людьми, которые считались его частной собственностью^[840].

Тот факт, что большинство римских рабов не были военнопленными в буквальном смысле, не имеет большого значения. Важно то, что их правовой статус определялся в этих терминах. Логика войны в римской юриспруденции диктует, что враги взаимозаменяемы, и если они сдаются, то их можно либо убить, либо сделать «социально мертвыми», продать как товар, — такая логика дает почву для произвольного насилия. Для нашего рассуждений

важно, что эти принципы поразительным образом были внедрены в самую интимную сферу социальных отношений, включая отношения заботы, лежащие в основе семейной жизни. Вспоминая такие примеры, как «общества захвата» Амазонии или процесс зарождения династической власти в Древнем Египте, мы видим, насколько важной была эта особая связь насилия и заботы. Рим довел эту взаимосвязь до новых крайностей, и его наследие до сих пор формирует наши базовые представления о социальной структуре.

Само слово «семья» в английском языке (family) имеет общий корень с латинским *famulus*, означающим «домашний раб», через *familia*, которое изначально относилось ко всем, кто находился под домашней властью одного *paterfamilias*, или мужчины — главы семьи. *Domus*, латинское слово «домашний», в свою очередь, означает не только «домашний» и «одомашненный», но и *dominium* — технический термин для обозначения суверенитета императора, а также власти гражданина над частной собственностью. Так мы приходим к представлениям о том, что значит быть «доминирующим» и «доминировать». Давайте проследим эту линию мысли немного дальше.

Мы видели, как в различных частях света можно обнаружить прямые свидетельства военных действий и массовых убийств — включая захват пленных — задолго до появления царств или империй. В столь ранние периоды истории гораздо труднее установить, что происходило с пленными врагами: их убивали, захватывали в плен или оставляли в подвешенном состоянии где-то посередине? Как мы узнали из различных примеров с индейцами, не всегда всё было столь однозначно. Зачастую существовало несколько вариантов. В этом контексте поучительно в последний раз вернуться к примеру вендат в эпоху Кондиаронка, поскольку это было одно из тех обществ, которое, видимо, решило избежать двусмысленности в таких вопросах.

В некоторых отношениях вендат, да и в целом ирокезские общества того времени, были чрезвычайно воинственными. Судя по всему, во многих северных районах Восточного Вудленда кровавые столкновения происходили еще до того, как европейские поселенцы начали снабжать местные группировки мушкетам, что впоследствии привело к Бобровым войнам. Первые иезуиты, прибывшие в Новый Свет, часто бывали потрясены увиденным, но они также отмечали, что поводы для войн были совершенно непривычными. Все войны вендат на самом деле были «траурными войнами», проводимыми для того, чтобы заглушить горе, испытываемое близкими родственниками убитого. Как правило, военный отряд нападал на своих традиционных врагов и возвращался с несколькими скальпами и небольшим количеством пленных. Пленных женщин и детей усыновляли. Судьба мужчин в основном зависела от скорбящих, особенно от женщин, и, по крайней мере посторонним, она казалась совершенно произвольной. Если скорбящие считали нужным, пленному мужчине могли дать имя, даже имя первоначальной жертвы. В таком случае пленный враг становился этим другим человеком, и после нескольких лет испытательного срока к нему относились как к полноценному члену общества. Если же по каким-то причинам этого не происходило, его постигала совсем иная участь. Для мужчины-воина, попавшего в плен, единственной альтернативой полному принятию в общество вендат была мучительная смерть от пыток.

Обращение вендат с пленными глубоко шокировало и удивило иезуитов. Они наблюдали, иногда в буквальном смысле, медленное, публичное и театрализованное применение насилия. Правда, признавали они, пытки пленным у вендат были не более жестокими, чем те, которые применялись к врагам государства во Франции. Однако похоже, что их действительно потрясло не столько то, как бичевали, варили, клеймили, резали — даже в некоторых случаях готовили и ели — врагов, сколько то, что в пытках принимали участие почти все жители вендатской деревни или города, даже женщины и дети. Страдания могли продолжаться несколько дней, жертву периодически реанимировали только для того, чтобы подвергнуть новым мучениям, и это было в значительной степени общественным делом[841]. Насилие кажется тем более необычным, если вспомнить, что те же вендатские общества отказывались шлепать детей, напрямую наказывать воров или убийц или произвольно применять власть в отношении собственных членов. Практически во всех других областях общественной жизни они славились тем, что разрешали проблемы в ходе спокойных и аргументированных дискуссий.

