THE ORIGINS of POLITICAL ORDER:
FROM PREHUMAN TIMES TO THE FRENCH REVOLUTION

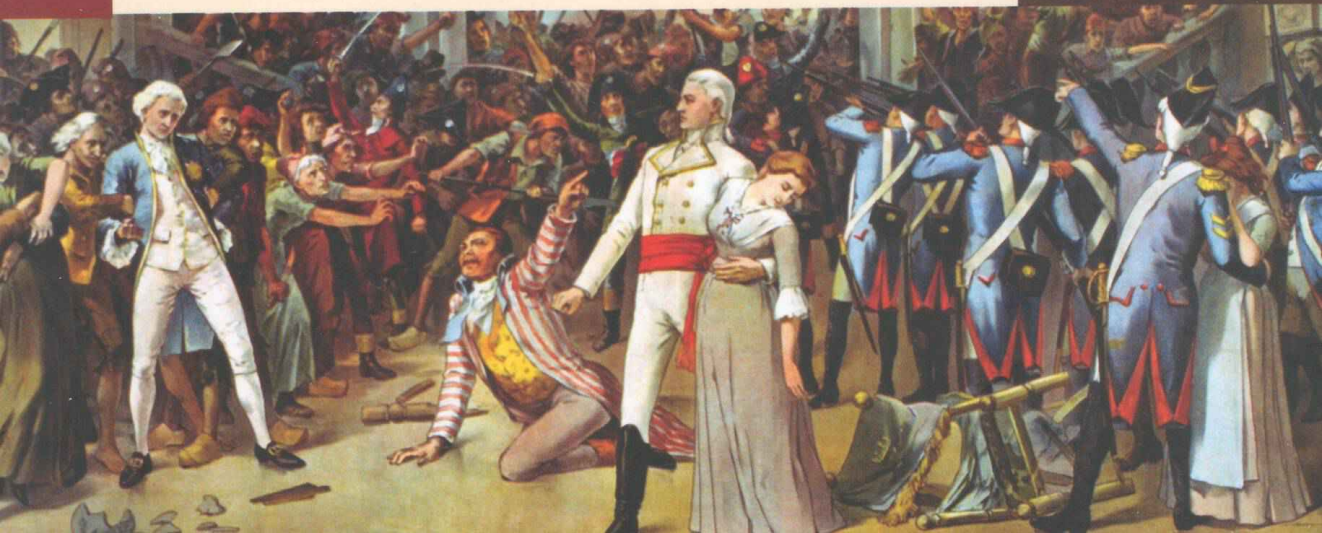
FRANCIS FUKUYAMA

Nguyễn Khắc Giang *dịch*

NGUỒN GỐC TRẬT TỰ CHÍNH TRỊ

TỪ THỜI TIỀN SỬ ĐẾN CÁCH MẠNG PHÁP

OMEGA+ NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC



FRANCIS FUKUYAMA

(sinh năm 1952)

Nhà triết học, nhà kinh tế chính trị và tác giả người Mỹ. Ông nhận bằng tiến sĩ tại Đại học Harvard và từng làm việc trong bộ phận hoạch định chính sách của Bộ Ngoại giao Mỹ. Fukuyama hiện là giáo sư Kinh tế Chính trị Quốc tế và Giám đốc Chương trình Phát triển Quốc tế tại Trường Paul H. Nitze về Nghiên cứu Quốc tế Cấp cao, thuộc Đại học Johns Hopkins, Washington, DC.

Các tác phẩm tiêu biểu:

The End of History and the Last Man (Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng)

The Origins of Political Order (Nguồn gốc trật tự chính trị)

Political order and Political decay (Trật tự chính trị và Suy tàn chính trị)

Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment (Bản sắc: Nhu cầu phẩm giá và Chính trị phẫn nộ)

"Đầy tham vọng, uyên bác và hùng hồn – đây quả là thành tựu quan trọng đến từ một trong các học giả hàng đầu của thời đại chúng ta."

– **Michael Lind**,

The New York Times Book Review

Hình bìa:

Chinese Terracotta Warriors, Xian, China., 210-209 BCE

- Hung Chung Chih -

The Sphinx, the Pyramid of Chephren and the ruins of a temple in Giza, Egypt

- Alex Anton -

Rock paintings of Tassili N'Ajjer, Algeria

- Dmitry Pichugin -

E.R. Spencer & Isabel Pengra in Steele Mackaye's masterpiece, Paul Kauvar, 1899

- Courier Company.; MacKaye, Steele, 1842-1894 -

FOLLOW US ON

Omega Plus Books

"[…] Đó là lý do ra đời của cuốn sách này, nhằm xem xét nguồn gốc lịch sử của các thể chế chính trị cũng như quá trình suy tàn chính trị. Đây là tập đầu tiên trong hai tập, liên quan đến sự phát triển chính trị từ thời Tiền sử cho đến khoảng trước thềm các cuộc Cách mạng Pháp và Mỹ. Tập 1 bàn về quá khứ, nói chính xác là nó không bắt đầu với lịch sử thành văn của nhân loại mà với những tổ tiên linh trưởng của chúng ta. Bốn phần đầu tiên liên quan đến thời kỳ Tiền sử của loài người, nguồn gốc của nhà nước, pháp quyền và cuối cùng là chính quyền có trách nhiệm giải trình. Tập 2 sẽ đưa câu chuyện đến thời hiện đại, đặc biệt chú ý đến tác động của các thể chế phương Tây đối với các thể chế ở những xã hội ngoài phương Tây khi họ tìm cách hiện đại hóa. Sau đó, nó sẽ mô tả cách phát triển chính trị xảy ra trong thế giới đương đại."

Trích ***Lời nói đầu***

CÔNG TY CỔ PHẦN SÁCH OMEGA VIỆT NAM (OMEGA PLUS)
Địa chỉ: Tầng 3, Dream Center Home, số 11A, ngõ 282 Nguyễn Huy Tưởng, Thanh Xuân, Hà Nội | Tel: (024) 3722 62 34
Chi nhánh TP. HCM: 138C Nguyễn Đình Chiểu, P.6, Q.3, TP. HCM
Tel: (028) 38220 334|35
www.omegaplus.vn omegaplus.vn

ISBN: 978-604-9903-79-3
9 786049 903793
Nguồn gốc...
8 935270 701536
Giá bìa: 339.000đ

NGUỒN GỐC TRẬT TỰ CHÍNH TRỊ

THE ORIGINS OF POLITICAL ORDER
From Prehuman times to the French Revolution
Copyright © 2011 by Francis Fukuyama
All rights reserved

NGUỒN GỐC TRẬT TỰ CHÍNH TRỊ
TỪ THỜI TIỀN SỬ ĐẾN CÁCH MẠNG PHÁP
Tác giả: Francis Fukuyama
Bản quyền tiếng Việt © Công ty Cổ phần Sách Omega Việt Nam, 2020
Bản tiếng Việt được xuất bản theo thỏa thuận nhượng quyền với Francis Fukuyama care of ICM partners (ICM) thông qua Curtis Brown Group Ltd.
Bản dịch tiếng Việt © Công ty Cổ phần Sách Omega Việt Nam, 2020
Công ty Cổ phần Sách Omega Việt Nam xuất bản, bìa cứng áo ôm, 2020

Không phần nào trong xuất bản phẩm này được phép sao chép, lưu trữ trong hệ thống truy xuất hoặc truyền đi dưới bất kỳ hình thức nào hoặc bằng bất kỳ phương tiện nào gồm điện tử, cơ khí, sao chụp, ghi âm hoặc mọi hình thức và phương tiện khác mà không có sự cho phép trước bằng văn bản của Công ty Cổ phần Sách Omega Việt Nam.

Chúng tôi luôn mong muốn nhận được những ý kiến đóng góp của quý vị độc giả để sách ngày càng hoàn thiện hơn.

Biên mục trên xuất bản phẩm của Thư viện Quốc gia Việt Nam

Fukuyama, Francis
Nguồn gốc trật tự chính trị : Từ thời tiền sử đến cách mạng Pháp / Francis Fukuyama ; Nguyễn Khắc Giang dịch. - H. : Tri thức ; Công ty Sách Omega Việt Nam, 2020. - 740tr. ; 24cm
Tên sách tiếng Anh: The origins of political order: From prehuman times to the French revolution

1. Chính trị 2. Lịch sử 3. Thế giới
320.9 - dc23

TCM0024p-CIP

Liên hệ góp ý về sách, bản thảo và bản dịch: info@omegaplus.vn
Liên hệ hợp tác xuất bản, hợp tác truyền thông trên sách: hoptac@omegaplus.vn
Liên hệ về dịch vụ bản quyền, xuất bản, ký gửi và phát hành: dichvu@omegaplus.vn

FRANCIS
FUKUYAMA
Nguyễn Khắc Giang *và* Nguyễn Quang Thái *dịch*

NGUỒN GỐC TRẬT TỰ CHÍNH TRỊ

TỪ THỜI TIỀN SỬ ĐẾN CÁCH MẠNG PHÁP

OMEGA+ NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

HỘI ĐỒNG XUẤT BẢN

TS Nguyễn Ngọc Anh; TS Nguyễn Tuệ Anh; Nguyễn Cảnh Bình; PGS TS Nguyễn Tuấn Cường;
Vũ Trọng Đại; TS Phạm Sỹ Thành; TS Trần Toàn Thắng; ThS Đậu Anh Tuấn;
PGS TS Lê Anh Vinh; TS Trương Minh Huy Vũ.

ĐƠN VỊ BẢO TRỢ TRUYỀN THÔNG

TẠP CHÍ TIA SÁNG

https://www.facebook.com/tiasang.tapchi
Website: http://tiasang.com.vn/

TRẠM ĐỌC

https://www.facebook.com/tramdocvn
website: http://tramdoc.vn/

MỤC LỤC

Lời nói đầu 9

PHẦN 1
THỜI TIỀN NHÀ NƯỚC

01 Nhu cầu về chính trị 18
02 Trạng thái tự nhiên 49
03 Bạo quyền của thân tộc 79
04 Xã hội bộ lạc: tài sản, công lý và chiến tranh 98
05 Leviathan xuất hiện 119

PHẦN 2
XÂY DỰNG NHÀ NƯỚC

06 Chế độ bộ lạc Trung Quốc 140
07 Chiến tranh và sự trỗi dậy của nhà nước Trung Quốc 158
08 Chế độ nhà Hán vĩ đại 183
09 Suy tàn chính trị và sự trở lại của triều đình thân tộc 198
10 Con đường vòng Ấn Độ 214
11 Varna và Jati 229
12 Điểm yếu của các chính thể Ấn Độ 246
13 Chế độ chiếm hữu nô lệ và sự thoát khỏi chế độ bộ lạc của người Islam giáo 264
14 Mamluk cứu Islam giáo 282
15 Quá trình vận hành và suy tàn của nhà nước Ottoman 297
16 Ki-tô giáo làm suy yếu gia đình 316

PHẦN 3
PHÁP QUYỀN

17 Nguồn gốc của pháp quyền 334

18 Giáo hội trở thành nhà nước 356

19 Nhà nước trở thành Giáo hội 375

20 Chế độ chuyên quyền phương Đông 394

21 Những tên cướp cố định 411

PHẦN 4
CHÍNH PHỦ CÓ TRÁCH NHIỆM GIẢI TRÌNH

22 Sự trỗi dậy của trách nhiệm giải trình chính trị 431

23 Kẻ kiếm đặc lợi 450

24 Chủ nghĩa thân tộc vượt Đại Tây Dương 474

25 Phía đông dòng Elbe 498

26 Hướng tới chính thể chuyên chế hoàn hảo 514

27 Thuế và đại diện 533

28 Tại sao có trách nhiệm giải trình?
Tại sao có chính thể chuyên chế? 559

PHẦN V
HƯỚNG TỚI LÝ THUYẾT VỀ PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ

29 Phát triển chính trị và suy tàn chính trị 577

30 Phát triển chính trị, ngày đó và bây giờ 605

Chú thích 639

Tài liệu tham khảo 703

Lời cảm ơn 729

Mục từ tra cứu 731

Tưởng nhớ Samuel Huntington

LỜI NÓI ĐẦU

Cuốn sách này có hai nguồn gốc. Nguồn gốc thứ nhất nảy sinh khi thầy tôi, Giáo sư Samuel Huntington của Đại học Harvard, đề nghị tôi viết lời tựa cho một ấn phẩm tái bản của tác phẩm kinh điển ra đời năm 1968 của ông, *Political Order in Changing Societies* (Trật tự chính trị trong các xã hội biến đổi).[1] *Đây* là một trong số các công trình cuối cùng của Huntington nghiên cứu khái quát về sự phát triển chính trị và là tác phẩm mà tôi thường xuyên đề cập khi lên lớp. Nó thiết lập nhiều ý tưởng quan trọng trong chính trị so sánh, bao gồm lý thuyết về sự suy tàn chính trị, khái niệm về hiện đại hóa thể chế chuyên quyền và quan niệm phát triển chính trị là một hiện tượng tách biệt với các khía cạnh khác của hiện đại hóa.

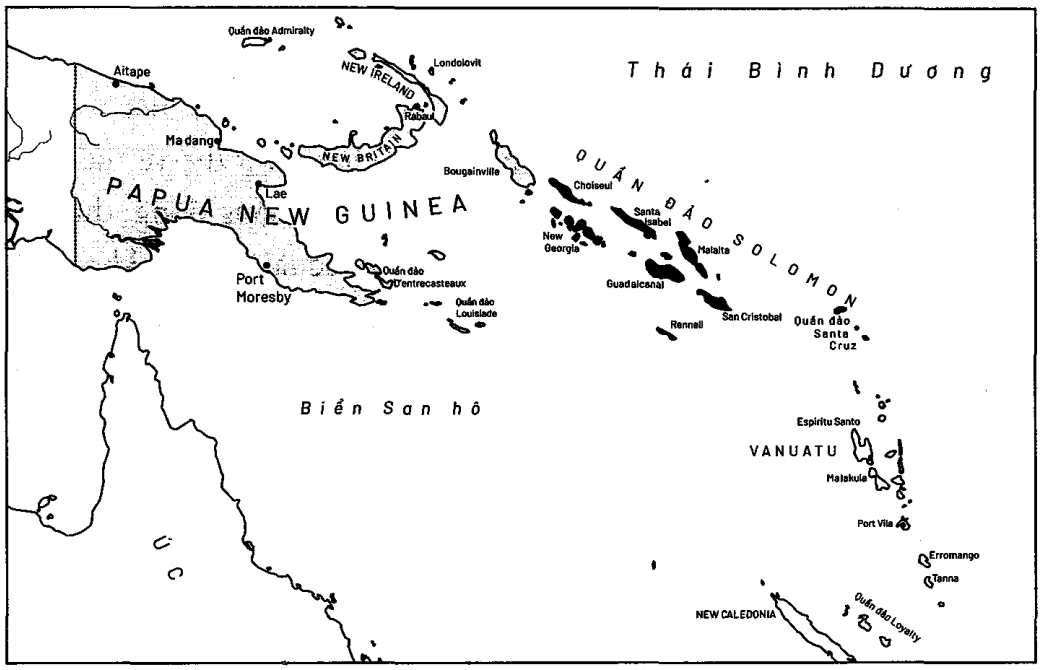
Trong quá trình viết lời tựa, tôi thấy rằng, dù *Trật tự chính trị trong các xã hội biến đổi* vốn đã rất sáng tỏ, cuốn sách vẫn cần được cập nhật một cách nghiêm túc. Gần một thập niên sau khi làn sóng phi thực dân hóa bắt đầu càn quét thế giới hậu Thế chiến II, cuốn sách được viết với nhiều kết luận phản ánh sự bất ổn cực độ của thời kỳ đó cùng các cuộc đảo chính và nội chiến liên miên. Trong những năm kể từ khi cuốn sách được xuất bản, nhiều thay đổi quan trọng đã xảy ra, như sự trỗi dậy kinh tế của Đông Á, sự thoái trào của chủ nghĩa cộng sản ở nhiều nước trên thế giới, toàn cầu hóa tăng tốc và thứ mà Huntington đặt tên là Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba, khởi động từ những năm 1970. Trật tự chính trị vẫn chưa hình thành ở nhiều nơi, nhưng nó đã

trỗi dậy thành công ở nhiều quốc gia đang phát triển. Vậy nên, việc quay lại với các chủ đề của cuốn sách và cố gắng đặt chúng vào thế giới hiện tại (để xem xét) là điều phù hợp.

Khi suy ngẫm về việc nên xem xét lại các ý tưởng của Huntington thế nào, điều khiến tôi chú ý hơn cả chính là vẫn còn nhiều việc cơ bản phải làm để lý giải các nguồn gốc của sự phát triển chính trị và suy tàn chính trị. *Trật tự chính trị trong các xã hội biến đổi* coi thế giới chính trị tồn tại ở giai đoạn khá muộn trong lịch sử loài người là hiển nhiên, khi các thể chế như nhà nước, đảng phái chính trị, luật pháp, các tổ chức quân sự v.v. đều đã hình thành. Nó vấp phải vấn đề của các nước đang phát triển đang cố gắng hiện đại hóa hệ thống chính trị, nhưng không giải thích những hệ thống đó bắt đầu phát triển từ đâu trong xã hội nơi chúng được thiết lập từ lâu trước đó. Các quốc gia không mắc kẹt trong quá khứ của mình. Nhưng trong nhiều trường hợp, những điều xảy ra từ hàng trăm thậm chí hàng nghìn năm trước vẫn tiếp tục gây ảnh hưởng lớn đến bản chất của chính trị. Nếu muốn thấu hiểu hoạt động của các thể chế đương đại, chúng ta phải xem xét nguồn gốc của chúng và cả các nguồn lực thường là tình cờ và ngẫu nhiên giúp chúng hình thành.

Mối quan tâm về nguồn gốc của thể chế ăn khớp với câu chuyện thứ hai, đó là các vấn đề trong thế giới thực của các nhà nước yếu và thất bại. Kể từ ngày 11 tháng 9 năm 2001, tôi tập trung nghiên cứu các vấn đề xây dựng nhà nước và quốc gia ở những nơi chính quyền sụp đổ hoặc bất ổn; nỗ lực ban đầu để suy nghĩ thấu đáo về vấn đề này là cuốn sách của tôi có nhan đề *State-Building: Governance and World Order in Twenty-first Century* (Xây dựng nhà nước: Quản trị và trật tự thế giới trong thế kỷ XXI) được xuất bản năm 2004.[2] Mỹ, rộng hơn là cộng đồng tài trợ quốc tế, đã đầu tư rất nhiều cho các dự án xây dựng quốc gia trên khắp thế giới, bao gồm Afghanistan, Iraq, Somalia, Haiti, Timor-Leste, Sierra Leone và Liberia. Bản thân tôi đã tư vấn cho Ngân

hàng Thế giới và cơ quan viện trợ Úc AusAid trong việc xem xét các vấn đề xây dựng nhà nước ở vùng Melanesia, bao gồm Timor-Leste, Papua New Guinea, Papua thuộc Indonesia và Quần đảo Solomon. Tất cả các vùng này đều gặp những thách thức lớn trong quá trình xây dựng nhà nước hiện đại.



Melanesia

Chẳng hạn vấn đề phát triển các thể chế hiện đại trong các xã hội Melanesia như Papua New Guinea và Quần đảo Solomon. Xã hội Melanesia được tổ chức theo bộ lạc, theo cách mà các nhà nhân học gọi là dòng dõi phân chi, với các nhóm người có nguồn gốc từ một tổ tiên chung. Với số lượng dao động từ vài chục đến vài nghìn người cùng dòng tộc, những bộ lạc này được biết đến với tên địa phương là *wantok*, cách gọi giản hóa của cụm từ tiếng Anh "một tiếng nói" (one talk) – những người nói cùng một ngôn ngữ. Sự phân mảnh xã hội tồn tại ở Melanesia là rất khác thường. Papua New Guinea tồn tại đến hơn 900 ngôn ngữ khác nhau, chiếm gần 1/6 trong tổng số các ngôn ngữ

còn tồn tại trên thế giới. Quần đảo Solomon, với dân số chỉ khoảng 500.000 người, cũng có đến hơn 70 ngôn ngữ riêng biệt. Hầu hết cư dân của vùng cao nguyên Papua New Guinea chưa bao giờ rời khỏi các thung lũng nhỏ nơi họ sinh ra; cuộc đời của họ quần tụ trong *wantok* và cạnh tranh với những *wantok* láng giềng.

Đứng đầu *wantok* là một Ông Lớn (Big Man). Không ai sinh ra là Ông Lớn và Ông Lớn cũng không thể trao danh hiệu đó cho con trai mình. Thay vào đó, vị trí này được định đoạt trong mỗi thế hệ. Nó không nhất thiết thuộc về những người chiếm ưu thế về thể chất mà là những người đã giành được sự tin tưởng của cộng đồng, thường dựa trên khả năng phân phát lợn, tiền vỏ sò và các tài nguyên khác cho thành viên của bộ lạc. Trong xã hội Melanesia truyền thống, Ông Lớn phải liên tục cảnh giác, bởi một đối thủ cạnh tranh quyền lực có thể sẽ xuất hiện bất kỳ lúc nào. Khi không có tài nguyên để phân phát, anh ta sẽ mất vị trí lãnh đạo.[3]

Khi Úc trao cho Papua New Guinea và Anh trao cho Quần đảo Solomon quyền độc lập vào những năm 1970, họ đã thành lập các chính phủ theo mô hình Westminster hiện đại, theo đó công dân bỏ phiếu cho các thành viên nghị viện trong các cuộc bầu cử đa đảng diễn ra thường xuyên. Ở Úc và Anh, các lựa chọn chính trị xoay quanh một Đảng Lao động trung hữu và một đảng bảo thủ (Đảng Tự do ở Úc, Đảng Bảo thủ ở Anh). Các cử tri thường đưa ra quyết định dựa trên ý thức hệ và chính sách (ví dụ như việc họ muốn có thêm bảo hộ chính phủ hay các chính sách định hướng thị trường hơn).

Tuy nhiên, khi hệ thống chính trị này được lắp ghép vào Melanesia, kết quả thật hỗn loạn. Lý do là hầu hết cử tri ở Melanesia không bỏ phiếu cho các chương trình chính trị; thay vào đó, họ ủng hộ Ông Lớn và *wantok* của mình. Nếu Ông Lớn (và thi thoảng là một Bà Lớn) được bầu vào Nghị viện, nghị sĩ mới sẽ sử dụng ảnh hưởng của mình để điều dẫn nguồn lực của chính phủ trở lại *wantok*, giúp những người ủng hộ

mình bằng những thứ như học phí, chi phí mai táng và các dự án hạ tầng. Bất chấp sự tồn tại của một chính phủ quốc gia với tất cả những cạm bẫy của chủ quyền, như quốc kỳ và quân đội, chỉ một số ít cư dân Melanesia thấy mình thuộc về một quốc gia rộng lớn hơn, hoặc là một phần của thế giới xã hội vượt ra ngoài *wantok* của họ. Các nghị viện của Papua New Guinea và Quần đảo Solomon không có các đảng chính trị gắn kết; mà chỉ bao gồm các nhà lãnh đạo cá nhân, mỗi người cố gắng mang về càng nhiều "thịt lợn" càng tốt cho nhóm nhỏ những người ủng hộ mình.[4]

Hệ thống xã hội bộ lạc Melanesia hạn chế phát triển kinh tế vì nó ngăn cản sự xuất hiện của quyền tư hữu hiện đại. Ở cả Papua New Guinea và Quần đảo Solomon, có tới 95% diện tích đất thuộc quyền chiếm hữu đất đai theo luật tục. Theo luật tục, tài sản là sở hữu tư nhân nhưng được giữ phi chính thức (nghĩa là không có giấy tờ pháp lý) bởi các nhóm họ hàng, những người có cả quyền cá nhân và tập thể đối với các dải đất khác nhau. Đất đai không chỉ có ý nghĩa về mặt kinh tế mà còn cả về tâm linh, vì những người thân quá cố được chôn cất ở một số điểm nhất định trên vùng đất thuộc *wantok* và linh hồn họ sẽ tiếp tục cư trú tại đó. Không một ai trong *wantok*, kể cả Ông Lớn, có quyền đặc biệt trong việc chuyển nhượng quyền sở hữu đất cho người ngoài.[5] Vì thế một công ty khai thác khoáng sản hay dầu cọ phải thương lượng với hàng trăm hoặc đôi khi là hàng nghìn chủ đất khi muốn nhượng quyền ở những mảnh đất vốn không có thời hạn sở hữu theo quy tắc truyền thống.[6]

Từ quan điểm của nhiều người nước ngoài, hành vi của các chính trị gia tại Melanesia giống như tham nhũng chính trị. Nhưng từ quan điểm của hệ thống xã hội bộ lạc truyền thống tại đây, các Ông Lớn chỉ làm những gì mà họ vẫn luôn làm, đó là phân phối lại tài nguyên cho những người thuộc dòng tộc của mình. Ngoại trừ việc bây giờ họ không chỉ tiếp cận với lợn và tiền vỏ sò, mà còn cả các khoản thu từ khai khoáng và khai thác gỗ.

Chỉ mất vài giờ để bay từ Port Moresby, thủ đô của Papua New Guinea, đến Cairns hoặc Brisbane ở Úc, nhưng trong chuyến bay đó, bạn như đang vượt qua vài nghìn năm phát triển chính trị theo một nghĩa nào đó. Khi nghĩ về những thách thức phát triển chính trị của Melanesia, tôi bắt đầu tự hỏi một xã hội thực hiện quá trình chuyển đổi từ hình thái bộ lạc sang hình thái nhà nước như thế nào, quyền tư hữu hiện đại tiến hóa từ luật tục ra sao và các hệ thống pháp lý chính thức phụ thuộc vào quyền lực thi hành của bên thứ ba vốn không tồn tại ở xã hội Melanesia truyền thống lần đầu tiên xuất hiện như thế nào. Tuy nhiên, khi suy nghĩ thấu đáo hơn, có vẻ là hơi tự cao khi cho rằng xã hội hiện đại đã phát triển vượt xa Melanesia, vì Ông Lớn, hay các chính trị gia phân phối tài nguyên cho người thân và những người ủng hộ họ, dường như có mặt ở khắp mọi nơi trong thế giới đương đại, kể cả Quốc hội Mỹ. Nếu phát triển chính trị mang đến sự dịch chuyển vượt ra khỏi các mối quan hệ thân tộc và chính trị cá nhân, chúng ta cũng cần giải thích tại sao những hành vi ngược lại vẫn tồn tại ở nhiều nơi và tại sao các hệ thống có vẻ hiện đại thường quay trở lại với chúng.

Câu trả lời cho những câu hỏi này không xuất hiện trong *Trật tự chính trị trong các xã hội biến đổi*; khi xem xét lại chủ đề của Huntington, giai đoạn phát triển trước đó sẽ cần phải được làm rõ một cách đáng kể.

Đó là lý do ra đời của cuốn sách này, nhằm xem xét nguồn gốc lịch sử của các thể chế chính trị cũng như quá trình suy tàn chính trị. Đây là tập đầu tiên trong hai tập, liên quan đến sự phát triển chính trị từ thời Tiền sử cho đến khoảng trước thềm các cuộc Cách mạng Pháp và Mỹ.[i] Tập 1 bàn về quá khứ, nói chính xác là nó không bắt đầu với

---

i. Tập 2 là *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy* (Trật tự Chính trị và Suy tàn Chính trị: Từ Cách mạng Công nghiệp tới Toàn cầu hóa), Nxb. Tri Thức và Công ty CP Sách Omega Việt Nam, 2020.
Lưu ý: các chú giải của người dịch được ghi (ND), các chú giải còn lại của người biên tập.

lịch sử thành văn của nhân loại mà với những tổ tiên linh trưởng của chúng ta. Bốn phần đầu tiên liên quan đến thời kỳ Tiền sử của loài người, nguồn gốc của nhà nước, pháp quyền và cuối cùng là chính quyền có trách nhiệm giải trình. Tập 2 sẽ đưa câu chuyện đến thời hiện đại, đặc biệt chú ý đến tác động của các thể chế phương Tây đối với các thể chế ở những xã hội ngoài phương Tây khi họ tìm cách hiện đại hóa. Sau đó, nó sẽ mô tả cách phát triển chính trị xảy ra trong thế giới đương đại.

Điều vô cùng quan trọng khi đọc Tập 1 này là cần lưu tâm về những gì sẽ được đề cập ở Tập 2. Như tôi đã nói rõ trong chương cuối của cuốn sách này, sự phát triển chính trị trong thế giới hiện đại xảy ra dưới những điều kiện khác biệt đáng kể so với nửa sau thế kỷ XVIII. Một khi Cách mạng Công nghiệp xảy ra và xã hội loài người thoát khỏi bẫy dân số[i] mà họ đã trải qua cho đến lúc đó, một động lực mới được thêm vào quá trình thay đổi xã hội, vốn sẽ tạo ra hệ quả chính trị to lớn. Độc giả của tập này có thể có ấn tượng rằng sự phát triển liên tục kéo dài được mô tả ở đây có nghĩa là xã hội bị mắc kẹt bởi lịch sử của chính nó. Tuy vậy, thực tế là chúng ta đang sống trong những điều kiện rất khác biệt và nhiều biến đổi hơn trong thời đại này.

Cuốn sách này bao quát một lượng lớn các xã hội và giai đoạn lịch sử khác nhau; tôi cũng sử dụng tài liệu từ các ngành học nằm ngoài lĩnh vực của mình, bao gồm nhân học, kinh tế học và sinh học. Rõ ràng với một tác phẩm có quy mô như thế này, tôi phải phụ thuộc hầu hết vào các nguồn dữ liệu thứ cấp cho nghiên cứu. Tôi đã cố gắng đưa bản thảo cho nhiều chuyên gia trong các lĩnh vực khác, dù việc mắc những sai sót cả về thực tế lẫn cách diễn giải là không thể tránh khỏi. Mặc dù nhiều chương riêng lẻ sẽ không được các chuyên gia

---

i. Còn gọi là bẫy Malthus, là tình huống trong đó tỉ lệ tăng dân số của một nước cao hơn tỉ lệ tăng trưởng kinh tế mà nước đó có thể đạt được.

nghiên cứu các xã hội và giai đoạn lịch sử chuyên biệt cho là đạt yêu cầu, nhưng dường như với tôi, việc nhìn xuyên thời gian và không gian một cách tương đối đem lại nhiều hữu ích. Nếu quá tập trung vào các đối tượng cụ thể, bạn sẽ không thể nhìn thấy các mô hình phát triển chính trị rộng lớn hơn.

PHẦN 1

THỜI TIỀN NHÀ NƯỚC

01

NHU CẦU VỀ CHÍNH TRỊ

Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba và những lo lắng hiện thời về tương lai của nền dân chủ tự do đương dại; cả cánh Tả lẫn cánh Hữu đều ấp ủ những ảo tưởng về việc bãi bỏ hệ thống chính quyền ra sao; các nước đang phát triển thực thi những ảo tưởng này như thế nào, và vì sao chúng ta coi các thể chế là hiển nhiên nhưng lại không biết chúng đến từ đâu

Trong giai đoạn 1970–2010, số lượng các nền dân chủ trên toàn cầu gia tăng đột biến. Vào năm 1973, chỉ có 45 trong tổng số 151 quốc gia trên thế giới được Freedom House – một tổ chức phi chính phủ cung cấp những đánh giá định lượng về quyền dân sự và chính trị cho tất cả các nước – coi là "tự do".[1] Năm đó, Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha và Hy Lạp còn nằm dưới chế độ độc tài; Liên Xô và các nước Đông Âu là những xã hội mạnh mẽ và cố kết; Trung Quốc vướng vào cuộc Cách mạng Văn hóa do Mao Trạch Đông khởi xướng; châu Phi chứng kiến sự củng cố quyền lực của một nhóm các "tổng thống trọn đời" tham nhũng; và phần lớn khu vực Mỹ Latin do chế độ độc tài quân sự cầm quyền. Thế hệ tiếp theo chứng kiến sự thay đổi chính trị quan trọng, với các nền dân chủ và các nền kinh tế định hướng thị trường lan rộng ở hầu hết mọi nơi trên thế giới ngoại trừ các nước Trung Đông Ả Rập. Cho đến cuối những năm 1990, khoảng 120 quốc gia trên toàn thế giới – chiếm hơn 60% số nhà nước độc lập – trở thành những nền dân

chủ tuyển cử.[2] Sự chuyển đổi này được Samuel Huntington gọi là Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba; dân chủ tự do với vai trò hình thái mặc định của chính quyền trở thành một phần của bối cảnh chính trị được chấp nhận vào đầu thế kỷ XXI.[3]

Bên dưới những thay đổi trong các hệ thống chính trị này là cả một sự chuyển đổi xã hội lớn. Sự chuyển đổi sang dân chủ là kết quả của hàng triệu cá nhân trên khắp thế giới, trước đây vốn thụ động, tự tổ chức và tham gia vào đời sống chính trị trong xã hội của mình. Sự dịch chuyển xã hội này được thúc đẩy bởi một loạt các yếu tố: phổ cập giáo dục rộng rãi khiến mọi người nhận thức rõ hơn về bản thân và thế giới chính trị xung quanh; công nghệ thông tin, vốn tạo điều kiện cho các ý tưởng và kiến thức được lan truyền nhanh chóng; di chuyển và thông tin liên lạc giá rẻ cho phép mọi người "bỏ phiếu bằng chân"[i] nếu họ không ưa chính phủ của mình; và việc trở nên giàu có hơn cũng khiến mọi người đòi hỏi quyền lợi của mình được bảo vệ tốt hơn.

Tuy nhiên, Làn sóng (Dân chủ hóa) thứ Ba đã suy giảm vào cuối những năm 1990 và một cuộc "suy thoái dân chủ" trỗi dậy trong thập niên đầu tiên của thế kỷ XXI. Khoảng một trong năm quốc gia từng là một phần của làn sóng ấy trở lại chủ nghĩa chuyên chế hoặc chứng kiến sự suy yếu đáng kể của các thể chế dân chủ.[4] Freedom House lưu ý năm 2009 đánh dấu năm thứ tư liên tiếp tự do suy giảm trên phạm vi toàn cầu, và đây là lần đầu tiên điều này diễn ra kể từ khi các phương pháp đánh giá tự do của họ được thiết lập năm 1973.[5]

NHỮNG MỐI LO CHÍNH TRỊ

Vào đầu thập niên thứ hai của thế kỷ XXI, sự bất ổn trong thế giới dân chủ diễn ra dưới nhiều hình thức khác nhau. Thứ nhất là sự

---

i. Cách bày tỏ ý kiến thông qua hành động cụ thể như tham gia hoặc rời bỏ một tổ chức, hoạt động, quá trình, và đặc biệt là chuyển từ địa phương này tới địa phương khác, từ quốc gia này tới quốc gia khác.

đảo ngược hoàn toàn các thành tựu dân chủ ở các quốc gia như Nga, Venezuela và Iran, nơi các nhà lãnh đạo được bầu không ngơi tay phá hủy các thể chế dân chủ bằng cách thao túng bầu cử, đóng cửa hoặc mua lại các kênh truyền hình và báo chí độc lập, cũng như đàn áp các hoạt động đối lập. Dân chủ tự do không chỉ là bỏ phiếu đa số trong các cuộc bầu cử; nó là một tập hợp phức tạp các thể chế nhằm kiềm tỏa và điều chỉnh việc thực thi quyền lực thông qua luật pháp và hệ thống kiểm soát và cân bằng. Ở nhiều quốc gia, sự chấp nhận chính thức về tính chính danh dân chủ được đi kèm với việc loại bỏ có hệ thống công cụ kiểm soát quyền lực hành pháp và sự suy yếu của pháp quyền.

Trong các trường hợp khác, nhiều nước trong quá trình chuyển đổi từ chính phủ chuyên chế bị mắc kẹt trong thứ mà nhà phân tích Thomas Carothers gọi là "vùng xám", nơi mà quốc gia đó vừa không hoàn toàn chuyên chế vừa chưa dân chủ theo đúng nghĩa.[6] Nhiều nước thuộc Liên Xô cũ, như Kazakhstan và Uzbekistan ở Trung Á, đã rơi vào tình huống này. Đã có một giả định phổ biến sau khi Bức tường Berlin sụp đổ năm 1989, đó là hầu như mọi quốc gia đều đang chuyển sang chế độ dân chủ, và những thất bại của việc thực hành dân chủ sẽ được khắc phục đơn giản qua thời gian. Carothers chỉ ra rằng "mô hình chuyển đổi" này là một giả định không xác đáng và nhiều nhóm tinh hoa độc tài không quan tâm đến việc thực thi các thể chế dân chủ, vốn sẽ làm suy giảm quyền lực của chính họ.

Nhóm quan tâm thứ ba không liên quan đến thất bại của các hệ thống chính trị trong việc trở thành hoặc duy trì dân chủ, mà là thất bại của chúng trong việc cung cấp các dịch vụ cơ bản mà mọi người đòi hỏi từ chính quyền. Sự thật là việc một quốc gia có các thể chế dân chủ cho chúng ta biết rất ít về việc quốc gia đó được cai trị hiệu quả hay yếu kém. Sự thất bại trong việc thực hiện lời cam kết của nền dân chủ đặt ra thách thức có thể nói là lớn nhất đến tính chính danh của các hệ thống chính trị ấy.

Một ví dụ điển hình là Ukraine. Quốc gia này khiến cả thế giới ngạc nhiên vào năm 2004 khi hàng chục nghìn người đã tới Quảng trường Maidan ở Kiev để phản đối hành vi thao túng cuộc bầu cử tổng thống. Những hành động phản đối này, về sau được gọi là Cách mạng Cam, đã dẫn tới một cuộc bầu cử mới và sự trỗi dậy của nhà cải cách Viktor Yushchenko, người được bầu làm tổng thống. Tuy nhiên, khi nắm quyền, Liên minh màu Cam tỏ ra vô cùng tắc trách và chính Yushchenko đã khiến những người ủng hộ mình thất vọng. Chính phủ mâu thuẫn nội bộ, không giải quyết được vấn đề tham nhũng nghiêm trọng ở Ukraine và đẩy nền kinh tế rơi vào suy thoái trong cuộc khủng hoảng tài chính toàn cầu 2008–2009. Kết quả là cuộc bầu cử vào đầu năm 2010 đã đưa Viktor Yanukovych – người bị buộc tội gian lận bầu cử năm 2004 khiến Cách mạng Cam nổ ra – lên làm tổng thống.

Nhiều kiểu thất bại khác trong quản trị cũng gây khó khăn cho các nước dân chủ. Mọi người đều biết khu vực Mỹ Latin có mức độ bất bình đẳng kinh tế cao hơn bất kỳ khu vực nào trên thế giới, trong đó thứ bậc giai cấp thường đi cùng với vấn đề chủng tộc và sắc tộc. Sự trỗi dậy của các nhà lãnh đạo dân túy như Hugo Chávez ở Venezuela và Evo Morales ở Bolivia không phải là nguyên nhân chính của bất ổn, mà là chỉ dấu của bất bình đẳng và cảm giác bị loại trừ khỏi xã hội của nhiều người vốn chỉ là công dân trên danh nghĩa. Nghèo đói dai dẳng thường sinh ra các loại rối loạn xã hội khác, như các băng đảng tội phạm, buôn bán ma túy và cảm giác bất an chung của dân thường. Ở Colombia, Mexico và El Salvador, tội phạm có tổ chức đe dọa chính nhà nước và các thể chế nền tảng, và việc không giải quyết hiệu quả những vấn đề này làm suy yếu tính chính danh của nền dân chủ.

Một ví dụ khác là Ấn Độ, một nền dân chủ thành công ấn tượng kể từ khi độc lập vào năm 1947, thành tựu đó còn ấn tượng hơn khi tính đến những vấn đề mà quốc gia này gặp phải như nghèo đói, đa dạng sắc tộc và tôn giáo, cũng như quy mô khổng lồ của nó. (Tại sao

một quan điểm lịch sử dài hơi hơn về sự phát triển chính trị của Ấn Độ sẽ khiến chúng ta bớt ngạc nhiên hơn là chủ đề của các Chương 10–12.) Tuy vậy, nền dân chủ Ấn Độ, giống như việc làm xúc xích, sẽ ít hấp dẫn hơn khi tìm hiểu sâu vào quá trình. Ví dụ như gần 1/3 các nhà lập pháp Ấn Độ đang có các cáo trạng hình sự, một số cho trọng tội như giết người và hiếp dâm. Các chính trị gia Ấn Độ thường sử dụng một hình thức chính trị bảo hộ công khai, khi phiếu bầu được dùng để đổi lấy các đặc quyền chính trị. Tính phân mảnh của nền dân chủ Ấn Độ khiến chính phủ rất khó đưa ra quyết định về các vấn đề như đầu tư vào các dự án cơ sở hạ tầng lớn. Tại nhiều thành phố ở Ấn Độ, các trung tâm công nghệ cao hào nhoáng mọc lên bên cạnh những khu vực nghèo đói kiểu châu Phi.

Sự hỗn loạn và tình trạng tham nhũng hiển hiện của chính trị dân chủ ở Ấn Độ thường xuyên trái ngược với quy trình ra quyết định nhanh chóng và hiệu quả của Trung Quốc. Các nhà lãnh đạo Trung Hoa không bị ràng buộc bởi pháp quyền hay trách nhiệm giải trình dân chủ. Nếu muốn xây dựng một đập nước khổng lồ, san phẳng các khu dân cư để làm đường cao tốc hoặc sân bay, hay sắp đặt một gói kích cầu kinh tế nhanh chóng, các nhà lãnh đạo Trung Hoa có thể thực thi nhanh hơn nhiều so với một Ấn Độ dân chủ.