Было бы легко привести аргумент, что подавленная агрессия так или иначе требует выхода, так что оргии коллективных пыток — просто необходимая обратная сторона в остальном ненасильственного образа жизни сообщества; и некоторые современные исследователи указывают на это. Но на самом деле этот аргумент не работает. Ирокезия, похоже, является одним из тех регионов Северной Америки, где насилие вспыхивало только в определенные исторические периоды, а затем в значительной степени угасало. Например, в период, который археологи называют «Средним Вудлендом», между 100 годом до н. э. и 500 годом н. э. — что примерно соответствует расцвету хоупвеллской цивилизации, — здесь, похоже, царил всеобщий мир[842]. Позже вновь появляются признаки эндемических войн. Очевидно, что в какие-то моменты своей истории люди, жившие в этом регионе, находили эффективные способы, чтобы кровная месть не перерастала в спираль возмездия или настоящую войну (история ходеносауни о Великом законе мира, похоже, относится именно к таким случаям); иногда эта система ломалась, а садизм и жестокость снова становились возможными.

В чем же тогда заключался смысл этих театров насилия? Один из способов подступить к этому вопросу — сравнить их с тем, что происходило в Европе примерно в то же время. Как отмечает квебекский историк Дени Делаж,

“...члены племени вендат, посетившие Францию, были в равной степени потрясены пытками, демонстрируемыми во время публичных наказаний и казней, но самым примечательным для них было то, что «французы бичевали, вешали и предавали смерти людей из своего окружения», а не внешних врагов. Это показательно, поскольку в Европе XVII века, отмечает Делаж, «...почти все наказания, включая смертную казнь, были связаны с тяжелыми физическими страданиями: ношение железного ошейника, порка, отсечение руки или клеймо... Это был ритуал, который демонстрировал власть видимым образом, тем самым показывая существование внутренней войны. Государь воплощал высшую силу, превосходящую силы его подданных, которую они были вынуждены признать. Если каннибальские

ритуалы индейцев демонстрировали желание перенять силу и мужество чужака, чтобы лучше бороться с ним, то европейский ритуал демонстрировал существование асимметрии, необратимого дисбаланса власти»[843].

Карательные действия вендат против военнопленных (тех, кого не приняли в общество) требовали, чтобы община стала единым организмом, объединенным своей способностью к насилию. Во Франции, напротив, «народ» был объединен как множество потенциальных жертв насилия короля. Но контрасты здесь еще глубже.

Один вендатский путешественник отметил, что во французской системе любой человек — виновный или невиновный — может стать примером для публики. Однако среди самих вендат насилие было категорически исключено из сферы семьи и быта. С пленным воином могли либо обращаться с любовью и заботой, либо подвергнуть самому ужасному обращению, какое только можно себе представить. Никакой середины не существовало. Жертвоприношение пленника не просто укрепляло солидарность группы, но и провозглашало священность семьи и домашнего очага как пространства женского управления, где нет места насилию, политике и приказам. Иными словами, семья для вендат понималась как прямая противоположность римской familia.

В этом конкретном отношении французское общество эпохи Старого порядка довольно схоже с имперским Римом — по крайней мере, если рассматривать оба варианта с учетом примера вендат. В обоих случаях домашнее хозяйство и королевство разделяли общую модель подчинения. Каждая из них была создана по образу и подобию другой, причем патриархальная семья служила образцом для абсолютной власти королей, и наоборот[844]. Дети должны были быть покорны родителям, жены — мужьям, а подданные — правителям, власть которых исходила от Бога. В каждом случае от вышестоящей стороны ожидалось суровое наказание, когда она считала это уместным, то есть безнаказанное насилие. Более того, предполагалось, что всё это связано с чувствами любви и привязанности. В конечном счете дом монархов Бурбонов — как и дворец египетского фараона, римского императора, ацтекского тлатоани или Сапа Инков — был не только структурой господства, но и структурой заботы, в которой небольшая армия придворных трудилась днем и ночью, чтобы удовлетворить все физические потребности короля, чтобы он, насколько это возможно для человека, не переставал чувствовать себя божеством.

Во всех этих случаях узы насилия и заботы простирались как вниз, так и вверх. Лучше всего это можно выразить знаменитыми словами короля Якова I из книги «Истинный закон свободной монархии» (1598):

“ Как отец, в силу своего отцовского долга, должен заботиться о питании, образовании и добродетельном управлении своими детьми, так и король обязан заботиться обо всех своих подданных... Как отцовский гнев и наказание любого провинившегося ребенка должно быть приправлено жалостью, покуда есть надежда на их исправление, так и король должен относиться к любому из своих провинившихся подданных... Как главная

радость отца должна заключаться в заботе о благополучии его детей, он должен радоваться их благополучию, печалиться и сожалеть об их несчастьях, беспокоиться об их безопасности... так и добрый князь должен думать о своем народе.

Публичные пытки в Европе XVII века создавали жгучие, незабываемые зрелища боли и страданий, чтобы донести до людей мысль о том, что система, в которой мужья могли жестоко обращаться с женами, а родители — бить детей, в конечном счете является формой любви. Пытки вендат в тот же период истории создавали жгучие, незабываемые зрелища боли и страданий, чтобы дать понять, что никакая форма физического наказания никогда не должна допускаться в сообществе или семье. Насилие и забота, в случае вендат, должны были быть полностью разделены. При таком рассмотрении на первый план выходят отличительные черты пыток заключенных у вендат.

Нам кажется, что эта связь — или, лучше сказать, запутанность — между заботой и доминированием чрезвычайно важна для более широкого вопроса о том, как мы потеряли способность свободно пересоздавать себя, пересобирая отношения друг с другом. Это критически важно для понимания того, как мы застряли и почему в наши дни мы едва ли можем представить себе наше прошлое или будущее как нечто иное, чем переход от темниц поменьше к темницам побольше.

В процессе написания этой книги мы пытались соблюсти определенный баланс. Для археолога и антрополога, погруженных в наш предмет, было бы вполне логично разобрать все научные позиции, касающиеся, скажем, Стоунхенджа, «урукской экспансии» или ирокезской социальной организации, и объяснить, что мы предпочитаем одну из интерпретаций другой, или рискнуть предложить новую. Именно так обычно ведется поиск истины в академических кругах. Но если бы мы попытались изложить или опровергнуть каждую существующую интерпретацию рассматриваемого нами материала, эта книга была бы в два или три раза больше, и, вероятно, у читателя осталось бы ощущение, что авторы ведут постоянную борьбу с демонами, которые на самом деле растут в два дюйма. Поэтому вместо этого мы попытались изложить события, которые, по нашему мнению, действительно происходили, и указать на недостатки в аргументах других ученых лишь в той степени, в какой они отражают более распространенные заблуждения.

Возможно, самое устойчивое заблуждение, с которым мы сталкиваемся, связано с вопросом масштаба. Во многих, в том числе академических, кругах считается, что структуры господства — это неизбежный результат значительного увеличения численности населения; то есть что между социальной и пространственной иерархией существует обязательная связь. Снова и снова мы сталкиваемся с тем, что авторы попросту утверждают, что чем больше социальная группа и чем плотнее она населена, тем более «сложная» система необходима для ее организации. При этом сложность всё еще часто используется как синоним иерархии. А иерархия, в свою очередь, используется как эвфемизм для субординации («происхождение государства»). Это означает, что как только большое количество людей решили жить в одном месте или присоединиться к общему проекту, они должны обязательно отказаться от второй свободы — не подчиняться приказам — и заменить ее правовыми механизмами: скажем, для того чтобы избивать или сажать в

тюрьму тех, кто не делает того, что им велят.

Как мы увидели, ни одно из этих предположений не является теоретически обоснованным, и история, как правило, их не подтверждает. Об этом уже много лет говорит Кэрол Крамли, антрополог и эксперт по Европе железного века: сложные системы не обязательно должны быть организованы по иерархическому принципу — ни в природном, ни в социальном мире. То, что мы склонны считать иначе, больше говорит скорее о нас самих, чем о людях или явлениях, которые мы изучаем[845]. Она не единственная, кто так считает. Но чаще всего такие наблюдения остаются без внимания.

Возможно, пришло время прислушаться к ним, потому что «исключений» из правил становится всё больше. Возьмем, к примеру, города. Некогда считалось, что рост городской жизни ознаменовал собой своего рода исторический порог, проходя через который люди должны были навсегда отказаться от своих основных свобод и подчиниться правлению безликих администраторов, суровых священников, патерналистски настроенных королей или политиков-воинов — просто чтобы избежать хаоса (или когнитивной перегрузки). Взгляд на историю человечества через такую призму сегодня на самом деле не так уж сильно отличается от попытки примерить на себя мантию современного короля Якова{104}, поскольку эффект заключается в том, чтобы изобразить насилие и неравенство в современном обществе как каким-то образом естественно возникающие из структур рационального управления и патерналистской заботы: структур, предназначенных для человеческих коллективов, которые, как нас пытаются убедить, внезапно потеряли способность к самоорганизации, как только их численность превысила определенный порог.