Mối lo chính trị bao quát thứ tư liên quan đến kinh tế. Chủ nghĩa tư bản toàn cầu hiện đại đã chứng minh được năng suất cao và tạo ra sự giàu có vượt xa giấc mơ của bất kỳ ai sống trước năm 1800. Trong giai đoạn sau các cuộc khủng hoảng dầu mỏ những năm 1970, quy mô của nền kinh tế thế giới tăng gần gấp bốn lần.[7] Nhờ sự cởi mở về thương mại và đầu tư, phần lớn các nước châu Á đã gia nhập thế giới phát triển. Nhưng chủ nghĩa tư bản toàn cầu đã không tìm ra được cách thức để tránh tính biến động cao, đặc biệt là trong lĩnh vực tài chính. Tăng trưởng kinh tế toàn cầu chịu tác động bởi các cuộc khủng hoảng tài chính mang tính chu kỳ, diễn ra ở châu Âu vào đầu những năm 1990, châu Á vào giai đoạn 1997–1998, Nga và Brazil năm 1998, Argentina

năm 2001. Sự bất ổn này lên đến đỉnh điểm – có lẽ là sự trừng phạt xứng đáng – trong cuộc Đại Suy thoái diễn ra ở Mỹ, quê hương của chủ nghĩa tư bản toàn cầu, vào năm 2008–2009. Thị trường tự do là cần thiết để thúc đẩy tăng trưởng dài hạn, nhưng chúng không thể tự kiểm soát, đặc biệt là khi liên quan đến ngân hàng và các thể chế tài chính lớn khác. Sự bất ổn của hệ thống phản ánh sự thất bại chính trị, hay thất bại trong việc giám sát hiệu quả ở cả cấp quốc gia và quốc tế.[8]

Tác động tích lũy của các cuộc khủng hoảng kinh tế này không nhất thiết làm suy giảm niềm tin rằng kinh tế thị trường và toàn cầu hóa là động lực của tăng trưởng kinh tế. Trung Quốc, Ấn Độ, Brazil và một số quốc gia khác trong thị trường mới nổi tiếp tục có thành tích kinh tế ấn tượng nhờ việc tham gia vào chủ nghĩa tư bản toàn cầu. Nhưng rõ ràng, nhiệm vụ *chính trị* của việc tìm kiếm các cơ chế điều tiết phù hợp nhằm chế ngự sự biến động của chủ nghĩa tư bản vẫn chưa được hoàn thành.

SUY TÀN CHÍNH TRỊ

Điểm thứ hai cho thấy một mối quan tâm cấp bách nhưng thường bị bỏ qua về tương lai của dân chủ. Các thể chế chính trị phát triển qua thời gian, thường chậm chạp và đau đớn, khi xã hội loài người cố gắng tự tổ chức để làm chủ môi trường sống của mình. Nhưng suy tàn chính trị xảy ra khi các hệ thống chính trị không điều chỉnh theo hoàn cảnh đang đổi thay. Điều này giống như quy luật bảo toàn của thể chế. Bản chất con người là động vật tuân theo quy luật: chúng ta bẩm sinh đã tuân thủ các chuẩn mực xã hội xung quanh mình, bảo vệ những quy tắc này với ý nghĩa và giá trị thường là tối cao. Khi môi trường xung quanh thay đổi và những thách thức mới phát sinh, thường có sự phân biệt giữa các thể chế hiện tồn và nhu cầu hiện tại. Các thể chế này được bảo hộ bởi các lực lượng bảo thủ, những người phản đối bất kỳ thay đổi căn bản nào.

Thể chế chính trị Mỹ có thể sẽ phải trải qua một phép thử quan trọng về khả năng thích ứng. Hệ thống chính trị của Mỹ được xây dựng xung quanh một niềm tin chắc chắn rằng quyền lực chính trị tập trung tạo ra mối nguy hiểm hiện hữu cho cuộc sống và quyền tự do công dân. Vì lý do này, Hiến pháp Mỹ được thiết kế với một loạt các cơ chế kiểm tra và cân bằng, mà theo đó các nhánh cấu thành nhà nước có thể ngăn chặn lẫn nhau trong việc trở nên chuyên chế. Hệ thống này đã vận hành tốt ở nước Mỹ với điều kiện là tại một số thời điểm quan trọng nhất định trong lịch sử khi nước Mỹ cần một chính quyền mạnh, họ có đủ khả năng tạo ra sự đồng thuận để thực hiện điều đó thông qua lãnh đạo chính trị.

Thật không may, không có bảo đảm nào về mặt thể chế rằng hệ thống nói trên sẽ luôn kiểm tra quyền lực chuyên chế trong khi vẫn cho phép thực thi quyền lực nhà nước khi có nhu cầu. Việc thực thi này phụ thuộc trước tiên vào sự tồn tại của đồng thuận xã hội cho mục tiêu chính trị, thứ vốn thiếu vắng trong đời sống chính trị Mỹ nhiều năm qua. Mỹ phải đối mặt với một loạt thách thức lớn, chủ yếu liên quan đến việc khắc phục tình hình tài chính dài hạn. Trong thế hệ vừa qua, người Mỹ đã chi tiêu cho bản thân mà không trả tiền thuế đầy đủ, hiện tượng đã trở nên trầm trọng hơn do việc tiếp cận tín dụng quá dễ dàng và bội chi ở cả cấp hộ gia đình và nhà nước suốt nhiều năm. Sự thiếu hụt tài khóa dài hạn và nợ nước ngoài đe dọa nền tảng của sức mạnh Mỹ trên toàn thế giới, trong khi các nước khác như Trung Quốc hưởng lợi từ đó một cách tương đối.[9]

Trong số các thách thức trên, không cái nào quá lớn đến mức không thể giải quyết thông qua những hành động mạnh tay nhưng kịp thời. Nhưng hệ thống chính trị Mỹ, đáng ra nên tạo điều kiện hình thành sự đồng thuận, lại "thêm dầu vào lửa". Quốc hội rơi vào tình trạng phân cực cao độ, khiến việc thông qua luật lệ trở nên vô cùng khó khăn. Lần đầu tiên trong lịch sử hiện đại, thành phần đảng Dân chủ

bảo thủ nhất trong Quốc hội lại "tự do" hơn thành phần đảng Cộng hòa tự do nhất. Số lượng ghế chênh lệch của phe thắng trong Quốc hội chỉ khoảng 10% hoặc ít hơn – nghĩa là đảng nào cũng có cơ hội thắng – đã giảm dần từ gần 200 vào cuối thế kỷ XIX xuống chỉ còn hơn 50 ghế vào đầu những năm 2000. Cả hai đảng chính trị trở nên đồng nhất hơn về ý thức hệ và các cuộc tranh luận chủ kiến giữa hai bên trở nên mất giá trị.[10] Những kiểu chia rẽ này không phải chưa từng có trong lịch sử, nhưng trước kia, nước Mỹ có thể vượt qua chúng nhờ khả năng lãnh đạo mạnh mẽ của tổng thống, một điều hiện vẫn thiếu vắng.

Tương lai của nền chính trị Mỹ không chỉ phụ thuộc vào chính trị mà còn phụ thuộc vào xã hội. Sự phân cực của Quốc hội phản ánh một xu hướng phổ biến đối với quá trình đồng nhất hóa ngày càng tăng giữa các vùng lân cận và khu vực, khi người Mỹ tự lựa chọn nơi sống theo ý thức hệ.[11] Xu hướng chỉ gắn kết với những người có cùng tư tưởng được khuếch đại mạnh mẽ bởi giới truyền thông, nơi sự phát triển của các kênh thông tin liên lạc lại làm suy yếu cảm nhận chung về tinh thần công dân.[12]

Khả năng đối phó với những thách thức tài khóa của hệ thống chính trị Mỹ chịu ảnh hưởng không chỉ từ sự phân cực cánh Tả–cánh Hữu của Quốc hội mà còn từ sự trỗi dậy và quyền lực của các nhóm lợi ích cố hữu. Công đoàn, doanh nghiệp nông nghiệp, công ty dược phẩm, ngân hàng và một loạt các nhóm vận động hành lang có tổ chức khác thường thực hiện quyền phủ quyết hiệu quả đối với những hoạt động lập pháp gây tổn hại đến túi tiền của họ. Việc công dân bảo vệ lợi ích của mình là hoàn toàn hợp lý và hợp pháp trong một nền dân chủ. Nhưng tới một mức độ nhất định, hành động bảo vệ lợi ích này đi qúa giới hạn, trở thành sự đòi hỏi đặc lợi, hoặc dẫn đến tình trạng bế tắc khi không một nhóm lợi ích nào có thể bị thách thức. Điều này giải thích mức độ gia tăng của sự phẫn nộ mang tính dân túy đối với cả cánh Tả và cánh Hữu, vốn góp phần tạo ra tình trạng phân cực và phản ánh thực tế xã hội mâu thuẫn với các nguyên tắc chính danh của đất nước.

Việc người Mỹ phàn nàn rằng nước Mỹ đang bị chi phối bởi giới tinh hoa và các nhóm lợi ích quyền lực phản ánh thực tế về sự gia tăng bất bình đẳng thu nhập và tài sản trong giai đoạn từ những năm 1970 đến đầu những năm 2000.[13] Bản thân sự bất bình đẳng chưa bao giờ là vấn đề lớn trong văn hóa chính trị Mỹ vốn chú trọng bình đẳng về cơ hội hơn là kết quả. Nhưng hệ thống này chỉ có tính chính danh chừng nào mọi người còn tin rằng bằng cách làm việc chăm chỉ và nỗ lực hết mình, họ và con cái của họ sẽ có cơ hội tốt để vượt lên phía trước, và rằng những người giàu có đạt được vị trí của họ nhờ tuân thủ luật chơi.

Tuy nhiên, thực tế là tỉ lệ dịch chuyển xã hội giữa các thế hệ ở Mỹ thấp hơn nhiều so với niềm tin của nhiều người Mỹ, và thấp hơn so với nhiều quốc gia phát triển khác vốn thường được cho là cứng nhắc và chia rẽ.[14] Theo thời gian, giới tinh hoa có thể bảo vệ vị trí của mình bằng cách lũng đoạn hệ thống chính trị, chuyển tiền ra nước ngoài để tránh thuế và truyền những lợi thế này cho con cái qua việc tiếp cận ưu tiên với các thể chế tinh hoa. Phần lớn những vấn đề này đã được phơi bày trong cuộc khủng hoảng tài chính giai đoạn 2008–2009, khi mọi chuyện sáng tỏ một cách đau đớn rằng có rất ít mối liên hệ giữa mức lương thưởng trong ngành dịch vụ tài chính và đóng góp thực sự của nó cho nền kinh tế. Ngành này đã sử dụng quyền lực chính trị đáng kể của mình để dỡ bỏ quy định và giám sát trong thập niên trước, và tiếp tục chống lại quy định thời kỳ hậu khủng hoảng. Nhà kinh tế học Simon Johnson cho rằng sức mạnh của giới đầu sỏ tài chính Mỹ không quá khác biệt so với những gì tồn tại ở các thị trường mới nổi như Nga hay Indonesia.[15]

Không có cơ chế tự động nào để các hệ thống chính trị tự điều chỉnh theo hoàn cảnh đang biến đổi. Câu chuyện về sự thất bại trong việc điều chỉnh, và tiếp đó là hiện tượng suy tàn chính trị, được diễn giải trong các trang sau của cuốn sách này. Không có lý do tất nhiên nào cho việc Vương triều Mamluk ở Ai Cập không thể sử dụng súng sớm hơn để

đối phó lại các mối đe dọa từ bên ngoài ngày một nhiều như cách những người Ottoman – đội quân đánh bại họ – đã làm; hay việc các vị hoàng đế cuối cùng của Triều Minh ở Trung Hoa không thể đánh thuế thần dân của họ một cách thỏa đáng để xây dựng một đội quân mạnh chống lại người Mãn Châu là không thể tránh khỏi. Vấn đề trong cả hai trường hợp trên là quán tính thể chế khổng lồ tồn tại đằng sau nguyên trạng.

Một khi xã hội không thể đối phó với một cuộc khủng hoảng tài chính lớn bằng cải cách thể chế nghiêm túc, như trường hợp của chế độ quân chủ Pháp sau thất bại của Grand Parti năm 1557, họ buộc phải dùng đến một loạt các giải pháp chắp vá ngắn hạn mà chính chúng làm xói mòn và đến cuối cùng làm suy tàn các thể chế của chế độ này. Những chắp vá này liên quan đến việc nhượng bộ cho các bên liên quan và các nhóm lợi ích cố hữu, những người luôn đại diện cho giới nhà giàu và quyền lực trong xã hội Pháp. Thất bại trong việc cân bằng ngân sách khiến nhà nước phá sản và tự đánh mất tính chính danh, vòng xoáy này cuối cùng đã chấm dứt trong Cách mạng Pháp.

Nước Mỹ chưa rơi vào một cuộc khủng hoảng tài chính và đạo đức nghiêm trọng như thời kỳ trước Cách mạng Pháp. Thế nhưng, điều nguy hiểm là tình hình sẽ tiếp tục xấu đi nếu thiếu vắng một lực lượng đủ mạnh để đánh bật hệ thống khỏi trạng thái cân bằng thể chế rối loạn hiện tại.

ẢO TƯỞNG PHI NHÀ NƯỚC

Một sợi chỉ xuyên suốt kết nối nhiều mối lo hiện tại của chúng ta về tương lai, từ sự trở lại của chế độ chuyên quyền ở Nga, tham nhũng ở Ấn Độ cho đến các nhà nước thất bại ở thế giới đang phát triển và các nhóm lợi ích cố hữu trong nền chính trị Mỹ đương đại. Nó liên quan đến những khó khăn trong việc tạo ra và duy trì các thể chế chính trị hiệu quả – các chính phủ vừa có đủ quyền lực thi hành, vừa bị ràng buộc bởi quy tắc và trách nhiệm. Điều này tưởng như vô cùng rõ ràng mà bất kỳ

học sinh lớp Bốn nào cũng nhận ra, nhưng khi phản chiếu sâu hơn, đó là sự thật mà nhiều người thông minh lại không tài nào hiểu nổi.

Hãy bắt đầu với câu hỏi về sự thoái trào của Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba và sự suy thoái dân chủ diễn ra trên khắp thế giới trong những năm 2000. Tôi cho rằng những lý do giải thích cho nỗi thất vọng của chúng ta về thất bại của nền dân chủ trong việc mở rộng tầm ảnh hưởng không nằm ở cấp độ ý tưởng tại thời điểm hiện tại. Ý tưởng có vai trò vô cùng quan trọng đối với trật tự chính trị; chính tính chính danh được công nhận của chính quyền gắn kết người dân lại với nhau và khiến họ sẵn sàng chấp nhận thẩm quyền của nó. Sự kiện Bức tường Berlin đánh dấu sự sụp đổ của một trong những đối thủ đáng gờm nhất của dân chủ và khai màn cho sự lan rộng nhanh chóng của dân chủ tự do với danh nghĩa là chính thể được chấp nhận rộng rãi nhất.

Điều này vẫn đúng cho đến hiện nay, khi nền dân chủ, theo cách nói của Amartya Sen, vẫn là trạng thái chính trị "mặc định": "Dù dân chủ chưa được thực hành, hay được chấp nhận trong thực tế một cách phổ quát, trong không khí chung của các ý kiến tranh luận toàn cầu, nền quản trị dân chủ đã đạt được vị trí là gần như luôn đúng đắn".[16] Rất ít người trên thế giới công khai tuyên bố ngưỡng mộ chủ nghĩa dân tộc dầu mỏ của Vladimir Putin, hay "chủ nghĩa xã hội thế kỷ XXI" của Hugo Chávez, hay Cộng hòa Islam giáo của Mahmoud Ahmadinejad. Mọi tổ chức quốc tế quan trọng đều tán thành dân chủ như là cơ sở cho nền quản trị công bằng. Việc Trung Quốc tăng trưởng nhanh chóng kích thích sự đố kỵ và mối quan tâm, nhưng các nước đang phát triển khác rất khó định hình rõ mô hình chính xác của thứ chủ nghĩa tư bản chuyên quyền này, chưa nói gì đến sao chép. Uy thế của nền dân chủ tự do hiện đại khiến những nhà cầm quyền chuyên chế tự xưng đương đại đều phải tiến hành bầu cử và thao túng các phương tiện truyền thông từ hậu trường để hợp pháp hóa quyền lực của chính mình. Nền dân chủ không chỉ khiến chế độ toàn trị hầu như biến mất khỏi thế giới; những

nhà cầm quyền chuyên chế tuyên dương dân chủ bằng cách vờ như là một người dân chủ.

Do đó, sự thất bại của dân chủ nằm ở việc thực hành hơn là ý niệm: phần lớn nhân loại đều thích sống trong một xã hội mà chính phủ của họ có trách nhiệm *và* hiệu quả, nơi nhà nước cung cấp các loại dịch vụ theo yêu cầu của công dân một cách kịp thời và có hiệu quả về kinh tế nhất. Nhưng rất ít chính phủ thực sự làm được cả hai việc này, do thể chế yếu kém, tham nhũng, thiếu năng lực, hoặc trong một số trường hợp thì chẳng hề được việc gì. Lòng nhiệt thành của những người biểu tình và những người ủng hộ dân chủ trên khắp thế giới, từ Nam Phi tới Hàn Quốc cho đến Romania và Ukraine, có thể đủ mạnh để mang lại "sự thay đổi chế độ" từ chuyên quyền sang nhà nước dân chủ, nhưng nhà nước đó sẽ chỉ thành công qua quá trình xây dựng thể chế khó khăn, lâu dài và hao công tốn của.

Trên thực tế, có một sự mù quáng kỳ lạ về tầm quan trọng của các thể chế chính trị vốn ảnh hưởng đến nhiều người trong những năm qua, những người mơ về một thế giới mà chúng ta sẽ vượt lên chính trị bằng cách nào đó. Ảo tưởng cụ thể này không của riêng cánh Tả hay cánh Hữu; cả hai phía đều có phiên bản của chính mình. Cha đẻ của chủ nghĩa cộng sản, Karl Marx, từng có dự đoán nổi tiếng về "sự thoái lui của nhà nước" một khi cách mạng vô sản thành công và xóa bỏ tư hữu. Các nhà cách mạng cánh Tả, từ những người vô chính phủ ở thế kỷ XIX trở đi, đã nghĩ rằng có thể phá hủy các cấu trúc quyền lực cũ mà không cần suy nghĩ nghiêm túc về những gì sẽ diễn ra sau đó. Truyền thống này kéo dài đến nay, với đề xuất của các tác giả chống toàn cầu hóa như Michael Hardt và Antonio Negri, rằng có thể xóa bỏ bất công kinh tế bằng cách làm suy giảm chủ quyền của nhà nước và thay thế nó bằng "quần chúng" được kết nối.[17]

Các chế độ Cộng sản trong thế giới thực tất nhiên đã làm ngược lại những gì Marx dự đoán qua việc xây dựng các cấu trúc nhà nước lớn

và chuyên chế nhằm buộc mọi người phải hành động theo tập thể khi họ không tự giác làm như vậy. Chính điều này lại vẽ ra cho thế hệ các nhà hoạt động dân chủ ở Đông Âu hình thái phi nhà nước của riêng mình, nơi xã hội dân sự được huy động sẽ thay thế các đảng phái chính trị truyền thống và các chính phủ tập quyền.[18] Những nhà hoạt động này sau đó đã vỡ mộng khi nhận ra không thể điều hành các xã hội của họ mà thiếu vắng các thể chế và khi đối diện với những thỏa hiệp rối rắm để xây dựng chúng. Trong mấy chục năm kể từ khi chủ nghĩa cộng sản Đông Âu sụp đổ, các nước Đông Âu trở thành những nền dân chủ, nhưng điều này không đồng nghĩa với việc người dân hài lòng với tình hình chính trị hay các chính trị gia của mình.[19]

Ảo tưởng về tình trạng phi nhà nước phổ biến nhất bên phía cánh Hữu chính là việc nền kinh tế thị trường, bằng cách nào đó, sẽ khiến chính phủ trở nên không cần thiết và không còn thích hợp. Trong thời kỳ bùng nổ Internet của thập niên 1990, những kẻ nhiệt huyết say mê tranh luận theo dòng suy nghĩ của cựu Giám đốc Điều hành Citibank Walter Wriston rằng thế giới đang trải qua "buổi hoàng hôn của chủ quyền"[20], trong đó các quyền lực chính trị vốn do nhà nước thực thi bị suy yếu bởi các công nghệ thông tin mới mẻ có khả năng xóa nhòa ranh giới giữa các quốc gia và mang lại khó khăn cho việc tuân thủ quy tắc. Sự trỗi dậy của Internet khiến các nhà hoạt động như John Perry Barlow của Tổ chức Biên giới Điện tử (EFF) ban hành một "Tuyên ngôn độc lập của không gian mạng", nhắc nhở chính phủ của thế giới công nghiệp rằng: "Các vị không được chào đón ở đây. Các vị không có chủ quyền nơi chúng tôi tập hợp với nhau".[21] Một nền kinh tế tư bản toàn cầu sẽ thay thế chủ quyền của các chính quyền dân chủ bằng chủ quyền của thị trường: nếu một cơ quan lập pháp bỏ phiếu cho một bộ luật quá hà khắc hoặc hạn chế thương mại, nó sẽ bị trừng phạt bởi thị trường trái phiếu và bị buộc áp dụng các chính sách được coi là hợp lý bởi thị trường vốn toàn cầu.[22] Ảo tưởng về một thế giới phi nhà nước luôn có những khán giả nhiệt thành ở Mỹ, nơi sự hoài nghi đối với nhà

nước là một yếu tố chính của văn hóa chính trị nước này. Những người theo chủ nghĩa tự do của nhiều nhánh khác nhau đã đề xuất không chỉ đẩy lùi một nhà nước phúc lợi phát triển quá mức mà còn bãi bỏ các thể chế cơ bản hơn như Cục Dự trữ Liên bang (FRB) và Cục Quản lý Thực phẩm và Dược phẩm (FDA).[23]

Hoàn toàn chính đáng khi lập luận rằng các chính phủ hiện đại đã phát triển quá mức, và do đó, chúng hạn chế tăng trưởng kinh tế và tự do cá nhân. Mọi người đã đúng khi phàn nàn về hệ thống quan liêu vô cảm, các chính trị gia tham nhũng và bản chất bất chính của chính trị. Nhưng trong thế giới phát triển, chúng ta coi sự tồn tại của chính phủ là đương nhiên đến nỗi đôi khi chúng ta quên mất tầm quan trọng của nó, việc tạo ra nhà nước khó khăn như thế nào và thế giới sẽ ra sao nếu không có những thể chế chính trị cơ bản nhất định.

Chúng ta không chỉ coi dân chủ là điều hiển nhiên, mà còn mặc định rằng chúng ta có một nhà nước có thể thực hiện các chức năng cơ bản nhất định. Hạt Fairfax, Virginia, ngoại ô Washington, D.C., nơi tôi sống nhiều năm, là một trong những hạt giàu nhất nước Mỹ. Mỗi mùa đông, ổ gà xuất hiện trên các con đường nơi đây do hậu quả của việc đóng băng và tan băng theo mùa sau những cơn bão đông. Tuy nhiên, vào cuối mùa xuân, tất cả những ổ gà đó đều được lấp đầy một cách kỳ diệu nên không ai phải lo bị gãy trục xe khi đi trên đường. Nếu ổ gà không được lấp đầy, cư dân Hạt Fairfax sẽ tức giận và phàn nàn về năng lực yếu kém của chính quyền địa phương. Không ai (ngoài một vài chuyên gia hành chính công) chịu dành thời gian suy nghĩ về hệ thống xã hội vô hình nhưng phức tạp khiến việc lấp ổ gà trở nên khả thi, hoặc tại sao phải mất nhiều thời gian hơn để lấp ổ gà ở Thủ đô ngay lân cận, hoặc tại sao ổ gà *không bao giờ* được lấp ở nhiều nước đang phát triển.

Thật vậy, các kiểu xã hội có chính phủ tối thiểu hoặc phi chính phủ được vẽ ra bởi những kẻ mộng mơ bên cánh Tả và cánh Hữu

không chỉ là ảo tưởng; chúng thực sự tồn tại trong thế giới đang phát triển đương đại. Nhiều vùng thuộc châu Phi hạ Sahara là thiên đường cho những người theo chủ nghĩa tự do. Khu vực này nhìn chung là một xã hội không tưởng của thuế thấp – chính phủ thường không thể thu thuế nhiều hơn 10% GDP, so với hơn 30% ở Mỹ và 50% ở một số vùng thuộc châu Âu. Thay vì giải phóng tinh thần kinh doanh, mức thuế thấp khiến các công vụ cơ bản như y tế, giáo dục và lấp ổ gà thiếu vốn trầm trọng. Cơ sở hạ tầng vốn là nền tảng cho nền kinh tế hiện đại, như đường sá, hệ thống tòa án và cảnh sát, đều thiếu hụt. Ở Somalia, nơi một chính quyền trung ương mạnh không tồn tại từ cuối những năm 1980, những cá nhân bình thường không chỉ có thể sở hữu súng trường mà còn cả súng phóng lựu, tên lửa phòng không và xe tăng. Mọi người có thể tự do bảo vệ gia đình mình và họ thực sự phải làm vậy. Nigeria có ngành công nghiệp điện ảnh sản xuất được nhiều bộ phim không kém gì Bollywood nổi tiếng của Ấn Độ, nhưng phim phải gặt hái lợi nhuận thật nhanh vì chính phủ không có khả năng đảm bảo quyền sở hữu trí tuệ và ngăn chặn việc sao chép bất hợp pháp.

Mức độ người dân ở các nước phát triển coi thể chế chính trị là đương nhiên được thể hiện rất rõ trong cách mà nước Mỹ lên kế hoạch, hoặc lên kế hoạch thất bại, cho thời hậu chiến sau cuộc xâm lược Iraq năm 2003. Dường như chính quyền Mỹ nghĩ rằng nền dân chủ và kinh tế thị trường sẽ tự động hoàn nguyên sau khi chế độ độc tài Saddam Hussein bị xóa bỏ, và họ thực sự ngạc nhiên khi chính nhà nước Iraq lại sụp đổ trong những cuộc cướp phá và xung đột dân sự. Các mục tiêu của Mỹ ở Afghanistan cũng bị đặt vào hoàn cảnh tương tự, nơi mười năm công sức và hàng trăm tỉ đô-la đã không giúp tạo ra một quốc gia Afghanistan ổn định và chính danh.[24]

Thể chế chính trị là cần thiết và không thể coi là đương nhiên. Nền kinh tế thị trường và sự thịnh vượng không xuất hiện một cách kỳ diệu khi bạn "gạt chính phủ sang một bên"; chúng dựa trên một nền

tảng thể chế ẩn của quyền sở hữu tài sản, pháp quyền và trật tự chính trị cơ bản. Thị trường tự do, xã hội dân sự lành mạnh, "trí tuệ đám đông" tự phát đều là những cấu phần quan trọng của một nền dân chủ hiệu quả, nhưng chúng không thể thay thế chức năng của một chính phủ mạnh và phân cấp. Những năm gần đây, các nhà kinh tế học thừa nhận rộng rãi rằng "thể chế là quan trọng": các nước nghèo không phải vì họ thiếu tài nguyên, mà vì họ thiếu các thể chế chính trị hiệu quả. Do đó, chúng ta cần hiểu rõ hơn về nguồn gốc của những thể chế đó.

HƯỚNG ĐẾN ĐAN MẠCH

Việc tạo ra các thể chế chính trị hiện đại đã được mô tả là vấn đề "hướng đến Đan Mạch", đặt theo tiêu đề của một bài báo được viết bởi hai nhà khoa học xã hội tại Ngân hàng Thế giới, Lant Pritchett và Michael Woolcock.[25] Đối với người dân ở các quốc gia phát triển, "Đan Mạch" là địa điểm huyền thoại vốn nổi tiếng bởi các thể chế chính trị và kinh tế tốt: ổn định, dân chủ, hòa bình, thịnh vượng, đầy đủ và có mức độ tham nhũng chính trị vô cùng thấp. Mọi người đều muốn tìm ra cách biến Somalia, Haiti, Nigeria, Iraq hoặc Afghanistan thành "Đan Mạch". Cộng đồng phát triển quốc tế có danh sách dài các thuộc tính được cho là giống Đan Mạch mà họ đang cố gắng giúp các quốc gia thất bại hướng tới.

Có nhiều vấn đề với chương trình nghị sự này. Có vẻ bất hợp lý khi các nước vô cùng nghèo và hỗn loạn lại kỳ vọng thiết lập xong các thể chế phức tạp trong thời gian ngắn – chúng ta thừa biết những thể chế này đã mất bao lâu để đi đến ngày hôm nay. Hơn nữa, các thể chế phản ánh giá trị văn hóa của các xã hội nơi chúng hình thành, và khó mà đảm bảo trật tự chính trị dân chủ của Đan Mạch có thể khởi phát trong các bối cảnh văn hóa khác. Hầu hết những người sống ở các nước phát triển ổn định và thịnh vượng, và thậm chí chính người Đan Mạch, đều không biết làm sao Đan Mạch có thể trở thành Đan Mạch hiện tại. Cuộc tranh đấu để

tạo ra các thể chế chính trị hiện đại đã kéo dài và nhiều đau đớn đến nỗi những người sống ở các nước công nghiệp hóa giờ đây như mắc "chứng quên lịch sử" về việc xã hội của họ trở nên hiện đại như thế nào.

Bản thân người Đan Mạch có tổ tiên là người Viking, một bộ lạc hung hãn đã chinh phục và cướp bóc phần lớn châu Âu, từ Địa Trung Hải đến tận Kiev ở miền Nam Ukraine. Các tộc người Celt đầu tiên định cư trên Quần đảo Anh, cũng như người La Mã đã chinh phục họ, và những người German man di lật đổ người La Mã, ban đầu đều được tổ chức thành các bộ lạc giống như những bộ lạc hiện vẫn tồn tại ở Afghanistan, miền Trung Iraq và Papua New Guinea. Người Trung Hoa, Ấn Độ, Ả Rập, châu Phi và hầu như tất cả các dân tộc khác trên Trái Đất cũng vậy. Họ có nghĩa vụ trước hết không phải với nhà nước mà là với họ hàng. Họ giải quyết tranh chấp không thông qua tòa án mà bằng hệ thống công lý trừng phạt, và họ chôn cất người chết trên đất đai của dòng tộc.

Tuy nhiên, theo thời gian, các xã hội bộ lạc này đã phát triển các thể chế chính trị. Đầu tiên và quan trọng nhất là nguồn quyền lực tập trung, nơi nắm giữ độc quyền sức mạnh quân sự hiệu quả trên một vùng lãnh thổ xác định – thứ chúng ta gọi là nhà nước. Hòa bình được giữ gìn không phải bởi sự cân bằng quyền lực giữa các nhóm dòng tộc, mà bởi quân đội và cảnh sát của nhà nước, giờ đây là một lực lượng thường trực chịu trách nhiệm bảo vệ cộng đồng chống lại các bộ lạc và nhà nước lân cận. Tài sản không thuộc sở hữu của các nhóm họ hàng mà của các cá nhân, những người dần dần có quyền mua và bán tài sản theo ý muốn. Quyền của họ đối với tài sản được thực thi không phải bởi thân tộc mà bởi tòa án và hệ thống pháp luật có quyền giải quyết tranh chấp và bồi thường sai phạm.

Hơn nữa, theo thời gian, các quy tắc xã hội được cụ thể hóa thành luật pháp chứ không còn là luật tục hay phong tục. Các quy tắc chính thức này được sử dụng để thiết lập cách phân phối quyền lực trong hệ

thống, bất kể ai thực thi quyền lực tại thời điểm nào. Nói cách khác, thể chế thay thế các nhà lãnh đạo cá nhân. Những hệ thống pháp lý đó cuối cùng được trao quyền tối thượng đối với xã hội, thứ uy quyền được coi là vượt trội so với các nhà cai trị, vốn chỉ tạm thời chỉ huy các lực lượng vũ trang và hệ thống quan liêu của nhà nước. Điều này được gọi là pháp quyền.

Sau cùng, một số xã hội không chỉ giới hạn quyền lực của nhà nước bằng cách buộc các nhà cầm quyền tuân thủ luật pháp; mà còn gắn họ với trách nhiệm (giải trình) trước nghị viện, quốc hội và các cơ quan đại diện cho số đông dân chúng khác. Một số mức độ trách nhiệm giải trình đã tồn tại trong nhiều chế độ quân chủ truyền thống, nhưng nó thường là sản phẩm của việc tham vấn không chính thức với một nhóm nhỏ các cố vấn tinh hoa. Nền dân chủ hiện đại ra đời khi các nhà cầm quyền tham gia vào các quy tắc chính thức giới hạn quyền lực của họ, đồng thời ràng buộc thẩm quyền của mình vào ý chí của số đông thể hiện qua các cuộc bầu cử.

Mục đích của cuốn sách này là lấp đầy một số lỗ hổng về "chứng quên lịch sử" bằng cách giải thích nguồn gốc hình thành các thể chế chính trị cơ bản của các xã hội mà bây giờ chúng ta coi chúng là hiển nhiên. Có ba loại thể chế như tôi vừa mô tả, đó là:

1. Nhà nước
2. Pháp quyền
3. Chính phủ có trách nhiệm giải trình

Một nền dân chủ tự do hiện đại thành công kết hợp được cả ba bộ thể chế đó dưới sự cân bằng ổn định. Việc những quốc gia có khả năng đạt được sự cân bằng làm nên phép màu của chính trị hiện đại, vì việc kết hợp được chúng với nhau không phải là hiển nhiên. Nói cho cùng, nhà nước tập trung và sử dụng quyền lực để buộc công dân tuân thủ luật pháp và tự bảo vệ mình trước những nhà nước và các mối đe dọa

khác. Mặt khác, pháp quyền và chính phủ có trách nhiệm giải trình hạn chế quyền lực của nhà nước, trước tiên buộc nhà nước sử dụng quyền lực của mình theo một số quy tắc công khai và minh bạch, và sau đó đảm bảo nhà nước chịu ràng buộc vào ý chí của người dân.

Ngay từ đầu, các thể chế này ra đời vì mọi người thấy rằng thông qua chúng, họ có thể bảo vệ lợi ích của mình và gia đình. Nhưng cái người ta coi là lợi ích cá nhân và họ sẵn sàng cộng tác với người khác đến đâu phụ thuộc rất nhiều vào những ý tưởng hợp pháp hóa một số hình thức liên kết chính trị. Do đó, lợi ích cá nhân và tính chính danh tạo thành nền tảng của trật tự chính trị.

Thực tế là việc một trong ba loại thể chế này tồn tại không có nghĩa là hai thể chế còn lại cũng tồn tại. Ví dụ, Afghanistan đã tổ chức các cuộc bầu cử dân chủ từ năm 2004, nhưng lại có một nhà nước vô cùng yếu và không thể duy trì luật pháp trên phần lớn lãnh thổ của mình. Ngược lại, Nga có một nhà nước mạnh và tổ chức các cuộc bầu cử dân chủ, nhưng nhà cầm quyền lại không chịu sự ràng buộc của pháp quyền. Singapore có cả một nhà nước mạnh lẫn pháp quyền được thừa kế từ chế độ thuộc địa Anh, nhưng chỉ có một hình thức trách nhiệm giải trình dân chủ yếu ớt.

Bộ ba thể chế này khởi nguồn từ đâu? Các động lực nào đã thúc đẩy sự xuất hiện của chúng và chúng đã phát triển dưới các điều kiện nào? Chúng được hình thành theo thứ tự nào và liên quan tới nhau ra sao? Nếu hiểu được những thể chế cơ bản này ra đời như thế nào, có lẽ chúng ta sẽ hiểu rõ hơn về khoảng cách giữa Afghanistan hoặc Somalia với Đan Mạch đương đại.

Không thể kể lại câu chuyện phát triển của các thể chế chính trị khi chưa thấu hiểu quá trình suy tàn chính trị thêm vào đó. Các thể chế của loài người mang tính "kết dính", nghĩa là chúng tồn tại lâu dài qua thời gian và rất khó để thay đổi. Các thể chế vốn được tạo ra để thỏa mãn một tập hợp các điều kiện thường tồn tại ngay cả khi những điều

kiện đó thay đổi hoặc biến mất, và sự thất bại trong việc thích nghi với hoàn cảnh kéo theo sự suy tàn chính trị. Điều này đúng với các nền dân chủ tự do hiện đại bao gồm nhà nước, pháp quyền và trách nhiệm giải trình, tương tự như với nhiều hệ thống chính trị cũ. Vì không có gì đảm bảo rằng bất kỳ nền dân chủ nào sẽ tiếp tục mang lại những gì nó đã hứa hẹn với công dân của mình, nên cũng không thể đảm bảo nó vẫn mang tính chính danh trong mắt người dân.

Hơn nữa, xu hướng tự nhiên của con người là ủng hộ gia đình và bạn bè – thứ mà tôi gọi là chủ nghĩa thân tộc – vốn liên tục trỗi dậy trong trường hợp không có trở lực đối kháng mạnh mẽ. Các nhóm có tổ chức – thường là những người giàu có và quyền lực – bám víu vào thể chế theo thời gian và bắt đầu đòi hỏi các đặc quyền từ nhà nước. Đặc biệt là khi một thời kỳ hòa bình và ổn định lâu dài nhường chỗ cho khủng hoảng tài chính và/hoặc quân sự, các nhóm thân tộc cực đoan này mở rộng thế lực của mình, hoặc ngăn chặn nhà nước phản ứng thỏa đáng.

Một phiên bản của câu chuyện phát triển và suy tàn chính trị tất đã được kể nhiều lần trước đây. Hầu hết các trường trung học đều có một lớp học về "sự trỗi dậy của nền văn minh", trong đó diễn giải góc nhìn bao quát về sự phát triển của các thể chế xã hội. Một thế kỷ trước, diễn giải lịch sử được trình bày cho hầu hết các học sinh Mỹ đều lấy châu Âu – hay thực tế là nước Anh – làm trung tâm. Câu chuyện có thể bắt đầu ở Hy Lạp và La Mã, sau đó phát triển qua thời Trung Cổ châu Âu, Đại Hiến chương Magna Carta, Nội chiến Anh và Cách mạng Vinh quang, và có lẽ tiếp đến năm 1776 và sự ra đời của Hiến pháp Mỹ. Ngày nay, các chương trình giảng dạy như vậy đa văn hóa hơn rất nhiều và kết hợp kiến thức từ các xã hội ngoài phương Tây như Trung Hoa và Ấn Độ, hoặc tập trung vào những nhóm người khác được cho là yếu thế trong lịch sử như người bản địa, phụ nữ, người nghèo, v.v..

Chúng ta chưa hài lòng với tài liệu hiện có về sự phát triển của các thể chế chính trị vì một số lý do sau đây. Đầu tiên, phần lớn tài liệu không so sánh trên quy mô đủ rộng. Phải thông qua sự so sánh kinh nghiệm của các xã hội khác nhau, chúng ta mới có thể bắt đầu chọn ra nguyên nhân nào trong số các nhân tố phức tạp giải thích được tại sao thể chế này xuất hiện ở nơi này thay vì nơi khác. Rất nhiều lý thuyết về hiện đại hóa, từ các nghiên cứu đồ sộ của Karl Marx đến các nhà sử học kinh tế đương đại như Douglass North, tập trung chủ yếu vào kinh nghiệm của nước Anh với vai trò là quốc gia đầu tiên tiến hành công nghiệp hóa. Kinh nghiệm của nước Anh đặc biệt theo nhiều góc độ, nhưng không hẳn là một chỉ dẫn tốt cho sự phát triển của các quốc gia với hoàn cảnh khác biệt.

Phương pháp tiếp cận đa văn hóa thay thế cách tiếp cận kể trên trong các thập niên gần đây lại chưa phải những nghiên cứu so sánh nghiêm túc. Chúng có xu hướng chọn một số câu chuyện tích cực về việc các nền văn minh ngoài phương Tây đã đóng góp cho sự tiến bộ chung của loài người như thế nào, hoặc những câu chuyện tiêu cực về việc họ trở thành nạn nhân ra sao. Khó có thể tìm thấy những phân tích so sánh nghiêm túc về lý do tại sao một thể chế phát triển trong xã hội này chứ không phải ở xã hội khác.

Nhà xã hội học nổi tiếng Seymour Martin Lipset từng nói rằng, một quan sát viên chỉ biết về một quốc gia tức là chẳng biết về quốc gia nào hết. Không so sánh thì không có cách nào để biết liệu một thực tiễn hoặc hành vi cụ thể có phải là duy nhất với xã hội được nghiên cứu, hay phổ biến với nhiều xã hội khác. Chỉ thông qua phân tích so sánh, chúng ta mới có thể liên kết các nguyên nhân, như địa lý, khí hậu, công nghệ, tôn giáo hoặc xung đột, tới những hệ quả đang hiện hữu trên thế giới. Khi làm vậy, chúng ta có thể trả lời các câu hỏi dưới đây:

- Tại sao Afghanistan, các khu vực rừng nhiệt đới Ấn Độ, các quốc đảo Melanesia và vài khu vực ở Trung Đông vẫn được tổ chức theo hình thức bộ lạc?