Такие взгляды не только не имеют прочных оснований в человеческой психологии. Их также трудно согласовать с археологическими свидетельствами, как на самом деле зарождались города во многих частях света — а именно как гражданские эксперименты крупного масштаба, в которых часто отсутствовали ожидаемые черты административной иерархии и авторитарного правления. У нас нет подходящей терминологии для описания ранних городов. Когда мы называем их «эгалитарными», это может означать совершенно разные вещи. Например, мы можем иметь в виду городскую парламент и систематические проекты социального жилья, как в некоторых доколумбовых городских центрах Америки; или самоорганизации автономных домохозяйств в кварталы и советы граждан, как в доисторических мегаполисах к северу от Черного моря; или, возможно, введение четкого принципа равенства, основанного на принципах единообразия и одинаковости, как в Месопотамии эпохи Урука.

Если вспомнить, что предшествовало появлению городов в каждом регионе, это разнообразие не удивляет. На самом деле им предшествовали не рудиментарные или изолированные группы, а разветвленные сети обществ, охватывающие разнообразные экологические зоны, между которыми различными сложными путями перемещались люди, растения, животные, лекарства, ценные предметы, песни и идеи. Хотя отдельные сообщества были небольшими по населению, особенно в некоторые времена года, они, как правило, объединялись в свободные коалиции или конфедерации. Как минимум, это был логический результат нашей первой свободы: покинуть свой дом, зная, что в каком-то отдаленном месте тебя примут и о тебе позаботятся, даже будут ценить. Как максимум, это

были примеры «амфикистии», когда какая-то формальная организация отвечала за уход и содержание священных мест. Похоже, Марсель Мосс был прав, когда утверждал, что термин «цивилизация» следует оставить для подобных крупных зон гостеприимства{105}. Конечно, мы привыкли думать о «цивилизации» как о чем-то, что зародилось в городах, — но, вооружившись новыми знаниями, кажется более реалистичным представить себе первые города как одну из великих региональных конфедераций, сжатую до небольшой территории.

Конечно, монархия, военная аристократия или другие формы социальной стратификации могли закрепиться в городских условиях, и часто так и случалось. Когда это происходило, последствия были драматическими. Тем не менее само по себе существование крупных человеческих поселений никоим образом не обусловило эти явления и уж точно не сделало их неизбежными. Истоки этих структур господства следует искать в другом. Наследственные аристократии с такой же вероятностью могли существовать среди небольших или средних по численности населения групп, таких как «героические общества» Анатолийского нагорья, которые сформировались на окраинах первых месопотамских городов и вели с ними обширную торговлю. Немногие свидетельства зарождения монархии как постоянного института скорее указывают на такие общества, а не на города. В других частях света некоторые городские жители прошли часть пути к монархии, но затем решили повернуть назад. Так было в Теотиуакане в долине Мексики, где население города, построив пирамиды Солнца и Луны, отказалось от этих грандиозных проектов и вместо этого приступило к реализации амбициозной программы социального жилья, предоставляющей горожанам квартиры, в которых могло проживать по несколько семей.

В других местах ранние города шли по противоположной траектории, начиная с районных советов и народных собраний и заканчивая властью военных династических правителей, которые были вынуждены поддерживать непростое сосуществование со старыми институтами городского управления. Нечто подобное происходило в раннединастической Месопотамии после периода Урука: и здесь снова совпадение между системами насилия и системами заботы кажется критическим. Шумерские храмы всегда организовывали свою экономическую жизнь вокруг кормления богов и ухода за ними, что находило воплощение в культовых статуях, окруженных целой индустрией и бюрократией социального обеспечения. Что еще более важно, храмы были благотворительными учреждениями. Там находили убежище вдовы, сироты, беглецы, изгнанные из своих родственных групп или других сетей поддержки: например, в Уруке это был храм Инанны, богини-защитницы города, который возвышался над большим двором городского собрания.

Первые харизматичные военные цари привязывались к таким местам, буквально селились по соседству с резиденцией главного городского божества. Таким образом, шумерские монархи смогли внедриться в институциональные пространства, некогда предназначенные для заботы о богах и, следовательно, отдаленные от сферы обычных человеческих отношений. Это вполне логично, поскольку цари, как гласит малагасийская поговорка, «не имеют родственников» — да и не должны, поскольку являются в равной степени правителями для всех своих подданных. У рабов тоже нет родственников; они изъяты из всех своих прежних привязанностей. В любом случае единственные признанные социальные

отношения, которыми обладают такие люди, — это отношения, основанные на власти и господстве. В структурном отношении и в отношении почти всех остальных членов общества короли и рабы фактически занимают одну и ту же позицию. Разница заключается в том, на каком конце спектра власти они находятся.