- Tại sao trạng thái mặc định của Trung Quốc là được cai trị bởi một nhà nước mạnh và tập quyền, trong khi Ấn Độ chưa từng trải qua mức độ quyền lực tập trung như thế ngoại trừ những giai đoạn rất ngắn trong ba thiên niên kỷ lịch sử?
- Tại sao hầu hết trường hợp hiện đại hóa chuyên quyền thành công như Hàn Quốc, Đài Loan, Singapore và Trung Quốc đều tập trung ở Đông Á, thay vì ở châu Phi hay Trung Đông?
- Tại sao dân chủ và nền pháp quyền mạnh bám rễ tại Scandinavia, trong khi Nga, dưới các điều kiện địa lý và khí hậu tương tự, lại trải qua sự phát triển của chính thể chuyên chế không giới hạn?
- Tại sao các nước Mỹ Latin phải hứng chịu lạm phát cao và khủng hoảng kinh tế liên tục suốt thế kỷ qua, trong khi Mỹ và Canada thì không?

Các dữ liệu lịch sử được trình bày trong cuốn sách này thú vị chính bởi vì chúng làm sáng tỏ tình hình hiện tại và giải thích nguồn gốc của các trật tự chính trị khác nhau. Nhưng xã hội loài người không bị mắc kẹt bởi quá khứ của mình. Việc các nhà nước hiện đại xuất hiện ở Trung Quốc hoặc châu Âu là kết quả của một số nhân tố như nhu cầu liên tục phải chuẩn bị và tham gia chiến tranh không có nghĩa là các quốc gia yếu ở châu Phi ngày nay phải làm y như vậy nếu họ muốn hiện đại hóa. Thật vậy, tôi sẽ lập luận trong Tập 2 rằng các điều kiện để phát triển chính trị ngày nay rất khác so với các giai đoạn mô tả ở Tập 1. Giai tầng xã hội liên tục bị xáo trộn bởi tăng trưởng kinh tế, và các yếu tố quốc tế nay ảnh hưởng lên từng xã hội đơn lẻ với mức độ lớn hơn nhiều trong quá khứ. Vì vậy, dù các dữ liệu lịch sử trong cuốn sách này có thể giải thích các xã hội khác nhau phát triển đến hiện tại như thế nào, con đường đến hiện tại không quyết định tương lai của họ, hay có thể đóng vai trò là mô hình cho các xã hội khác.

TRUNG QUỐC TRƯỚC TIÊN

Các lý thuyết cổ điển về hiện đại hóa được viết bởi các nhân vật vĩ đại như Karl Marx, Émile Durkheim, Sir Henry Maine, Ferdinand Tönnies và Max Weber thường coi kinh nghiệm của phương Tây là mô hình chuẩn của hiện đại hóa, vì công nghiệp hóa diễn ra đầu tiên ở đây. Sự tập trung vào phương Tây này là dễ hiểu bởi sự bùng nổ của năng suất và tăng trưởng kinh tế lâu dài diễn ra khoảng sau năm 1800 ở châu Âu và Bắc Mỹ là chưa từng có tiền lệ và đã biến đổi thế giới thành như ngày nay.

Nhưng không chỉ có kinh tế phát triển. Thể chế chính trị và xã hội cũng vậy. Đôi khi sự phát triển chính trị và xã hội có liên quan mật thiết đến sự thay đổi kinh tế, nhưng thi thoảng chúng xảy ra độc lập với nhau. Cuốn sách này tập trung vào khía cạnh *chính trị* của sự phát triển, sự tiến hóa của các thể chế nhà nước. Các thể chế chính trị hiện đại xuất hiện sớm hơn nhiều so với Cách mạng Công nghiệp và nền kinh tế tư bản hiện đại. Thật vậy, nhiều thành tố của một nhà nước hiện đại như chúng ta hiểu bây giờ đã có mặt ở Trung Quốc từ thế kỷ III TCN, khoảng 1.800 năm trước khi chúng xuất hiện ở châu Âu.

Chính vì lý do này mà diễn giải về sự xuất hiện của nhà nước trong Phần II bắt đầu với Trung Quốc. Trong khi lý thuyết về hiện đại hóa cổ điển có xu hướng lấy sự phát triển của châu Âu làm chuẩn mực và đặt câu hỏi tại sao các xã hội khác tách biệt khỏi nó, tôi lại coi Trung Quốc là mô hình của quá trình hình thành nhà nước và đặt câu hỏi tại sao các nền văn minh khác không sao chép con đường mà nó đi theo. Điều này không có nghĩa là Trung Quốc tốt hơn các xã hội khác. Như chúng ta sẽ thấy, một nhà nước hiện đại không có luật pháp hoặc trách nhiệm giải trình có khả năng chuyên quyền rất lớn. Nhưng Trung Quốc là nước đầu tiên phát triển các thể chế nhà nước và kinh nghiệm tiên phong của nó hiếm khi được đề cập trong các diễn giải về phát triển chính trị của phương Tây.

Khi bắt đầu với Trung Quốc, tôi bỏ qua các xã hội quan trọng đầu tiên khác như Lưỡng Hà, Ai Cập, Hy Lạp và La Mã cùng các nền văn minh của Trung và Nam Mỹ. Quyết định không nhắc đến Hy Lạp và La Mã nhiều hơn trong tập này sẽ được giải thích cụ thể hơn sau.

Thế giới Địa Trung Hải cổ đại đã đặt ra những tiền lệ vô cùng quan trọng đối với sự phát triển tiếp theo của nền văn minh châu Âu, vốn được các nhà cai trị châu Âu bắt chước một cách tự giác kể từ thời Charlemagne trở đi. Người Hy Lạp được thừa nhận rộng rãi là đã phát minh ra nền dân chủ, theo đó người cai trị không được lựa chọn theo hình thức cha truyền con nối mà bằng cách bỏ phiếu. Hầu hết các xã hội bộ lạc cũng tương đối bình đẳng và bầu ra người cai trị của mình (xem Chương 4), nhưng người Hy Lạp đã đi xa hơn bằng cách đưa ra khái niệm về quyền công dân dựa trên các tiêu chí chính trị thay vì quan hệ họ hàng. Hình thức chính quyền được xây dựng ở Athens vào thế kỷ V hoặc dưới thời Cộng hòa La Mã có lẽ nên được là "chủ nghĩa cộng hòa cổ điển", thay vì "dân chủ", bởi quyền bầu cử chỉ được trao cho một số công dân nhất định và có sự phân biệt giai cấp rõ ràng khi loại trừ số lượng lớn người dân (bao gồm số nô lệ đông đảo) khỏi việc tham gia vào chính trị. Hơn nữa, đây không phải là các quốc gia tự do mà là những nước có tính cộng đồng cao, vốn không tôn trọng quyền riêng tư hay tự chủ của công dân.

Tiền lệ của chế độ cộng hòa cổ điển thiết lập bởi Hy Lạp và La Mã được nhiều xã hội về sau sao chép, bao gồm các nước cộng hòa theo chế độ quả đầu[i] như Cộng hòa Genoa, Cộng hòa Venice, Cộng hòa Novgorod và các tỉnh cộng hòa Hà Lan. Nhưng hình thức chính quyền này có một khuyết điểm chết người được các tác gia về sau

---

i. Chế độ quả đầu (dịch từ chữ "oligarchy") chỉ hệ thống chính trị với một nhóm nhỏ đứng lên cầm quyền và chi phối mọi tình hình chính sự trong cộng đồng, nói cách khác là "đa số quyền lực trong tay thiểu số". Nhóm nhỏ này thường thuộc tầng lớp quý tộc hoặc giới trí thức tinh hoa.

thừa nhận rộng rãi, bao gồm nhiều người trong Nhóm Lập quốc Mỹ – những người suy nghĩ kỹ về truyền thống đó: chủ nghĩa cộng hòa cổ điển không có tính quy mô. Nó hoạt động tốt nhất trong các xã hội nhỏ, đồng nhất như các thành bang Hy Lạp vào thế kỷ V, hoặc La Mã trong những năm đầu. Nhưng khi các thể chế cộng hòa này mở rộng thông qua xâm lược hay phát triển kinh tế, việc duy trì các giá trị cộng đồng gắn kết mọi người với nhau trở thành bất khả thi. Khi Cộng hòa La Mã phát triển về cả quy mô và sự đa dạng, nó phải đối mặt với những xung đột không thể giải quyết được về việc ai sẽ được hưởng các đặc quyền công dân và cách phân chia chiến lợi phẩm của đế chế. Các thành bang Hy Lạp cuối cùng đã bị chinh phục bởi chế độ quân chủ, còn Cộng hòa La Mã, sau một cuộc nội chiến kéo dài, đã nhường chỗ cho Đế quốc. Với vai trò là một hình thức chính quyền, chế độ quân chủ tỏ ra vượt trội về khả năng cai trị các đế chế lớn và đây chính là hệ thống chính trị mà theo đó La Mã đạt được sức mạnh và lãnh thổ lớn nhất.

Tôi sẽ trở lại câu hỏi về chủ nghĩa cộng hòa cổ điển như một tiền lệ cho nền dân chủ hiện đại trong Tập 2. Nhưng có lý do chính đáng để tập trung vào Trung Quốc hơn là Hy Lạp và La Mã khi nghiên cứu về sự trỗi dậy của nhà nước, vì chính Trung Quốc đã tạo ra một nhà nước *hiện đại* theo định nghĩa của Max Weber: Trung Quốc đã thành công trong việc phát triển một hệ thống chính quyền tập trung, thống nhất, có khả năng cai trị một lượng dân số và lãnh thổ khổng lồ khi so sánh với các nước châu Âu Địa Trung Hải. Trung Quốc đã phát minh ra hệ thống tuyển dụng quan liêu khách quan, dựa trên năng lực và có hệ thống hơn nhiều so với hệ thống hành chính công của La Mã. Trong khi tổng dân số của đế chế Trung Hoa trong thế kỷ I gần như tương đương với Đế chế La Mã, thì số người Trung Hoa được cai trị dưới các quy tắc thống nhất lại chiếm tỉ lệ lớn hơn nhiều so với người La Mã. La Mã có những di sản quan trọng khác, đặc biệt là trong lĩnh vực luật pháp (được thảo luận kỹ hơn ở Chương 18). Nhưng mặc dù Hy Lạp

và La Mã vô cùng quan trọng trong vai trò tiền thân của chính phủ có trách nhiệm giải trình hiện đại, nhưng xét về sự phát triển của nhà nước thì Trung Quốc lại quan trọng hơn.

Một trong số các xã hội thường được so sánh với Trung Quốc là Ấn Độ. Ấn Độ chuyển hóa từ xã hội bộ lạc sang xã hội nhà nước cùng thời với Trung Quốc. Nhưng vào khoảng 2.500 năm trước, quốc gia này đã có một bước ngoặt lớn với sự trỗi dậy của một tôn giáo mới – Bà La Môn; tôn giáo này hạn chế quyền lực của bất kỳ chính thể Ấn Độ nào, và bởi thế, phần nào mở đường cho nền dân chủ Ấn Độ hiện đại. Trung Đông vào thời của Nhà tiên tri Muhammad cũng được tổ chức thành bộ lạc; sự ra đời của một tôn giáo mới – Islam giáo cùng với một thể chế quân đội nô lệ kỳ lạ đã tạo tiền đề cho các chính thể nhất định ở Ai Cập và Thổ Nhĩ Kỳ biến mình thành các cường quốc chính trị. Châu Âu rất khác với các xã hội trên bởi quá trình chuyển hóa khỏi xã hội bộ lạc không bị áp đặt bởi các nhà cai trị từ trên xuống, mà xuất phát từ một cấp độ xã hội thông qua các quy tắc được ủy quyền bởi Giáo hội Công giáo. Chỉ riêng ở châu Âu, các thể chế cấp nhà nước không được xây dựng trên cơ sở các thể chế của xã hội bộ lạc.

Tôn giáo cũng là chìa khóa giải thích cho nguồn gốc của pháp quyền, vốn là chủ đề của Phần III. Luật dựa trên tôn giáo tồn tại ở Israel cổ đại, Ấn Độ, Trung Đông Islam giáo, và cả phương Tây Ki-tô giáo. Tuy nhiên, chính Tây Âu lại chứng kiến sự phát triển mạnh mẽ nhất của các thể chế pháp lý độc lập rồi trở nên bền vững và tồn tại cho đến ngày nay.

Câu chuyện về sự nổi lên của các chính phủ có trách nhiệm giải trình trong Phần IV cũng chủ yếu là về châu Âu. Nhưng châu Âu không hề thống nhất về mặt này: các chính phủ có trách nhiệm giải trình xuất hiện ở Anh và Đan Mạch nhưng không phải ở Pháp hay Tây Ban Nha; ở Nga phát triển một dạng thức của chính thể chuyên chế mà quyền lực của nó có thể so sánh được với quyền lực tập trung tại Trung

Quốc. Khả năng của một số xã hội trong việc áp đặt trách nhiệm giải trình lên nhà cầm quyền tối cao, bởi thế, phụ thuộc vào một loạt các điều kiện lịch sử cụ thể như sự tồn tại của một số thể chế phong kiến nhất định cho đến thời hiện đại.

Trình tự phát triển chính trị ở Tây Âu rất khác thường khi so sánh với các khu vực khác trên thế giới. Chủ nghĩa cá nhân ở cấp độ xã hội xuất hiện hàng thế kỷ trước khi các nhà nước hiện đại hay chủ nghĩa tư bản ra đời; pháp quyền tồn tại trước khi quyền lực chính trị được thu gọn vào tay các chính phủ tập trung; và các thể chế trách nhiệm giải trình phát triển bởi nhà nước tập quyền, hiện đại không thể đánh bại hoàn toàn hay loại bỏ các thể chế phong kiến cổ đại như các hội đồng đại diện.

Chỉ cần xuất hiện sự kết hợp giữa nhà nước, pháp quyền và trách nhiệm giải trình, nó chính là hình thức tổ chức chính quyền vô cùng mạnh mẽ và hấp dẫn, sau đó lan rộng ra mọi ngóc ngách trên thế giới. Nhưng chúng ta cần nhớ sự xuất hiện này có tính ngẫu nhiên lịch sử như thế nào. Trung Quốc có một nhà nước mạnh, nhưng không có pháp quyền và trách nhiệm giải trình; Ấn Độ có pháp quyền và bây giờ có trách nhiệm giải trình, nhưng lại luôn thiếu vắng một nhà nước mạnh; Trung Đông có nhà nước và pháp quyền, nhưng phần lớn khu vực Ả Rập lại thiếu trách nhiệm giải trình. Các xã hội không bị mắc kẹt bởi quá khứ và có thể tùy ý vay mượn ý tưởng và thể chế lẫn nhau. Nhưng quá khứ định hình hiện tại của các xã hội ấy, và không chỉ có một con đường duy nhất kết nối chúng với nhau.

TRÊN MAI NHỮNG CON RÙA

Mục đích của cuốn sách này là nhằm phân tích một số yếu tố dẫn đến sự xuất hiện của một số thể chế chính trị quan trọng thay vì trình bày lịch sử phát triển chính trị. Rất nhiều nghiên cứu lịch sử đã được mô tả là ODTAA ("one damn thing after another") – "thứ tẻ nhạt này

tiếp sau thứ tẻ nhạt khác", không hề nỗ lực khái quát hóa các quy tắc chung hoặc thuyết nhân quả để áp dụng trong các trường hợp khác. Tương tự với những cuốn khảo cứu điền dã viết bởi các nhà nhân học, rất chi tiết nhưng cố tình né tránh việc khái quát hóa rộng rãi. Đó chắc chắn không phải là cách tiếp cận của tôi, vốn tập trung so sánh và khái quát nhiều nền văn minh và khoảng thời gian khác nhau.

Khuôn khổ tổng thể để hiểu sự phát triển chính trị trình bày ở đây có nhiều điểm tương đồng với sinh học tiến hóa. Thuyết tiến hóa của Darwin được xây dựng xung quanh hai nguyên tắc đa dạng và chọn lọc: các sinh vật trải qua đột biến gen ngẫu nhiên và những sinh vật thích nghi tốt nhất với môi trường xung quanh tồn tại và sinh sôi. Quá trình phát triển chính trị cũng như vậy: có sự đa dạng trong các thể chế chính trị, những thể chế phù hợp nhất với môi trường tự nhiên và xã hội sẽ tồn tại và phát triển. Nhưng cũng có nhiều khác biệt quan trọng giữa tiến hóa sinh học và tiến hóa chính trị: không giống như gen, thể chế của loài người có thể được thiết kế và lựa chọn một cách có chủ ý; chúng được truyền tải qua thời gian về phương diện văn hóa hơn là di truyền; và chúng được trang bị với giá trị nội tại thông qua nhiều cơ chế tâm lý và xã hội, khiến chúng khó thay đổi. Sự bảo thủ cố hữu của các thể chế loài người, do đó, giải thích tại sao sự phát triển chính trị thường bị đảo ngược bởi suy tàn chính trị, vì thường có một độ trễ đáng kể giữa những thay đổi ở môi trường bên ngoài, vốn sẽ kích hoạt sự thay đổi thể chế và sự sẵn sàng thực sự của xã hội để thực hiện những thay đổi đó.

Tuy nhiên, cuối cùng thì khuôn khổ chung này sẽ không giống với một lý thuyết phỏng đoán về phát triển chính trị. Một lý thuyết chuyên sâu về thay đổi chính trị, như nhóm lý thuyết về tăng trưởng do các nhà kinh tế đặt ra, theo quan điểm của tôi, đơn giản là không thể.[26] Các yếu tố thúc đẩy sự phát triển của bất kỳ thể chế chính trị nào cũng đa dạng, phức tạp và thường phụ thuộc vào các sự kiện ngẫu nhiên và không chủ

đích. Bất kỳ yếu tố nhân quả nào nhằm giải thích một quá trình phát triển nhất định đều được tạo ra bởi các điều kiện trước đó và kéo ngược theo thời gian trong một chuỗi hồi quy vô tận.

Hãy thử lấy một ví dụ. Một lý thuyết nổi tiếng về phát triển chính trị cho rằng quá trình xây dựng nhà nước châu Âu được thúc đẩy bởi nhu cầu tiến hành chiến tranh.[27] Mối quan hệ giữa nhu cầu tiến hành chiến tranh và sự phát triển của các thể chế nhà nước hiện đại được minh chứng khá rõ cho châu Âu thời kỳ cận đại, cũng như với Trung Hoa cổ đại. Nhưng trước khi có thể khẳng định đây là lý thuyết phổ quát về sự hình thành nhà nước, chúng ta cần trả lời một số câu hỏi khó: Tại sao một số khu vực trải qua chiến tranh kéo dài lại thất bại trong việc phát triển các thể chế nhà nước (ví dụ như Melanesia)? Tại sao chiến tranh ở các khu vực khác dường như làm suy yếu thay vì củng cố thể chế nhà nước (ví dụ như Mỹ Latin)? Tại sao một số khu vực có mức độ xung đột thấp hơn các khu vực khác (ví dụ như Ấn Độ so với Trung Quốc)? Trả lời những câu hỏi này sẽ kéo mối quan hệ nhân quả quay trở lại các yếu tố khác như mật độ dân số, địa lý tự nhiên, công nghệ và tôn giáo. Chiến tranh ở những nơi đông dân cư, với khả năng truyền tin tốt (ví dụ như đồng bằng hoặc thảo nguyên) và các công nghệ thích hợp (ví dụ như ngựa) ảnh hưởng đến chính trị rất khác với chiến tranh ở các vùng núi, rừng rậm hoặc sa mạc thưa người. Vì vậy, lý thuyết về chiến tranh và sự hình thành nhà nước phân rã thành một loạt các câu hỏi về lý do tại sao một số hình thức chiến tranh nổ ra ở nơi này chứ không phải ở những nơi khác.

Điều tôi hướng đến trong cuốn sách này là một lý thuyết tầm trung, tránh những cạm bẫy về trừu tượng hóa quá mức (thói quen của các nhà kinh tế) và chủ nghĩa đặc thù quá mức (vấn đề của nhiều nhà sử học và nhân học). Tôi hy vọng sẽ phục dựng được đôi điều của truyền thống đã mất trong bộ môn xã hội học lịch sử hay nhân học so sánh trong thế kỷ XIX. Tôi không buộc độc giả nói chung phải đối

diện với một khung lý thuyết lớn ngay từ đầu. Dù tôi kết nối nhiều lý thuyết khác nhau trong các chương sách về lịch sử, tôi bảo lưu phương pháp xử lý vấn đề phát triển chính trị một cách trừu tượng hơn (gồm cả định nghĩa của một số thuật ngữ cơ bản) cho ba chương cuối (Chương 28–30). Chúng bao gồm lý giải chung về cách thức phát triển chính trị diễn ra, cũng như một thảo luận về cách phát triển chính trị liên quan đến các khía cạnh kinh tế và xã hội của quá trình phát triển.

Đặt lý thuyết ra sau lịch sử hình thành nên cái mà tôi coi là cách tiếp cận phân tích chuẩn xác: Lý thuyết phải được suy ra từ thực tế, chứ không phải ngược lại. Tất nhiên, không có sự va chạm thuần túy với thực tế nào mà thiếu vắng các cấu trúc lý thuyết có sẵn. Những ai nghĩ rằng họ tuân theo thực chứng theo nghĩa đó đều đang tự lừa dối chính mình. Nhưng chúng ta thường thấy khoa học xã hội bắt đầu với một lý thuyết gọn ghẽ và sau đó tìm kiếm bằng chứng để xác nhận nó. Hy vọng rằng đây sẽ không phải là cách tiếp cận của tôi.

Nhà vật lý học Stephen Hawking từng kể một câu chuyện có thể là không có thật, liên quan đến một nhà khoa học nổi tiếng đang có bài thuyết giảng cho công chúng về vũ trụ học, thì ông bị ngắt lời bởi một bà lão ở cuối phòng. Bà nói rằng thứ ông đang thuyết giảng là vớ vẩn, và rằng vũ trụ thực sự là một chiếc đĩa phẳng cân bằng trên mai rùa. Nhà khoa học nghĩ rằng ông ta có thể khiến bà lão phải im lặng bằng cách hỏi con rùa đang nằm trên cái gì. "Chàng trai trẻ, cậu rất thông minh, nhưng con rùa sẽ nằm chồng lên con rùa khác đến vô cùng", bà lão đáp lời.

Và đây chính là vấn đề với bất kỳ lý thuyết phát triển nào: Con rùa cụ thể mà bạn chọn làm điểm khởi đầu thực sự nằm trên lưng một con rùa khác, hay một con voi, một con hổ, hay một con cá voi khác. Hầu hết các lý thuyết phổ quát về phát triển thất bại vì chúng không tính đến nhiều khía cạnh độc lập của quá trình phát triển. Thay vào đó, chúng đại diện cho chủ nghĩa giản lược trong việc tìm cách trừu tượng hóa một yếu tố nhân quả duy nhất ra khỏi thực tế lịch sử phức tạp hơn

nhiều. Và chúng thất bại trong việc đẩy câu chuyện du hành đủ xa trong chiều dài lịch sử, để đến với các điều kiện giải thích xuất phát điểm và tiền đề tạo ra chúng.

Tôi sẽ đẩy câu chuyện ngược dòng thời gian về rất xa. Trước khi đến với quá trình xây dựng nhà nước ở Trung Quốc, chúng ta cần hiểu không chỉ nguồn gốc của chiến tranh mà còn cả nguồn gốc của xã hội loài người. Câu trả lời đáng ngạc nhiên là chúng không khởi nguồn từ bất cứ đâu. Cả xã hội và xung đột đã tồn tại từ khi loài người ra đời, bởi con người về bản chất là động vật mang cả tính xã hội và cạnh tranh. Các loài linh trưởng tiền thân của loài người đã thực hành một hình thức yếu của chính trị. Do đó, để hiểu điều này, chúng ta cần quay trở lại trạng thái tự nhiên và nhân sinh học, vốn theo một nghĩa nào đó, đặt ra khuôn khổ cho toàn bộ nền chính trị của loài người. Sinh học đặt một nền móng tương đối vững chắc bên dưới những chiếc mai rùa ở đáy cùng, mặc dù ngay cả sinh học, như chúng ta sẽ thấy trong chương tiếp theo, không phải là một điểm khởi đầu hoàn toàn cố định.

02

TRẠNG THÁI TỰ NHIÊN

Các thảo luận triết học về trạng thái tự nhiên; các bộ môn khoa học sự sống đương đại làm sáng tỏ bản chất con người và từ đó đặt nền móng sinh học cho chính trị như thế nào; chính trị của tinh tinh và các loài linh trưởng khác; những khía cạnh nào của bản chất con người củng cố cho chính trị; những vùng khác nhau trên thế giới lần đầu tiên được định cư khi nào

Trong truyền thống triết học phương Tây, các thảo luận về "trạng thái tự nhiên" là trọng tâm để hiểu về công lý và trật tự chính trị, vốn là nền tảng cho nền dân chủ tự do hiện đại. Triết học chính trị cổ điển phân biệt giữa tự nhiên và tục lệ hay pháp luật; Plato và Aristotle lập luận rằng một thành bang công bằng phải tồn tại phù hợp với bản chất thường trực của con người, chứ không phải những thứ phù phiếm và hay thay đổi. Thomas Hobbes, John Locke và Jean-Jacques Rousseau đã phát triển sự phân biệt này qua các khảo luận về vấn đề trạng thái tự nhiên và tìm cách đặt các quyền chính trị vào trong đó. Mô tả trạng thái tự nhiên là phương tiện và phép ẩn dụ để thảo luận về bản chất con người, một phương pháp thiết lập hệ thống phân cấp bản chất tốt đẹp của loài người mà xã hội chính trị muốn khuyến khích.

Aristotle khác với Hobbes, Locke và Rousseau ở một khía cạnh quan trọng. Ông lập luận rằng bản chất của con người là chính trị và

năng lực tự nhiên khiến họ phát triển trong xã hội. Ngược lại, ba nhà triết học thời cận đại cho rằng con người không mang bản chất xã hội, thay vào đó, xã hội là một loại công cụ cho phép mọi người đạt được những thứ họ không thể tự mình đạt được.

Tác phẩm *Leviathan*[i] của Hobbes bắt đầu bằng một danh mục mở rộng về những cảm xúc tự nhiên của con người, ông lập luận rằng cảm xúc sâu sắc và lâu bền nhất chính là nỗi sợ hãi về cái chết đau đớn. Từ điều này, ông cho rằng quyền tự nhiên cơ bản của nhân loại là quyền tự do bảo vệ sự sống của chính mình. Bản chất con người cũng đưa ra ba nguyên nhân tạo ra bất hòa: cạnh tranh, thiếu tự tin (sợ hãi) và vinh quang; "Đầu tiên, con người giành giật vì Lợi ích; thứ hai, vì An toàn; và thứ ba, vì Danh tiếng". Do đó, trạng thái tự nhiên được mô tả như "Cuộc chiến của mỗi con người chống lại mỗi con người". Để thoát khỏi tình trạng nguy hiểm này, loài người đồng ý từ bỏ quyền tự do tự nhiên được làm theo ý mình để đổi lại việc người khác tôn trọng quyền sống của họ. Nhà nước, hay Leviathan, thực thi các cam kết đối ứng này dưới hình thức khế ước xã hội, theo đó loài người bảo vệ các quyền họ có được theo lẽ tự nhiên, nhưng không thể thụ hưởng trạng thái tự nhiên do cuộc chiến của mỗi con người chống lại mỗi con người. Chính quyền, hay Leviathan, bảo vệ quyền được sống bằng cách bảo đảm trạng thái hòa bình.[1]

John Locke, trong *Second Treatise on Government* (Khảo luận thứ hai về Chính quyền)[ii], có góc nhìn nhẹ nhàng hơn về trạng thái tự nhiên so với Hobbes. Theo đó, con người dành ít thời gian chiến đấu với nhau hơn [thời gian] cho việc kết hợp sức lao động với những vật phẩm

---

i. Tên đầy đủ của tiểu luận này là *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civil* (Leviathan hay Vật chất, Hình thức và Quyền lực của một Nhà nước, Giáo hội và Dân sự), được xuất bản lần đầu năm 1651.

ii. John Locke, *Khảo luận thứ hai về Chính quyền*, Lê Tuấn Huy dịch và giới thiệu, Nxb Tri thức, 2007.

chung của tự nhiên để tạo ra tài sản riêng. Luật tự nhiên cơ bản của Locke, trái ngược với Hobbes, mang lại cho con người không chỉ quyền sống, mà cả "quyền sống, sức khỏe, tự do và của cải".[2] Sự tự do không kiểm soát trong trạng thái tự nhiên dẫn đến trạng thái chiến tranh, mà theo Hobbes, đòi hỏi một khế ước xã hội nhằm bảo tồn quyền tự do và tài sản tự nhiên. Mặc dù nhà nước, theo quan điểm của Locke, là cần thiết, nhưng chính nó cũng có thể khước từ các quyền tự nhiên. Chính vì thế, Locke cho rằng (con người) có quyền nổi dậy chống lại một chính quyền bất công. Quyền sống, quyền tự do và quyền mưu cầu hạnh phúc do Thomas Jefferson đưa ra trong Tuyên ngôn Độc lập Mỹ có khởi nguyên trực tiếp từ quyền tự nhiên của Hobbes, thông qua những sửa đổi của Locke, liên quan đến mối nguy của sự chuyên chế.

Trạng thái tự nhiên mãnh liệt của Hobbes, nơi cuộc sống của con người "cô độc, nghèo đói, xấu xa, tàn bạo và ngắn ngủi", theo lệ, lại đối nghịch với phiên bản yên bình hơn của Rousseau, được trình bày trong *Discourse on the Origin and the Foundation of Inequality Among Mankind* (Luận về Nguồn gốc và Cơ sở của Bất bình đẳng của Loài người)[i]. Thật vậy, Rousseau thẳng thắn chỉ trích Hobbes ở một số điểm: "Nhưng trên tất cả, chúng ta hãy cẩn thận với kết luận của Hobbes rằng con người, vì không biết gì về lòng tốt, hẳn là xấu theo lẽ tự nhiên; rằng con người xấu xa vì không biết đức hạnh là gì; và rằng anh ta luôn từ chối trợ giúp đồng loại, bởi vì anh ta tin rằng không ai xứng đáng với điều đó; và rằng, dựa trên quyền mà anh ta tuyên bố một cách chính đáng với mọi thứ mình muốn, anh ta dại dột tự coi mình là chủ sở hữu của toàn bộ vũ trụ".[3] Rousseau lập luận rằng Hobbes thực ra không hề khám phá con người tự nhiên; sinh vật bạo lực được mô tả trong *Leviathan* thực ra là sản phẩm của những tác động xấu trong hàng thế kỷ phát triển xã hội. Con người tự nhiên đối với Rousseau thực sự đơn

---

i. Dưới đây gọi tắt là *Luận văn về Bất bình đẳng*.

độc, rụt rè, sợ hãi và nhiều khả năng là chạy trốn khỏi nhau thay vì chiến đấu với nhau. "Khao khát" của con người nguyên thủy "không bao giờ vượt quá nhu cầu sinh lý của mình; anh ta không biết gì khác ngoài thức ăn, phụ nữ và nghỉ ngơi"; anh ta sợ đau và đói chứ không sợ cái chết trừu tượng. Bởi thế, sự trỗi dậy của xã hội chính trị không đại diện cho sự cứu rỗi khỏi "cuộc chiến của mỗi con người chống lại mỗi con người", mà là sự gắn kết với những người khác thông qua sự phụ thuộc lẫn nhau.

Rousseau mở đầu *Luận văn về Bất bình đẳng* rằng "các nghiên cứu chúng ta có thể liên hệ tới lần này không được coi là sự thật lịch sử, mà chỉ là những lý luận giả định và kèm theo điều kiện, phù hợp để minh họa cho bản chất của sự vật hơn là cho thấy nguồn gốc đích thực của chúng". Đối với Rousseau và Hobbes, trạng thái tự nhiên giống một công cụ khám phá bản chất con người hơn là diễn giải lịch sử – nghĩa là nó mang đặc điểm sâu sắc và lâu bền nhất của loài người khi loại bỏ những hành vi do các nền văn minh hay lịch sử tạo ra.

Tuy nhiên, ý định của Rousseau trong *Luận văn về Bất bình đẳng* rõ ràng là đưa ra hướng giải thích theo góc độ phát triển về hành vi của con người. Ông nói về sự hoàn hảo của con người và suy đoán về cách tư duy, đam mê và hành vi của con người phát triển như thế nào theo thời gian. Ông bổ sung các bằng chứng đáng kể về người Carib[i] và các dân tộc bản địa khác của Tân Thế giới cũng như lập luận dựa trên quan sát hành vi động vật để cố hiểu thế nào là con người theo bản chất tự nhiên và con người theo quy ước xã hội. Thật liều lĩnh khi nghĩ rằng mình có thể hiểu thâm ý thực sự của những nhà tư tưởng vĩ đại. Nhưng với tầm quan trọng nền tảng của các lý giải về trạng thái tự nhiên của Hobbes, Locke và Rousseau đối với quá trình tự nhận thức chính trị

i. Nhóm dân bản địa được biết đến sau khi vùng Caribe đã được đặt tên, sống ở quần đảo Tiểu Antilles, nổi tiếng với câu chuyện ăn thịt người. Ngày nay, họ sống trong những ngôi làng riêng biệt ở Grenada, Tobago và Dominica.

ở phương Tây, sẽ không bất công lắm nếu đối chiếu chúng với những kiến thức đương đại về nguồn gốc của con người mà chúng ta thu được nhờ vào những tiến bộ gần đây trong một loạt các bộ môn khoa học sự sống.

Kiến thức này xuất hiện trong một số lĩnh vực riêng biệt, bao gồm động vật linh trưởng học, di truyền học quần thể, khảo cổ học, nhân học xã hội, và tất nhiên, trong phạm vi của sinh học tiến hóa. Chúng ta có thể vận hành lại ý tưởng của Rousseau bằng các dữ liệu thực nghiệm tốt hơn nhiều, và những gì phát hiện được khẳng định một phần quan điểm của ông, trong khi đặt ra nghi vấn cho những quan điểm khác. Trong mọi trường hợp, việc tái dựng bản chất con người bằng sinh học hiện đại là vô cùng quan trọng, là nền tảng cho bất kỳ lý thuyết phát triển chính trị nào, bởi chúng cung cấp cho chúng ta các viên gạch cơ bản để hiểu được sự tiến hóa sau này của các thể chế loài người.

Rousseau đã hoàn toàn chính xác trong một số quan sát của mình, như quan điểm rằng bất bình đẳng của con người có nguồn gốc từ sự phát triển của luyện kim, nông nghiệp và trên hết là tài sản tư hữu. Nhưng cả ông, Hobbes và Locke đều sai ở một điểm rất quan trọng. Cả ba nhà tư tưởng đều coi con người trong trạng thái tự nhiên là những cá thể cô lập, còn xã hội của họ là không tự nhiên. Theo Hobbes, loài người thời kỳ sơ khởi gắn kết nhau chủ yếu thông qua sợ hãi, đố kị và xung đột. Con người nguyên thủy của Rousseau thậm chí còn đơn độc hơn: tình dục là tự nhiên, nhưng gia đình thì không. Sự phụ thuộc lẫn nhau của con người xuất hiện gần như ngẫu nhiên, là kết quả của những đổi mới công nghệ như nông nghiệp vốn đòi hỏi sự hợp tác nhiều hơn. Đối với cả hai nhà tư tưởng, xã hội loài người chỉ xuất hiện với dòng thời gian lịch sử và liên quan đến sự thỏa hiệp của quyền tự do tự nhiên.

Đây không phải là cách mọi thứ thực sự đã xảy ra. Trong cuốn sách *Ancient Law* (Luật cổ đại) ra đời năm 1861, học giả pháp lý người Anh Sir Henry Maine chỉ trích các nhà lý luận về trạng thái tự nhiên như sau:

> Song, hai lý thuyết này [của Hobbes và Locke], vốn từ lâu đã chia rẽ các chính khách nước Anh thành các phe thù địch, lại vô cùng giống nhau giả định cơ bản về một điều kiện phi lịch sử, không thể kiểm chứng của giống loài. Các tác giả chỉ khác nhau [trong quan điểm] về đặc điểm của trạng thái tiền xã hội, và về bản chất của hành động bất thường mà qua đó con người tự nhấc mình ra khỏi trạng thái đó để rồi tham gia tổ chức xã hội mà chúng ta biết, nhưng họ đều nghĩ rằng có một vực thẳm tách biệt con người trong điều kiện nguyên thủy với con người trong xã hội.[4]

Chúng ta có thể gán cho đây là ngụy biện kiểu Hobbes: ý tưởng rằng con người ban đầu mang tính cá nhân và tham gia vào xã hội ở một giai đoạn sau trong quá trình phát triển chỉ là kết quả từ một tính toán hợp lý – hợp tác xã hội là cách tốt nhất để đạt được những mục đích cá nhân. Tiền đề của chủ nghĩa cá nhân nguyên thủy này củng cố cho sự hiểu biết về các quyền trong Tuyên ngôn Độc lập Mỹ, và do đó của cả cộng đồng chính trị dân chủ bắt nguồn từ nó. Tiền đề này cũng là nền tảng của kinh tế tân cổ điển đương đại, xây dựng các mô hình dựa trên giả định rằng con người là những sinh vật lý trí muốn tối đa hóa lợi ích hoặc thu nhập cá nhân. Nhưng trên thực tế, chính chủ nghĩa cá nhân chứ không phải tính xã hội đã phát triển trong suốt chiều dài lịch sử loài người. Chủ nghĩa cá nhân nay dường như trở thành cốt lõi cho hành vi kinh tế và chính trị của chúng ta chỉ bởi chúng ta đã phát triển các thể chế gạt đi những bản năng mang tính cộng đồng tự nhiên hơn của mình. Aristotle đã chuẩn xác hơn những nhà lý luận tự do cận đại này khi nói rằng chính trị là bản chất tự nhiên của con người. Vì vậy, trong khi việc hiểu động lực của con người thông qua chủ nghĩa cá nhân có thể giúp giải thích hành vi của các thương gia và các nhà hoạt động tự do ở Mỹ ngày nay, đó lại không phải là cách hữu ích nhất để thấu hiểu quá trình phát triển ban đầu của chính trị loài người.

Tất cả những kiến thức về trạng thái tự nhiên theo sinh học và nhân học hiện đại đều cho thấy điều ngược lại: trong quá trình tiến hóa, loài

người *chưa từng* có một giai đoạn nào tồn tại như những cá thể cô lập; các loài linh trưởng tiền thân của loài người đã phát triển các kỹ năng xã hội – và cả chính trị – rộng khắp; và bộ não con người được định sẵn các tính năng thúc đẩy nhiều hình thức hợp tác xã hội. Trạng thái tự nhiên có thể được mô tả như trạng thái chiến tranh, vì bạo lực là đặc hữu, nhưng bạo lực do các nhóm xã hội liên kết chặt chẽ với nhau gây ra nhiều hơn hẳn do các cá thể nhỏ lẻ. Con người không tham gia vào xã hội và đời sống chính trị do một quyết định hợp lý, có ý thức. Tổ chức cộng đồng đến với họ một cách tự nhiên, mặc dù những cách thức cụ thể để họ hợp tác với nhau được định hình bởi môi trường, tư tưởng và văn hóa.

Thật vậy, các hình thức hợp tác cơ bản nhất ra đời hàng triệu năm trước khi loài người xuất hiện. Các nhà sinh học đã xác định hai nguồn gốc tự nhiên của hành vi hợp tác: chọn lọc huyết thống và lòng vị tha tương hỗ. Liên quan đến ý đầu tiên, điều cốt yếu trong tiến hóa sinh học không phải là sự sống sót của một cá thể sinh vật nhất định, mà là sự sống sót của bộ gen sinh vật đó. Điều này tạo ra quy tắc được nhà sinh học William Hamilton hệ thống hóa thành nguyên tắc tương thích tổng thể hay chọn lọc huyết thống, cho rằng các cá nhân của bất kỳ loài sinh sản hữu tính nào sẽ cư xử một cách vị tha với họ hàng, tỉ lệ thuận với số lượng gen chung.[5] Cha mẹ và con cái, và anh chị em ruột, có chung 50% số gen với nhau, do đó sẽ cư xử vị tha với nhau hơn là đối với anh chị em họ thế hệ thứ nhất, những người chỉ có chung 25% số gen. Hành vi này được quan sát thấy ở các loài từ sóc đất, vốn phân biệt đối xử giữa chị em ruột và cùng mẹ khác cha trong hành vi làm tổ, cho đến con người, khi chủ nghĩa gia đình không chỉ là một thực tế xã hội mà còn là một thực tế sinh học.[6] Mong muốn truyền lại tài nguyên cho thân tộc là một trong những hằng số lâu bền nhất trong đời sống chính trị của loài người.