Мы также знаем, что бедные люди, принятые в такие храмовые учреждения, получали регулярный паек и работали на землях храма и в его мастерских. Самые первые фабрики — или, по крайней мере, самые первые, о которых мы знаем из истории, — были благотворительными учреждениями, в которых храмовые бюрократы поставляли женщинам шерсть для прядения и ткачества, следили за утилизацией продукции (большая ее часть обменивалась с жителями гор на дерево, камень и металл, недоступные в речных долинах) и обеспечивали их тщательно рассчитанными пайками. Всё это было верно еще задолго до появления царей. Как люди, посвятившие себя богам, эти женщины, скорее всего, изначально обладали определенным престижем, даже священным статусом; но уже ко времени появления первых письменных документов ситуация, по-видимому, стала несколько сложнее.

К тому времени в храмах также начали работать военнопленные или даже рабы, которые тоже были лишены поддержки семьи. Со временем и, возможно, в результате этого процесса статус вдов и сирот также понизился, вплоть до того, что храмовые учреждения стали больше походить на викторианские богадельни. Как, спросим мы, понижение статуса женщин, работающих на храмовых фабриках, повлияло на положение женщин в целом? Помимо всего прочего, женщинам стало гораздо сложнее бежать от жестокого обращения в семье. Потеря первой свободы всё чаще означала потерю второй. Потеря второй означала исчезновение третьей. Если бы женщина в такой ситуации попыталась создать новый культ, новый храм, новое видение социальных отношений, ее бы тут же назвали радикалом и революционеркой; если бы она привлекла последователей, то вполне могла бы столкнуться с применением военной силы.

Всё это заставляет задуматься над другим вопросом. Является ли эта вновь установленная связь между внешним насилием и внутренней заботой — между самыми безличными и самыми интимными из человеческих отношений — точкой, где всё становится запутанным? Является ли это примером того, как отношения, которые некогда были гибкими и подлежащими обсуждению, в итоге закрепились: иными словами, примером того, как мы, по сути, застряли в одном состоянии? Если мы и должны рассказать какую-то конкретную историю, задать большой вопрос о человеческой истории (вместо вопроса о «происхождении социального неравенства»), то именно этот: как мы застряли в одной форме социальной реальности и как отношения, основанные исключительно на насилии и господстве, стали абсолютно нормальными?

Возможно, ученым, ближе всех подошедшим к решению этого вопроса в прошлом веке, был антрополог и поэт Франц Штайнер, который умер в 1952 году. Штайнер прожил увлекательную, хотя и трагическую жизнь. Он был блестящим эрудитом, родом из еврейской семьи в Богемии, затем жил в арабской семье в Иерусалиме до изгнания британскими властями, проводил полевые исследования в Карпатах и дважды был вынужден бежать с континента из-за давления нацистов, а закончил свою карьеру — как бы

иронично это ни звучало — на юге Англии. Большинство его близких родственников были убиты в Биркенау{106}. Легенда гласит, что он закончил восемьсот страниц монументальной докторской диссертации по сравнительной социологии рабства, но чемодан с его черновиками и исследовательскими заметками был похищен в поезде. Он дружил с Элиасом Канетти, другим еврейским беженцем в Оксфорде, с которым соперничал за романтическое внимание писательницы Айрис Мердок. В итоге Мердок предпочла Канетти — через два дня после того, как она приняла предложение от Канетти, Штайнер погиб от сердечного приступа. Ему было сорок три года.

Более короткая версия докторской работы Штайнера, которая всё же сохранилась, посвящена тому, что он называет «институтами, предшествующими рабству». Это исследование того, что происходит в различных культурных и исторических ситуациях с людьми, оказавшимися в одиночестве: изгнанными из своих кланов за долги или провинности; преступниками и беглецами (что примечательно, учитывая жизненную историю самого Штайнера). Суть работы заключается в том, что таких беженцев, как Штайнер, сначала принимали, относились к ним почти как к священным существам, а затем постепенно начинали принижать и эксплуатировать, опять же как это было с женщинами, работавшими на шумерских храмовых фабриках. По сути, история, рассказанная Штайнером, это история о коллапсе того, что мы бы назвали первой основной свободой (уехать или переехать), и о том, как это подготовило почву для потери второй (свободы не подчиняться). Это также возвращает нас к ранее высказанному тезису о постепенном разделении социального мира человека на всё более мелкие единицы, начиная с появления «культурных зон» (эта тема интересовала этнологов центральноевропейской традиции, в которой и был обучен Штайнер).