Khả năng hợp tác với những người khác về bộ gen được các nhà sinh vật học gọi là lòng vị tha tương hỗ. Cùng với chọn lọc huyết thống,

đây là nguồn gốc sinh học chính thứ hai của hành vi xã hội được tìm thấy ở nhiều loài động vật. Hợp tác xã hội phụ thuộc vào khả năng của cá nhân giải quyết thứ mà các nhà lý thuyết trò chơi gọi là "song đề tù nhân".[7] Trong các trò chơi này, các cá nhân có khả năng hưởng lợi khi làm việc cùng nhau, nhưng họ thường có thể hưởng lợi nhiều hơn nếu để các cá nhân khác hợp tác và hưởng lợi từ nỗ lực của họ. Vào những năm 1980, nhà khoa học chính trị Robert Axelrod tổ chức một cuộc thi dành cho các chương trình máy tính áp dụng một cách máy móc các chiến lược để giải quyết song đề tù nhân lặp lại. Chiến lược thắng lợi được gọi là ăn miếng trả miếng, trong đó người chơi sẽ hợp tác qua lại với một người chơi khác nếu người đó từng hợp tác trong trò chơi trước và không hợp tác với người trước đó không hợp tác.[8] Axelrod chứng minh rằng một dạng thức đạo đức có thể tự động phát triển khi những người ra quyết định có lý trí tương tác với nhau theo thời gian, mặc dù động lực hợp tác ban đầu không là gì ngoài lợi ích cá nhân.

Lòng vị tha tương hỗ xuất hiện ở nhiều loài sinh vật khác, không chỉ với con người.[9] Người ta đã quan sát thấy dơi quỷ và khỉ đầu chó bảo vệ và cho các con nhỏ (không phải là con của chúng) trong cùng bầy ăn.[10] Trong một số trường hợp như cá dọn vệ sinh và con cá mà chúng làm sạch, mối liên kết tương hỗ xuất hiện giữa các loài hoàn toàn khác biệt. Sự tương tác giữa loài chó và loài người cho thấy một tập hợp các hành vi tiến hóa tương tự ở cả hai loài.[11]

CHÍNH TRỊ CỦA LOÀI TINH TINH VÀ MỐI LIÊN QUAN ĐẾN SỰ PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ CỦA LOÀI NGƯỜI

Sinh học tiến hóa cung cấp một khuôn khổ rộng lớn cho chúng ta hiểu cách loài người tiến hóa từ các loài linh trưởng tiền thân. Chúng ta biết rằng cả con người lẫn tinh tinh hiện đại đều có nguồn gốc từ một tổ tiên tinh tinh chung, với loài người phân nhánh khoảng năm triệu năm trước. Bộ gen của người và tinh tinh trùng nhau khoảng 99%,

khớp với nhau hơn bất kỳ cặp linh trưởng nào khác.[12] (Thế nhưng 1% khác biệt đó giải thích cho sự tồn tại của ngôn ngữ, tôn giáo, tư duy trừu tượng và những thứ tương tự, chưa nói đến sự khác biệt đáng kể về mặt giải phẫu, bởi vậy nó khá quan trọng!) Tất nhiên chúng ta không có cách nào nghiên cứu hành vi của loài tổ tiên chung giữa tinh tinh và con người. Nhưng các nhà linh trưởng học đã dành nhiều thời gian quan sát hành vi của tinh tinh và các loài linh trưởng khác, cả trong môi trường sống tự nhiên và trong sở thú, nhận thấy sự tiếp nối đáng kinh ngạc với hành vi của con người.

Trong cuốn *Demonic Males* (Giống đực điên loạn), nhà nhân học sinh học Richard Wrangham mô tả các nhóm tinh tinh đực trong tự nhiên thường vượt ra khỏi lãnh thổ của mình để tấn công và tiêu diệt tinh tinh từ các cộng đồng lân cận. Những con đực này hợp tác với nhau để rình rập, bao vây và sau đó giết một con đực tách bầy, và tiếp tục loại bỏ tất cả những con đực khác trong vùng đó. Con cái sau đó bị bắt và gộp vào nhóm tinh tinh xâm lược. Điều này rất giống với kiểu đột kích của loài người ở những nơi như cao nguyên New Guinea, hoặc những người da đỏ Yanomamö mà nhà nhân học Napoleon Chagnon đã quan sát được. Theo Wrangham: "Rất ít động vật sống trong các cộng đồng phụ hệ, gắn kết theo giống đực, nơi con cái thường giảm thiểu rủi ro của giao phối cận huyết bằng cách chuyển sang các nhóm lân cận để bắt đôi. Và chỉ có hai loài động vật làm như vậy với một hệ thống mở rộng lãnh địa mãnh liệt, do giống đực khởi xướng, bao gồm những cuộc tấn công chí mạng vào các cộng đồng lân cận để tìm và diệt những mục tiêu dễ bị tổn thương".[13] Hai loài đó là tinh tinh và con người.

Theo nhà khảo cổ học Steven LeBlanc: "Phần lớn các cuộc chiến tranh trong xã hội giản đơn của loài người tương tự các vụ tấn công của loài tinh tinh. Trên thực tế, những vụ thảm sát của loài người ở cấp độ xã hội rất hiếm gặp và chiến tranh tiêu hao là một chiến lược

khả thi, cũng như việc tạo ra các vùng đệm, các cuộc đột kích, bắt cóc con cái và cắt xẻo các nạn nhân. Hành vi của tinh tinh và loài người gần như hoàn toàn giống nhau".[14] Điểm khác biệt cơ bản là con người nguy hiểm hơn vì có khả năng sử dụng nhiều loại vũ khí với mức độ sát thương cao hơn.

Tinh tinh bảo vệ lãnh thổ của mình giống như loài người, nhưng ở các khía cạnh khác, chúng rất khác biệt. Giống đực và giống cái không hợp thành gia đình để nuôi con; chúng tạo ra hệ thống phân cấp riêng theo giới tính. Tuy nhiên, hình thức chính trị thống trị trong các hệ thống phân cấp đó lại phần nào gợi đến chính trị trong các nhóm loài người. Một con đực alpha (cá thể thứ bậc cao) trong các lãnh địa tinh tinh không ở vị thế đó ngay từ khi sinh ra; giống như Ông Lớn trong xã hội Melanesia, nó giành được vị thế cao bằng cách xây dựng liên minh những cá thể ủng hộ mình. Dù kích thước và sức mạnh thể chất có vai trò quan trọng, khả năng hợp tác với các cá thể khác mới là yếu tố then chốt mang lại sự thống trị. Khi quan sát một đàn tinh tinh bị giam cầm trong Vườn thú Arnhem ở Hà Lan, nhà linh trưởng học Frans de Waal mô tả một con đực alpha lớn tuổi bị một liên minh gồm hai con tinh tinh trẻ hơn lật đổ. Không lâu sau khi một trong hai kẻ thách thức đạt được vị thế alpha, nó quay ra tấn công và giết hại đồng minh cũ.[15]

Một khi tinh tinh đực hoặc cái đạt được vị thế thống trị trong hệ thống thứ bậc tương ứng, chúng thực thi thứ chỉ có thể được gọi là *uy quyền* – năng lực giải quyết xung đột và đặt ra các quy tắc dựa trên vị thế của chúng trong hệ thống. Tinh tinh thừa nhận uy quyền thông qua cách chào quy phục, mở đầu với một loạt tiếng gầm gừ, những cái cúi gập người, đưa tay ra cho bề trên và hôn chân.[16] De Waal mô tả một con tinh tinh cái thống trị tên là Mama, vốn được ông so sánh với người bà trong gia đình Tây Ban Nha hoặc Trung Hoa. "Khi căng thẳng trong nhóm lên đến đỉnh điểm, các con tham chiến – ngay cả những con đực trưởng thành – luôn hướng về Mama. Nhiều lần tôi đã thấy

một cuộc xung đột lớn giữa hai con đực kết thúc trong vòng tay của Mama. Thay vì dùng bạo lực thể xác khi cuộc đối đầu lên đến cao trào, các đối thủ chạy đến chỗ Mama và la hét ầm ĩ".[17]

Xây dựng liên minh trong xã hội tinh tinh không hề đơn giản và đòi hỏi thứ giống như khả năng đánh giá tính cách. Tương tự như con người, tinh tinh có khả năng đánh lừa và phải đánh giá độ tin cậy của các đồng minh tiềm năng. Các nhà quan sát lâu năm về hành vi của tinh tinh tại Arnhem lưu ý rằng mỗi cá thể tinh tinh đều có tính cách riêng, và một số đáng tin hơn những con khác. De Waal mô tả một con cái tên là Puist, con này tấn công đồng loại khi ít ngờ nhất, hoặc giả vờ hòa giải chỉ để lợi dụng lúc con kia phòng vệ lơi lỏng hơn. Do hành vi đó, những con tinh tinh thứ bậc thấp hơn đã học cách né tránh Puist.[18]

Dường như tinh tinh hiểu rằng có những quy tắc xã hội mà chúng phải tuân theo. Không phải lúc nào chúng cũng làm đúng như vậy, và việc vi phạm các quy tắc của nhóm, hoặc việc phản kháng uy quyền, đi kèm với những gì tương tự như cảm giác tội lỗi hoặc ngại ngùng. De Waal đã mô tả một sự cố trong đó một nghiên cứu sinh tên là Yvonne ở cùng với một con tinh tinh trẻ tên là Choco:

> Choco ngày càng trở nên tinh nghịch và đã đến lúc phải kìm nó lại. Một ngày nọ khi Choco rút điện thoại ra khỏi móc lần thứ n, Yvonne đã mắng nhiếc đồng thời nắm chặt cánh tay nó một cách bất thường. Những lời trách mắng có vẻ có tác dụng như mong đợi với Choco, vì vậy Yvonne ngồi xuống ghế sofa và bắt đầu đọc sách. Cô đã quên hoàn toàn sự việc khi đột nhiên Choco nhảy lên đùi cô, quàng tay qua cổ và trao cho cô một nụ hôn tinh tinh điển hình (với cái miệng mở rộng) thẳng vào môi.[19]

De Waal ghi nhận sự nguy hiểm khi con người nhân cách hóa hành vi của động vật, nhưng các nhà quan sát nhiệt thành của tinh tinh thấy hoàn toàn bị thuyết phục bởi những khuynh hướng cảm xúc ẩn sau hành vi của Choco.

Mối liên quan giữa hành vi của tinh tinh với sự phát triển chính trị của loài người rất rõ ràng. Con người và tinh tinh đều xuất thân từ một loài vượn tổ tiên. Cả tinh tinh và con người hiện đại, đặc biệt là những người sống trong xã hội săn bắt–hái lượm hay các xã hội tương đối nguyên thủy khác, thể hiện các dạng thức hành vi xã hội giống nhau. Nếu những giải thích về trạng thái tự nhiên của Hobbes, Locke hoặc Rousseau là chính xác, thì chúng ta sẽ phải giả định rằng trong quá trình tiến hóa thành người hiện đại, tổ tiên vượn của chúng ta vì lý do nào đó trong giây lát mất đi những hành vi và cảm xúc xã hội, và rồi tiến hóa lần thứ hai ở giai đoạn phát triển muộn hơn. Sẽ hợp lý hơn nhiều nếu ta giả định rằng con người chưa bao giờ tồn tại như những cá thể cô lập, và rằng liên kết xã hội với các nhóm dựa trên huyết thống là một phần hành vi tồn tại từ trước khi loài người hiện đại xuất hiện. Năng lực xã hội của con người không phải là đặc điểm kế thừa mang tính lịch sử hay văn hóa, mà là thứ gắn liền với bản chất con người.

ĐẶC TRƯNG LOÀI NGƯỜI

Điều gì được chứa đựng trong 1% DNA tạo ra sự khác biệt giữa loài người với tổ tiên tinh tinh của mình? Trí thông minh và khả năng nhận thức luôn được coi là đặc trưng bản sắc của giống loài chúng ta. Tên gọi mà chúng ta đặt cho loài người là *Homo Sapiens*, động vật thuộc chi Homo và "tinh khôn". Trong năm triệu năm kể từ khi chi Homo tách ra khỏi tổ tiên tinh tinh–người, kích thước bộ não đã tăng gấp ba lần, một tốc độ phát triển vô cùng nhanh xét về mặt tiến hóa. Tốc độ tăng kích thước của đường dẫn sinh hầu như không thể theo kịp kích cỡ đầu to lớn của trẻ sơ sinh khi chúng được sinh ra. Sức mạnh nhận thức này đến từ đâu?

Thoạt nhìn, dường như khả năng nhận thức là cần thiết cho con người để thích nghi và làm chủ môi trường tự nhiên xung quanh. Càng thông minh, con người càng có nhiều lợi thế khi săn bắt, hái lượm, chế

tạo công cụ, sống sót qua các kiểu khí hậu khắc nghiệt và những nhu cầu tương tự. Nhưng giải thích này không thỏa mãn vì nhiều loài khác cũng săn bắt, hái lượm và sử dụng công cụ, nhưng lại không phát triển bất cứ điều gì giống với khả năng nhận thức của con người.

Nhiều nhà sinh học tiến hóa suy đoán rằng bộ não con người phát triển nhanh như vậy vì lý do khác: khả năng hợp tác và cạnh tranh với đồng loại. Nhà tâm lý học Nicolas Humphrey và nhà sinh vật học Richard Alexander – một cách riêng rẽ – cho rằng con người tiến hành chạy đua vũ trang với nhau, người chiến thắng là những nhóm có thể tạo ra các hình thức tổ chức xã hội phức tạp hơn dựa trên khả năng nhận thức mới để diễn giải hành vi của kẻ khác.[20]

Lý thuyết trò chơi, như đã chỉ ra, cho thấy những cá nhân tương tác nhiều lần với nhau có xu hướng ưu tiên hợp tác với những người tỏ ra trung thực và đáng tin cậy, và tránh xa những kẻ có hành vi cơ hội. Nhưng để thực hiện hiệu quả điều này, họ phải có khả năng ghi nhớ hành vi trong quá khứ và dự đoán hành vi có thể xảy ra trong tương lai của nhau, dựa trên việc diễn giải động cơ của người khác. Điều này không dễ thực hiện, bởi việc tỏ ra trung thực và chính sự không trung thực là tiêu chí lựa chọn một cộng sự tiềm năng. Nghĩa là, tôi sẽ đồng ý hợp tác với anh nếu anh có vẻ trung thực dựa trên kinh nghiệm của tôi. Nhưng nếu trong quá khứ anh đã chủ ý xây dựng lòng tin đủ lớn, anh có thể giành được vị thế mà qua đó lợi dụng tôi nhiều hơn nữa trong tương lai. Vì vậy, tư lợi thúc đẩy cá nhân hợp tác trong các nhóm xã hội, đồng thời tạo ra động lực để gian lận, lừa dối và các hình thức hành vi làm suy yếu tính đoàn kết xã hội khác.

Tinh tinh có thể đạt được cấp độ tổ chức xã hội bầy đàn gồm vài chục cá thể, vì chúng sở hữu một số kỹ năng nhận thức cần thiết để giải quyết song đề tù nhân lặp lại cơ bản. Ví dụ, Puist trong Vườn thú Arnhem bị những con tinh tinh khác xa lánh vì lịch sử không đáng tin cậy của nó, trong khi Mama giành được vị trí lãnh đạo nhờ danh tiếng

không thiên vị của mình khi giải quyết tranh chấp. Do đó, tinh tinh có đủ bộ nhớ và kỹ năng giao tiếp để diễn giải và dự đoán hành vi của nhau, từ đó phát triển khả năng lãnh đạo và hợp tác.

Nhưng tinh tinh không thể phát triển lên các cấp độ tổ chức xã hội cao hơn vì chúng không có ngôn ngữ. Sự xuất hiện của ngôn ngữ trong thời kỳ sơ khai của loài người đã mở ra những cơ hội mới để cải thiện việc hợp tác và phát triển nhận thức theo một mối liên hệ mật thiết. Có ngôn ngữ đồng nghĩa với việc hiểu biết về người trung thực hay gian dối không còn phụ thuộc vào kinh nghiệm trực tiếp mà có thể được truyền cho người khác dưới dạng hiểu biết xã hội. Nhưng ngôn ngữ cũng có thể là phương tiện để nói dối và lừa gạt. Bất kỳ nhóm xã hội nào phát triển khả năng nhận thức để sử dụng và diễn giải ngôn ngữ tốt hơn một chút thôi, và do đó phát hiện ra gian dối, sẽ có được lợi thế lớn hơn so với các đối thủ cạnh tranh. Nhà tâm lý học tiến hóa Geoffrey Miller lập luận chính nhu cầu nhận thức cụ thể của việc tán tỉnh đã tạo động lực đặc biệt cho sự phát triển của phần tân vỏ não, vì chiến lược sinh sản khác nhau của đàn ông và phụ nữ tạo ra những động lực mạnh mẽ để đánh lừa và nhận diện những đặc tính thể hiện khả năng sinh sản. Chiến lược sinh sản của giống đực là tối đa hóa xác suất thành công bằng cách tìm kiếm càng nhiều bạn tình càng tốt, trong khi chiến lược sinh sản của giống cái liên quan đến việc sở hữu các nguồn lực của con đực khỏe mạnh nhất cho con của chúng. Vì các chiến lược này được thực hiện với mục đích chéo nhau, Miller giải thích, nên sẽ có một động lực tiến hóa mạnh mẽ để phát triển năng lực đánh lừa đối tác, trong đó ngôn ngữ đóng vai trò to lớn.[21] Một nhà tâm lý học tiến hóa khác, Steven Pinker, lập luận rằng ngôn ngữ, năng lực xã hội và khả năng làm chủ môi trường xung quanh đều hỗ trợ lẫn nhau và tạo ra áp lực tiến hóa để phát triển hơn nữa.[22] Điều này lại giải thích sự cần thiết phải tăng kích thước của bộ não, vì một phần rất lớn của vùng tân vỏ não – phần não bộ mà chỉ người hiện đại có hành vi sở hữu, còn tinh tinh hay người cổ đại thì không – được dành cho ngôn ngữ.[23]

Sự phát triển của ngôn ngữ không chỉ cho phép loài người phối hợp hành động trong thời gian ngắn, mà còn mở ra khả năng *trừu tượng* và lý thuyết, năng lực nhận thức quan trọng chỉ loài người mới có. Từ ngữ có thể ám chỉ từ vật thể cụ thể (chó, cây) cho tới khái niệm trừu tượng đề cập đến các thế lực vô hình (thần Zeus, trọng lực). Kết hợp cả hai lại với nhau tạo ra những mô hình tư duy – đó là những khẳng định chung về quan hệ nhân quả ("thời tiết ấm vì trời nắng"; "xã hội ép buộc các cô gái vào khuôn mẫu giới tính"). Tất cả loài người đều tham gia xây dựng các mô hình tư duy trừu tượng; khả năng lý thuyết hóa theo nghĩa này mang lại cho chúng ta những lợi thế sinh tồn to lớn. Bất chấp những cảnh báo từ các nhà triết học như David Hume và vô số giáo sư tại các lớp thống kê năm nhất rằng mối tương quan không mang ngụ ý nhân quả, con người không ngừng quan sát mối tương quan giữa các sự kiện của thế giới xung quanh và suy diễn nguyên nhân từ chúng. Bằng việc không giẫm lên con rắn hoặc ăn thứ rễ cây giết chết em họ mình tuần trước, bạn tránh được việc phải chịu chung số phận và có thể nhanh chóng truyền đạt quy tắc đó cho con cháu mình.

Khả năng tạo ra các mô hình tư duy và gán những thế lực trừu tượng vô hình cho quan hệ nhân quả, đến lượt mình, là cơ sở cho sự xuất hiện của tôn giáo. Tôn giáo, hay niềm tin vào một trật tự vô hình, siêu nhiên, tồn tại trong tất cả các xã hội loài người. Các nhà cổ nhân loại học và khảo cổ học, những người cố gắng tái tạo dòng dõi của con người nguyên thủy, thật không may, lại biết rất ít về đời sống tinh thần của họ, vì tất cả những gì còn lại để nghiên cứu là dữ liệu vật chất của hóa thạch và các khu cắm trại. Nhưng chúng ta biết rằng không có xã hội nguyên thủy nào mà không có tôn giáo, và những manh mối khảo cổ cho thấy người Neanderthal và các nhóm người khởi thủy khác có thể có niềm tin tôn giáo.[24]

Ngày nay, một số người cho rằng tôn giáo là nguồn gốc chủ yếu của bạo lực, xung đột và bất hòa xã hội.[25] Tuy nhiên, về mặt lịch sử, tôn

giáo đóng vai trò ngược lại: nó là nguồn gắn kết xã hội giúp con người hợp tác với nhau trên quy mô rộng rãi và an toàn hơn nhiều so với giả định rằng họ là những cá nhân duy lý và tư lợi như các nhà kinh tế học đề ra. Những người chơi trò song đề tù nhân lặp lại có thể đạt được một mức độ hợp tác xã hội nhất định, như chúng ta đã thấy. Nhưng như nhà kinh tế học Mancur Olson chỉ ra, hành động tập thể bắt đầu bị phá vỡ khi quy mô của nhóm hợp tác tăng lên. Trong các nhóm lớn, việc theo dõi đóng góp cá nhân của các thành viên trở nên ngày càng khó khăn; việc hưởng lợi trên thành quả của người khác và các hành vi cơ hội chủ nghĩa khác trở nên phổ biến hơn nhiều.[26]

Tôn giáo giải quyết vấn đề hành động tập thể này bằng cách đưa ra các phần thưởng và hình phạt, điều này làm gia tăng đáng kể lợi ích từ việc hợp tác ở thời điểm trước mắt. Nếu tôi tin rằng người đứng đầu bộ lạc chỉ là một người bình thường giống mình và theo đuổi lợi ích riêng của ông ta, tôi có thể quyết định không phục tùng uy quyền của ông ta. Nhưng nếu tôi tin rằng tù trưởng có thể ra lệnh cho linh hồn của tổ tiên tưởng thưởng hay trừng phạt tôi, nhiều khả năng tôi sẽ tôn trọng lời nói của ông ta hơn. Tôi sẽ cảm thấy xấu hổ hơn nhiều nếu tôi tin rằng tổ tiên đang quan sát mình, (bởi) họ có thể nhìn thấu động cơ thực sự của tôi rõ hơn một người bà con còn sống. Trái với quan điểm của cả tín đồ tôn giáo và người theo chủ nghĩa thế tục, việc chứng minh hoặc làm sai lệch bất kỳ niềm tin tôn giáo nào là vô cùng khó khăn. Ngay cả khi hoài nghi việc tù trưởng có thực sự liên lạc được với tổ tiên đã qua đời hay không, tôi vẫn không muốn mạo hiểm với khả năng rằng ông ta thực sự có năng lực đó. Mệnh đề của Pascal rằng người ta nên tin vào Thượng đế vì Thượng đế có thể thực sự tồn tại phổ biến suốt chiều dài lịch sử loài người, mặc dù trong giai đoạn đầu, có một số ít người hoài nghi về nó.[27]

Vai trò chức năng của tôn giáo trong việc củng cố các chuẩn mực và phát triển cộng đồng đã được công nhận từ lâu.[28] Ăn miếng trả miếng, hay ân đền oán trả, không chỉ là kết quả hợp lý của sự tương

tác lặp đi lặp lại, mà còn là nền tảng của đạo đức Kinh Thánh và gần như là quy tắc đạo đức phổ quát của các xã hội loài người. Nguyên tắc Vàng yêu cầu bạn đối xử với người khác như cách bạn muốn họ đối xử với mình đơn giản là một biến thể của ân đền oán trả, nhưng nhấn mạnh về mặt lợi ích hơn là mặt thiệt hại. (Nguyên tắc lấy ân báo oán của Ki-tô giáo về phương diện này là rất bất thường và có thể thấy nó hầu như không được vận dụng trong các xã hội Ki-tô giáo. Tôi không biết bất kỳ xã hội nào chấp nhận lấy oán báo ân như một quy tắc đạo đức chung trong cộng đồng.)

Thật vậy, một số nhà tâm lý học tiến hóa lập luận rằng những lợi ích sinh tồn tạo ra bởi gắn kết xã hội là lý do khiến khuynh hướng tin vào tôn giáo dường như được gắn chặt vào não bộ loài người.[29] Tôn giáo không phải cách duy nhất khiến tư tưởng có thể gia tăng khối đoàn kết cộng đồng – ngày nay, chúng ta còn có thêm chủ nghĩa dân tộc và hệ tư tưởng thế tục như chủ nghĩa Marx, nhưng trong các xã hội sơ khai, nó đóng vai trò quan trọng trong việc tạo ra các hình thái tổ chức xã hội phức tạp hơn. Thật khó tin loài người có thể phát triển vượt ra ngoài các xã hội cấp bầy đàn mà không có tôn giáo.[30]

Từ quan điểm nhận thức, bất kỳ niềm tin tôn giáo nào cũng có thể được mô tả là một dạng mô hình tư duy của hiện thực, trong đó nhân quả được quy cho các lực lượng vô hình tồn tại trong một lãnh địa siêu hình, vượt ra ngoài thế giới nhận thức được của kinh nghiệm hằng ngày. Điều này tạo ra các lý thuyết về cách thao túng thế giới: ví dụ, hạn hán là do các vị thần nổi giận, có thể xoa dịu hạn hán bằng cách đổ máu của trẻ sơ sinh vào các luống đất. Điều này sau đó dẫn đến nghi lễ – việc thực hiện lặp đi lặp lại các hành vi liên quan đến trật tự siêu nhiên – qua đó xã hội loài người hy vọng sẽ giành được quyền kiểm soát môi trường của mình.

Đến lượt mình, nghi lễ giúp phân định các cộng đồng, đánh dấu ranh giới và phân biệt chúng với nhau. Nhờ vai trò xây dựng đoàn kết

xã hội, nghi lễ có thể bị tách khỏi lý thuyết mang tính nhận thức vốn dẫn đến sự hình thành của nó, như lễ Giáng sinh mà người châu Âu thế tục đương thời vẫn tiến hành. Chính nghi lễ và những niềm tin hỗ trợ nó được gây dựng với giá trị nội tại to lớn. Chúng không đơn thuần đại diện cho một mô hình tư duy hay lý thuyết có thể bị bác bỏ khi một thứ tốt hơn xuất hiện, mà trở thành chính mục đích của hành động.

LOÀI THÚ CÓ CẢM XÚC[i]

Các mô hình tư duy và chuẩn mực giúp con người hợp tác, và nhờ đó tồn tại, có thể được tạo ra một cách có lý trí, như các nhà kinh tế học khẳng định. Nhưng niềm tin tôn giáo không bao giờ được các tín đồ coi là những lý thuyết đơn giản có thể bị loại bỏ nếu được chứng minh là sai. Chúng được coi là đúng vô điều kiện, và thường có những hình phạt nặng nề về cả mặt xã hội và mặt tâm lý cho những ai khẳng định chúng là sai. Một trong những tiến bộ nhận thức tuyệt vời của khoa học tự nhiên hiện đại là cung cấp cho chúng ta phương tiện thực nghiệm có hệ thống để kiểm tra các lý thuyết, cho phép chúng ta kiểm soát môi trường thành công hơn (ví dụ như sử dụng hệ thống tưới tiêu thay vì hiến tế đồng loại để thúc đẩy năng suất nông nghiệp). Điều này đặt ra câu hỏi tại sao con người lại tự đặt gánh nặng cho bản thân với những khái niệm cứng nhắc và khó thay đổi.

Câu trả lời gần đúng là việc con người tuân thủ nguyên tắc là một quá trình trước hết dựa trên cảm xúc thay vì duy lý. Não bộ con người phát triển một số phản ứng cảm xúc nhất định tương đương với các cơ chế tự động thúc đẩy hành vi xã hội. Khi một người mẹ đang cho con bú nhìn thấy một đứa trẻ sơ sinh, ngực cô sẽ tiết ra sữa, không phải vì

---

i. Nguyên văn: "the beast with red cheeks", cụm từ do nhà triết học người Phổ Friedrich Nietzsche đặt ra. Ông cho rằng điểm cốt yếu làm nên con người không phải là lý trí, cũng không phải mơ ước, mà là "nhiệt huyết": Trên tất cả, con người là một sinh vật giá trị, một loài thú có cảm xúc.

cô tự nghĩ rằng con mình cần thức ăn, mà việc nhìn thấy con vô tình kích hoạt não bộ ra lệnh sản xuất một số hormone điều khiển việc tiết sữa. Lòng biết ơn đối với sự tử tế của một người xa lạ và sự tức giận với hành vi xấu vô cớ không phải là những phản ứng có tính toán hay cảm xúc có thể học được (mặc dù chúng có thể được củng cố hoặc kìm nén thông qua luyện tập). Tương tự, khi ai đó tỏ ra thiếu tôn trọng bằng cách coi thường chúng ta trước mặt bạn bè hoặc nhận xét về đức hạnh của mẹ hoặc em gái mình, chúng ta không tính toán tư duy về tính chính xác của nhận xét đó, hay ta cần bảo vệ danh tiếng của mình cho các công việc tương lai như thế nào. Ta chỉ tức giận và muốn đánh người không tôn trọng mình một trận. Những hành động này – lòng vị tha đối với họ hàng cùng huyết thống, bảo vệ danh tiếng của một người khác – có thể được giải thích theo lý thuyết tư lợi duy lý, nhưng chúng chính là những trạng thái cảm xúc. Trong hoàn cảnh bình thường, phản ứng theo cảm xúc tạo ra phản ứng chính xác về lý trí, đó là lý do tại sao quá trình tiến hóa đã lập trình cho con người phản ứng theo cách này. Nhưng vì hành động thường là sản phẩm của cảm xúc hơn là lý trí, chúng ta thường cân nhắc sai và chiến đấu cả với những kẻ to lớn hơn và có khả năng trả đũa.

Những phản ứng cảm xúc này khiến con người trở thành loài động vật biết tuân thủ và có quy tắc. Mặc dù nội dung cụ thể của quy tắc thường được xác định theo văn hóa ("không ăn thịt lợn", "tôn trọng tổ tiên", "không hút thuốc trong tiệc tối"), các năng lực tuân thủ quy tắc đều mang tính di truyền, cũng giống như việc các nền văn hóa có ngôn ngữ khác nhau dù chúng đều có nguồn gốc từ khả năng ngôn ngữ phổ quát của loài người. Ví dụ như tất cả con người đều cảm thấy xấu hổ khi bị bắt gặp vi phạm một nguyên tắc hay lề lối mà đồng loại tuân thủ. Xấu hổ rõ ràng không phải là một hành vi có được thông qua học hỏi, bởi trẻ em thường dễ xấu hổ hơn cha mẹ rất nhiều với những lỗi nhỏ khi tuân thủ nguyên tắc. Con người có thể đặt mình vào vị trí của người khác và quan sát hành vi của mình thông qua cách nhìn của

người khác. Ngày nay, một đứa trẻ không thể nhìn thấy chính mình theo cách này đều được coi là có triệu chứng tự kỷ.

Tuân thủ quy tắc thuộc về bản chất con người với những cảm xúc cụ thể như tức giận, xấu hổ, tội lỗi và tự hào. Chúng ta cảm thấy tức giận khi một quy tắc bị vi phạm, chẳng hạn như khi một người lạ cố ý miệt thị chúng ta, hoặc khi có người chế giễu hay thờ ơ với một nghi lễ tôn giáo của mình. Chúng ta thấy xấu hổ khi bản thân sống bất quy tắc và tự hào khi cả cộng đồng đồng thuận để đạt được mục tiêu có giá trị chung. Con người có thể dành rất nhiều cảm xúc vào một quy tắc đến mức nó trở nên phi lý đối với lợi ích cá nhân. Ví dụ, một thành viên băng đảng này trả thù thành viên của một băng đảng khác vì bị xúc phạm (một cách thực sự hoặc họ cảm thấy vậy), dù biết rõ điều này sẽ dẫn đến một vòng xoáy bạo lực leo thang.

Con người cũng dành cảm xúc vào những quy tắc và siêu quy tắc về cách xây dựng và thực thi các quy tắc phù hợp, và có thể biểu hiện cái mà nhà sinh vật học Robert Trivers gọi là "xâm lược đạo đức" khi các siêu quy tắc phù hợp không được thực hiện.[31] Con người muốn "công lý được thực thi" ngay cả khi họ không có lợi ích trực tiếp trong kết quả của một trường hợp cụ thể. Điều này giải thích tính phổ biến đặc biệt của các chương trình và phim ảnh lấy chủ đề tội phạm và pháp luật trên ti vi và sự chú ý mang tính ám ảnh của những người theo dõi các vụ bê bối nổi tiếng hoặc tội ác nhất định.

Nền tảng của hành vi chuẩn mực trong cảm xúc thúc đẩy hợp tác xã hội và rõ ràng mang lại lợi ích sinh tồn khi loài người phát triển thành hình thức hiện tại. Các nhà kinh tế học cho rằng việc tuân ngủ nguyên tắc một cách mù quáng có thể hợp lý về mặt kinh tế, vì việc tính toán kết quả tối ưu trong mọi tình huống thường rất tốn kém và phản tác dụng. Nếu phải liên tục đàm phán các nguyên tắc mới với đồng loại, chúng ta sẽ tê liệt và không thể hoàn thành công việc mang tầm ảnh hưởng chung thông thường. Việc chúng ta trở nên gắn bó với

các nguyên tắc nhất định, không phải với tư cách là phương tiện cho các mục tiêu ngắn hạn mà chính là mục tiêu, giúp tăng cường đáng kể sự ổn định của đời sống xã hội. Tôn giáo chỉ củng cố sự ổn định đó và mở rộng phạm vi của những người hợp tác tiềm năng.

Tuy nhiên, điều này đặt ra cho chính trị một vấn đề là các nguyên tắc có tiện ích rõ ràng khi được áp dụng trên quy mô lớn có thể không hữu ích trong các trường hợp ngắn hạn cụ thể, và thường trở nên vô hiệu khi các điều kiện tạo ra chúng thay đổi. Các nguyên tắc thể chế thì mang tính "cố kết" và bền vững, ít thay đổi, vốn là một trong những nguyên nhân chính của suy tàn chính trị.

CUỘC TRANH ĐẤU VÌ SỰ CÔNG NHẬN

Khi các chuẩn mực mang ý nghĩa nội tại, chúng trở thành đối tượng của thứ mà nhà triết học Georg W. F. Hegel gọi là "cuộc tranh đấu vì sự công nhận".[32] Khao khát được công nhận hoàn toàn khác với khao khát vật chất vốn là trụ đỡ của hành vi kinh tế. Việc được công nhận không phải là hàng hóa tiêu thụ. Thay vào đó, nó là một trạng thái tâm trí liên chủ thể khi một người thừa nhận giá trị hay địa vị của một người khác, hoặc các vị thần, phong tục và tín ngưỡng của họ. Tôi có thể tin vào giá trị của bản thân với tư cách là một nghệ sĩ dương cầm hoặc một họa sĩ, nhưng sẽ thấy hài lòng hơn khi suy nghĩ đó được xác nhận thông qua một giải thưởng hay một cuộc đấu giá tranh. Vì con người tự tổ chức thành các hệ thống phân cấp xã hội, sự công nhận thường có giá trị tương đối hơn là tuyệt đối. Điều này khiến cho cuộc đấu tranh để được công nhận về cơ bản là khác với các cuộc đấu tranh về trao đổi kinh tế, vì sự xung đột ở đây là trò chơi có tổng bằng không. Nghĩa là, một người chỉ có thể được công nhận với cái giá là phẩm cách của một người khác, địa vị chỉ mang tính tương đối. Trong các cuộc tranh giành vị thế, không có tình huống đôi bên cùng có lợi như trong thương mại.[33]

Mong muốn được công nhận có nguồn gốc sinh học. Tinh tinh và các loài linh trưởng khác, cả con đực và con cái, cạnh tranh vị trí alpha trong các bầy nhỏ của chúng. Tổ chức phân cấp của một đàn tinh tinh mang lại lợi thế sinh sản cho các thành viên vì nó kiểm soát bạo lực nội bộ trong nhóm và cho phép cả nhóm hợp tác chống lại các nhóm khác. Cá nhân đạt được vị trí con đực alpha cũng nhận được nhiều quyền lợi tiếp cận bạn tình hơn và do đó thành công hơn về mặt sinh sản. Hành vi tìm kiếm địa vị đã được mã hóa di truyền cho nhiều loài động vật, bao gồm cả con người, và có liên quan đến những thay đổi sinh hóa trong não bộ của những cá nhân tham gia tranh giành địa vị. Khi một con khỉ hoặc một con người thành công trong việc đạt được địa vị cao, mức độ serotonin – một chất dẫn truyền thần kinh quan trọng – sẽ tăng lên.[34]

Nhưng sự công nhận của loài người khác với loài linh trưởng vì nhận thức của con người phức tạp hơn. Một con tinh tinh đực alpha chỉ tìm kiếm sự công nhận cho chính mình; trong khi một con người có thể tìm kiếm sự công nhận cho những thứ trừu tượng, như một vị thần, một lá cờ hoặc một thánh địa. Rất nhiều hoạt động của chính trị đương đại xoay quanh nhu cầu được công nhận, đặc biệt là với các nhóm có lý do lịch sử để tin rằng giá trị của mình chưa được thừa nhận xứng đáng như các chủng tộc thiểu số, nữ giới, người đồng tính, người bản địa và nhiều nhóm khác tương tự. Dù những nhu cầu này có thể phần nào do khía cạnh kinh tế, như nguyên tắc trả lương công bằng theo năng lực, các nguồn lực kinh tế thường được xem là dấu hiệu của phẩm giá hơn là mục đích.[35]

Ngày nay, chúng ta gắn nhãn cho nhu cầu công nhận "bản sắc chính trị". Đây là một hiện tượng hiện đại phát sinh chủ yếu trong các xã hội đa nguyên, đa dạng, nơi mọi người có thể mang nhiều bản sắc.[36] Nhưng ngay cả trước khi thế giới hiện đại hình thành, sự công nhận đã là động lực chính cho hành vi tập thể. Mọi người đấu tranh không chỉ vì lợi ích cá nhân mà còn nhân danh cộng đồng với mong muốn lối

sống riêng của họ – phong tục, các vị thần linh và truyền thống – được người khác tôn trọng. Đôi khi điều này diễn ra dưới hình thức thống trị và bị trị, nhưng trong nhiều trường hợp, nó mang nghĩa ngược lại. Ý nghĩa cơ bản của sự tự do nhân loại là khả năng tự trị của một dân tộc, nghĩa là tránh phụ thuộc vào những kẻ kém cỏi hơn. Người Do Thái đã tôn vinh sự tự do này vào mỗi dịp Lễ Quá hải [hay Lễ Vượt qua] kể từ khi họ được trả tự do khỏi Ai Cập hơn 3.000 năm trước.

Nền tảng của hiện tượng được công nhận là sự đánh giá về giá trị nội tại của người khác, hay về các quy tắc, ý tưởng và luật lệ mà con người tạo ra. Sự công nhận cưỡng chế không có ý nghĩa gì, bởi sự ngưỡng mộ đến từ cá nhân tự do mang lại cảm giác thỏa mãn hơn nhiều so với sự vâng lời của nô lệ. Lãnh đạo chính trị xuất hiện ban đầu vì các thành viên của cộng đồng ngưỡng mộ một cá nhân cụ thể, người thể hiện sức mạnh thể chất tuyệt vời, lòng can đảm, trí tuệ hoặc khả năng phân xử công bằng các tranh chấp. Chính trị là cuộc đấu tranh giành vị thế lãnh đạo, và nó cũng là câu chuyện về việc số đông quần chúng đi theo, đồng lòng trao cho các nhà lãnh đạo địa vị cao hơn chính họ và lệ thuộc vào các nhà lãnh đạo đó. Trong một cộng đồng gắn kết và do đó thành công, sự phục tùng này là tự nguyện và dựa trên niềm tin vào quyền cai trị của nhà lãnh đạo.

Khi các hệ thống chính trị phát triển, sự công nhận được chuyển từ các cá nhân sang các thể chế – nghĩa là thành các nguyên tắc hoặc mô hình hành vi tồn tại theo thời gian, như chế độ quân chủ Anh hay Hiến pháp Mỹ. Nhưng trong cả hai trường hợp, trật tự chính trị dựa trên *tính chính danh* và *uy quyền* phát sinh từ sự thống trị hợp pháp. Tính chính danh có nghĩa là những người góp phần tạo nên xã hội công nhận tính công lý căn bản của hệ thống nói chung và sẵn sàng tuân thủ các nguyên tắc của nó. Trong các xã hội đương đại, chúng ta tin rằng tính chính danh hình thành qua các cuộc bầu cử dân chủ và sự tôn trọng pháp quyền. Nhưng dân chủ hẳn nhiên không phải là hình thức chính quyền duy nhất được coi là chính danh trong lịch sử.

Nói cho cùng, quyền lực chính trị dựa trên sự gắn kết xã hội. Sự gắn kết có thể nảy sinh từ các tính toán về lợi ích cá nhân, nhưng lợi ích cá nhân thường không đủ để khiến những người đi theo sẵn sàng hy sinh và chết vì cộng đồng. Quyền lực chính trị không chỉ là sản phẩm của tài nguyên và số công dân xã hội có thể điều khiển, mà còn cả mức độ tính chính danh của các lãnh đạo và thể chế được thừa nhận.