Что происходит, спрашивал Штайнер, когда ожидания, делающие возможной свободу передвижения — нормы гостеприимства и убежища, вежливости и укрытия, — разрушаются? Почему это так часто приводит к возникновению ситуаций, в которых одни люди могут произвольно проявлять власть над другими? Штайнер провел тщательную детальную работу над различными примерами, начиная с амазонских уитото и восточноафриканских сафва и заканчивая тибето-бирманскими лушай. В итоге он предложил один из возможных ответов на вопрос, который так озадачил Роберта Лоуи, а затем и Кластера: если общества без государства зачастую организуются таким образом, что вожди не имеют принудительной власти, то как вообще появились иерархические формы организации? Можно вспомнить, что и Лоуи, и Кластер пришли к одному и тому же выводу: скорее всего, они были результатом религиозного откровения. Штайнер предложил альтернативу. Возможно, предположил он, всё дело было в благотворительности.

В амазонских обществах не только сиротам, но и вдовам, а также людям, страдающим от физических или ментальных болезней, если о них некому было позаботиться, разрешалось укрываться в жилище вождя, где они участвовали в общей трапезе. К ним иногда присоединялись военнопленные, особенно дети, захваченные во время набегов. Среди сафва или лушай беглецы, должники, преступники или другие нуждающиеся в защите имели такой же статус, как и те, кто сдался в бою. Все они становились членами свиты вождя, а молодые мужчины часто брали на себя роль полицейских. Насколько велика была власть вождя над своими приспешниками — Штайнер использует термин римского права

potestas, обозначающий, помимо прочего, право отца семейства произвольно распоряжаться своими подопечными и их имуществом, — зависело от того, насколько легко было подопечным бежать и найти убежище в другом месте или поддерживать хоть какие-то связи с родственниками, кланами или чужаками, готовыми за них заступиться. Насколько на таких приспешников можно было положиться в плане исполнения воли вождя, тоже зависело от обстоятельств; но важна была сама возможность такой власти.

Во всех подобных случаях процесс предоставления убежища, как правило, приводил к изменению основных семейных порядков, особенно когда в него включались захваченные женщины, что еще больше укрепляло potestas отцов. Эта логика прослеживается почти во всех исторически задокументированных королевских дворах, которые неизменно привлекали тех, кого считали чужаками или отщепенцами. Кажется, не было ни одного региона мира, от Китая до Анд, где придворные общества не принимали столь явно выделяющихся личностей; и было мало монархов, которые также не претендовали бы на роль защитников вдов и сирот. Можно легко представить, что нечто подобное уже происходило в некоторых сообществах охотников-собирателей в гораздо более ранние периоды истории. Физически аномальные люди, которые удостоивались пышных захоронений в последнем ледниковом периоде, должно быть, и при жизни были объектом пристального внимания. Несомненно, такие практики могли быть связаны с более поздними царскими дворами — например, мы мельком увидели эти связи в преддинастическом Египте, — хотя на данном этапе мы всё еще не можем установить большую часть этих связей.

Возможно, Штайнер и не выдвинул этот вопрос на передний план, но его наблюдения имеют непосредственное отношение к дискуссиям о происхождении патриархата. Антропологические феминистки уже давно доказывают связь между внешним (в основном мужским) насилием и трансформацией статуса женщины в семье. С точки зрения археологии и истории мы только начинаем собирать достаточное количество материала, чтобы начать понимать, как на самом деле происходил этот процесс.

Исследование, результатом которого стала эта книга, началось почти десять лет назад, по сути как игра. Надо признаться, что поначалу мы занимались им, в некотором смысле бросая вызов нашим более «серьезным» академическим обязательствам. В основном нам просто было интересно, как новые археологические данные, собранные в течение последних 30 лет, могут изменить наши представления о ранней истории человечества, особенно те из них, которые связаны с дискуссиями о происхождении социального неравенства. Однако вскоре стало понятно, что то, что мы делаем, важно, потому что почти никто другой в наших областях знания не занимался подобной синтезирующей работой. Часто мы обнаруживали, что напрасно ищем книги, которые, как мы предполагали, должны были существовать, — например, сборники о ранних городах, в которых отсутствовало иерархическое управление, или описания процессов принятия демократических решений в Африке или Америке, или сравнительный анализ того, что мы называли «героическими обществами». Их просто не существует. Литература изобилует отсутствиями.