NỀN TẢNG CỦA PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ

Bây giờ, chúng ta đã có đủ những viên gạch tự nhiên quan trọng mà từ đó ta có thể xây dựng một lý thuyết về phát triển chính trị. Con người là những sinh vật có lý trí, tư lợi và sẽ học cách hợp tác vì tư lợi thuần túy như các nhà kinh tế khẳng định. Nhưng cao hơn thế, bản chất loài người tạo ra những lối đi định hình nhất định hướng tới năng lực xã hội, vốn mang lại cho chính trị loài người tính chất đặc biệt. Những tính chất này bao gồm:

- Tương thích tổng thể, chọn lọc huyết thống và lòng vị tha tương hỗ là những hình thức mặc định của tính xã hội. Loài người có xu hướng ưu ái người thân và bạn bè mà họ từng có ân nghĩa, trừ phi có động cơ mạnh mẽ để hành động khác.
- Con người có khả năng trừu tượng hóa và lý thuyết hóa để tạo ra các mô hình tư duy về luật nhân quả, và một khuynh hướng tiếp tục tạo ra quan hệ nhân quả dựa trên các thế lực vô hình hoặc siêu việt. Đây là cơ sở của niềm tin tôn giáo, thứ đóng vai trò là một nguồn gắn kết xã hội quan trọng.
- Con người cũng có thiên hướng tuân theo quy tắc dựa trên cảm xúc hơn là lý trí, do đó có xu hướng đầu tư vào các mô hình tư duy cũng như các nguyên tắc nảy sinh từ đó và vốn có giá trị nội tại.
- Con người mong muốn có sự công nhận liên chủ thể về cả giá trị của mình và của các vị thần linh, luật pháp, phong tục

và lối sống của bản thân. Sự công nhận trở thành cơ sở của tính chính danh, và tính chính danh lại cho phép thực thi uy quyền chính trị.

Những đặc điểm tự nhiên này là cơ sở cho sự phát triển của các hình thái tổ chức xã hội ngày càng phức tạp. Tính tương thích tổng thể và lòng vị tha tương hỗ không chỉ tồn tại ở loài người mà còn ở nhiều loài động vật khác, và chúng giải thích cho các hình thức hợp tác rõ ràng giữa các nhóm nhỏ (chủ yếu) bao gồm các cá thể cùng huyết thống. Trong giai đoạn đầu, tổ chức chính trị của loài người tương tự như xã hội cấp bầy đàn quan sát được ở các loài linh trưởng bậc cao như tinh tinh. Đây có thể được coi là một hình thức mặc định của tổ chức xã hội. Xu hướng ưu ái gia đình và bạn bè có thể bị chi phối bởi các nguyên tắc và ưu đãi mới, chẳng hạn như bắt buộc thuê một cá nhân đủ năng lực thay vì một thành viên trong gia đình. Nhưng các thể chế cấp cao hơn theo một nghĩa nào đó là không tự nhiên, và khi chúng bị phá vỡ, loài người trở lại với hình thái năng lực xã hội trước đó. Đây là cơ sở cho cái mà tôi gọi là chủ nghĩa thân tộc.

Khả năng trừu tượng hóa lý thuyết của con người sớm tạo ra một loạt các quy tắc mới để làm chủ môi trường và điều chỉnh hành vi xã hội, thứ vượt xa bất kỳ thứ gì từng tồn tại trong xã hội của loài tinh tinh. Cụ thể, những ý tưởng liên quan đến tổ tiên đã mất, linh hồn, thần linh và các thế lực vô hình khác tạo ra các nguyên tắc mới và động lực mạnh mẽ để người ta tuân theo. Các ý tưởng tôn giáo thuộc nhiều trường phái khác nhau làm gia tăng đáng kể quy mô tổ chức xã hội loài người và liên tục tạo ra các hình thái huy động xã hội mới.

Tuy nhiên, bộ máy cảm xúc phát triển cao liên quan đến việc tuân thủ quy tắc lại đảm bảo rằng không có mô hình tư duy nào về cách thế giới vận hành từng được coi là một lý thuyết đơn giản, có thể bị loại bỏ khi nó không còn phù hợp với thực tế quan sát được. (Ngay cả trong lĩnh vực khoa học tự nhiên hiện đại, khi có các nguyên tắc rõ ràng để

kiểm tra giả thuyết, các nhà khoa học tự tạo ra các chấp trước cảm xúc đối với các lý thuyết, và chống lại bằng chứng thực nghiệm cho thấy lý thuyết ưa thích của mình là sai.) Xu hướng đầu tư các mô hình tư duy và lý thuyết với giá trị nội tại thúc đẩy ổn định xã hội và cho phép chúng gia tăng số lượng lớn về quy mô. Nhưng nó cũng có nghĩa là các xã hội sẽ rất bảo thủ và quyết liệt chống lại những thách thức đối với các ý tưởng thống trị của họ. Điều này trở nên rõ ràng nhất trong trường hợp ý tưởng tôn giáo, nhưng các nguyên tắc thế tục cũng có xu hướng được vun vén với cảm xúc lớn dưới danh nghĩa như truyền thống, nghi lễ và phong tục.

Sự bảo thủ của xã hội liên quan đến các nguyên tắc là nguồn gốc của suy tàn chính trị. Các quy tắc hay thể chế được tạo ra để phản ứng với một tập hợp các điều kiện môi trường trở nên vô hiệu trong các điều kiện khác, nhưng không thể thay đổi do con người đã dành cho chúng quá nhiều cảm xúc. Điều này nghĩa là sự thay đổi xã hội thường không phải là tuyến tính – một quá trình gồm các điều chỉnh nhỏ nhặt liên tục hướng tới các điều kiện thay đổi – mà là mô hình của sự ngưng trệ kéo dài dẫn đến thay đổi khốc liệt.

Điều này lại giải thích tại sao bạo lực là trung tâm của quá trình phát triển chính trị. Như Hobbes chỉ ra, nỗi sợ hãi về cái chết đau đớn là một cảm xúc rất khác với mong muốn đạt được điều gì đó hay động lực kinh tế. Rất khó để định giá cho tính mạng của một người hay người thân yêu của họ, đó là lý do tại sao nỗi sợ hãi và sự bất an thường thúc đẩy mọi người làm những việc mà họ sẽ không làm vì tư lợi vật chất đơn thuần. Chính trị nổi lên như một cơ chế kiểm soát bạo lực, nhưng bạo lực luôn tồn tại như điều kiện nền tảng cho một số loại hình thay đổi chính trị. Các xã hội có thể bị mắc kẹt trong một trạng thái cân bằng thể chế vô hiệu, trong đó các bên liên quan hiện tại có thể phủ quyết những thay đổi thể chế cần thiết. Đôi khi bạo lực hoặc đe dọa bạo lực là cần thiết để thoát khỏi trạng thái cân bằng.

Cuối cùng, mong muốn được công nhận đảm bảo rằng chính trị sẽ không bao giờ bị quy về tư lợi kinh tế đơn thuần. Con người đưa ra những đánh giá liên tục về giá trị nội tại, giá trị hoặc phẩm giá của người khác hay các thể chế, và họ tự tổ chức thành các hệ thống phân cấp dựa trên những đánh giá đó. Quyền lực chính trị cuối cùng dựa trên sự công nhận: một nhà lãnh đạo hoặc thể chế được coi là chính danh và có thể lãnh đạo một nhóm người thần phục ở mức độ nào. Mọi người có thể đi theo vì lợi ích cá nhân, nhưng các tổ chức chính trị quyền lực nhất là những nhóm hợp pháp hóa bản thân trên cơ sở tư tưởng rộng lớn hơn.

Sinh học cho chúng ta các viên gạch nền tảng của sự phát triển chính trị. Bản chất con người phần lớn là không thay đổi giữa các xã hội khác nhau. Sự khác biệt to lớn trong các hình thái chính trị mà chúng ta thấy cả ở hiện tại và suốt chiều dài lịch sử trước hết chính là khác biệt về môi trường tự nhiên mà con người sinh sống. Khi các xã hội phân chia và lấp đầy các môi trường sống khác nhau trên toàn cầu, họ phát triển các chuẩn mực và ý tưởng đặc trưng trong một quá trình được gọi là tiến hóa cụ thể. Các nhóm người cũng tương tác với nhau và sự tương tác này cũng là động lực thay đổi giống như môi trường tự nhiên.

Nhưng các xã hội loài người vô cùng tách biệt lại đưa ra các giải pháp tương tự đáng kinh ngạc cho vấn đề trật tự chính trị. Hầu như mọi xã hội đều từng được tổ chức trên cơ sở mối quan hệ huyết thống, vốn có các nguyên tắc tăng dần về độ phức tạp. Hầu hết các xã hội sau đó đã tiếp tục phát triển các nhà nước và các hình thức quản trị khách quan. Các xã hội nông nghiệp, từ Trung Hoa và Trung Đông đến châu Âu và Ấn Độ, đều phát triển các chế độ quân chủ tập quyền và các hình thức chính quyền quan liêu. Các xã hội có ít liên hệ văn hóa lại phát triển các thể chế tương tự, gồm cả các chế độ độc quyền muối tạo ra bởi các chính phủ ở Trung Quốc, châu Âu và Nam Á. Trong thời gian gần đây, trách nhiệm giải trình dân chủ và chủ quyền nhân dân đã trở

thành lý tưởng quy phạm phổ biến, dù không được thực hiện đồng đều. Các xã hội khác nhau đạt được những kết quả đồng quy này bằng nhiều con đường khác nhau, nhưng thực tế về sự đồng quy cho thấy sự tương đồng sinh học tiềm ẩn giữa các nhóm người.

TIẾN HÓA VÀ DI CƯ

Các nhà cổ sinh vật học có khả năng truy nguyên dòng dõi của con người từ tổ tiên linh trưởng đến những người được coi là "con người có hành vi hiện đại", trong khi các nhà di truyền học dân số đã thực hiện một công việc đáng kinh ngạc khi lần theo sự di chuyển của quần thể loài người, theo chân họ di cư qua các khu vực khác nhau trên hành tinh. Có một sự thống nhất rộng rãi rằng sự chuyển đổi từ vượn sang người diễn ra ở châu Phi, nhưng việc con người thoát ra khỏi châu Phi dẫn đến sự gia tăng dân số ở phần còn lại của thế giới lại xảy ra theo hai đợt riêng biệt. Giống loài được coi là con người cổ xưa – như *Homo Erectus* (Người đứng thẳng) và *Homo Ergaster* (Người lao động) – đã rời khỏi Lục địa Đen khoảng 1,6–2 triệu năm về trước và tìm đường đến Bắc Á. Một hậu duệ của *Ergaster*, *Homo Heidelbergensis* (Người Heidelberg), có thể đã rời khỏi châu Phi và đến châu Âu khoảng 300.000–400.000 năm trước, trở thành tổ tiên của các loài về sau như Người Neanderthal nổi tiếng sống ở phần lớn châu Âu.[37]

Về mặt giải phẫu, con người hiện đại – người có kích thước và đặc điểm thể chất tương tự như chúng ta hiện nay – đã xuất hiện khoảng 200.000 năm trước. Tuy nhiên, chỉ khoảng 50.000 năm trước, con người có hành vi hiện đại mới xuất hiện – những người có khả năng giao tiếp bằng ngôn ngữ và do đó có thể bắt đầu phát triển các hình thái tổ chức xã hội phức tạp hơn nhiều.

Theo một thuyết hiện hành, hầu như mọi người đều tin rằng tất cả những người hiện đại bên ngoài châu Phi đều có nguồn gốc từ một nhóm nhỏ những người có hành vi hiện đại, có lẽ chỉ khoảng 150

người, từng rời khỏi châu Phi và vượt qua nơi hiện là Eo biển Hormuz để đi vào bán đảo Ả Rập khoảng 50.000 năm trước. Nhờ những tiến bộ gần đây trong di truyền học dân số, các nhà cổ sinh vật học có thể truy xuất rất nhiều về sự phát triển này dù không có văn bản ghi chép nào. Nguồn lực di truyền của con người bao gồm cả nhiễm sắc thể Y và DNA ti thể có chứa manh mối về lịch sử của loài. Chỉ có đàn ông có nhiễm sắc thể Y. Không giống như các phần khác của DNA người, vốn được tái tổ hợp ngẫu nhiên từ nhiễm sắc thể của mẹ và cha, và do đó thay đổi từ thế hệ này sang thế hệ khác, nhiễm sắc thể Y được truyền từ cha sang con trai phần lớn là nguyên vẹn. Ngược lại, DNA ti thể là vết tích của vi khuẩn bị mắc kẹt trong tế bào người, được đưa vào hoạt động từ hàng triệu năm trước để cung cấp năng lượng cho các hoạt động của tế bào, ngoài những nhiệm vụ khác. Ti thể có DNA riêng, theo cách tương đương với nhiễm sắc thể Y, được truyền lại phần lớn nguyên vẹn từ mẹ sang con gái sau mỗi thế hệ mà không bị tái tổ hợp. Cả nhiễm sắc thể Y và DNA ti thể có xu hướng tích lũy các đột biến ngẫu nhiên, sau đó được kế thừa bởi các thế hệ con trai hoặc con gái tiếp theo. Bằng cách đếm những đột biến này và quan sát xem cái nào có trước, các nhà di truyền học dân số có thể tái tạo lại dòng dõi của các nhóm người khác nhau trên khắp hành tinh.

Đây là cách thực hiện để khẳng định rằng tất cả các quần thể người bên ngoài châu Phi đều có nguồn gốc từ một nhóm nhỏ các cá nhân, vì tất cả các quần thể loài người ngoài châu Phi từ Trung Quốc đến New Guinea, châu Âu hay Nam Mỹ đều có thể truy nguyên từ cùng một dòng dõi nam và nữ. (Có rất nhiều biến thể dòng dõi ở châu Phi, vì phần còn lại của thế giới được gây giống từ một trong một số dòng dõi tồn tại ở châu Phi vào thời điểm đó.) Từ bán đảo Ả Rập, những người hiện đại này đã phân nhánh. Một nhóm đi theo đường bờ biển quanh Ả Rập và Ấn Độ, sau đó đi qua lục địa Sunda (nối các đảo của Đông Nam Á ngày nay) hiện không còn tồn tại và Sahul (bao gồm New Guinea và Úc). Sự di chuyển của họ được thúc đẩy bởi quá trình

băng hà xảy ra lúc đó, biến một phần lớn nước mặt đất thành các tảng băng và sông băng và hạ thấp mực nước biển hàng trăm feet dưới mức hiện nay. Chúng ta biết từ việc tính thời gian gen di truyền rằng dân số Melanesia và Austronesia hiện đang sinh sống ở Papua New Guinea và Úc đã ở đó gần 46.000 năm, nghĩa là họ đã đến vùng đất xa xôi này trong một thời gian ngắn sau khi nhóm ban đầu rời khỏi châu Phi.

Những người khác rời Ả Rập về phía Tây Bắc và Đông Bắc. Một nhóm di chuyển qua Cận Đông và Trung Á, cuối cùng đến châu Âu, nơi họ đối đầu với hậu duệ của loài người cổ xưa như người Neanderthal đã rời khỏi châu Phi trong cuộc di cư trước đó. Nhóm đi về phía Đông Bắc định cư ở Trung Quốc và các vùng khác ở Đông Bắc Á, đi qua vùng đất lúc đó nối Siberia và Bắc Mỹ, rồi di cư xuống Trung và Nam Mỹ, nơi một số đã đến vùng phía nam Chile khoảng 12.000 năm TCN.[38]

Vậy nên câu chuyện trong Kinh Thánh về Tháp Babel, theo đó Thượng đế gieo một loài người thống nhất và làm cho họ nói các ngôn ngữ khác nhau, về mặt ẩn dụ là đúng. Khi các nhóm người nhỏ di cư và thích nghi với các môi trường khác nhau, họ bắt đầu thoát ra khỏi trạng thái tự nhiên bằng cách phát triển các thể chế xã hội mới. Như chúng ta sẽ thấy trong các chương sau, các hình thức tổ chức xã hội phức tạp đầu tiên tiếp tục được dựa trên mối quan hệ thân tộc, nhưng chúng chỉ có thể xuất hiện với sự hỗ trợ của các tư tưởng tôn giáo.

03

BẠO QUYỀN CỦA THÂN TỘC

Thảo luận về thực tế và bản chất của sự tiến hóa xã hội loài người; tổ chức xã hội cấp gia đình hay cấp bầy đàn và sự chuyển đổi sang bộ lạc; giới thiệu về dòng tộc, họ hàng theo nam hệ và các khái niệm nhân học cơ bản khác

Kể từ khi *Luận văn về Bất bình đẳng* của Rousseau ra đời (năm 1754), đã xuất hiện một lượng lớn lý thuyết về nguồn gốc các thể chế đầu tiên của loài người. Trước tiên, vào cuối thế kỷ XIX, khối kiến thức thực nghiệm về các xã hội nguyên thủy hiện tồn mà những người sáng lập ra ngành nhân học như Lewis Henry Morgan và Edward Tylor tích lũy được đã mở đường cho các lý thuyết ấy.[1] Morgan nghiên cứu thực địa về sự suy giảm dân số của các dân tộc bản địa ở Bắc Mỹ và phát triển một hệ thống phân loại công phu nhằm mô tả các hình thức thân tộc của họ, một hệ thống mà ông đã mở rộng để áp dụng cho châu Âu tiền sử. Trong cuốn *Ancient Society* (Xã hội cổ đại), ông đã vẽ ra một sơ đồ tiến hóa mà ông cho rằng mọi xã hội loài người đều trải qua, trong đó chia lịch sử loài người thành ba giai đoạn: man rợ, mông muội và văn minh.

Các tác phẩm của Morgan đã được tiếp thu bởi bạn đồng hành của Karl Marx – Friedrich Engels, người sử dụng các nghiên cứu điền dã của nhà nhân học người Mỹ để phát triển lý thuyết về nguồn gốc của

tài sản tư hữu và gia đình, sau đó trở thành chân lý của thế giới Cộng sản.[2] Marx và Engels cùng đưa ra lý thuyết phát triển nổi tiếng nhất về thời hiện đại: họ đặt ra sự tồn tại của một loạt các giai đoạn tiến hóa – cộng sản nguyên thủy, chế độ phong kiến, xã hội tư sản và chủ nghĩa cộng sản chân chính – tất cả đều được thúc đẩy bởi một sự mâu thuẫn tiềm ẩn giữa các giai tầng xã hội. Những quan niệm sai lầm và đơn giản hóa thái quá đó đã khiến nhiều thế hệ học giả sau này đi vào ngõ cụt, tìm kiếm một "phương thức sản xuất Á Đông" hay cố gắng tìm kiếm "chế độ phong kiến" ở Ấn Độ.

Động lực quan trọng thứ hai cho việc lý thuyết hóa sự phát triển chính trị thời kỳ đầu là sự ra đời của tác phẩm *On the Origins of Species* (Nguồn gốc các loài) của Charles Darwin năm 1859, và việc xây dựng lý thuyết về chọn lọc tự nhiên của ông. Việc áp dụng các nguyên tắc tiến hóa sinh học vào tiến hóa xã hội có vẻ hợp lý về mặt logic, điều các nhà lý thuyết như Herbert Spencer đã làm vào đầu thế kỷ XX.[3] Spencer thấy xã hội loài người cũng tham gia vào cuộc cạnh tranh sinh tồn, trong đó những cá nhân vượt trội thống trị người thấp kém hơn. Sự phát triển của các xã hội ngoài châu Âu thường bị kìm hãm hoặc ngăn chặn. Thật vậy, lý thuyết phát triển trong thời kỳ ngay hậu Darwin đã thành công trong việc biện minh cho trật tự thế giới thuộc địa lúc ấy, trong đó người Bắc Âu chiếm vị trí cao nhất của một hệ thống phân cấp toàn cầu trải dài qua các sắc tộc từ da vàng, da nâu tới người châu Phi da đen ở dưới cùng.[4]

Tính chất phán xét và phân biệt chủng tộc của việc lý thuyết hóa theo thuyết tiến hóa đã dẫn đến một cuộc phản cách mạng trong những năm 1920 mà tác động của nó vẫn hiện diện trong bộ môn nhân học và nghiên cứu văn hóa trên khắp thế giới. Nhà nhân học vĩ đại Franz Boas cho rằng hành vi của con người không bắt nguồn từ sinh học mà được xây dựng có tính chất xã hội từ cốt lõi. Trong một nghiên cứu nổi tiếng, ông sử dụng dữ liệu thực nghiệm từ một phân tích kích thước đầu người nhập cư để chứng minh rằng phần lớn những gì các nhà theo

thuyết xã hội Darwin gán cho chủng tộc thực ra là sản phẩm của môi trường và văn hóa. Boas cho rằng nghiên cứu về các xã hội nguyên thủy cần phải loại trừ tất cả các phán xét giá trị về hình thái tổ chức xã hội cao và thấp hơn. Về phương pháp luận, các nhà dân tộc học cần hòa mình vào các xã hội mà họ nghiên cứu, đánh giá logic nội tại và tự loại trừ những định kiến dựa trên nền tảng văn hóa của chính họ. Thông qua việc thực hiện cái mà Clifford Geertz gọi là "mô tả dày đặc", những xã hội khác nhau chỉ có thể được mô tả, chứ không thể so sánh với nhau hoặc được xếp hạng theo bất kỳ cách nào.[5] Học trò của Boas là Alfred Kroeber, Margaret Mead và Ruth Benedict sau đó đã định hình lại bộ môn nhân học văn hóa theo hướng không phán xét, mang tính tương đối và phi tiến hóa một cách rõ ràng.

Các lý thuyết tiến hóa ban đầu, gồm cả lý thuyết của Marx và Engels, lại có các vấn đề khác. Họ thường đặt ra sự tiến triển tương đối tuyến tính và cứng nhắc của các hình thái xã hội, trong đó một giai đoạn phát triển này nhất thiết phải đi trước một giai đoạn khác, và một yếu tố (như "phương thức sản xuất" của Marx) quyết định đặc điểm của toàn bộ giai đoạn. Với những hiểu biết đến nay chúng ta có được về các xã hội nguyên thủy trên thực tế, ngày càng rõ ràng rằng quá trình tiến hóa của sự phức tạp chính trị không phải là tuyến tính: một giai đoạn phát triển nhất định thường chứa các đặc điểm của các giai đoạn trước đó, và có nhiều cơ chế động dịch chuyển xã hội từ giai đoạn này sang giai đoạn khác. Trên thực tế, như sẽ thấy ở các chương sau, một giai đoạn phát triển ban đầu không bao giờ được thay thế hoàn toàn bởi các giai đoạn sau. Trung Quốc thực hiện quá trình chuyển đổi từ các hình thức tổ chức dựa trên quan hệ huyết thống sang tổ chức cấp nhà nước từ hơn 3.000 năm trước, nhưng các tổ chức thân tộc phức tạp vẫn là đặc điểm cho một bộ phận của xã hội Trung Quốc ngày nay.

Xã hội loài người đa dạng đến mức rất khó để đưa ra những khái quát thực sự phổ quát từ nghiên cứu so sánh các nền văn hóa. Các nhà

nhân học thường thích thú khi khám phá những xã hội vô danh mà vi phạm các quy luật chung về phát triển xã hội. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là tính quy tắc và sự tương đồng trong các hình thức tiến hóa không tồn tại giữa các xã hội khác nhau.

CÁC GIAI ĐOẠN TIỀN SỬ

Xuất hiện trong bối cảnh của học thuyết xã hội Darwin vào thế kỷ XIX, thuyết tương đối văn hóa của Boas là một phát triển dễ hiểu, để lại một di sản lâu dài về tính đúng đắn chính trị trong lĩnh vực nhân học so sánh. Thuyết tương đối văn hóa nghiêm ngặt mâu thuẫn với thuyết tiến hóa, vì thuyết tiến hóa đòi hỏi xác định các cấp độ tổ chức xã hội khác nhau và tại sao một cấp độ bị thay thế bởi một cấp độ khác. Thực tế hiển nhiên là các xã hội loài người phát triển theo thời gian. Hai thành phần cơ bản của tiến hóa sinh học – biến đổi và chọn lọc – cũng đúng với xã hội loài người. Ngay cả khi chúng ta chủ ý tránh tư duy giá trị của các nền văn minh về sau "cao" hơn so với trước, rõ ràng chúng đã trở nên phức tạp, phong phú và mạnh mẽ hơn. Nền văn minh nào thích nghi thành công thường chiến thắng những nền văn minh còn lại, tương tự những sinh vật đơn lẻ. Việc chúng ta tiếp tục sử dụng các thuật ngữ như "đang phát triển" và "phát triển" (như "các nước đang phát triển" và "Cơ quan Phát triển Quốc tế Mỹ") là minh chứng cho quan điểm phổ biến rằng các nước giàu là sản phẩm của sự phát triển trước đó về mặt kinh tế xã hội, và các nước nghèo sẽ tham gia vào quá trình này nếu họ có thể. Các thể chế chính trị của loài người được chuyển giao qua thời gian về mặt văn hóa hơn là di truyền, và chúng được thiết kế có chủ ý thay vì là chủ thể của tiến hóa sinh học. Nhưng có một sự tương đồng rõ ràng giữa nguyên tắc chọn lọc tự nhiên của Darwin và sự tiến hóa mang tính cạnh tranh của xã hội loài người.

Sự công nhận này đã dẫn đến sự hồi sinh của thuyết tiến hóa vào giữa thế kỷ XX bởi các nhà nhân học như Leslie White6, Julian

Steward,[7] Elman Service,[8] Morton Fried,[9] và Marshall Sahlins,[10] những người cho rằng có sự tiến triển rõ rệt theo thời gian về độ phức tạp, quy mô và mức độ sử dụng năng lượng của các xã hội.[11] Theo Sahlins và Service, sự đa dạng lớn về các hình thái xã hội là kết quả của thứ mà họ gọi là "sự tiến hóa cụ thể" khi các nhóm người thích nghi với vô số ổ sinh thái mà họ chiếm giữ. Nhưng rõ ràng là một "sự tiến hóa chung" hội tụ cũng đang hình thành, khi các xã hội khác biệt đưa ra các giải pháp tương tự cho các vấn đề chung của tổ chức xã hội.[12]

Vấn đề phương pháp luận mà các nhà nhân học phải đối mặt là không có ai từng quan sát trực tiếp sự phát triển của xã hội loài người từ những hình thái xã hội sớm nhất cho tới các tổ chức bộ lạc phức tạp hơn hay cấp độ nhà nước. Tất cả những gì họ có thể làm là giả định rằng các nhóm săn bắt hái lượm hoặc xã hội bộ lạc hiện tại là ví dụ của các giai đoạn phát triển ban đầu, quan sát hành vi của họ và suy đoán về các thế lực sẽ khiến một hình thức tổ chức, như một bộ lạc, phát triển thành một hình thức khác, như một nhà nước. Có lẽ vì lý do này mà lý thuyết về tiến hóa xã hội sớm đã dịch chuyển từ nhân học sang khảo cổ học. Không giống như các nhà nhân học, các nhà khảo cổ học có thể theo dõi những thay đổi năng động trong xã hội suốt hàng trăm hoặc hàng nghìn năm qua chứng tích để lại bởi các nền văn minh khác nhau. Ví dụ, bằng cách điều tra những thay đổi ở các mẫu dân cư và thói quen ăn uống của người da đỏ Pueblo, người ta có thể tái dựng cách chiến tranh và áp lực môi trường định hình bản chất của tổ chức xã hội. Điểm yếu trong cách tiếp cận của họ, so với các nhà nhân học, rõ ràng là sự thiếu hụt chi tiết theo ngữ cảnh có sẵn như trong một nghiên cứu điền dã. Sự phụ thuộc vào chứng tích khảo cổ cũng dẫn đến xu hướng thiên vị cách giải thích duy vật cho sự thay đổi, vì phần lớn thế giới tâm linh và nhận thức của các nền văn minh tiền sử đã không còn nữa.[13]

Kể từ thời Tylor, Morgan và Engels, các hệ thống phân loại giai đoạn tiến hóa của sự phát triển xã hội đã tự tiến triển. Các thuật ngữ

có hàm ý đạo đức nặng nề như "man rợ" hay "mông muội" đã bị thay thế bởi những từ trung lập hơn như thời kỳ Đồ đá cũ, Đồ đá mới, Đồ đồng, Đồ sắt, v.v., liên quan đến hình thức kỹ nghệ phổ biến nhất tương ứng mỗi thời kỳ. Một hệ thống song song thì đề cập đến phương thức sản xuất chính, như phân biệt giữa các xã hội săn bắt hái lượm, nông nghiệp và công nghiệp. Các nhà nhân học tiến hóa đã phân bổ các giai đoạn dựa trên hình thức tổ chức xã hội hoặc chính trị, mà tôi sẽ sử dụng ở đây bởi đó là chủ đề chính của tôi. Elman Service đã xây dựng một nguyên tắc phân loại bốn cấp gồm bầy đàn, bộ lạc, bộ tộc và nhà nước.[14] Đối với bầy đàn và bộ lạc, tổ chức xã hội dựa trên quan hệ thân tộc và các xã hội này tương đối bình đẳng. Ngược lại, bộ tộc và nhà nước được tổ chức theo phân cấp và thể hiện uy quyền trên phạm vi lãnh thổ thay vì dựa trên cơ sở thân tộc.

TỔ CHỨC XÃ HỘI CẤP GIA ĐÌNH VÀ BẦY ĐÀN

Nhiều người tin rằng hình thái tổ chức xã hội nguyên thủy của loài người là bộ lạc. Quan điểm này xuất phát từ thế kỷ XIX khi các nhà nhân học so sánh đầu tiên như Numa Denis Fustel de Coulanges và Sir Henry Maine lập luận cần tìm hiểu đời sống xã hội nguyên thủy theo khía cạnh các nhóm thân tộc phức tạp.[15] Tuy nhiên, tổ chức xã hội bộ lạc chỉ xuất hiện khi các xã hội định cư ra đời với sự phát triển của nông nghiệp vào khoảng 9.000 năm trước. Các xã hội săn bắt hái lượm tồn tại trước xã hội nông nghiệp được tổ chức trong hàng chục nghìn năm theo cách đơn giản hơn nhiều, dựa trên nhóm nhỏ các gia đình du mục, có quy mô tương đương với các bầy đàn linh trưởng. Những xã hội như vậy vẫn tồn tại trong các môi trường nhỏ lẻ, bao gồm người Eskimo, Bushmen ở Sa mạc Kalahari và thổ dân Úc.[16] (Có một số ngoại lệ như các bộ lạc bản địa ở Tây Bắc Thái Bình Dương, họ là những người săn bắt hái lượm nhưng sống trong một khu vực dồi dào tài nguyên giúp họ xây dựng tổ chức xã hội phức tạp.)

Rousseau chỉ ra rằng nguồn gốc của bất bình đẳng chính trị nằm trong sự phát triển của nông nghiệp, và về mặt này, ông đã đúng. Vì các xã hội cấp độ bầy đàn thuộc về văn hóa tiền nông nghiệp, không có tư hữu theo ý nghĩa hiện đại. Giống như các bầy đàn tinh tinh, những người săn bắt hái lượm sống trong một phạm vi lãnh thổ mà họ bảo vệ và đôi khi phải chiến đấu để bảo vệ. Nhưng so với những người làm nông họ có ít động lực đánh dấu một mảnh đất và tuyên bố rằng "đây là của tôi". Khi lãnh thổ của họ bị một nhóm khác xâm chiếm, hoặc bị thú dữ dòm ngó, các xã hội bộ lạc có thể lựa chọn đơn giản là di chuyển tới nơi khác do mật độ dân số thấp. Họ cũng thường ít đầu tư hơn vào đất trống, nhà cửa và bất động sản tương tự.[17]

Trong một nhóm địa phương cấp bầy đàn, không có hoạt động nào tương tự như trao đổi kinh tế hiện đại và quả thực là không có chủ nghĩa cá nhân hiện đại. Không có nhà nước áp chế người dân trong giai đoạn phát triển chính trị này; thay vào đó, con người trải qua cái mà nhà nhân học xã hội Ernest Gellner gọi là "bạo quyền của thân tộc".[18] Điều này nghĩa là thế giới xã hội của bạn chỉ giới hạn trong vòng tròn những người thân xung quanh, những người quyết định bạn sẽ làm gì, bạn kết hôn với ai, bạn thờ phụng như thế nào và mọi thứ khác trong cuộc sống. Việc săn bắt hái lượm được thực hiện theo nhóm gia đình hoặc nhóm các gia đình. Đặc biệt, săn bắt dẫn đến chia sẻ, vì không có kỹ thuật bảo quản thịt nên thú săn phải được tiêu thụ ngay lập tức. Các nhà tâm lý học tiến hóa suy đoán rằng hành vi chia sẻ thức ăn gần như phổ biến ngày nay (trong các dịp Giáng sinh, Lễ Tạ ơn, Lễ Quá hải) bắt nguồn từ việc chia sẻ thành quả săn bắt đã kéo dài hàng nghìn năm.[19] Nhiều quy tắc đạo đức của loại hình xã hội này không nhằm vào những cá nhân ăn cắp tài sản của người khác, mà chống lại những ai từ chối chia sẻ thực phẩm và các nhu yếu phẩm khác. Trong điều kiện khan hiếm kéo dài, việc không chia sẻ thường có thể ảnh hưởng đến khả năng tồn tại của nhóm.

Các xã hội cấp bầy đàn rất bình đẳng. Sự phân biệt xã hội phần lớn dựa trên tuổi tác và giới tính. Trong các xã hội săn bắt hái lượm, đàn ông săn bắt và phụ nữ hái lượm và có sự phân công lao động tự nhiên trong các vấn đề sinh sản. Nhưng trong bầy đàn, có rất ít sự khác biệt giữa các gia đình, không có lãnh đạo thường trực và cũng không có thứ bậc. Quyền lãnh đạo được trao cho các cá nhân dựa trên các phẩm chất như sức mạnh, trí tuệ và sự đáng tin cậy, nhưng nó có xu hướng chuyển dịch từ cá nhân này sang cá nhân khác. Ngoài cha mẹ và con cái, cơ hội để ép buộc rất hạn chế. Fried đã nói:

> Trong các khảo cứu điền dã về các xã hội bình đẳng đơn giản, rất khó tìm ra những trường hợp mà một cá nhân nói với một hoặc nhiều người khác là "Làm đi!" hay các mệnh lệnh tương tự. Nghiên cứu cho thấy rất nhiều các ví dụ của cá nhân nói những điều như "sẽ rất tốt nếu làm thế này", mà người nghe có thể đồng tình hoặc không... Vì nhà lãnh đạo không thể bắt buộc bất kỳ ai khác thực hiện điều anh ta muốn, chúng ta nói về vai trò của anh ta về mặt uy quyền hơn là quyền lực.[20]

Trong kiểu xã hội này, các nhà lãnh đạo xuất hiện dựa trên sự đồng thuận theo nhóm; họ không quyết định vị trí của mình và không thể chuyển giao nó cho con cái. Vì không có nguồn cưỡng chế tập trung, rõ ràng không tồn tại luật theo nghĩa hiện đại quy định việc cưỡng chế thi hành của bên thứ ba.[21]

Các xã hội cấp độ bầy đàn được xây dựng xung quanh các gia đình hạt nhân và thường được các nhà nhân học gọi là ngoại hôn và phụ hệ. Phụ nữ kết hôn ngoài nhóm xã hội trực tiếp của mình và chuyển đến nơi cư trú của chồng. Tập tục này khuyến khích sự di chuyển và tiếp xúc với các nhóm khác, làm tăng sự đa dạng di truyền và thiết lập các điều kiện cho sự xuất hiện của thứ giống như giao thương giữa các nhóm. Ngoại hôn cũng đóng vai trò giảm thiểu xung đột: tranh chấp về tài nguyên hoặc lãnh thổ giữa các nhóm có thể được giải quyết thông

qua việc trao đổi phụ nữ, giống như giới hoàng gia châu Âu thiết lập các mối liên hôn chiến lược vì mục đích chính trị.[22] Thành phần của các nhóm có xu hướng lưu động hơn so với xã hội bộ lạc sau này: "Nguồn cung cấp thực phẩm ở bất kỳ địa phương nào, cho dù là một vụ thu hoạch hạt dẻ hoặc hạt cỏ hoang của người Pauite, hay quần thể hải cẩu ở bãi săn mùa đông và mùa xuân, và đàn tuần lộc di cư qua thung lũng nội địa giữa những người Eskimos Trung, đều rất khó đoán hoặc phân tán rộng đến mức xu hướng hình thành các nhóm độc quyền cố kết trong một nhóm thân tộc thuộc bất kỳ thế hệ nào phải nhường chỗ cho chủ nghĩa cơ hội mà tình hình sinh thái buộc các cá nhân và hộ gia đình đi theo.[23]

TỪ BẦY ĐÀN ĐẾN BỘ LẠC

Sự chuyển đổi từ các xã hội cấp độ bầy đàn sang bộ lạc được thực hiện nhờ sự phát triển của nông nghiệp. Nông nghiệp được phát minh ở các khu vực riêng rẽ trên thế giới, bao gồm Lưỡng Hà, Trung Hoa, châu Đại Dương và Trung Mỹ từ 9.000–10.000 năm trước, thường ở các lưu vực sông màu mỡ phù sa. Việc thuần hóa cỏ và hạt dại diễn ra dần dần và đi kèm với sự gia tăng mạnh mẽ về dân số. Dù có vẻ logic khi nói công nghệ thực phẩm mới làm tăng mật độ dân số, Ester Boserup lập luận rằng điều ngược lại mới đúng.[24] Dù sao đi nữa, tác động xã hội là rất lớn. Tùy thuộc vào điều kiện khí hậu, các xã hội săn bắt hái lượm có mật độ dân số từ 0,1 đến 1 người trên một kilômét vuông, trong khi sự ra đời của nông nghiệp đẩy mật độ dân số tăng lên 40–60 người trên mỗi kilômét vuông.[25] Khi đó, con người tương tác với nhau trên quy mô rộng lớn hơn nhiều, đòi hỏi một hình thái tổ chức xã hội rất khác.

Các thuật ngữ "bộ lạc", "thị tộc", "tông tộc" và "thân tộc" đều được sử dụng để mô tả giai đoạn tổ chức xã hội tiếp theo, cao hơn cấp độ bầy đàn. Những thuật ngữ này thường bị dùng thiếu chính xác một cách đáng kể, ngay cả bởi các nhà nhân học vốn có nhiệm vụ chính là

nghiên cứu chúng. Đặc điểm chung của chúng trước tiên là tính phân chi và thứ hai, dựa trên một nguyên tắc cùng gốc gác.

Nhà xã hội học Émile Durkheim đã sử dụng thuật ngữ "phân chi" để chỉ các xã hội dựa trên sự tái tạo của các đơn vị xã hội quy mô nhỏ đồng nhất, giống như các đốt của một con giun đất. Một xã hội như vậy có thể phát triển bằng cách thêm các phân chi, nhưng chúng không có cấu trúc chính trị tập trung tổng thể và không chịu sự chi phối của phân công lao động hiện đại và thứ ông mô tả là sự đoàn kết "có hệ thống". Trong một xã hội phát triển, không ai tự cung tự cấp; tất cả đều phụ thuộc vào rất nhiều những người khác. Hầu hết cá nhân trong các xã hội phát triển không biết cách tự trồng thực phẩm, sửa chữa ô tô hoặc chế tạo điện thoại di động cho riêng mình. Ngược lại, trong một xã hội phân chi, mỗi một "đốt" là một đơn vị tự cung tự cấp, có thể tự kiếm ăn, chế tác quần áo, hay tự bảo vệ mình, do đó được mô tả bởi cái mà Durkheim gọi là đoàn kết "cơ học".[26] Các phân chi có thể kết hợp vì mục đích chung như phòng vệ, nhưng mặt khác không phụ thuộc vào nhau để sinh tồn; không ai có thể là thành viên của nhiều phân chi khác nhau ở cùng cấp.

Trong các xã hội bộ lạc, các đơn vị này dựa trên một nguyên tắc là có chung dòng dõi. Đơn vị cơ bản nhất là một dòng tộc, một nhóm các cá nhân có cùng tổ tiên, người có thể đã sống nhiều từ nhiều đời trước. Trong thuật ngữ được sử dụng bởi các nhà nhân học, dòng dõi có thể là đơn tuyến hoặc đồng nguyên. Trong trường hợp đầu tiên, dòng dõi chỉ được truy nguyên từ phía người cha và được gọi là dòng phụ hệ, hoặc chỉ từ phía người mẹ, và được gọi là dòng mẫu hệ. Ngược lại, trong các hệ thống đồng nguyên, dòng dõi có thể được truy nguyên hoặc từ phía cha hoặc từ phía mẹ, hoặc cả hai. Một chút chiêm nghiệm sẽ chỉ ra rằng các xã hội phân chi chỉ có thể phát sinh trong điều kiện của dòng dõi đơn tuyến. Để các phân chi không chồng chéo, mọi đứa trẻ phải được chỉ định riêng cho nhóm của cha hoặc của mẹ.

Hình thức phổ biến nhất của tổ chức dòng tộc, vốn phổ biến ở Trung Quốc, Ấn Độ, Trung Đông, châu Phi, châu Đại Dương, Hy Lạp, La Mã và các bộ lạc man di đã chinh phục châu Âu, là thứ người La Mã gọi là *agnatio* và từ nguồn gốc đó các nhà nhân học gọi là "agnation", nghĩa là họ hàng theo nam hệ. Họ hàng theo nam hệ là việc truy tìm dòng dõi chung chỉ thông qua phía người đàn ông. Khi một phụ nữ kết hôn, cô rời khỏi nhóm người cùng gốc gác và gia nhập nhóm của chồng. Trong các hệ thống theo nam hệ ở Trung Quốc và Ấn Độ, điều này đồng nghĩa với việc cắt đứt mối quan hệ của cô với gia đình gần như hoàn toàn. Các cuộc hôn nhân vì thế thường là một khoảnh khắc buồn cho cha mẹ người vợ, chỉ được bù đắp bằng mức sính lễ họ nhận được khi gả con gái. Người phụ nữ không có địa vị trong gia đình chồng cho đến khi cô sinh con trai, lúc đó cô sẽ hòa nhập hoàn toàn vào dòng tộc người chồng, cầu nguyện và hiến tế tại mộ phần tổ tiên nhà chồng, cũng như bảo vệ tài sản thừa kế của con trai.

Dù là hình thức phổ biến nhất từ trước đến nay, họ hàng theo nam hệ không phải hình thức duy nhất của dòng tộc đơn tuyến. Trong một xã hội mẫu hệ, dòng dõi và gia sản được truy nguyên theo phía người mẹ. Xã hội mẫu hệ không giống như xã hội mẫu quyền, trong đó phụ nữ nắm quyền lực và thống trị đàn ông; và dường như không có bất kỳ bằng chứng nào cho thấy một xã hội mẫu quyền thực sự từng tồn tại. Mẫu hệ chỉ có nghĩa là người chồng rời khỏi dòng tộc của mình sau khi kết hôn để tham gia nhóm của người vợ. Quyền lực và tài nguyên vẫn chủ yếu do đàn ông kiểm soát; nhân vật quyền lực trong gia đình thường là anh trai của vợ chứ không phải cha ruột của đứa trẻ.[27] Dù hiếm hơn so với xã hội phụ hệ, người ta vẫn tìm thấy các xã hội mẫu hệ ở khắp nơi trên thế giới, như vùng Nam Mỹ, Melanesia, Đông Nam Á, Tây Nam nước Mỹ và châu Phi. Elman Service chỉ ra rằng chúng thường xuất hiện trong một điều kiện môi trường cụ thể, chẳng hạn như trồng trọt dựa vào mưa khi công việc trồng trọt chủ yếu do phụ nữ

làm, mặc dù lý thuyết này không giải thích được tại sao người Hopis ở vùng sa mạc Tây Nam Mỹ lại theo mẫu hệ và theo tục ở rể.[28]

Một trong những đặc điểm thú vị của dòng tộc là người ta có thể tập hợp thành các siêu dòng tộc lớn hơn nhiều chỉ bằng cách truy xuất nguồn gốc về một tổ tiên từ xa xưa. Ví dụ, tôi có thể là thành viên của một dòng tộc nhỏ chỉ truy xuất đến ông nội tôi và sống bên cạnh một dòng tộc khác mà ông của anh ta là người khác. Nhưng cả hai dòng tộc của chúng tôi liên quan đến nhau ở đời thứ tư, thứ năm về trước hoặc xa hơn nữa, điều này cho phép chúng tôi coi nhau là người thân và có thể hợp tác trong các tình huống phù hợp.

Mô tả kinh điển về một xã hội như vậy, tác phẩm được các thế hệ sinh viên nhân học tìm đọc, chính là nghiên cứu của E. E. Evans-Pritchard về người Nuer, một nhóm người chăn thả gia súc du mục, sống ở miền Nam Sudan.[29] Vào cuối thế kỷ XX, người Nuer và đối thủ truyền thống của họ, người Dinka, cùng tham gia vào một cuộc đấu tranh lâu dài với chính quyền trung ương ở Khartoum về quyền tự trị cho Nam Sudan, do John Garang và Quân đội Giải phóng Nhân dân Sudan lãnh đạo trong một thời gian dài. Nhưng vào những năm 1930 khi Evans-Pritchard nghiên cứu về khu vực này, Sudan vẫn là thuộc địa của Anh, người Nuer và người Dinka được tổ chức theo cách truyền thống hơn nhiều.

Theo Evans-Pritchard, "các bộ lạc của người Nuer được chia thành các phân chi. Các phân chi lớn nhất được chúng tôi gọi là các bộ lạc chính, nhóm này lại phân chia tiếp thành các bộ lạc thứ cấp, rồi thành các bộ lạc cấp ba... Một bộ lạc cấp ba bao gồm một số cộng đồng làng xã, hình thành từ các nhóm thân tộc và gia đình".[30]

Các dòng tộc của người Nuer chiến đấu với nhau liên tục, thường liên quan đến xung đột về gia súc – trọng tâm trong văn hóa của họ. Dòng tộc này có thể chiến đấu chống lại dòng tộc khác ở cùng cấp độ, nhưng sau đó họ có thể kết hợp với nhau để chiến đấu ở cấp độ cao

hơn. Ở cấp độ cao nhất, các bộ lạc của người Nuer có thể kết hợp để chống lại người Dinka, vốn được tổ chức theo hình thức tương tự. Như Evans-Pritchard giải thích:

> Mỗi phân chi tự nó đã rời rạc và có sự đối lập giữa các thành viên. Các thành viên của phân chi đoàn kết để chống lại các phân chi liền kề có cùng thứ bậc, và lại hợp nhất với các phân chi liền kề này khi có chiến tranh với phân chi lớn hơn. Bản thân người Nuer nêu rõ nguyên tắc cấu trúc này khi thể hiện các giá trị chính trị của mình. Vì vậy, họ nói rằng nếu phân chi cấp ba Leng của bộ lạc Lou chiến đấu với phân chi cấp ba của người Nyarkwac – trên thực tế, đã có hận thù lâu dài giữa họ – những ngôi làng hợp thành từng phân chi sẽ kết hợp lại để chiến đấu. Nhưng nếu có một cuộc tranh cãi giữa phân chi cấp ba của người Nyarkwac và phân chi thứ cấp của người Rumjok, như xảy ra gần đây về quyền kiểm soát nước tại Fading, Leng và Nyarkwac sẽ hợp nhất chống lại kẻ thù chung Rumjok – những người cũng tạo ra một liên minh từ các phân chi khác nhau.[31]

Trong khi các phân chi có thể hợp nhất ở mức cao, chúng có xu hướng phân rã ngay lập tức một khi nguyên nhân tồn tại của liên minh (chẳng hạn như mối đe dọa bên ngoài) biến mất. Khả năng phân chi đa cấp được nhìn thấy ở nhiều xã hội bộ lạc khác nhau và được phản ánh trong câu nói của người Ả Rập: "Tôi chống lại anh trai, tôi và anh trai chống lại anh em họ, tôi và anh em họ chống lại người lạ".

Trong xã hội của người Nuer, không có nhà nước, không có nguồn quyền lực tập trung có thể thực thi luật pháp và không có thứ tiệm cận hệ thống lãnh đạo phân cấp được thể chế hóa. Giống như các xã hội cấp độ bầy đàn, người Nuer rất bình đẳng. Có sự phân công lao động giữa nam và nữ và trong các dòng tộc có các lớp tuổi tách biệt mọi người theo thế hệ. Có những người được gọi là thủ lĩnh da báo đóng vai trò thực hành lễ nghi và giúp giải quyết xung đột, nhưng họ không có khả năng ép buộc người trong dòng tộc: "Nói chung, chúng ta có thể nói các thủ lĩnh người Nuer là những người

được tôn kính, nhưng tính chất thần thánh đó không ban cho họ thẩm quyền chung ngoài các tình huống xã hội cụ thể. Tôi chưa bao giờ thấy một người Nuer đối xử với thủ lĩnh tôn kính hơn cách họ đối xử với người khác, hoặc nói về họ như thể họ là những người quan trọng hơn hẳn người khác".[32]

Người Nuer là một ví dụ đặc biệt phát triển tốt và không lai tạp của tổ chức dòng tộc phân chi, nơi các nguyên tắc theo phả hệ xác định chính xác cấu trúc và địa vị xã hội. Nhiều xã hội bộ lạc được tổ chức lỏng lẻo hơn. Dòng dõi chung là một câu chuyện thuận tiện để thiết lập nghĩa vụ xã hội hơn là một nguyên tắc sinh học nghiêm ngặt. Ngay cả trong cộng đồng người Nuer, việc đưa những người hoàn toàn xa lạ vào một dòng tộc và coi họ như người thân (điều các nhà nhân học gọi là mối quan hệ dòng tộc giả tưởng) cũng xảy ra. Sinh học thường là một biện minh *hậu nghiệm* cho liên kết chính trị thay vì là động lực của cộng đồng. Dòng tộc Trung Hoa thường có hàng nghìn thành viên; cả làng đều chung họ, điều này cho thấy bản chất giả tưởng và tính toàn diện trong quan hệ thân tộc Trung Hoa. Và dù Mafia ở Sicily tự coi mình là "một gia đình", lời thề máu[i] chỉ là tượng trưng cho quan hệ huyết thống. Khái niệm hiện đại về dân tộc đẩy dòng dõi chung lùi lại thời điểm rất xa khiến cho việc xây sơ đồ phả hệ thực trở nên vô cùng khó khăn. Khi coi các nhóm như Kalenjin hay Kikuyus ở Kenya là "bộ lạc", chúng ta đang sử dụng thuật ngữ này một cách vô cùng lỏng lẻo, vì đây là các tập hợp của hàng chục hoặc hàng trăm nghìn người.[33]

---

i. Khi gia nhập tổ chức Mafia, thành viên mới được chọc kim vào đầu ngón tay cho máu nhỏ xuống một bức hình, thường là tượng thánh, để làm lễ tuyên thệ. Thành viên mới cầm bức hình và châm lửa; khi hình cháy hết, anh ta bắt đầu lời thề một cách trang trọng sẽ trung thành với luật lệ của Mafia: "Máu thịt tôi sẽ cháy như bức hình này nếu tôi không giữ trọn lời thề".

TỔ TIÊN VÀ TÔN GIÁO

Vì hầu hết xã hội loài người đều tổ chức theo hình thái bộ lạc tại một thời điểm, nhiều người tin rằng đây là một trạng thái tự nhiên của loài người hoặc do sinh học thúc đẩy. Tuy nhiên, không có lý do rõ ràng vì sao bạn muốn hợp tác với người anh em họ bốn đời thay vì một người thân quen nhưng không cùng huyết thống chỉ vì bạn chia sẻ 1/64 gen của mình với người anh em họ kia. Không loài động vật nào hành xử theo cách này, và loài người trong các xã hội bầy đàn cũng vậy. Lý do mà hình thái tổ chức xã hội này xuất hiện khắp các xã hội loài người chính là niềm tin tôn giáo: việc thờ cúng tổ tiên đã khuất.

Việc thờ cúng tổ tiên khởi sinh từ các xã hội bầy đàn; trong mỗi nhóm nhỏ có thể có pháp sư hoặc chuyên gia tín ngưỡng có nhiệm vụ giao tiếp với tổ tiên. Tuy nhiên, với sự phát triển của dòng tộc, tôn giáo trở nên phức tạp hơn và được thể chế hóa, từ đó ảnh hưởng đến các thể chế khác như lãnh đạo và tài sản. Chính niềm tin vào quyền năng của tổ tiên đã khuất đối với người sống, chứ không phải bản năng sinh học bí ẩn nào đó, khiến xã hội bộ lạc trở nên gắn bó.

Một trong những mô tả nổi tiếng nhất về việc thờ cúng tổ tiên là cuốn sách *The Ancient city* (Thành phố cổ đại) của nhà sử học người Pháp thế kỷ XIX Numa Denis Fustel de Coulanges. Cuốn sách được xuất bản lần đầu năm 1864, là một mặc khải cho các thế hệ người châu Âu liên hệ tôn giáo của Hy Lạp và La Mã với các vị thần trên đỉnh Olympus. Fustel de Coulanges chỉ ra một truyền thống tôn giáo lâu đời hơn được chia sẻ bởi các nhóm Ấn–Âu khác, gồm cả người Ấn–Aryan định cư ở phía bắc Ấn Độ. Đối với người Hy Lạp và La Mã, ông lập luận, linh hồn của người chết không đến một chốn thiên đàng nào đó mà tiếp tục cư trú bên dưới mặt đất nơi họ được chôn cất. Vì lý do này, "họ luôn chôn cất [người chết] với những đồ vật mà họ cho rằng người đó cần như quần áo, đồ dùng và vũ khí. Họ rót rượu lên ngôi mộ để người đó giải khát và bày thức ăn cho người đó thỏa mãn cơn đói. Họ

giết ngựa và nô lệ với suy nghĩ rằng những sinh vật này, được chôn cất cùng người chết, sẽ phục vụ chủ nhân ngôi mộ, như chúng vẫn làm khi người ta còn sống".[34] Linh hồn của những người chết – *manes* trong tiếng Latin – đòi hỏi sự nuôi dưỡng và những người thân còn sống phải thường xuyên cung cấp đồ ăn thức uống nếu không họ sẽ tức giận.

Fustel de Coulanges là một trong những nhà nhân học so sánh đầu tiên, người có phạm vi kiến thức vượt xa ngoài lịch sử châu Âu. Ông lưu ý rằng người theo Hindu giáo thực hành một hình thức thờ cúng tổ tiên tương tự người Hy–La trước khi thuyết luân hồi ra đời (việc linh hồn của người chết nhập vào một cơ thể khác) và tôn giáo Bà La Môn xuất hiện. Sir Henry Maine cũng nhấn mạnh điều này, rằng việc thờ cúng tổ tiên đã "ảnh hưởng đến cuộc sống hằng ngày của đại đa số người dân Ấn Độ, những người theo một nghĩa nào đó tự coi mình là người Hindu giáo, và thực sự trong mắt họ, các vị thần bảo hộ gia đình còn quan trọng hơn toàn bộ vị thần của Hindu giáo".[35] Nếu đi xa hơn, ông hẳn sẽ phát hiện tập tục chôn cất giống hệt ở Trung Quốc cổ đại, nơi ngôi mộ của những người có địa vị cao được lấp đầy bằng vạc đồng và gốm, thức ăn, cùng thi thể của những con ngựa, nô lệ và thê thiếp gánh vác nhiệm vụ phò tá người chết sang thế giới bên kia.[36] Người Ấn–Aryan, giống như người Hy Lạp và La Mã, duy trì một ngọn lửa thiêng trong nhà tượng trưng cho gia đình và phải giữ cho lửa không bao giờ tắt trừ phi chính dòng tộc ấy bị dập tắt.[37] Trong tất cả các nền văn hóa này, ngọn lửa được tôn thờ như một vị thần đại diện cho sức khỏe và hạnh phúc của gia đình – không chỉ những người còn sống, mà còn là nhiều thế hệ tổ tiên đã khuất của gia đình.

Tôn giáo và thân tộc kết nối chặt chẽ với nhau trong các xã hội bộ lạc. Tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên là đặc thù: không có vị thần nào được cả cộng đồng tôn thờ. Bạn chỉ có nghĩa vụ đối với tổ tiên *của mình*, không phải của hàng xóm hoặc tù trưởng. Thông thường, tổ tiên không phải là một người rất cổ xưa như Romulus, người được coi là tổ

tiên của tất cả người La Mã, mà là một tổ tiên ba hoặc bốn đời trở lại, vẫn được các thành viên lớn tuổi trong gia đình nhớ đến.[38] Theo Fustel de Coulanges, không có cách nào so sánh tín ngưỡng này với sự thờ phụng các vị thánh trong Ki-tô giáo: "Những nghi lễ trong đám tang chỉ có thể được thực hiện bởi người họ hàng gần nhất... Họ tin rằng tổ tiên đã khuất chỉ chấp nhận lễ vật từ gia đình của mình, hay lễ nghi từ chính con cái mình". Ngoài ra, mỗi cá nhân đều muốn có con trai nối dõi (trong hệ thống họ hàng theo nam hệ), vì chỉ có chúng mới có thể chăm sóc linh hồn của họ sau khi họ qua đời. Kết quả là, có một động lực mạnh mẽ trong việc kết hôn và sinh con trai; tình trạng độc thân ở Hy Lạp và La Mã thời kỳ đầu gần như là bất hợp pháp.

Kết quả của những niềm tin này là cá nhân bị trói buộc vào cả với tổ tiên đã ra đi và con cháu chưa ra đời, cùng với những đứa con đang sống của họ. Như Hugh Baker nói về mối quan hệ thân tộc ở Trung Quốc, rằng có một sợi dây đại diện cho sự liên tục của dòng tộc "kéo dài từ Vô cực đến Vô cực, đi qua lưỡi dao Hiện tại. Nếu sợi dây bị cắt, cả hai đầu đứt rời từ giữa và sợi dây không còn nữa. Nếu người đàn ông chết mà không có người nối dõi, toàn bộ tổ tiên và hậu duệ chưa sinh sẽ chết cùng anh ta... Sự tồn tại của anh ta như một cá nhân là cần thiết nhưng không đáng kể bên cạnh vai trò đại diện của toàn thể dòng tộc".[39]

Trong một xã hội bộ lạc, các ý tưởng, dưới dạng tín ngưỡng tôn giáo, có tác động rất lớn đến tổ chức xã hội. Niềm tin vào tổ tiên gắn kết các cá nhân ở quy mô lớn hơn nhiều so với một xã hội cấp gia đình hoặc bầy đàn. "Cộng đồng" không chỉ gồm thành viên hiện tại của dòng tộc, thị tộc hoặc bộ lạc; mà còn gồm toàn bộ dòng dõi từ tổ tiên cho đến hậu duệ chưa ra đời. Ngay cả những người họ hàng xa nhất cũng cảm thấy mình có một số liên hệ và nghĩa vụ với nhau, cảm giác được củng cố bởi các nghi thức áp dụng cho toàn bộ cộng đồng. Các cá nhân không tin rằng họ có quyền lựa chọn để thiết lập kiểu hệ thống

xã hội này; thay vào đó, vai trò của họ được xác định bởi xã hội xung quanh thậm chí từ trước khi họ được sinh ra.[40]

TÔN GIÁO VÀ QUYỀN LỰC

Xã hội bộ lạc có sức mạnh quân sự lớn hơn nhiều so với xã hội cấp độ bầy đàn, vì họ có thể huy động hàng trăm hoặc hàng nghìn thân tộc sau một hồi thông báo. Do đó, nhiều khả năng là xã hội đầu tiên mà có thể gắn kết các nhóm thân tộc lớn thông qua niềm tin tôn giáo vào tổ tiên sẽ có lợi thế rất lớn so với các đối thủ của nó, và sẽ khuyến khích các nhóm khác học theo mô hình của mình ngay khi nó ra đời. Đo đó, chiến tranh không chỉ tạo ra nhà nước, chúng còn tạo ra bộ lạc.

Vì tôn giáo đóng vai trò chức năng quan trọng trong việc tạo điều kiện cho hành động tập thể quy mô lớn, câu hỏi được đặt ra một cách tự nhiên là tổ chức bộ lạc có phải là hệ quả của niềm tin tôn giáo được hình thành trước đó, hay niềm tin tôn giáo bằng cách nào đó được bổ sung thêm để củng cố một hình thức tổ chức xã hội có từ trước? Nhiều nhà tư tưởng thế kỷ XIX bao gồm Marx và Durkheim tin vào cách giải thích sau. Marx nổi tiếng bởi cho rằng tôn giáo là "thuốc phiện của nhân dân", một câu chuyện cổ tích được tạo ra bởi giới tinh hoa để củng cố đặc quyền giai cấp của mình. Theo như tôi biết, ông không bày tỏ bất kỳ quan điểm nào về việc thờ cúng tổ tiên trong các xã hội bộ lạc không có giai cấp, nhưng người ta có thể dễ dàng mở rộng lập luận của ông rằng sự tức giận của tổ tiên bị các trưởng lão thao túng để củng cố quyền lực của họ đối với người sống. Hoặc có thể là người đứng đầu một nhóm gia đình nhỏ cần sự giúp đỡ từ các nhóm lân cận để chống lại một kẻ thù chung nên mới viện dẫn linh hồn của một tổ tiên chung đã qua đời từ lâu trong truyền thuyết hoặc thần thoại để giành lấy sự ủng hộ, đưa ra một ý tưởng mà sau đó nó tự có đời sống riêng.

Thật không may, chúng ta chỉ có thể suy đoán về cách thức các ý tưởng và lợi ích vật chất được kết nối một cách nhân quả với nhau, vì

chưa ai từng chứng kiến sự chuyển đổi từ xã hội bầy đàn sang xã hội có tổ chức bộ lạc. Do tầm quan trọng của các ý tưởng tôn giáo trong lịch sử sau này, sẽ rất ngạc nhiên nếu quan hệ nhân quả không đi theo cả hai hướng, từ sáng tạo tôn giáo đến tổ chức xã hội, và từ lợi ích vật chất đến các ý tưởng tôn giáo. Tuy nhiên, điều quan trọng cần lưu ý là các xã hội bộ lạc không phải là "tự nhiên", hay là hình thức tổ chức xã hội mặc định mà tất cả các xã hội hoàn nguyên nếu xã hội cấp cao hơn bị phá vỡ. Đi trước chúng là các hình thức tổ chức ở cấp độ gia đình hoặc bầy đàn, và chúng chỉ phát triển mạnh trong các điều kiện môi trường cụ thể. Các bộ lạc được hình thành tại một thời điểm lịch sử cụ thể và được duy trì trên các cơ sở tín ngưỡng tôn giáo nhất định. Nếu những niềm tin đó thay đổi do sự ra đời của một tôn giáo mới thì hình thức tổ chức xã hội bộ lạc có thể bị phá vỡ. Như chúng ta sẽ thấy trong Chương 19, đây chính xác là những gì bắt đầu xảy ra sau sự ra đời của Ki-tô giáo ở châu Âu thời man di. Chủ nghĩa bộ lạc ở dạng suy yếu không bao giờ biến mất, nhưng nó được thay thế bằng các hình thức tổ chức linh hoạt và có khả năng mở rộng hơn theo thời gian.

04

XÃ HỘI BỘ LẠC: TÀI SẢN, CÔNG LÝ VÀ CHIẾN TRANH

Thân tộc liên quan thế nào đến sự phát triển của quyền tư hữu; bản chất của công lý trong xã hội bộ lạc; xã hội bộ lạc là tổ chức quân sự; sức mạnh và điểm yếu của tổ chức bộ lạc

Một trong những vấn đề lớn nhất chia cách cánh Hữu và cánh Tả kể từ Cách mạng Pháp là tài sản tư hữu. Rousseau, trong *Luận văn về Bất bình đẳng*, truy tìm nguồn gốc của bất công và coi đó chính là người đầu tiên rào chắn đất đai và tuyên bố đó là của riêng mình. Karl Marx đặt ra một chương trình nghị sự chính trị về việc bãi bỏ tài sản tư hữu; một trong những điều đầu tiên mà tất cả các chế độ cộng sản thực hiện lấy cảm hứng từ ông là quốc hữu hóa "các phương tiện sản xuất", đặc biệt là đất đai. Ngược lại, một trong các Nhà Lập quốc Mỹ là James Madison đã khẳng định trong Luận cương Liên bang số 10 rằng một trong những chức năng quan trọng nhất của chính phủ là bảo vệ khả năng không ngang bằng của mỗi cá nhân trong việc sở hữu tài sản.[1] Các nhà kinh tế tân cổ điển hiện đại coi quyền tư hữu mạnh là nguồn gốc của tăng trưởng kinh tế dài hạn; theo cách nói của Douglass North: "Tăng trưởng sẽ không xảy ra trừ phi tổ chức kinh tế hiện tại hoạt động hiệu quả", điều này "đòi hỏi sự thiết lập các thỏa thuận thể chế và quyền tư hữu".[2] Kể từ thời cách mạng Reagan–Thatcher vào cuối những năm

1970 và đầu những năm 1980, một trong những chương trình nghị sự hàng đầu do các nhà hoạch định chính sách định hướng thị trường đề ra đã tiến hành tư nhân hóa các doanh nghiệp nhà nước nhân danh hiệu quả kinh tế, một điều bị phe cánh Tả chống lại quyết liệt.

Kinh nghiệm lịch sử của chủ nghĩa cộng sản củng cố mạnh mẽ mối quan tâm đương đại về tầm quan trọng của tài sản tư hữu. Một phần do hiểu sai ý các nhà nhân học như Lewis Henry Morgan, Marx và Engels lập luận rằng giai đoạn đầu của "chủ nghĩa cộng sản nguyên thủy" đã tồn tại trước khi các mối quan hệ giai cấp mang tính bóc lột ra đời, một kiểu nhà nước lý tưởng mà chủ nghĩa cộng sản tìm cách phục hồi. Morgan mô tả tài sản thông thường thuộc sở hữu của các nhóm thân tộc liên kết chặt chẽ; còn chế độ cộng sản trong thế giới thực ở Liên Xô cũ và Trung Quốc gom hàng triệu nông dân không liên quan tới nhau vào cùng một nông trường tập thể. Bằng việc phá vỡ mối liên kết giữa nỗ lực cá nhân và phần thưởng, tập thể hóa làm giảm động lực làm việc, dẫn đến nạn đói hàng loạt ở Nga và Trung Quốc và làm giảm sút nghiêm trọng năng suất nông nghiệp. Ở Liên Xô trước kia, 4% đất đai tư hữu chiếm gần 1/4 tổng sản lượng nông nghiệp. Ở Trung Quốc, ngay khi các nông trường tập thể bị giải tán vào năm 1978 dưới sự lãnh đạo của nhà cải cách Đặng Tiểu Bình, sản lượng nông nghiệp đã tăng gấp đôi chỉ trong bốn năm.

Một lý thuyết tốt về tầm quan trọng của quyền tư hữu liên quan đến cái gọi là bi kịch công hữu. Cánh đồng chăn thả gia súc trong các ngôi làng truyền thống nước Anh thuộc sở hữu chung của dân làng; vì ai cũng có quyền tiếp cận các cánh đồng này, tài nguyên đó sẽ dần cạn kiệt, bị lạm dụng và trở nên vô giá trị. Giải pháp cho nguy cơ cạn kiệt là biến tài sản công hữu thành tư hữu, chủ sở hữu sẽ có động lực mạnh mẽ để đầu tư vào bảo quản và khai thác tài nguyên của mình trên cơ sở lâu dài, bền vững. Trong một bài viết có ảnh hưởng, Garrett Hardin đã lập luận rằng bi kịch công hữu tồn tại đối với nhiều nguồn tài nguyên

toàn cầu, như không khí sạch hay thủy sản, và nếu không có quyền tư hữu hoặc quy định mạnh mẽ, chúng sẽ bị khai thác quá mức và trở thành vô giá trị.[3]

Trong nhiều thảo luận đương đại về quyền tư hữu tiền sử, người ta thường có ấn tượng rằng khi không có quyền tư hữu hiện đại, con người luôn phải đối mặt với một số phiên bản của bi kịch công hữu, trong đó quyền sở hữu chung làm giảm động cơ sử dụng tài sản một cách hiệu quả.[4] Sự xuất hiện của quyền tư hữu hiện đại sau đó được mặc định là một vấn đề của tính duy lý kinh tế, trong đó các cá nhân tự mặc cả để chia tài sản chung, giống như cách Hobbes giải thích về sự xuất hiện của Leviathan từ trạng thái tự nhiên. Có một vấn đề mang tính hai mặt với kịch bản này. Một là nhiều hình thức thay thế của tài sản thông tục đã tồn tại trước cả quyền tư hữu hiện đại. Mặc dù các hình thức chiếm dụng đất đai này có thể không mang lại động cơ tương tự để sử dụng hiệu quả như cách tư hữu hiện đại thực hiện, chúng hầu như không dẫn đến bi kịch của công hữu. Hai là không có nhiều ví dụ về quyền tư hữu hiện đại xuất hiện một cách tự phát và hòa bình sau một quá trình thương lượng. Cách thức quyền tư hữu thông tục nhường chỗ cho tư hữu hiện đại dữ dội hơn nhiều, trong đó quyền lực và mánh khóe đóng một vai trò lớn.[5]

THÂN TỘC VÀ TƯ HỮU

Các hình thức tư hữu sớm nhất không thuộc về cá nhân mà của dòng tộc hoặc các nhóm thân tộc khác, với động lực chủ yếu không đơn thuần là về kinh tế mà còn cả tôn giáo và xã hội. Quá trình tập thể hóa bắt buộc ở Liên Xô và Trung Quốc trong thế kỷ XX tìm cách quay ngược đồng hồ về một quá khứ giả định chưa từng tồn tại, trong đó tài sản chung được sở hữu bởi những người không cùng dòng tộc.

Có hai thứ khiến các hộ gia đình Hy Lạp và La Mã gắn bó với một mảnh đất cụ thể: lò sưởi với ngọn lửa thiêng đặt trong nhà và các

ngôi mộ tổ tiên gần nhà. Mọi người muốn sở hữu đất đai không chỉ vì tiềm năng sản xuất, mà còn bởi đó là nơi họ đặt mộ phần tổ tiên và thắp ngọn lửa thiêng vĩnh cửu. Tài sản phải là của riêng: người lạ hay nhà nước không được phép xâm phạm nơi an nghỉ của tổ tiên người khác. Mặt khác, những hình thức tư hữu ban đầu này thiếu một đặc điểm quan trọng của cái mà ngày nay ta coi là tư hữu hiện đại: về cơ bản chỉ có quyền hoa lợi (nghĩa là được chuyển giao quyền sử dụng đất nhưng không được sở hữu), khiến cá nhân không thể bán hay chuyển nhượng đất đai.[6] Chủ sở hữu không phải là cá nhân, mà là một cộng đồng của người thân còn sống và đã chết. Bất động sản được sở hữu như một loại tín thác thay mặt cho tổ tiên đã khuất và con cháu chưa sinh ra, cách làm khá tương đồng với nhiều xã hội đương đại. Như một tù trưởng người Nigeria đầu thế kỷ XX đã nói: "Tôi nghĩ rằng đất đai thuộc về một gia đình lớn trong đó nhiều người đã chết, một số còn sống và vô số thành viên vẫn chưa ra đời".[7] Tư hữu và thân tộc vì thế liên kết mật thiết với nhau: tư hữu giúp bạn chăm lo không chỉ cho các thế hệ họ hàng trước và sau này, mà còn cho chính bạn thông qua tổ tiên và hậu duệ, những người có thể ảnh hưởng đến hạnh phúc của bạn.

Ở một số vùng châu Phi thời tiền sử, các nhóm thân tộc gắn bó với đất đai vì tổ tiên họ đã được chôn cất ở đó, giống như người Hy Lạp và La Mã.[8] Nhưng ở những vùng định cư ổn định khác ở Tây Phi, tôn giáo hoạt động theo cách khác. Ở đó, hậu duệ của những người định cư đầu tiên được chỉ định là Tư tế Đất, những người trông coi các Đền thờ Đất và chủ trì các hoạt động nghi lễ khác nhau liên quan đến việc sử dụng đất. Những người mới đến nhận được quyền sử dụng đất đai không phải bằng cách mua bán tài sản cá nhân, mà thông qua việc tham gia vào cộng đồng nghi lễ địa phương. Cộng đồng trao quyền trồng trọt, săn bắt và câu cá không phải là vĩnh viễn, mà như một đặc quyền của thành viên cộng đồng.[9]

Trong các xã hội bộ lạc, tài sản đôi khi thuộc sở hữu chung của bộ lạc. Như nhà nhân học lịch sử Paul Vinogradoff giải thích về các bộ lạc người Celt: "Cả người tự do và không tự do đều được nhóm lại trong các loại thân tộc [phụ hệ]. Những nhóm thân tộc này nắm giữ đất đai thuộc sở hữu chung, và tài sản của họ về nguyên tắc không trùng với các mốc [ranh giới] của làng mạc, mà trải rộng ra theo hình mạng nhện bằng các khu định cư khác nhau".[10] Thế nhưng, quyền sở hữu chung chưa bao giờ có nghĩa là mọi người cùng nhau làm việc trên mảnh đất đó như ở các nông trường tập thể của Liên Xô hoặc Trung Quốc thế kỷ XX. Các gia đình riêng lẻ thường được phân bổ lô đất riêng. Trong các trường hợp khác, tài sản thuộc sở hữu cá nhân nhưng bị ràng buộc chặt chẽ bởi các nghĩa vụ xã hội mà cá nhân đó có với thân tộc của mình – người sống, người chết và thế hệ chưa ra đời.[11] Dải đất của bạn nằm cạnh đất của anh em họ và mọi người giúp đỡ nhau lúc thu hoạch; việc bán đất cho người lạ là điều không tưởng. Nếu bạn chết mà không có người nối dõi, mảnh đất của bạn sẽ thuộc về nhóm thân tộc. Bộ lạc thường có quyền lực phân định lại quyền sở hữu. Theo Vinogradoff: "Ở vùng biên giới Ấn Độ, các bộ lạc chinh phục định cư trên những vùng đất rộng lớn mà không cho phép chúng được chuyển đổi thành tài sản riêng, ngay cả giữa các thị tộc hay thân tộc với nhau. Sự phân chia theo thời gian hoặc định kỳ là minh chứng cho sự thống trị đất đai hiệu quả của bộ lạc".[12]

Tài sản thông tục sở hữu bởi các nhóm thân thích vẫn tồn tại ở Melanesia đương đại. Có đến 95% các vùng đất gắn liền với quyền sở hữu theo thông lệ ở Papua New Guinea và Quần đảo Solomon. Khi một công ty khai thác mỏ hoặc dầu cọ muốn mua bất động sản, họ phải giao dịch với toàn bộ các nhóm dòng tộc (*wantok*).[13] Mỗi cá nhân trong nhóm đều có quyền phủ quyết đối với thỏa thuận và không có quy định về hạn chế. Kết quả là, một nhóm người thân có thể quyết định bán đất của họ cho công ty; mười năm sau, một nhóm khác có thể xuất hiện và đòi quyền sở hữu đối với cùng mảnh đất đó, lập luận rằng người khác đã chiếm đoạt bất chính mảnh đất này của họ từ các đời trước.[14] Nhiều

cá nhân không muốn bán quyền sở hữu đất với bất kỳ điều kiện nào, vì linh hồn tổ tiên của họ ngụ tại đó.

Nhưng việc các cá nhân trong dòng tộc không có khả năng chiếm hữu hoàn toàn nguồn lực bất động sản hoặc bán nó đi không khiến họ bỏ bê hoặc đối xử vô trách nhiệm với nó. Quyền sở hữu tài sản trong các xã hội bộ lạc được quy định rất rõ ràng, ngay cả khi điều đó là không chính thức hay được pháp luật thừa nhận.[15] Tài sản thuộc sở hữu của bộ lạc được chăm sóc tốt hay kém đến đâu là vai trò của sự gắn kết bên trong bộ lạc chứ không phải của quyền sở hữu. Thậm chí, khó mà thấy rõ rằng bi kịch công hữu mô tả bởi Hardin có thực sự là vấn đề với lịch sử nước Anh hay không. Hệ thống cánh đồng mở, chấm dứt bởi Phong trào Bao vây Nghị viện, không phải là cách sử dụng đất hiệu quả nhất, và những chủ đất tư nhân giàu có – người đẩy nông dân ra khỏi đất công trong thế kỷ XVIII và XIX – có động lực mạnh mẽ để làm như vậy. Nhưng trong hệ thống cánh đồng mở, vốn "dựa trên sự đoàn kết của nhóm những người trồng trọt láng giềng, ban đầu được điều chỉnh bởi mối quan hệ thân tộc",[16] đất đai, theo quy tắc, không bị khai thác quá mức hoặc lãng phí.[17] Nếu điều đó xảy ra, lý do nằm ở sự suy giảm đoàn kết xã hội nơi làng quê ở Anh. Ở những nơi khác trên thế giới, khó mà tìm thấy những trường hợp có bằng chứng rõ ràng về bi kịch công hữu diễn ra trong các xã hội bộ lạc vận hành tốt với đất công.[18] Đây chắc chắn không phải là vấn đề lớn ở Melanesia.

Các xã hội bộ lạc như Nuer – mang tính du mục hơn là nông nghiệp – vận hành theo các quy tắc khác nhau. Họ không chôn cất tổ tiên trong các ngôi mộ phải được bảo vệ vĩnh viễn, bởi họ sống trên một lãnh thổ rất rộng lớn theo từng nhóm. Quyền của họ đối với một mảnh đất cụ thể không mang tính độc quyền, như trong trường hợp đất đai của các gia đình Hy Lạp và La Mã, mà thường là quyền tiếp cận đất.[19] Như trong các thỏa thuận theo thông lệ khác, việc các quyền này không mang tính tư nhân hoàn toàn không có nghĩa là đất du mục chắc chắn bị khai

thác quá mức. Người Turkana và người Masai của Kenya và các nhóm du mục Fulani ở Tây Phi, tất cả đều phát triển hệ thống theo đó các phân chi chia sẻ đất chăn thả với nhau, nhưng loại trừ người ngoài.[20]

Sự thất bại của người phương Tây trong việc hiểu bản chất quyền sở hữu theo thông tục và sự gắn kết của chúng trong các nhóm thân tộc thể hiện ở gốc rễ các vấn đề rối loạn hiện tại của châu Phi. Các quan chức thuộc địa châu Âu tin rằng phát triển kinh tế không thể xảy ra khi không có quyền tư hữu hiện đại – nghĩa là các quyền mang tính cá nhân, có thể chuyển nhượng được và được quy định chính thức trong hệ thống pháp luật. Nhiều người tin rằng người châu Phi, nếu để tự quyết định, sẽ không biết cách quản lý đất đai hiệu quả hay bền vững.[21] Giới thuộc địa cũng bị thúc đẩy bởi tư lợi, vì lợi ích của tài nguyên thiên nhiên, lợi ích nông nghiệp thương mại, và cả lợi ích đại diện cho dân định cư châu Âu. Họ muốn có được quyền sở hữu đất đai và cho rằng những tù trưởng địa phương "sở hữu" đất đai của bộ lạc giống như lãnh chúa phong kiến ở châu Âu, và do đó có thể chuyển đất đai cho họ.[22] Trong những trường hợp khác, họ gây dựng các tù trưởng thành người của mình, không chỉ vì mục đích lấy đất, mà còn trở thành cánh tay phải của chính quyền thực dân. Các nhà lãnh đạo châu Phi truyền thống trong các xã hội bộ lạc biết quyền lực của mình bị hạn chế nghiêm ngặt bởi tính kiểm tra và cân bằng mà các hệ thống thân tộc phức tạp đặt ra. Mahmood Mamdani lập luận rằng người châu Âu cố tình trao quyền cho một tầng lớp Ông Lớn châu Phi hung hãn, những người có thể áp chế người cùng bộ lạc của họ theo cách hoàn toàn phi truyền thống khi người châu Âu muốn tạo ra một hệ thống quyền tư hữu hiện đại. Do đó, họ đã góp phần vào sự hình thành của chính phủ tân thân tộc sau khi các nước này giành được độc lập.[23]

LUẬT PHÁP VÀ CÔNG LÝ

Các xã hội bộ lạc có các nguồn quyền lực tập trung yếu – như Ông Lớn hay tù trưởng, do đó khả năng cưỡng chế đối với cá nhân kém

hơn nhiều so với nhà nước. Họ không có một hệ thống bên thứ ba thi hành pháp luật giống hệ thống pháp lý hiện đại của chúng ta. Như Paul Vinogradoff chỉ ra, công lý trong một xã hội bộ lạc hơi giống công lý giữa các quốc gia trong quan hệ quốc tế đương đại: phần lớn phụ thuộc vào sự tự lực và đàm phán giữa các đơn vị phân quyền, vốn tạo thành những bên ra quyết định tối cao.[24]

E. E. Evans-Pritchard mô tả công lý của người Nuer như sau:

> Huyết hận là một thể chế mang tính bộ lạc, vì nó chỉ xảy ra khi có người vi phạm luật lệ, bởi huyết hận là cách thức liên quan tới sự chuộc lỗi. Trên thực tế, nỗi sợ phải gánh chịu mối huyết hận là hình phạt pháp lý quan trọng nhất trong một bộ lạc và là sự bảo đảm chính cho cuộc sống và tài sản của mỗi cá nhân... Khi một người đàn ông cảm thấy mình bị xúc phạm, không có cấp thẩm quyền nào để anh ta khiếu nại và không có ai để đòi bồi thường, vì vậy anh ta lập tức thách thức người đã làm tổn thương mình đấu tay đôi, và thách thức đó phải được chấp nhận.[25]

Evans-Pritchard rõ ràng đang sử dụng các thuật ngữ "luật lệ" và "hình phạt pháp lý" theo nghĩa mở rộng, vì có rất ít mối liên hệ giữa công lý và luật lệ kiểu bộ lạc trong một xã hội cấp nhà nước.