В конце концов мы пришли к пониманию, что это нежелание синтеза было не просто результатом сдержанности со стороны узкоспециализированных ученых, хотя это,

безусловно, один из факторов. Одна из причин — отсутствие подходящего языка. Например, как можно назвать «город, в котором отсутствуют вертикальные структуры управления»? На данный момент нет общепринятого термина. Можно ли назвать его «демократией»? «республикой»? Такие слова (как и «цивилизация») настолько нагружены историческим багажом, что большинство археологов и антропологов инстинктивно отворачиваются от них, а историки склонны ограничивать их использование Европой. Можно ли в таком случае назвать город «эгалитарным»? Скорее всего, нет, поскольку если вы будете использовать этот термин, то от вас потребуют доказательств того, что город был «по-настоящему» эгалитарным — то есть что в нем полностью отсутствовали какие-либо формы структурного неравенства во всех сторонах жизни горожан, в том числе в домашней сфере и в религиозных обрядах. Поскольку такие доказательства редко можно обнаружить — если это вообще возможно, — то вывод заключается в том, что на самом деле эти города нельзя назвать эгалитарными.

Следуя той же логике, можно легко заключить, что на самом деле не существует никаких «эгалитарных обществ», за исключением, возможно, некоторых очень небольших групп охотников-собирателей. Многие исследователи в области эволюционной антропологии, на самом деле, приходят именно к такому выводу. В результате все «неэгалитарные» общества или даже города сваливаются в одну кучу. С таким же успехом можно утверждать, что нет никакой разницы между коммуной хиппи и бандой байкеров, поскольку ни те ни другие не являются полностью ненасильственными. В конце концов всё приводит к тому, что мы буквально теряемся в словах, когда сталкиваемся с некоторыми важными аспектами человеческой истории. Мы замолкаем перед лицом любых доказательств, что люди выбирают другой путь, кроме как «устраиваются навстречу своим цепям». Мы почувствовали, что в наборе археологических данных о прошлом произошли серьезные изменения, так что мы решили подойти к делу с другой стороны.

Для этого нам пришлось отказаться от многих базовых предпосылок. В частности, мы отказались от языка «равенства» и «неравенства», если не присутствует явных доказательств, что идеология социального равенства действительно имела место в данном контексте. Мы задались вопросом: что произойдет, если мы наделим значением период в пять тысяч лет, в течение которых одомашнивание зерновых не привело к появлению избалованных аристократий, постоянных армий или долгового рабства, а не только тот период в пять тысяч лет, в течение которых это произошло? Что произойдет, если мы будем рассматривать отказ от городской жизни или рабства в определенные времена и в определенных местах как нечто столь же значительное, как и появление этих же явлений в других местах? В процессе работы мы часто удивлялись. Например, мы никогда бы не догадались, что рабство, скорее всего, отменялось несколько раз в истории в разных уголках света; и что, вполне возможно, то же самое относится и к войне. Очевидно, что такие решения редко бывают окончательными. Тем не менее периоды, в которые существовали свободные или относительно свободные общества, вряд ли можно назвать незначительными. На самом деле, если вынести за скобки евразийский железный век (что мы, собственно, здесь и делаем), они представляют собой большую часть социального опыта человечества.

Социальные теоретики склонны писать о прошлом так, как будто всё, что произошло, можно было предсказать заранее. Это несколько нечестно, поскольку все мы знаем, что, когда мы действительно пытаемся предсказать будущее, мы почти всегда ошибаемся — и это так же верно для социальных теоретиков, как и для всех остальных. Тем не менее трудно устоять перед искушением писать и думать так, как будто нынешнее состояние мира в начале XXI века является неизбежным итогом последних десяти тысяч лет истории, хотя на самом деле мы практически не представляем, каким будет мир даже в 2075 году, не говоря уже о 2150-м.

Кто знает? Возможно, если наш вид выживет и мы однажды оглянемся назад из этого пока еще неизвестного будущего, те аспекты далекого прошлого, которые сейчас кажутся аномалиями — скажем, бюрократия, работающая в масштабах сообщества; города, управляемые районными советами; системы управления, в которых женщины занимают большинство официальных должностей; или формы управления землей, основанные на заботе, а не на владении и добыче, — будут казаться нам действительно значительными прорывами, а великие каменные пирамиды или статуи — историческими курьезами. А что, если бы мы применили этот подход уже сейчас и посмотрели, скажем, на минойский Крит или Хоупвелл не как на случайные неровности на дороге, которые неумолимо ведут к государствам и империям, а как на альтернативные возможности: возможные пути, по которым мы не пошли?