Tuy nhiên, có những quy tắc về cách theo đuổi mối huyết hận. Họ hàng của một người đàn ông Nuer bị giết có thể truy sát hung thủ và bất kỳ họ hàng thân cận nam giới nào của anh ta, nhưng không có quyền đụng vào anh em trai của người mẹ, chị em gái của người bố, hoặc chị em gái của người mẹ, vì họ không phải là thành viên thuộc dòng tộc của kẻ giết người. Tù trưởng da báo là người hòa giải tranh chấp, nhà của ông sẽ là nơi kẻ giết người tìm đến làm nơi trú ẩn và tự thực hiện nghi lễ rửa sạch bản thân khỏi máu của nạn nhân. Các bên tranh chấp trải qua các nghi thức phức tạp để ngăn chặn huyết hận leo thang, chẳng hạn như gửi ngọn giáo gây thương tích đến làng nạn nhân, để nó có thể được làm phép giúp ngăn vết thương trở nên nguy

hiểm. Tù trưởng da báo có quyền lực nhất định như một bên trung lập cùng với những người lớn tuổi khác trong làng của bên bị kiện, ông lắng nghe từ các bên khác nhau tham gia tranh chấp. Nhưng ông không có thẩm quyền để thi hành phán quyết, giống như các hòa giải viên quốc tế của Liên Hợp Quốc không có quyền thi hành phán quyết giữa các quốc gia hiện đại. Và như trong quan hệ quốc tế, quyền lực tạo ra sự khác biệt: dòng tộc yếu hơn sẽ khó lòng nhận được bồi thường từ dòng tộc mạnh hơn.[26] Trong phạm vi công lý được thực thi, nó dựa trên các tính toán về lợi ích của các bên tranh chấp theo nghĩa thù hận không leo thang và trở nên tai hại hơn.

Hầu như tất cả các xã hội bộ lạc đều có các thể chế tương đương để tìm kiếm công lý: nghĩa vụ trả thù hoặc bồi thường cho những sai phạm của người thân; một hệ thống phân xử không ràng buộc giúp giải quyết tranh chấp trong hòa bình; và một khoản tiền đền bù theo luật tục cho những sai phạm, vốn được các bộ lạc người German ở Bắc Âu gọi là *wergeld* (tiền bồi thường). Sử thi *Beowulf* kể về một vụ giết người và nỗ lực của họ hàng để trả thù hoặc tìm kiếm *wergeld* từ kẻ thủ ác. Tuy nhiên, các xã hội bộ lạc có mức độ thể chế hóa sự phân xử khác nhau. Ví dụ, với những người da đỏ sống ở khu vực sông Klamath bên bờ Thái Bình Dương, "nếu một Yurok muốn thực thi công lý, anh ta sẽ thuê hai, ba hoặc bốn 'người truyền tin' – những người không phải là họ hàng từ một cộng đồng khác. Người bị kiện cũng thuê người truyền tin, và toàn bộ hai nhóm được cả hai bên thuê sẽ đóng vai trò truyền tin, xác nhận các yêu cầu, bào chữa và thu thập bằng chứng. Người truyền tin sẽ đưa ra phán quyết về những thiệt hại sau khi nghe tất cả bằng chứng".[27] Như trong trường hợp của tù trưởng đa báo người Nuer, người truyền tin không có thẩm quyền chính thức để thi hành phán quyết của mình. Họ phải dựa vào sức mạnh của mối đe dọa bị tẩy chay vì không chấp nhận phán quyết của người truyền tin, điều trở nên mạnh mẽ hơn nhờ việc sắp xếp những

người đàn ông của bộ lạc vào các "nhóm nhà xông hơi"[i] cùng định cư. Những người vi phạm luật lệ hiểu rằng mình sẽ cần sự hỗ trợ của nhóm nhà xông hơi trong tương lai nếu họ làm sai điều gì, do đó họ có động cơ để bồi thường cho nạn nhân.[28]

Tương tự như vậy, Luật Salic (*Lex Salica*), vốn chiếm ưu thế trong các bộ lạc German vào thời Clovis từ thế kỷ VI trở đi, đã thiết lập các quy tắc công lý: nếu "một người thuộc bộ lạc Salian Franks muốn kiện người hàng xóm của mình, anh ta có nghĩa vụ tuân thủ một phương pháp chính xác trong việc triệu tập đối thủ. Anh ta phải đến nhà kẻ thù, tuyên bố yêu sách của mình trước người làm chứng và 'định nhật', nghĩa là xác định một ngày mà kẻ triệu tập phải xuất hiện trước *Mall* – hội đồng tư pháp. Nếu người kia không xuất hiện, anh ta phải lặp đi lặp lại nghi thức này". Vinogradoff kết luận: "Chúng ta thấy rõ điểm yếu cố hữu của quyền xét xử bộ lạc vì việc thi hành – áp chế quyết định pháp lý trên thực tế – đã không được thực thi theo nguyên tắc bởi một thẩm quyền tối cao, mà phần lớn nằm trong tay của cá nhân đương sự và bạn bè của anh ta, nó hơi giống với việc tự trừng phạt về mặt pháp lý và được bộ lạc phê chuẩn".[29]

Phải chờ đến sự xuất hiện của nhà nước thì các bên thứ ba mới thực thi các quyết định tư pháp. Nhưng xã hội bộ lạc cũng phát triển các thể chế ngày càng phức tạp có nhiệm vụ phán quyết trong tranh chấp dân sự và hình sự. Luật bộ lạc thường không thành văn; nhưng nó cũng cần người giám sát để áp đụng các tiền lệ và thiết lập khoản tiền bồi thường. Vùng Scandinavia đã phát triển thể chế gọi là *laghman*, một chuyên gia pháp lý được bầu chọn, có nhiệm vụ lý luận hoặc diễn thuyết về luật tục tại các phiên xét xử.

---

i. Nguyên văn: "sweathouse", còn gọi là "sweat lodge", được dùng như một nơi để cầu nguyện, chữa lành, và do các bô lão trong bộ lạc thực hiện bởi họ là người am hiểu về ngôn ngữ, các bài ca, truyền thống và nghi thức.

Các hội đồng phổ thông bắt nguồn từ nhu cầu xét xử các tranh chấp của bộ lạc. Giải thích trong *Iliad* về lá khiên của Achilles mô tả một tranh chấp về sự bồi thường cho một người đàn ông bị giết, tranh cãi trước đám đông ở giữa chợ, và một bản án cuối cùng được những người lớn tuổi trong bộ tộc xướng lên. Ở cấp độ địa phương, Luật Salic do một tổ chức Teuton – Tòa án Hàng trăm – thi hành, bao gồm các hội đồng của dân làng địa phương hay hội nghị (moot, đây là nguồn gốc của từ "tòa án tập sự" – "moot court" được dùng thời nay). Tòa án Hàng trăm tổ chức trong không gian mở, với các thẩm phán là tất cả những người tự do ở địa phương sống trong phạm vi quyền lực của Tòa án. Người ta bầu ra Chủ tịch của Tòa án Hàng trăm – người giải quyết tranh chấp (Thingman) và ông sẽ là chủ tọa của phiên tòa có bản chất như một tòa án trọng tài. Theo Sir Henry Maine: "Chức năng tuyệt vời của chúng là tạo ra thời gian để xoa dịu căng thẳng, ngăn chặn việc tự giải quyết tranh chấp, để tòa điều chỉnh phương pháp bồi thường. Hình phạt sớm nhất đối với sự bất tuân Tòa án có lẽ là sự tước quyền được pháp luật bảo vệ. Người không tuân theo bản án sẽ nằm ngoài vòng pháp luật. Nếu anh ta bị giết, dư luận nguyên thủy sẽ cấm hoặc ngăn cản những người họ hàng của anh ta trả thù – vốn là nghĩa vụ và quyền lợi của họ".[30] Maine chỉ ra rằng các vị vua Anh được đại diện ở các tòa án tương tự, ban đầu để thu thập một phần tiền phạt. Nhưng với sự xuất hiện của nhà nước Anh, nhà vua dần dần khẳng định quyền lực của mình trong việc đưa ra phán quyết và quan trọng hơn là áp chế tòa án (xem Chương 17). Tòa án Hàng trăm và Thingman biến mất với tư cách thể chế pháp lý, nhưng vẫn tồn tại, như chúng ta sẽ thấy, như công cụ của chính quyền địa phương, cuối cùng sẽ nổi lên thành các đơn vị đại diện dân chủ hiện đại.

CHIẾN TRANH VÀ TỔ CHỨC QUÂN SỰ

Cho đến hiện tại, tôi ít đưa ra các lý thuyết về lý do loài người thực hiện quá trình chuyển đổi từ cấp độ xã hội bầy đàn sang xã hội bộ

lạc, ngoại trừ việc cho rằng về mặt lịch sử, nó có liên quan đến việc năng suất tăng lên nhờ phát minh ra nông nghiệp. Nông nghiệp làm tăng mật độ dân số, từ đó tạo ra nhu cầu tổ chức xã hội ở quy mô lớn hơn. Nông nghiệp cũng tạo ra nhu cầu về tài sản tư hữu, thứ đan xen mạnh mẽ với các cấu trúc quan hệ thân tộc phức tạp, như chúng ta đã thấy.

Nhưng có một lý do khác khiến con người chuyển sang xã hội bộ lạc: vấn đề chiến tranh. Sự phát triển của các xã hội nông nghiệp định cư khiến các nhóm người sống gần nhau hơn rất nhiều. Họ có thể tạo ra thặng dư cao hơn mức tối thiểu cần thiết để tồn tại, và do đó có nhiều hàng hóa và vật phẩm thực hơn để bảo vệ hoặc đánh cắp. Các xã hội bộ lạc được tổ chức ở quy mô lớn hơn nhiều so với cấp độ bầy đàn, và do đó có khả năng áp đảo xã hội bầy đàn dựa trên số lượng tuyệt đối. Nhưng họ cũng có những lợi thế khác, quan trọng nhất là sự linh hoạt trong tổ chức. Như chúng ta đã thấy trong trường hợp của người Nuer, các xã hội bộ lạc có thể hợp lại rất nhanh trong trường hợp khẩn cấp, với các phân chi ở nhiều cấp độ khác nhau được huy động thành các liên minh bộ lạc. Caesar, khi mô tả về người Gaul mà ông đã chinh phục, lưu ý rằng khi chiến tranh nổ ra, các bộ lạc bầu ra một người giữ thẩm quyền chung cho toàn bộ liên minh, người này sau đó có quyền sinh tử với những người đi theo mình.[31] Chính vì lý do này mà nhà nhân học Marshall Sahlins đã mô tả dòng tộc phân chi là "một tổ chức bành trướng theo kiểu săn mồi".[32]

Xu hướng bạo lực dường như là một trong những điểm quan trọng của sự tiếp nối giữa loài vượn tổ tiên và loài người. Hobbes nổi tiếng với khẳng định rằng trạng thái tự nhiên là trạng thái chiến tranh của "mỗi con người chống lại mỗi con người". Ngược lại, Rousseau dứt khoát cho rằng Hobbes đã sai, rằng con người nguyên thủy chuộng hòa bình và đơn lẻ, và bạo lực chỉ phát triển ở giai đoạn sau, khi xã hội bắt đầu làm thoái hóa đạo đức con người. Quan điểm của Hobbes gần với sự thật hơn, mặc dù với hạn chế quan trọng là bạo lực diễn ra không phải giữa các cá nhân đơn lẻ mà giữa các nhóm xã hội. Các kỹ năng xã

hội phát triển cao và khả năng hợp tác của loài người không mâu thuẫn với sự phổ biến của bạo lực trong cả xã hội tinh tinh và loài người. Thay vào đó, chúng là tiền đề của bạo lực. Cụ thể, bạo lực là một hoạt động xã hội của các nhóm đực và đôi khi cả các nhóm cái. Tính dễ bị tổn thương của cả loài vượn và con người do bạo lực từ đồng loại đã thúc đẩy nhu cầu hợp tác xã hội lớn hơn nữa. Các cá thể đơn lẻ, dù là tinh tinh hay con người, có xu hướng trở thành mục tiêu của các nhóm cướp phá từ lãnh thổ lân cận; những người có thể hợp tác với đồng loại để tự vệ sẽ sống sót và truyền gen của họ cho thế hệ tiếp theo.

Nhiều người không chấp nhận ý tưởng cho rằng bạo lực bắt nguồn từ bản chất của con người. Đặc biệt là nhiều nhà nhân học, như Rousseau, bảo lưu quan điểm rằng bạo lực là một phát minh của các nền văn minh về sau, giống như nhiều người muốn tin rằng xã hội sơ khai hiểu cách sống cân bằng với môi trường xung quanh. Thật không may, có rất ít bằng chứng ủng hộ cả hai quan điểm đó. Nhà nhân học Lawrence Keeley và nhà khảo cổ học Steven LeBlanc đã tư liệu hóa một cách chi tiết các hồ sơ khảo cổ cho thấy việc sử dụng bạo lực liên tục trong xã hội loài người thời tiền sử.[33] Keeley lưu ý rằng trong các cuộc điều tra giao văn hóa, từ 70 đến 90% xã hội nguyên thủy – ở cấp độ bầy đàn, bộ lạc, hay bộ tộc – đã tham gia chiến tranh trong năm năm qua, so với mức 86% của xã hội nhà nước. Chỉ có một số ít các xã hội nguyên thủy cho thấy mức độ xâm chiếm hoặc bạo lực thấp, thường bởi các điều kiện môi trường tách biệt họ khỏi hàng xóm láng giềng.[34] Các nhóm săn bắt hái lượm còn sót lại, như người Bushmen của sa mạc Kalahari hoặc người Eskimo Đồng ở Canada, có tỉ lệ giết người cao gấp bốn lần so với Mỹ khi để họ tự vận hành xã hội.[35]

Nguồn gốc của chiến tranh đối với cả tinh tinh và con người dường như nằm ở việc săn bắt.[36] Tinh tinh tự tổ chức thành nhóm để săn khỉ và chuyển những kỹ năng tương tự này sang việc săn bắt những con tinh tinh khác. Điều tương tự cũng đúng với con người, với sự

khác biệt là con mồi của con người lớn hơn và nguy hiểm hơn, đòi hỏi mức độ hợp tác xã hội cao hơn và vũ khí tốt hơn. Khả năng chuyển đổi các kỹ năng săn bắt sang săn người thể hiện rõ trong các nhóm mà chúng ta có các ghi chép lịch sử, như người Mông Cổ, những người có kỹ năng săn bắt và cưỡi ngựa chuyển hướng tập trung vào nạn nhân là con người. Các kỹ năng mà loài người phát triển để săn bắt động vật lớn giải thích lý do các nhà cổ sinh vật học thường đánh dấu thời điểm loài người xuất hiện trong một lãnh thổ cụ thể với sự tuyệt chủng của hệ động vật lớn tại khu vực đó. Voi răng mấu, hổ răng kiếm, đà điểu Emu khổng lồ không biết bay, lười khổng lồ – tất cả các loài này dường như đã bị xóa sổ bởi các nhóm săn bắt người nguyên thủy được tổ chức tốt.

Tuy nhiên, chỉ với các xã hội bộ lạc, chúng ta mới thấy sự xuất hiện của một đẳng cấp chiến binh riêng biệt, cùng với những thứ sẽ trở thành đơn vị cơ bản và lâu bền nhất của tổ chức chính trị: nhà lãnh đạo và nhóm tùy tùng có vũ trang. Các tổ chức như vậy gần như mang tính phổ quát trong lịch sử loài người sau này và tiếp tục tồn tại tới ngày nay dưới hình thức thủ lĩnh quân phiệt và người đi theo, dân quân, băng đảng ma túy và các băng đảng đường phố. Nhờ kỹ năng sử dụng vũ khí chuyên biệt và tổ chức chiến tranh, con người trong xã hội bộ lạc bắt đầu sử dụng sức mạnh cưỡng chế, vốn không tồn tại ở cấp độ tổ chức bầy đàn.

Làm giàu rõ ràng là một động lực gây chiến trong các xã hội bộ lạc. Về những nhóm tinh hoa Viking hay Varangia chinh phục nước Nga vào cuối thiên niên kỷ I, nhà sử học Jerome Blum nói:

> Đổi lại cho sự phục tùng của những người hầu cận dành cho [thủ lĩnh Viking], thủ lĩnh hỗ trợ và bảo vệ họ. Ban đầu, họ sống với ông ta như một phần của gia đình và phụ thuộc cuộc sống vào chiến lợi phẩm giành được trong các cuộc chiến của vị thủ lĩnh cũng như đồ cống nạp có được... Đoàn tùy tùng của hoàng tử Vladimir phàn nàn vì họ phải ăn bằng thìa gỗ thay vì thìa bạc. Và thế là hoàng tử vội vã

> ra lệnh cấp ngay những chiếc thìa bạc, "nên nhớ rằng với bạc và vàng, một người không thể có được đoàn tùy tùng, nhưng khi có một đoàn tùy tùng, anh ta đã có địa vị để có bạc và vàng".[37]

Trong những năm 1990, Sierra Leone và Liberia rơi vào vòng xoáy của chủ nghĩa quân phiệt cát cứ do Foday Sankoh và Charles Taylor xây dựng các đội quân chư hầu mà sau đó họ sử dụng để thu về kim cương máu[i] thay vì thìa bạc.

Nhưng chiến tranh không chỉ được thúc đẩy bởi mong muốn chiếm đoạt. Mặc dù các chiến binh có thể thèm khát vàng bạc, họ cũng thể hiện sự can đảm trong trận chiến không vì lợi ích vật chất, mà vì danh dự.[38] Danh dự liên quan đến sự sẵn sàng mạo hiểm mạng sống của mình vì một lý do nào đó và để được các chiến binh khác công nhận. Hãy xem xét tường thuật của Tacitus về các bộ lạc German viết vào thế kỷ I, một trong số ít các mô tả đương thời của tiền nhân những người châu Âu hiện đại:

> Và do đó, có sự cạnh tranh dữ dội giữa những người tùy tùng để quyết định xem ai sẽ có vị trí trọng yếu nhất với thủ lĩnh, và giữa các thủ lĩnh xem ai sẽ có nhóm tùy tùng lớn và khí thế nhất. Điều này có nghĩa là với cấp bậc và sức mạnh, luôn được quây quanh bởi một nhóm lớn thanh niên được chọn... khi ra chiến trường, một thủ lĩnh sẽ cảm thấy xấu hổ khi có người chiến đấu quả cảm hơn mình; đội quân của anh ta cũng sẽ cảm thấy xấu hổ nếu không chiến đấu quả cảm như thủ lĩnh: nhưng nếu đào ngũ và sống lâu hơn thủ lĩnh, đó là nỗi ô nhục và xấu hổ suốt đời: bao bọc và bảo vệ thủ lĩnh, cống hiến chiến công của mình chỉ để thủ lĩnh được tôn vinh, đó chính là thước đo của lòng trung thành: thủ lĩnh chiến đấu để giành chiến thắng, còn tùy tùng chiến đấu vì thủ lĩnh.[39]

---

i. Nguyên văn: "blood diamond", là tên gọi của Liên Hợp Quốc đặt cho những loại đá quý có xuất xứ từ các vùng đất bị kiểm soát bởi các lực lượng trái phép hoặc phe phái phản đối các chính phủ hợp pháp, dựa trên sự bóc lột sức lao động.

Một chiến binh sẽ không đổi địa vị với nông dân hoặc thương nhân ngay cả khi lợi nhuận trong nông nghiệp hoặc thương mại cao hơn, vì anh ta chỉ có phần nào động cơ là tiền bạc. Các chiến binh thấy cuộc sống của một người nông dân là hèn kém, vì họ không chia sẻ hiểm nguy và tham gia vào cộng đồng:

> Nếu cộng đồng nơi họ sinh ra ngủ yên trong những năm tháng dài hòa bình và yên tĩnh, nhiều thanh niên quý tộc tự nguyện tìm kiếm những bộ lạc đang có chiến tranh; bởi nghỉ ngơi là điều không được chào đón trong giới và họ tự phân biệt mình dễ dàng hơn giữa những thứ mơ hồ: không những thế, bạn không thể giữ những người tùy tùng giỏi nếu không có chiến tranh và bạo lực... bạn sẽ không dễ dàng thuyết phục họ cày xới đất đai và chờ thu lợi tức, thay vì thách thức kẻ thù và tìm kiếm vết thương: bên cạnh đó, dường như khập khiễng và nhu nhược khi so sánh mồ hôi trên trán với những gì bạn có được khi đổ máu.[40]

Tacitus nhận xét rằng trong khoảng giữa các cuộc chiến, những chiến binh trẻ tuổi này dành thời gian nghỉ ngơi, vì tham gia vào các công việc dân sự sẽ hạ thấp họ. Chỉ khi tầng lớp tư sản ở châu Âu thế kỷ XVII và XVIII trỗi dậy, đạo lý chiến binh mới được thay thế bằng một loại đạo lý đặt lợi ích và tính toán kinh tế lên trên danh dự, như chỉ dấu của một cá nhân có đức hạnh.[41]

Chính trị trở thành một nghệ thuật thay vì khoa học phần nào vì khó khăn trong việc đánh giá trước sức mạnh của mối liên kết đạo đức giữa nhóm người tùy tùng và thủ lĩnh. Lợi ích chung của họ thường nghiêng về kinh tế, bởi họ gắn với nhau chủ yếu để cưỡng đoạt. Nhưng thứ ràng buộc những người đi theo một thủ lĩnh không đơn giản như vậy. Khi Mỹ gây chiến với Iraq của Saddam Hussein vào năm 1991 và 2003, cả hai lần mọi người đều tin rằng thất bại trên chiến trường sẽ dẫn đến việc Saddam nhanh chóng bị lật đổ, bởi vòng tròn tín cẩn của ông ta sẽ tính toán rằng họ sống tốt hơn nếu không có ông ta. Nhưng

vòng tròn thân cận đó gắn kết với nhau một cách bền bỉ đáng ngạc nhiên, do mối quan hệ gia đình và cá nhân, cũng như nỗi sợ hãi.

Trong số các nguồn gắn kết phi kinh tế có lòng trung thành cá nhân thông qua quan hệ tương hỗ qua lại theo thời gian. Các xã hội bộ lạc xây dựng quan hệ thân tộc với ý nghĩa tôn giáo và các biện pháp trừng phạt siêu nhiên. Các nhóm dân quân, hơn nữa, thường bao gồm những chàng trai trẻ chưa có gia đình, đất đai hoặc tài sản, nhưng với nhiệt huyết mãnh liệt khiến họ hướng đến cuộc sống đầy rủi ro và phiêu lưu. Đối với họ, tài nguyên kinh tế không phải là đối tượng duy nhất của việc cưỡng đoạt. Chúng ta không nên đánh giá thấp tầm quan trọng của tình dục và quyền tiếp cận phụ nữ trong vai trò động cơ của tổ chức chính trị, đặc biệt là trong các xã hội phân chi thường xuyên sử dụng phụ nữ như một phương tiện trao đổi. Trong những xã hội tương đối nhỏ này, người ta thường tuân theo các quy tắc ngoại hôn của thị tộc chỉ thông qua hình thức xâm lược ra bên ngoài, do thiếu hụt phụ nữ không cùng huyết thống. Người ta ghi chép lại rằng Thành Cát Tư Hãn, người sáng lập Đế chế Mông Cổ vĩ đại, đã nói rằng: "Niềm vui lớn nhất... là đánh bại kẻ thù và săn đuổi chúng, cướp của cải và nhìn thấy những người thân yêu của chúng tắm trong nước mắt, cưỡi những con ngựa của chúng, bắt lấy vợ và con gái chúng".[42] Ông đã khá thành công trong việc thỏa mãn những khát vọng cuối cùng. Thông qua xét nghiệm DNA, người ta ước tính rằng 8% dân số nam giới ngày nay ở một khu vực rất lớn như châu Á là hậu duệ hoặc dòng dõi của ông.[43]

Một nhà lãnh đạo và tùy tùng trong một xã hội bộ lạc không giống như vị tướng với đội quân của mình trong một xã hội nhà nước, bởi bản chất của lãnh đạo và quyền lực là rất khác nhau. Với người Nuer, tù trưởng da báo chủ yếu giữ vai trò hòa giải và không có quyền chỉ huy, uy quyền của ông cũng không có tính kế thừa. Điều tương tự cũng đúng đối với Ông Lớn ở Papua New Guinea đương đại hay Quần đảo Solomon, người theo truyền thống được thân tộc chọn làm thủ lĩnh,

nhưng cũng có thể mất vị trí lãnh đạo của mình theo cách đó. Trong số các bộ lạc German, Tacitus viết, "quyền lực của các vị vua không phải là vô hạn hay độc đoán; các tướng lĩnh kiểm soát tùy tùng bằng việc làm gương thay vì chỉ huy, bằng sự ngưỡng mộ dành cho sức mạnh và một vị trí dễ thấy ở phía trước trận chiến".[44] Các nhóm bộ lạc khác thậm chí còn được tổ chức theo cách lỏng lẻo hơn: "Người Comanche của thế kỷ XIX không có đơn vị chính trị nào có thể gọi là bộ lạc với những tù trưởng dũng mãnh lãnh đạo... Dân số Comanche được phân chia thành một số lượng lớn các nhóm tự trị, có tổ chức lỏng lẻo và không có tổ chức chính thức chuẩn bị cho chiến tranh. Tù trưởng chiến tranh là những chiến binh dũng mãnh với bảng thành tích dài chống lại kẻ thù. Bất cứ ai cũng được tổ chức một bữa tiệc chiến tranh nếu anh ta có thể thuyết phục người khác đi theo mình, nhưng những cá nhân đó chỉ có vai trò lãnh đạo khi những người khác tự nguyện đi theo và chỉ trong thời gian chiến tranh".[45] Chỉ dưới áp lực quân sự từ những người di cư châu Âu mà một số bộ lạc da đỏ như người Cheyenne bắt đầu phát triển các cấu trúc chỉ huy và kiểm soát tập trung, bền vững hơn như hội đồng bộ lạc thường xuyên.[46]

Hệ thống tổ chức lỏng lẻo, phi tập trung là nguồn gốc của cả sức mạnh lẫn điểm yếu cho các xã hội bộ lạc. Tổ chức theo mạng lưới của họ đôi khi có thể tạo ra sức mạnh đặc biệt to lớn. Khi được trang bị ngựa, các bộ lạc của những người du mục có thể vượt qua những chặng đường xa xôi và chinh phục những vùng lãnh thổ rộng lớn. Một ví dụ là những bộ lạc người Almohad và người Berber xuất hiện đột ngột để chinh phục toàn bộ Bắc Phi và al-Andalus ở miền Nam Tây Ban Nha vào thế kỷ XII. Không ai có thể cạnh tranh với người Mông Cổ, những người từ nơi trú ẩn của mình ở nội địa châu Á, đã chinh phục Trung Á và phần lớn Trung Đông, Nga, một phần của Đông Âu, Bắc Ấn Độ và toàn bộ Trung Quốc chỉ trong hơn một thế kỷ. Nhưng sự thiếu hụt lãnh đạo thường trực, sự lỏng lẻo của mối liên kết ràng buộc các phân chi, và việc thiếu vắng các quy tắc rõ ràng về kế thừa đã khiến xã hội

bộ lạc suy yếu và suy tàn dần. Khi không có thẩm quyền chính trị ổn định và năng lực hành chính, họ không thể cai quản các lãnh thổ được chinh phục mà phụ thuộc vào các xã hội định cư để tạo ra hệ thống cai trị thường ngày. Hầu như tất cả các xã hội bộ lạc chinh phục – chí ít là những xã hội không nhanh chóng phát triển thành xã hội cấp nhà nước – tan rã trong một hoặc hai thế hệ, khi anh em, thân tộc và con cháu tranh giành quyền lực của thủ lĩnh sáng lập.

Khi xã hội cấp bộ lạc được thay thế bởi xã hội cấp nhà nước, chủ nghĩa bộ lạc không hoàn toàn biến mất. Ở Trung Quốc, Ấn Độ, Trung Đông và châu Mỹ thời tiền Columbus, các thể chế nhà nước chỉ đơn thuần nằm trên đỉnh của thể chế bộ lạc và tồn tại trong sự cân bằng bấp bênh với chúng trong thời gian dài. Một trong những sai lầm lớn của lý thuyết hiện đại hóa sơ khai, ngoài việc cho rằng chính trị, kinh tế và văn hóa phải tương thích với nhau, là giả thuyết rằng sự chuyển đổi giữa các "giai đoạn" của lịch sử là dứt khoát và không thể đảo ngược. Vùng duy nhất của thế giới nơi chủ nghĩa bộ lạc được thay thế hoàn toàn bằng các hình thức quan hệ xã hội tự nguyện và cá nhân hơn là châu Âu, nơi Ki-tô giáo đóng vai trò quyết định trong việc làm suy yếu quan hệ thân tộc như là cơ sở cho gắn kết xã hội. Vì hầu hết các nhà lý thuyết hiện đại hóa ban đầu là người châu Âu, họ cho rằng các khu vực khác trên thế giới cũng trải qua cuộc dịch chuyển tương tự khỏi quan hệ thân tộc như một phần của quá trình hiện đại hóa. Nhưng họ đã nhầm. Mặc dù Trung Quốc là nền văn minh đầu tiên sáng tạo ra nhà nước hiện đại, quốc gia này chưa bao giờ thành công trong việc đàn áp sức mạnh của thân tộc ở cấp độ xã hội và văn hóa. Do đó, phần lớn lịch sử chính trị 2.000 năm sau này của Trung Quốc xoay quanh những nỗ lực ngăn chặn sự hồi sinh của cấu trúc thân tộc trong bộ máy chính quyền. Ở Ấn Độ, thân tộc tương tác với tôn giáo để biến thành hệ thống đẳng cấp, cho đến ngày nay đã chứng tỏ rằng hệ thống này mạnh mẽ hơn bất kỳ nhà nước nào trong việc xác định bản chất của xã hội Ấn Độ. Từ *wantok* của người Melanesia cho đến bộ lạc Ả Rập, dòng tộc Đài Loan

và cộng đồng *ayllu* (thị tộc) Bolivia, các cấu trúc thân tộc phức tạp vẫn là điểm hội tụ của đời sống xã hội đối với nhiều người trong thế giới đương đại và định hình mạnh mẽ sự tương tác của họ với các thể chế chính trị hiện đại.

TỪ CHỦ NGHĨA BỘ LẠC ĐẾN NGƯỜI BẢO TRỢ, NGƯỜI ĐƯỢC BẢO TRỢ VÀ BỘ MÁY CHÍNH TRỊ

Tôi đã định nghĩa chủ nghĩa bộ lạc theo quan hệ thân tộc. Nhưng khi chính các xã hội bộ lạc phát triển, cơ sở phả hệ nghiêm ngặt của dòng tộc phân chi đã nhường chỗ cho các bộ lạc đồng nguyên, và bộ lạc chấp nhận các thành viên vốn có thể không có quan hệ thân tộc thực sự. Nếu chúng ta định nghĩa bộ lạc rộng hơn, bao gồm không chỉ họ hàng có dòng dõi chung, mà cả người bảo hộ kết nối thông qua quan hệ có đi có lại và quan hệ cá nhân thì bộ lạc vẫn là một trong những hằng số lớn của sự phát triển chính trị.

Ví dụ, tại La Mã, các nhóm họ hàng theo nam hệ, mô tả bởi Fustel de Coulanges, được gọi là *gentes*. Nhưng đến nền Cộng hòa thời đầu, các *gentes* bắt đầu tích lũy số lượng lớn những người đi theo không phải là thân tộc, được gọi là *clientes* (người được bảo trợ). Họ bao gồm những người tự do, tá điền, tùy tùng trong hộ gia đình, và trong những thời kỳ sau là cả những người dân nghèo sẵn sàng phò trợ để đổi lấy tiền hoặc các ưu đãi khác. Từ cuối nền Cộng hòa La Mã đến Đế chế La Mã thời sơ khai, chính trị La Mã xoay quanh nỗ lực của các nhà lãnh đạo quyền lực như Caesar, Sulla hay Pompey để độc chiếm các thể chế nhà nước thông qua việc huy động nhóm người được bảo trợ của mình. Mạng lưới người được bảo trợ được huy động như những đội quân tư nhân bởi những người bảo trợ giàu có. Khi xem xét chính trị La Mã ở cuối giai đoạn Cộng hòa, nhà sử học S. E. Finer nhận xét chua cay rằng "nếu gạt đi những định kiến cá nhân... bạn sẽ không tìm thấy ở đâu sự tinh tế, tính không vụ lợi hay sự cao quý hơn ở một nước cộng hòa chuối Mỹ Latin. Gọi tên đất nước là Cộng hòa Freedonia; đặt thời gian

vào giữa thế kỷ XIX; tưởng tượng Sulla, Pompey, Caesar là các tướng Garcia Lopez, Pedro Podrilla, Jaime Villegas và bạn sẽ thấy các phe phái theo chủ nghĩa bảo trợ/clientelist, quân đội cá nhân và đấu đá quân sự để tranh giành ngôi vị tổng thống mà tương đương ở mọi góc cạnh với nền Cộng hòa sụp đổ".[47]

Chủ nghĩa bộ lạc theo nghĩa mở rộng này vẫn là thực tế cuộc sống. Chẳng hạn, Ấn Độ là một nền dân chủ thành công đáng kể từ khi lập quốc vào năm 1947. Tuy nhiên, các chính trị gia Ấn Độ vẫn phụ thuộc rất nhiều vào quan hệ bảo trợ mang màu sắc cá nhân để được bầu vào Quốc hội. Đôi khi những mối quan hệ này mang tính bộ lạc theo một định nghĩa chặt chẽ, vì chủ nghĩa bộ lạc vẫn tồn tại ở một số khu vực nghèo và kém phát triển của đất nước. Vào thời điểm khác, sự hỗ trợ được dựa trên đẳng cấp hoặc căn cứ sắc tộc. Nhưng trong mỗi trường hợp, mối quan hệ xã hội cơ bản giữa chính trị gia và những người ủng hộ cũng giống như trong một nhóm thân tộc: dựa trên sự trao đổi lợi ích qua lại giữa lãnh đạo và những người đi theo, nơi mọi người có thể giành được quyền lãnh đạo thay vì được thừa kế, dựa trên khả năng của lãnh đạo để thúc đẩy lợi ích nhóm. Điều tương tự cũng đúng với nền chính trị bảo trợ ở các thành phố của Mỹ, nơi bộ máy chính trị được xây dựng trên cơ sở tương hỗ, chứ không phải tác nhân "hiện đại" như lý tưởng hay chính sách công. Vì vậy, cuộc đấu tranh để thay thế chính trị "kiểu bộ lạc" bằng một hình thức quan hệ chính trị khách quan hơn vẫn tiếp diễn trong thế kỷ XXI.

05

LEVIATHAN XUẤT HIỆN

Xã hội cấp nhà nước khác với xã hội bộ lạc như thế nào; sự hình thành của nhà nước "nguyên sơ" trái ngược với nhà nước cạnh tranh; các lý thuyết khác nhau về sự hình thành nhà nước, gồm một vài vấn đề bế tắc như thủy lợi, dẫn tới cách giải thích tại sao nhà nước xuất hiện sớm ở một số nơi trên thế giới mà không ở những nơi khác

Xã hội cấp nhà nước khác với xã hội bộ lạc ở một số khía cạnh quan trọng.[1]

Đầu tiên, chúng sở hữu một nguồn quyền lực tập trung, bất kể là một vị vua, tổng thống hay thủ tướng. Nguồn thẩm quyền này phân quyền cho một hệ thống cấp dưới, những người có khả năng – ít nhất là về nguyên tắc – thực thi nguyên tắc trên toàn xã hội. Nguồn thẩm quyền đó vượt lên tất cả các thẩm quyền khác trong lãnh thổ, nghĩa là *tối cao*. Tất cả các cấp hành chính, chẳng hạn như các thủ lĩnh cấp dưới, các quận trưởng hoặc quản trị viên, đều có được quyền ra quyết định từ mối liên hệ chính thức với người đứng đầu.

Thứ hai, nguồn thẩm quyền này được hỗ trợ bởi sự độc quyền các phương tiện cưỡng chế hợp pháp, dưới hình thức quân đội và/hoặc cảnh sát. Sức mạnh của nhà nước đủ để ngăn chặn các phân chi, bộ lạc hoặc khu vực bị chia tách hoặc tự chia tách. (Đây là thứ phân biệt một nhà nước với một bộ tộc.)

Thứ ba, thẩm quyền của nhà nước mang tính lãnh thổ thay vì dựa trên thân tộc. Do đó, nước Pháp không thực sự là một nhà nước trong thời triều đại Merovingian, khi được lãnh đạo bởi một vị vua của người Frank chứ không phải là vị vua của Pháp. Vì tư cách thành viên của nhà nước không phụ thuộc vào mối quan hệ thân tộc, số thành viên có thể phát triển lớn hơn nhiều so với một bộ lạc.

Thứ tư, nhà nước có sự phân tầng và bất bình đẳng lớn hơn nhiều so với các xã hội bộ lạc, người cai trị và đội ngũ hành chính thường tách biệt khỏi phần còn lại của xã hội. Trong một số trường hợp, họ trở thành nhóm một tinh hoa theo kiểu cha truyền con nối. Chế độ nô lệ và chế độ nông nô, đã tồn tại trong các xã hội bộ lạc, mở rộng mạnh mẽ dưới sự bảo hộ của nhà nước.

Cuối cùng, nhà nước được hợp thức hóa bằng các hình thức tín ngưỡng tôn giáo phức tạp hơn nhiều, với một tầng lớp tăng lữ riêng biệt được coi như những người bảo vệ. Đôi khi tầng lớp tăng lữ đó nắm quyền trực tiếp, và lúc đó nhà nước mang tính thần quyền; đôi khi tầng lớp này lại bị người cai trị thế tục kiểm soát, gọi là chế độ vương quyền tuyệt đối[i]; và đôi khi nó cùng tồn tại với nhóm cai trị thế tục dưới một số hình thức chia sẻ quyền lực.

Với sự ra đời của nhà nước, chúng ta thoát khỏi mối quan hệ thân tộc và đi vào lãnh địa phát triển chính trị chuẩn mực. Vài chương tiếp theo sẽ xem xét kỹ cách Trung Quốc, Ấn Độ, thế giới Islam giáo và châu Âu thực hiện quá trình chuyển đổi từ quan hệ thân tộc và bộ lạc sang các thể chế nhà nước khách quan hơn. Một khi nhà nước ra đời, mối quan hệ thân tộc trở thành chướng ngại cho sự phát triển chính trị, vì nó đe dọa quay ngược các mối quan hệ chính trị thành sự gắn kết cá nhân quy mô nhỏ của các xã hội bộ lạc. Do đó, chỉ phát triển thành

---

i. Nguyên văn: "caesaropapist", tính từ của "caesaropapism".

một nhà nước là chưa đủ; nhà nước phải tránh được quá trình "tái bộ lạc hóa" hay tôi còn gọi là "tái thân tộc hóa".

Không phải tất cả các xã hội trên thế giới đều tự mình chuyển sang cấp nhà nước. Phần lớn Melanesia bao gồm các xã hội bộ lạc không có người đứng đầu (nghĩa là thiếu quyền lực tập trung) trước khi các cường quốc thực dân châu Âu xuất hiện vào thế kỷ XIX. Gần một nửa châu Phi Hạ Sahara, một phần của Nam và Đông Nam Á cũng như vậy.[2] Thực tế rằng các khu vực này không có lịch sử nhà nước lâu đời ảnh hưởng rất nhiều đến triển vọng phát triển của họ sau khi giành được độc lập vào nửa sau thế kỷ XX, đặc biệt là khi so sánh với các khu vực thuộc địa của Đông Á nơi gắn chặt với các truyền thống nhà nước. Tại sao Trung Quốc phát triển thành một nhà nước từ rất sớm trong lịch sử của họ, trong khi Papua New Guinea thì không, mặc dù con người đã định cư ở vùng đất này từ lâu hơn, là một trong những câu hỏi tôi hy vọng sẽ tìm ra đáp án.

LÝ THUYẾT HÌNH THÀNH NHÀ NƯỚC

Các nhà nhân học và khảo cổ học phân biệt giữa quá trình họ gọi là sự hình thành nhà nước "nguyên sơ" và nhà nước "cạnh tranh". Sự hình thành nhà nước nguyên sơ là sự xuất hiện ban đầu của một nhà nước (hay bộ tộc) từ một xã hội cấp bộ lạc. Sự hình thành nhà nước cạnh tranh chỉ xảy ra sau khi nhà nước đầu tiên hình thành. Các nhà nước thường được tổ chức tốt hơn và có quyền lực hơn nhiều so với các xã hội cấp bộ lạc xung quanh, cho phép họ chinh phục hoặc thu nạp các xã hội ấy, hoặc được mô phỏng bởi những bộ lạc lân cận không muốn bị chinh phục. Mặc dù có nhiều ví dụ lịch sử về sự hình thành nhà nước cạnh tranh, chưa ai từng quan sát phiên bản nhà nước nguyên sơ, vì vậy các nhà triết học chính trị, nhà nhân học và nhà khảo cổ học chỉ có thể suy đoán về cách thức nhà nước hoặc các nhà nước đầu tiên xuất hiện. Có một số cách giải thích, bao gồm khế ước xã hội, thủy lợi, áp lực dân số, chiến tranh và bạo lực, và giới hạn địa lý.

Nhà nước là một khế ước xã hội tự nguyện

Các nhà lý thuyết khế ước xã hội như Hobbes, Locke và Rousseau không phải là người đầu tiên cố gắng đưa ra cách giải thích thực nghiệm về việc nhà nước xuất hiện ra sao. Thay vào đó, họ cố gắng hiểu nền tảng tính chính danh của một chính phủ. Nhưng vẫn đáng để suy ngẫm xem liệu nhà nước đầu tiên có thể xuất hiện dưới một số hình thức thỏa thuận rõ ràng giữa các thành viên bộ lạc để thiết lập thẩm quyền tập trung hay không.