В конце концов, эти явления действительно существовали, даже если наш привычный взгляд на историю по мещает их на периферию, а не в центр событий. Значительная часть этой книги посвящена перекалибровке весов; напоминанию о том, что люди действительно жили подобным образом, часто на протяжении многих веков и даже тысячелетий. В некоторых отношениях такая перспектива может показаться даже более трагичной, чем наше стандартное повествование о цивилизации как о неизбежном падении с небес. Это означает, что мы могли бы жить при радикально иных концептуальных представлениях о том, что на самом деле представляет собой человеческое общество. Это значит, что массовое порабощение, геноцид, тюремные лагеря, даже патриархат или наемный труд могли бы не случиться с нами. Но, с другой стороны, это также означает, что даже сейчас возможностей для изменяющего человеческого вмешательства гораздо больше, чем мы привыкли думать.

Мы начали эту книгу с цитаты, в которой греческое понятие *kairos* упоминается как один из тех случайных моментов в истории общества, когда его системы координат претерпевают сдвиг — метаморфозу фундаментальных принципов и символов, когда стираются границы между мифом и историей, наукой и магией — и, следовательно, оказываются возможны реальные перемены. Философы иногда любят говорить о «Событии» — политической революции, научном открытии, художественном шедевре, — то есть о прорыве, который раскрывает аспекты реальности, ранее невообразимые, но которые, однажды увидев свет, уже никогда не смогут исчезнуть. Если это так, то *kairos* — это то время, в которое склонны происходить подобные События.

Общества по всему миру, похоже, постепенно приближаются к такому моменту. Особенно это касается тех обществ, которые со времен Первой мировой войны имеют привычку

называть себя «западными». С одной стороны, фундаментальные открытия в области физических наук или даже художественного выражения, похоже, больше не происходят с той регулярностью, которой люди ожидали в конце XIX и начале XX веков. Но в то же время наши научные средства для понимания прошлого — не только прошлого нашего вида, но и нашей планеты — развиваются с головокружительной скоростью. Ученые в 2020 году не встречаются (как, возможно, надеялись читатели научной фантастики середины XX века) с инопланетными цивилизациями в далеких звездных системах, но они сталкиваются с радикально иными формами общества прямо у себя под ногами; некоторые из них забыты и открыты заново, другие более знакомы, но теперь их можно понять совершенно по-новому.

Развивая научный подход к изучению нашего прошлого, мы обнажили мифическую подструктуру, лежащую в основе нашей «социальной науки». То, что когда-то казалось неоспоримыми аксиомами, незыблемыми точками, вокруг которых организовано наше самопознание, разбивается в пух и прах. Какова цель всех этих новых знаний, если не изменение наших представлений о том, кто мы и кем мы можем стать? Если не для того, чтобы заново открыть смысл нашей третьей базовой свободы: свободы создавать новые и отличные формы социальной реальности?

Миф сам по себе не является здесь проблемой. Не следует путать его с плохой или инфантильной наукой. Так же как у всех обществ есть своя наука, у всех обществ есть свои мифы. Миф — это способ, с помощью которого человеческие общества придают своему опыту структуру и смысл. Но большие мифические структуры истории, которые мы развивали в течение последних нескольких столетий, больше не работают; их невозможно примирить с доказательствами, которые сейчас находятся перед нашими глазами, а структуры и смыслы, которые они порождают, безвкусны, изношены и разрушительны в политическом плане.

Несомненно, что в течение некоторого времени мало что изменится. Целые области знаний — не говоря уже об университетских кафедрах и факультетах, научных журналах, престижных исследовательских грантах, библиотеках, базах данных, школьных программах и тому подобном — были созданы для того, чтобы соответствовать старым структурам и старым вопросам. Макс Планк однажды заметил, что новые научные истины не заменяют старые, когда убеждают состоявшихся ученых в их неправоте; они заменяют их потому, что сторонники старых теорий в конце концов умирают, а последующие поколения начинают считать новые истины и теории чем-то привычным, даже очевидным. Мы оптимисты. Хочется думать, что это не займет так много времени.

По сути, мы уже сделали первый шаг на этом пути. Теперь мы яснее видим, что происходит, когда строгое во всех других отношениях исследование начинается с непроверенного предположения, что существовала некая «первоначальная» форма человеческого общества; что его природа была в основе своей доброй или злой; что существовало время до возникновения неравенства и политического сознания; что произошло некое событие, которое всё это изменило; что «цивилизация» и «сложность» всегда достаются ценой человеческих свобод; что парципаторная демократия естественна для небольших групп, но не может быть масштабирована до чего-то вроде города или национального государства.

Теперь мы знаем, что это всё мифы.

Версия #1

Зверобой создал 8 февраля 2026 01:16:09

Зверобой обновил 8 февраля 2026 01:18:12