Thomas Hobbes đưa ra "thỏa thuận" cơ bản đặt nền móng cho nhà nước: mọi người đánh đổi quyền tự do làm những gì mình muốn lấy sự bảo đảm an ninh cơ bản cho mỗi công dân từ nhà nước (hay Leviathan) nhờ vào các nguồn lực độc quyền. Nhà nước có thể cung cấp các loại hàng hóa công khác, như quyền tư hữu, đường sá, tiền tệ, phương pháp đo lường thống nhất và quốc phòng, những thứ công dân không thể thực hiện một cách riêng lẻ. Đổi lại, công dân cho nhà nước quyền đánh thuế, sung lính và đòi hỏi thêm những thứ khác từ họ. Xã hội bộ lạc có thể đưa ra một số mức độ an ninh nhất định, nhưng chỉ cung cấp lượng hàng hóa công hạn chế do thiếu thẩm quyền tập trung. Bởi vậy, nếu nhà nước xuất hiện do khế ước xã hội, chúng ta sẽ phải giả định rằng vào một thời điểm nào đó trong lịch sử, một nhóm bộ lạc quyết định trao lại quyền lực độc tài cho một cá nhân để cai trị họ. Việc phân quyền sẽ không mang tính tạm thời, như việc bầu ra tù trưởng bộ lạc, mà là vĩnh viễn đối với vị vua và tất cả những người nối dõi của ông ta. Và hành động này phải dựa trên sự đồng thuận từ mọi phân chi của bộ lạc, trong đó mỗi phân chi có lựa chọn đơn giản là rút lui nếu không bằng lòng với thỏa thuận đó.

Dường như rất khó có khả năng nhà nước đầu tiên ra đời do một khế ước xã hội rõ ràng nếu vấn đề cốt lõi tạo ra nó chỉ đơn giản là kinh tế, như bảo vệ quyền tư hữu hoặc cung cấp hàng hóa công. Các xã hội bộ lạc là những người theo chủ nghĩa quân bình và, trong bối cảnh

các nhóm thân tộc gần gũi, rất tự do. Ngược lại, nhà nước mang tính ép buộc, độc đoán và phân cấp, đó là lý do tại sao Friedrich Nietzsche gọi nhà nước là "con quái thú máu lạnh nhất trong đám quái thú máu lạnh". Chúng ta có thể hình dung một xã hội bộ lạc tự đo trao thẩm quyền cho riêng một nhà độc tài trong trường hợp bị cưỡng ép đến cùng cực, chẳng hạn như nguy cơ bị xâm lược và diệt vong bởi ngoại xâm, hoặc cho một nhân vật tôn giáo nếu một bệnh dịch xuất hiện sẵn sàng quét sạch cả cộng đồng. Các nhà độc tài La Mã trên thực tế đã được bầu theo kiểu này trong nền Cộng hòa, như khi thành phố bị Hannibal đe dọa sau Trận Cannae năm 216 TCN. Nhưng điều này có nghĩa là động lực thực sự của sự hình thành nhà nước là bạo lực hoặc đe dọa bạo lực, khiến cho khế ước xã hội là giải pháp hợp lý thay vì đích đến cuối cùng.

Nhà nước là một dự án kỹ thuật thủy lực

Một biến thể của lý thuyết khế ước xã hội, vốn tốn rất nhiều giấy mực không cần thiết, là lý thuyết "thủy lực" về nhà nước của Karl Wittfogel. Wittfogel, một người từng theo chủ nghĩa Marx chuyển sang chống chủ nghĩa cộng sản, đã phát triển trên lý thuyết của Marx về phương thức sản xuất "Á Châu", đưa ra giải thích mang tính kinh tế cho sự xuất hiện của các chế độ độc tài bên ngoài phương Tây. Ông lập luận rằng sự trỗi dậy của nhà nước ở Lưỡng Hà, Ai Cập, Trung Quốc và Mexico được thúc đẩy bởi nhu cầu tưới tiêu quy mô lớn, chỉ có thể được thực hiện bởi một nhà nước quan liêu tập trung.[3]

Có nhiều vấn đề với giả thuyết thủy lực. Hầu hết các dự án tưới tiêu sớm ở các khu vực có nhà nước non trẻ đều nhỏ và được quản trị ở cấp địa phương. Những nỗ lực kỹ thuật lớn như Đại Vận Hà ở Trung Quốc chỉ được thực hiện sau khi một nhà nước mạnh ra đời, và do đó là kết quả chứ không phải nguyên nhân hình thành nhà nước.[4] Nếu giả thuyết của Wittfogel là đúng, chúng ta sẽ phải tưởng tượng một nhóm người bộ lạc một ngày nọ ngồi lại với nhau và nói rằng: "Chúng ta có

thể giàu có hơn rất nhiều nếu trao quyền tự do tuyệt vời của mình cho một nhà độc tài, người sẽ chịu trách nhiệm quản lý một dự án kỹ thuật thủy lực khổng lồ, điều trước đây chưa từng có trên thế giới. Và chúng ta sẽ từ bỏ sự tự do đó không chỉ trong suốt thời gian diễn ra dự án, mà từ bỏ vĩnh viễn luôn, vì các thế hệ tương lai cũng cần một người quản lý dự án tài ba". Nếu kịch bản này là hợp lý, Liên minh châu Âu đã biến thành một nhà nước từ lâu.

Mật độ dân số

Theo nhà nhân khẩu học Ester Boserup, sự gia tăng dân số và mật độ dân số cao là động lực quan trọng của tiến bộ công nghệ. Dân số đông đúc xung quanh các hệ thống sông ngòi ở Ai Cập, Lưỡng Hà và Trung Quốc làm sản sinh những hệ thống nông nghiệp chuyên sâu bao gồm hệ thống tưới tiêu quy mô lớn, cây trồng có năng suất cao mới và những công cụ khác. Mật độ dân số thúc đẩy sự hình thành của nhà nước bằng cách cho phép chuyên môn hóa và phân công lao động giữa nhóm tinh hoa và phi tinh hoa. Xã hội bầy đàn hay bộ lạc có mật độ dân số thấp có thể làm giảm xung đột bằng cách di chuyển sang nơi khác, tránh những phân chi mà họ không thể sống cùng. Mật độ dân số cao tại những trung tâm đô thị mới thành lập không có lựa chọn này. Sự khan hiếm đất đai hay quyền tiếp cận những nguồn lực công cơ bản dễ tạo ra xung đột hơn, đòi hỏi một hình thái thẩm quyền chính trị tập trung hơn để kiểm soát.

Nhưng ngay cả khi mật độ dân số cao hơn là điều kiện cần để hình thành nhà nước, chúng ta vẫn có hai câu hỏi còn bỏ ngỏ: Ban đầu điều gì khiến mật độ dân số tăng cao? Và cơ chế nào liên kết mật độ dân số tăng cao với nhà nước?

Câu hỏi đầu tiên dường như có một câu trả lời đơn giản kiểu Malthus: dân số gia tăng là do tiến bộ công nghệ như cuộc cách mạng nông nghiệp, vốn tăng đáng kể năng suất đất đai, cho phép các gia đình có thể nuôi nhiều con hơn. Vấn đề là nhiều xã hội săn bắt hái lượm vận

hành dưới mức năng suất dài hạn của môi trường xung quanh. Người cao nguyên New Guinea và người da đỏ Amazon đều phát triển nông nghiệp, nhưng họ không tạo ra thực phẩm dư thừa mà về mặt kỹ thuật, họ có đủ khả năng thực hiện. Bởi thế, *khả năng* kỹ thuật thuần túy của việc năng suất và sản lượng gia tăng – và nhờ đó dân số gia tăng – không nhất thiết giải thích cho sự việc thực tế.[5] Một số nhà nhân học gợi ý rằng ở một số xã hội săn bắt hái lượm nhất định, mức tăng lượng cung thức ăn đi kèm với khối lượng công việc giảm xuống, bởi các thành viên coi trọng việc nghỉ ngơi hơn là làm việc. Cư dân của xã hội nông nghiệp có thể giàu hơn ở mức bình quân, nhưng cũng phải làm việc nhiều hơn và sự đánh đổi dường như không mấy hấp dẫn. Ngoài ra, những người săn bắt hái lượm cũng có thể bị kẹt trong trạng thái mà các nhà kinh tế học gọi là bẫy cân bằng thấp: họ có công nghệ để gieo hạt và chuyển sang nông nghiệp, nhưng kỳ vọng xã hội về chia sẻ thặng dư nhanh chóng dập tắt các động cơ cá nhân thúc đẩy dịch chuyển sang mức độ năng suất cao hơn.[6]

Quan hệ nhân quả ở đây có thể bị đảo ngược: con người trong xã hội sơ khai sẽ không tự mình tạo ra thặng dư cho đến khi buộc phải làm vậy bởi những kẻ cai trị giương roi vọt trên đầu họ. Ngược lại, các ông chủ có thể không muốn làm việc chăm chỉ hơn nhưng hoàn toàn hài lòng khi bắt người khác làm như vậy. Theo đây, sự xuất hiện của hệ thống phân cấp không phải là kết quả của các yếu tố kinh tế mà là của các yếu tố chính trị như chinh phục quân sự hoặc cưỡng bách. Việc xây dựng kim tự tháp ở Ai Cập là một ví dụ điển hình.

Do đó, mật độ dân số có thể không phải là nguyên nhân cuối cùng của sự hình thành nhà nước, mà là một biến số can thiệp – sản phẩm của một số yếu tố khác chưa được xác định.

Nhà nước là sản phẩm của bạo lực và cưỡng bách

Những điểm yếu và khoảng trống trong tất cả cách giải thích tập trung vào kinh tế đều coi bạo lực như một nguyên nhân rõ ràng của

quá trình hình thành nhà nước. Đó là, quá trình chuyển đổi từ bộ lạc sang nhà nước kéo theo mất mát lớn về tự do và bình đẳng. Thật khó để tưởng tượng các xã hội từ bỏ tất cả những thứ này ngay cả vì những lợi ích tiềm năng lớn đến từ thủy lợi. Ích lợi phải lớn hơn nhiều và có thể giải thích dễ dàng hơn bởi những mối đe dọa đối với chính cuộc sống do bạo lực có tổ chức gây ra.

Chúng ta biết rằng hầu hết xã hội loài người đều xảy ra bạo lực, đặc biệt là ở cấp bộ lạc. Hệ thống phân cấp và nhà nước có thể ra đời khi một nhánh bộ lạc chinh phục một nhánh khác và nắm quyền kiểm soát lãnh thổ của nó. Nhu cầu duy trì kiểm soát chính trị đối với bộ lạc bị chinh phục khiến kẻ chinh phục thành lập các thể chế đàn áp tập trung, sau đó phát triển thành bộ máy quan liêu hành chính của một nhà nước nguyên thủy. Đặc biệt nếu các nhóm bộ lạc khác nhau về mặt ngôn ngữ hoặc dân tộc, nhiều khả năng kẻ chiến thắng sẽ thiết lập mối quan hệ thống trị đối với bên thua cuộc và phân tầng giai cấp sẽ trở nên cố kết. Ngay cả mối đe dọa bị chinh phục bởi một bộ lạc ngoại bang cũng sẽ khuyến khích các nhóm bộ lạc thiết lập các hình thức chỉ huy và kiểm soát tập trung, như đã xảy ra với người da đỏ Cheyenne và Pueblo.[7]

Trong lịch sử được ghi chép lại, kịch bản một bộ lạc chinh phục một xã hội định cư đã diễn ra vô số lần, với các làn sóng của người Tanguts (Đảng Hạng), Khitai (Khiết Đan), Huns (Hung), Rurzhen (Nữ Chân), Aryan, Mông Cổ, người Viking và người German thành lập nhà nước trên cơ sở này. Bởi thế, câu hỏi duy nhất là liệu đây có phải là cách nhà nước đầu tiên hình thành hay không. Hàng thế kỷ chiến tranh bộ lạc ở những nơi như Papua New Guinea và miền Nam Sudan đã không tạo ra xã hội cấp nhà nước. Các nhà nhân học lập luận rằng các xã hội bộ lạc có cơ chế cào bằng để phân phối lại quyền lực sau xung đột; người Nuer đồng hóa kẻ thù thay vì cai trị họ. Vì vậy, dường như vẫn còn các yếu tố nhân quả khác để giải thích sự trỗi dậy của nhà

nước. Chỉ đến khi các nhóm bộ lạc hung bạo tràn ra khỏi thảo nguyên của vùng Trung Á, sa mạc Ả Rập, hay vùng núi Afghanistan, thì các đơn vị chính trị tập trung hơn mới được hình thành.

Giới hạn địa hạt và các yếu tố địa lý–môi trường khác

Nhà nhân học Robert Carneiro lưu ý rằng mặc dù chiến tranh có thể là điều kiện phổ quát và cần thiết cho sự hình thành nhà nước, nhưng nó không phải là điều kiện đủ. Ông lập luận rằng chỉ khi việc gia tăng năng suất diễn ra trong một khu vực bị giới hạn về mặt địa lý như thung lũng sông, hoặc khi bị các bộ lạc thù địch khác bao vây lãnh thổ, thì mới có thể giải thích được sự xuất hiện của các nhà nước có xã hội phân tầng. Trong hoàn cảnh mật độ dân số thấp, không bị giới hạn về địa lý, các bộ lạc hoặc cá nhân yếu hơn có lựa chọn đơn giản là chạy trốn. Nhưng ở những nơi như thung lũng sông Nile, giới hạn bởi sa mạc và đại dương, hoặc trong khu vực thung lũng núi của Peru, bị giới hạn bởi sa mạc, rừng rậm và núi cao, lựa chọn này là không khả thi.[8] Giới hạn địa lý cũng giải thích tại sao năng suất cao hơn dẫn đến mật độ dân số lớn hơn, vì người dân không có lựa chọn chuyển đi nơi khác.

Các bộ lạc của vùng cao nguyên New Guinea làm nông nghiệp và sống trong các thung lũng bị giới hạn, vì vậy nếu chỉ có những yếu tố đó vẫn không thể giải thích được sự hình thành của nhà nước. Quy mô tuyệt đối cũng có thể là yếu tố quan trọng. Lưỡng Hà, thung lũng sông Nile và Thung lũng Mexico đều là những khu vực nông nghiệp tương đối rộng lớn, nhưng bị bao quanh bởi núi non, sa mạc và đại dương. Lực lượng quân sự lớn và tập trung hơn có thể được xây dựng, từ đó phóng chiếu sức mạnh trên các khu vực lớn hơn, đặc biệt nếu họ có ngựa hoặc lạc đà thuần hóa. Vì vậy, không chỉ giới hạn địa lý, là kích thước và khả năng tiếp cận khu vực bị giới hạn sẽ quyết định liệu một nhà nước có thể hình thành hay không. Giới hạn địa lý cũng sẽ giúp các nhà dựng nước ban đầu bằng cách bảo vệ họ khỏi những kẻ thù bên ngoài bên ngoài thung lũng sông hay đảo, khi các lực lượng quân sự

lớn hơn đang được sắp đặt. Trên khắp châu Đại Dương, các bộ tộc và nhà nước nguyên thủy chỉ được hình thành trên các hòn đảo lớn hơn như Fiji, Tonga và Hawaii, thay vì trên các hòn đảo nhỏ hơn như Quần đảo Solomon, Vanuatu hoặc Trobriands. New Guinea là một hòn đảo lớn, nhưng địa hình nhiều núi non và bị chia cắt thành vô số các môi trường sống nhỏ khác.

Nhà nước là sản phẩm của Nhà cầm quyền có Sức lôi cuốn

Các nhà khảo cổ học suy đoán về nguồn gốc của chính trị có xu hướng thiên vị cho các giải thích thiên về vật chất như môi trường và trình độ công nghệ, thay vì các yếu tố văn hóa như tôn giáo, đơn giản là vì chúng ta biết nhiều hơn về môi trường vật chất của xã hội sơ khai.[9] Nhưng dường như khả năng cao là các ý tưởng tôn giáo đóng vai trò rất quan trọng đối với sự hình thành nhà nước đầu tiên, vì chúng có thể chính danh hóa quá trình chuyển đổi sang xã hội thứ bậc và làm mất tự do vốn đặc trưng cho các xã hội bộ lạc. Max Weber phân biệt thứ mà ông gọi là nhà cầm quyền có *sức lôi cuốn* từ các biến thể truyền thống hoặc lý tínhhiện đại của nó.[10] Trong tiếng Hy Lạp, *charisma* (sức lôi cuốn) mang nghĩa "được Thượng đế chạm vào"; một nhà cầm quyền có sức lôi cuốn khẳng định được quyền lực của mình không phải vì ông ta được thần dân bộ lạc bầu lên nhờ khả năng lãnh đạo, mà vì người ta tin rằng ông ta là người được Thượng đế lựa chọn.

Uy quyền tôn giáo và sức mạnh quân sự đi đôi với nhau. Uy quyền tôn giáo cho phép một thủ lĩnh bộ lạc giải quyết vấn đề hành động tập thể quy mô lớn trong việc hợp nhất một nhóm các bộ lạc tự trị. Ở một mức độ lớn hơn nhiều so với lợi ích kinh tế, uy quyền tôn giáo có thể giải thích tại sao một bộ lạc tự do sẵn sàng ủy quyền vĩnh viễn cho một cá nhân và thân tộc của cá nhân đó. Sau đó, nhà lãnh đạo có thể sử dụng uy quyền này để tạo ra bộ máy quân sự tập trung, có thể chinh phục các bộ lạc bất tuân, cũng như đảm bảo hòa bình và an ninh nội bộ, từ đó củng cố uy quyền tôn giáo của ông ta trong một vòng lặp

phản hồi tích cực. Tuy nhiên, vấn đề duy nhất là (nhà lãnh đạo) cần một hình thức tôn giáo mới, có thể vượt qua giới hạn quy mô vốn có của việc thờ cúng tổ tiên và các loại hình thờ cúng đặc thù khác.

Có một trường hợp lịch sử cụ thể nơi quá trình này diễn ra: sự nổi lên của nhà nước Ả Rập đầu tiên dưới thể chế *khalifah* (nhà nước Islam giáo) Patriarchal và Umayyad. Các dân tộc bộ lạc cư ngụ trên bán đảo Ả Rập trong nhiều thế kỷ, sống ở vùng biên của các xã hội cấp nhà nước như Ai Cập, Ba Tư và Byzantine. Sự khắc nghiệt của môi trường và tính chất không phù hợp với nông nghiệp giải thích tại sao họ chưa bao giờ bị chinh phục, do đó chưa bao giờ chịu áp lực quân sự để biến mình thành một nhà nước tập trung. Họ hoạt động như những thương nhân và nhân vật trung gian giữa các xã hội định cư bên cạnh, nhưng không có khả năng tạo ra một khoản thặng dư đáng kể.

Tuy nhiên, mọi thứ thay đổi đột ngột khi Muhammad ra đời vào năm 570 ở thành phố Ả Rập Mecca. Theo tín ngưỡng Islam giáo kể lại, Muhammad đã nhận được mặc khải lần đầu từ Thượng đế khi 40 tuổi và bắt đầu thuyết giảng cho các bộ lạc Mecca. Ông và các môn đồ bị đàn áp ở Mecca, vì vậy họ chuyển đến Medina vào năm 622. Ông được mời làm trung gian hòa giải cho các bộ lạc Medina đang có tranh chấp, và ông đã thực hiện công việc này bằng cách soạn thảo thứ gọi là Hiến pháp Medina, định nghĩa umma phổ quát – hay cộng đồng tín đồ – lớn hơn lòng trung thành với các bộ lạc riêng lẻ. Chính thể của Muhammad chưa có tất cả các đặc điểm của một nhà nước thực sự, nhưng nó đã phá vỡ hệ thống dựa trên mối quan hệ thân tộc không phải bằng cách chinh phục mà thông qua việc viết một khế ước xã hội, được củng cố bằng uy quyền có sức lôi cuốn của nhà tiên tri. Sau nhiều năm chiến đấu, chính thể Islam giáo mới có thêm các tín đồ và chinh phục Mecca, hợp nhất miền Trung Ả Rập thành một xã hội cấp nhà nước duy nhất.

Thông thường trong các cuộc chinh phạt, dòng dõi của người lãnh đạo bộ lạc sáng lập phát triển thành triều đại cầm quyền. Điều

này không xảy ra trong trường hợp Muhammad, vì ông chỉ có một cô con gái, Fatima, không có con trai. Do đó, quyền lãnh đạo nhà nước mới được chuyển giao cho một trong những người đồng hành của Muhammad trong thị tộc Umayyad, một nhánh song song trong bộ lạc Quraysh của Muhammad. Umayyad phát triển thành một triều đại, và *khalifah* Umayyad dưới thời Uthman và Mu'awiya nhanh chóng chinh phục Syria, Ai Cập và Iraq, áp đặt sự cai trị của Ả Rập đối với các xã hội cấp nhà nước có từ trước.[11]

Không có minh họa nào rõ ràng hơn về tầm quan trọng của các ý tưởng đối với chính trị như sự ra đời của nhà nước Ả Rập dưới thời Nhà Tiên tri Muhammad. Các bộ lạc Ả Rập hoàn toàn đứng ngoài lề trong lịch sử thế giới cho đến thời điểm đó; chỉ nhờ vào uy quyền có sức lôi cuốn của Muhammad họ mới thống nhất được và phóng chiếu quyền lực khắp Trung Đông và Bắc Phi. Các bộ lạc không có cơ sở kinh tế; họ đã đạt được sức mạnh kinh tế thông qua tương tác giữa các ý tưởng tôn giáo và tổ chức quân sự, và sau đó có thể tiếp quản các xã hội nông nghiệp có sản xuất thặng dư.[12] Đây không phải là một ví dụ thuần túy về sự hình thành nhà nước nguyên sơ, vì các bộ lạc Ả Rập có những minh họa về sự hình thành nhà nước như Ba Tư và Byzantine xung quanh mà họ có thể học tập và cuối cùng là chiếm hữu. Hơn nữa, sức mạnh của chủ nghĩa bộ lạc vẫn mạnh đến nỗi các nhà nước Ả Rập chưa bao giờ hoàn toàn vượt ra khỏi chúng, hoặc tạo ra các cơ quan nhà nước không bị ảnh hưởng nặng nề bởi chính trị bộ lạc (xem Chương 13). Điều này buộc các triều đại Ả Rập và Turk phải dùng đến các biện pháp đặc biệt để thoát khỏi ảnh hưởng của thân tộc và bộ lạc, dưới hình thức quân đội nô lệ và tuyển dụng nhà quản lý hoàn toàn là người nước ngoài.

Mặc dù việc thành lập nhà nước Ả Rập đầu tiên là một minh họa đặc biệt nổi bật về sức mạnh chính trị của các ý tưởng tôn giáo, hầu như mọi nhà nước khác đều dựa vào tôn giáo để có tính chính danh. Tất cả

các huyền thoại lập quốc của các nhà nước Hy Lạp, La Mã, Ấn Độ và Trung Hoa đều truy nguyên tổ tiên của chế độ về một vị thần, hoặc ít nhất là một anh hùng á thánh. Quyền lực chính trị ở các nhà nước sơ khai phải được đặt vào bối cảnh các nghi thức tôn giáo do nhà cai trị kiểm soát và sử dụng để chính danh hóa quyền lực của mình. Ví dụ, hãy xem xét bài tụng ca dưới đây dành cho người sáng lập nhà Thương Trung Hoa, từ *Kinh Thi*:

Trời giao cho chim yến
Xuống trần và sinh ra [tổ tiên của] nhà Thương
[Con cháu] cư ngụ ở đất Ân rộng lớn
Khi xưa Trời đất đã sai Thành Thang
Cai trị cả bốn phương ấy...

Một bài thơ khác khẳng định:

Nhà Thương đời đời có vua tài trí
Điềm lành được Thiên Mệnh báo từ lâu
Khi nước ụ to tràn mênh mông
Ông Vũ chỉnh trị đất đai bốn phương.[13]

Chúng ta dường như đang tiến gần hơn đến giải thích đầy đủ về sự hình thành của nhà nước nguyên sơ. Chúng ta cần hợp nhất vài yếu tố. Thứ nhất, cần nguồn dư thừa tài nguyên đủ để tạo ra thặng dư cao hơn mức đủ sống. Sự dư thừa này có thể mang tính tự nhiên: khu vực Tây Bắc Thái Bình Dương có nhiều thú và cá đến nỗi các xã hội săn bắt hái lượm ở đó có thể hình thành bộ tộc, nếu không phải là nhà nước. Nhưng dư thừa thường xuyên hơn được tạo ra bởi tiến bộ kỹ thuật như nông nghiệp. Thứ hai, quy mô tuyệt đối của xã hội phải đủ lớn để cho phép sự xuất hiện của phân công lao động sơ khai và nhóm lãnh đạo tinh hoa. Thứ ba, dân số cần được giới hạn bởi địa lý, để mật độ dân số gia tăng khi có những cơ hội về kỹ thuật, và để họ không thể chạy trốn

khi bị cưỡng buộc. Và cuối cùng, các nhóm bộ lạc phải có động cơ từ bỏ tự do cho uy quyền của nhà nước. Điều này có thể đến do mối đe dọa bị tuyệt diệt bởi những nhóm khác có khả năng tổ chức tốt hơn. Hoặc nó cũng có thể khởi nguồn từ uy quyền có sức lôi cuốn của một lãnh tụ tôn giáo. Nhóm lại với nhau, đây có thể là những nhân tố quyết định dẫn đến sự xuất hiện của nhà nước ở những nơi như thung lũng sông Nile.[14]

Thomas Hobbes lập luận rằng việc nhà nước – hay Leviathan – xuất hiện là kết quả của một khế ước xã hội lý tính giữa các cá nhân muốn giải quyết vấn đề bạo lực tràn lan và chấm dứt trạng thái chiến tranh. Ở đầu Chương 2, tôi đã nêu ý kiến rằng có một sai lầm cơ bản trong lý giải này, và trong mọi lý thuyết khế ước xã hội của chủ nghĩa tự do, khi nó giả định có một trạng thái tự nhiên tiền xã hội mà con người sống như những cá thể đơn lẻ. Một trạng thái chủ nghĩa cá nhân nguyên thủy như thế chưa bao giờ tồn tại; bởi bản chất của con người là xã hội và họ không buộc phải vì lợi ích của bản thân mà đưa ra quyết định tự tổ chức thành nhóm. Hình thức đặc thù của tổ chức xã hội thường là kết quả của quá trình suy tính có chủ đích ở mức độ phát triển cao. Nhưng với mức độ phát triển thấp, nó phát triển một cách ngẫu nhiên từ những viên gạch của sinh học con người.

Nhưng có một mặt trái trong sai lầm của Hobbes. Giống như việc chưa bao giờ có một sự dịch chuyển rõ ràng từ trạng thái tự nhiên nguyên thủy sang một xã hội dân sự có trật tự, cũng chưa bao giờ có một giải pháp hoàn hảo cho vấn đề bạo lực của con người. Loài người hợp tác để cạnh tranh và cạnh tranh để hợp tác. Sự ra đời của Leviathan không giải quyết dứt điểm được vấn đề bạo lực, nó còn nâng bạo lực lên mức độ cao hơn. Thay vì các phân chi bộ lạc xung đột với nhau, nhà nước trở thành chủ thể chính trong những cuộc chiến tranh có quy mô ngày càng lớn. Nhà nước đầu tiên xuất hiện có thể mang đến hòa bình cho kẻ thắng cuộc, nhưng qua thời gian họ sẽ phải đối diện với kình

địch, khi các nhà nước mới sử dụng kỹ nghệ chính trị tương tự nổi lên để thách thức quyền thống trị.

TẠI SAO NHÀ NƯỚC KHÔNG MANG TÍNH PHỔ QUÁT?

Chúng ta hiện đang tìm hiểu tại sao nhà nước không xuất hiện ở một số nơi trên thế giới như châu Phi và châu Đại Dương, và tại sao các xã hội bộ lạc vẫn tồn tại ở các khu vực như Afghanistan, Ấn Độ và vùng cao của Đông Nam Á. Nhà khoa học chính trị Jeffrey Herbst lập luận rằng sự vắng mặt của nhà nước bản địa ở nhiều vùng châu Phi bắt nguồn từ tổng hòa của một số yếu tố quen thuộc: "Vấn đề cơ bản mà các nhà dựng nước ở châu Phi phải đối mặt – dù đó là các vị vua thuộc địa, toàn quyền thuộc địa, hay tổng thống vào giai đoạn độc lập – là phóng chiếu thẩm quyền sang các vùng lãnh thổ khắc nghiệt nơi có mật độ dân cư tương đối thấp".[15] Ông chỉ ra rằng, trái với hình dung phổ biến, chỉ có 8% đất đai của lục địa này có khí hậu nhiệt đới và 50% không nhận đủ lượng mưa để sản xuất nông nghiệp thường xuyên. Mặc dù khởi nguồn ở châu Phi, loài người lại sinh sôi tốt hơn ở những nơi khác trên thế giới. Mật độ dân số luôn ở mức thấp trên khắp lục địa Đen cho đến khi nền nông nghiệp và y học hiện đại xuất hiện. Mãi đến năm 1975, châu Phi mới đạt được mức mật độ dân số ở châu Âu vào năm 1500. Một số vùng ở châu Phi là ngoại lệ của sự khái quát hóa này, như khu vực Đại Hồ màu mỡ và Thung lũng Tách giãn Lớn, vốn tạo điều kiện cho mật độ dân số cao hơn nhiều và quả thực nơi đây đã hình thành các nhà nước tập trung từ sớm.

Địa lý tự nhiên của châu Phi cũng khiến cho việc phóng chiếu quyền lực trở nên khó khăn. Châu lục này có ít dòng sông có thể điều hướng được trên các khúc dài (một lần nữa, các ngoại lệ như vùng hạ lưu sông Nile minh chứng cho quan điểm này, vì đây là nguồn cội của một trong số nhà nước đầu tiên trên thế giới). Các sa mạc lớn vùng Sahel là một rào cản lớn đối với cả giao thương lẫn chinh phục, trái

ngược với các vùng đất thảo nguyên của lục địa Âu–Á ít khô cằn hơn. Các chiến binh Islam giáo trên lưng ngựa, những người đã xoay xở vượt qua chướng ngại này, sớm nhận ra ngựa của mình chết vì viêm não từ ruồi xê xê[i], điều này giải thích vì sao các khu vực Islam giáo ở Tây Phi chỉ giới hạn ở phần phía bắc của Nigeria, Bờ Biển Ngà và Ghana.[16] Ở các khu vực châu Phi được bao phủ bởi rừng nhiệt đới, khó khăn trong việc xây dựng và bảo trì đường sá là một trở ngại lớn đối với quá trình xây dựng nhà nước. Những con đường nhựa mà người La Mã xây dựng ở Anh vẫn được sử dụng hơn một thiên niên kỷ sau sự sụp đổ của chính quyền La Mã tại đó, nhưng ở vùng nhiệt đới, rất ít con đường có thể tồn tại sau vài năm.

Có tương đối ít khu vực ở châu Phi bị giới hạn bởi địa lý tự nhiên. Điều này khiến các nhà cai trị theo lãnh thổ vô cùng khó khăn trong việc cai quản khu vực hẻo lánh và kiểm soát dân số. Mật độ dân số thấp nghĩa là thường có sẵn đất trống; trước mối đe dọa bị chinh phục, người ta có thể phản ứng đơn giản là chạy đến những vùng đất xa xôi hẻo lánh hơn. Sáp nhập nhà nước bằng chiến tranh chinh phạt chưa bao giờ diễn ra ở châu Phi với quy mô như ở châu Âu, đơn giản vì động cơ và khả năng chinh phục bị hạn chế hơn nhiều.[17] Theo Herbst, điều này có nghĩa là quá trình chuyển đổi từ một bộ lạc sang hình thức quyền lực theo lãnh thổ với các ranh giới hành chính được hình thành rõ ràng như ở châu Âu đã không diễn ra tại châu Phi.[18] Sự xuất hiện của nhà nước ở các phần lục địa bị giới hạn địa lý, như thung lũng sông Nile, là ngoại lệ hoàn toàn phù hợp với quy tắc chung.

Lý do cho sự vắng mặt của nhà nước ở châu Úc bản địa có thể tương tự với châu Phi. Phần lớn lục địa này vô cùng khô cằn và không được định hình; nên mặc dù thời gian loài người sống ở đây khá dài, mật độ dân số luôn vô cùng thấp. Sự vắng mặt của nông nghiệp và các

---

i. Loài ruồi ở vùng nhiệt đới châu Phi, chuyên hút máu người và động vật, truyền trùng mũi khoan gây ra nhiều bệnh, trong đó có bệnh buồn ngủ gây chết người.

khu vực bị giới hạn tự nhiên có thể giải thích cho lý do vì sao các cấu trúc chính trị trên cấp độ bộ lạc và dòng tộc đã không xuất hiện.

Trường hợp ở Melanesia thì khá khác biệt. Khu vực này hoàn toàn là các đảo, do đó, có sẵn giới hạn tự nhiên; thêm vào đó, ở đây, nông nghiệp đã được phát minh từ lâu. Vấn đề nằm ở quy mô và những khó khăn trong việc phóng chiếu quyền lực, do tính chất núi non của hầu hết các hòn đảo. Các thung lũng núi chia cắt các đảo có diện tích nhỏ và chỉ có khả năng hỗ trợ cho một lượng dân số hạn chế và sẽ vô cùng khó khăn trong việc phóng chiếu quyền lực trên khoảng cách xa. Như đã lưu ý trước, trên các hòn đảo lớn hơn với đồng bằng màu mỡ rộng lớn hơn, chẳng hạn Fiji và Hawaii, quả thực tế đã xuất hiện bộ tộc và nhà nước.

Núi non cũng giải thích tính dai dẳng của các hình thái tổ chức bộ lạc ở nhiều khu vực vùng cao trên thế giới, bao gồm Afghanistan; các khu vực người Kurd ở Thổ Nhĩ Kỳ, Iraq, Iran và Syria; vùng cao nguyên của Lào và Việt Nam; và các bộ lạc Pakistan. Địa hình núi non khiến nhà nước và quân đội gặp nhiều khó khăn trong việc chinh phục và nắm giữ các khu vực này. Người Turk, Mông Cổ và Ba Tư, tiếp theo là người Anh, người Nga, và bây giờ là Mỹ và các lực lượng NATO, đều cố gắng khuất phục và bình định các bộ lạc Afghanistan để xây dựng một nhà nước tập trung, với thành công rất khiêm tốn.

Hiểu được các điều kiện giúp nhà nước nguyên sơ hình thành rất thú vị vì nó giúp xác định một số điều kiện vật chất để nhà nước xuất hiện. Nhưng rốt cuộc, có quá nhiều yếu tố tương tác để có thể phát triển một lý thuyết phỏng đoán chắc chắn về thời điểm và cách thức nhà nước hình thành. Một số giải thích cho sự hiện diện hay vắng mặt của nhà nước trở nên giống như *Just So Stories* của Kipling[i]. Ví dụ, ở

---

i. Tập hợp các truyện kể cho trẻ em của nhà văn Rudyard Klipling (1865–1936), xuất bản lần đầu năm 1902. (ND)

một số vùng của Melanesia, điều kiện môi trường khá giống với các hòn đảo lớn như Fiji hoặc Tonga, với nền nông nghiệp tạo điều kiện cho mật độ dân số dày đặc hơn, nhưng nhà nước không xuất hiện. Có lẽ lý do liên quan đến tôn giáo, hoặc biến cố đặc biệt của lịch sử mà chúng ta không thể tiếp cận.

Tuy nhiên, việc phát triển một lý thuyết như vậy không hẳn là quan trọng, vì đại đa số các nhà nước trên thế giới là sản phẩm của sự hình thành nhà nước cạnh tranh thay vì nhà nước nguyên sơ. Hơn nữa, nhiều nhà nước được hình thành trong các thời kỳ lịch sử được ghi chép lại. Đặc biệt, sự hình thành nhà nước Trung Hoa bắt đầu từ rất sớm, tiếp sau Ai Cập và Lưỡng Hà, cùng thời với sự trỗi dậy của các nhà nước quanh Địa Trung Hải và Tân Thế giới. Thêm vào đó, có nhiều tài liệu ghi chép và khảo cổ về lịch sử Trung Hoa thời kỳ đầu giúp chúng ta cảm nhận được nhiều hơn về bối cảnh chính trị Trung Quốc. Nhưng quan trọng nhất, nhà nước ở Trung Quốc mang tính hiện đại theo định nghĩa của Max Weber nhiều hơn so với bất kỳ nơi nào khác. Người Trung Quốc tạo ra một bộ máy hành chính thống nhất, đa tầng, điều chưa từng xảy ra ở Hy Lạp hay La Mã. Người Trung Quốc cũng phát triển một học thuyết chính trị chống thân tộc rõ ràng, và giới cai trị ban đầu tìm cách làm suy yếu sức mạnh của các gia tộc mạnh cùng các nhóm thân tộc để củng cố hệ thống hành chính khách quan. Nhà nước này tham gia vào một dự án xây dựng quốc gia vốn tạo ra một nền văn hóa mạnh mẽ và đồng nhất, đủ mạnh để chống lại hai thiên niên kỷ của đổ vỡ chính trị và xâm lược từ bên ngoài. Không gian chính trị và văn hóa của người Trung Quốc bao trùm một lượng dân số lớn hơn nhiều so với người La Mã. Người La Mã cai trị một đế chế vốn giới hạn quyền công dân ban đầu cho một lượng người tương đối nhỏ trên bán đảo Ý. Dẫu đế chế đó cuối cùng cũng trải dài từ Anh đến Bắc Phi, đến Đức và Syria, nó bao gồm một tập hợp các dân tộc không đồng nhất, những người được phép tự trị ở một mức độ đáng kể. Ngược lại, mặc dù quân vương Trung Quốc tự gọi mình là hoàng đế chứ không phải

vua, ông ta cai trị một chính thể giống như một vương quốc hoặc thậm chí là một quốc gia với sự đồng nhất của nó.

Nhà nước Trung Hoa tập trung, quan liêu và vô cùng chuyên quyền. Marx và Wittfogel nhận ra đặc điểm này của chính trị Trung Hoa bằng cách sử dụng các thuật ngữ như "phương thức sản xuất Á Châu" và "chế độ chuyên chế phương Đông". Điều tôi tranh luận trong các chương tiếp theo là thứ được gọi là chế độ chuyên chế phương Đông không gì khác ngoài sự trỗi dậy sớm của một nhà nước chính trị hiện đại. Ở Trung Quốc, nhà nước được củng cố sức mạnh trước khi các chủ thể xã hội khác có thể tự thể chế hóa. Các chủ thể đó bao gồm tầng lớp quý tộc thừa kế dựa trên lãnh địa, giai cấp nông dân có tổ chức, các đô thị dựa vào tầng lớp thương nhân, tăng lữ hoặc các nhóm tự trị khác. Không giống như ở La Mã, quân đội Trung Quốc vẫn luôn được đặt dưới sự kiểm soát của nhà nước và không bao giờ là mối đe dọa độc lập đối với thẩm quyền chính trị. Cán cân quyền lực thiên lệch ban đầu này được khóa chặt trong một thời gian dài sau đó, vì nhà nước hùng mạnh có thể ngăn chặn sự xuất hiện của các nguồn sức mạnh thay thế, cả về kinh tế lẫn chính trị. Không có nền kinh tế hiện đại năng động nào có thể làm đảo lộn sự phân phối quyền lực này xuất hiện trước thế kỷ XX. Giặc ngoại xâm mạnh thi thoảng chinh phục một vài phần hoặc toàn bộ đất nước, nhưng đó chủ yếu là những dân tộc bộ lạc có nền văn hóa kém phát triển hơn, những người nhanh chóng bị đồng hóa và Hán hóa bởi chính những người mà họ cai trị. Mãi đến khi người châu Âu đến Trung Quốc vào thế kỷ XIX, quốc gia này mới thực sự phải đối mặt với những mô hình ngoại lai thách thức con đường phát triển lấy nhà nước làm trọng tâm của họ.

Mô hình phát triển chính trị của Trung Quốc khác với phương Tây ở chỗ sự phát triển của một nhà nước hiện đại sớm không kèm theo các trung tâm quyền lực được thể chế hóa khác có thể ràng buộc nhà nước như pháp quyền. Nhưng về mặt này, nó cũng khác biệt đáng

kể so với Ấn Độ. Một trong những sai lầm lớn nhất của Marx chính là gộp Trung Quốc và Ấn Độ lại với nhau theo một mô hình "Á Châu" duy nhất. Không giống như Trung Quốc mà như châu Âu, quá trình thể chế hóa các nhân tố xã hội đối kháng với nhà nước Ấn Độ – như tầng lớp tăng lữ có tổ chức và sự "di căn" các cấu trúc thân tộc vào hệ thống đẳng cấp – đóng vai trò như phanh hãm đối với sự tích lũy quyền lực của nhà nước. Kết quả là hơn 2.200 năm qua, chế độ chính trị mặc định của Trung Quốc là một đế chế thống nhất ngắt quãng bởi các giai đoạn nội chiến, xâm lược và sụp đổ, trong khi chế độ mặc định của Ấn Độ là một hệ thống phân mảng của các đơn vị chính trị nhỏ bé, ngắt quãng bởi các giai đoạn ngắn của hợp nhất và đế chế.

Động lực chính của sự hình thành nhà nước Trung Quốc không phải là nhu cầu tạo ra các dự án tưới tiêu lớn, hay sự trỗi dậy của một nhà lãnh đạo tôn giáo lôi cuốn, mà là chiến tranh không ngừng. Chính chiến tranh và những đòi hỏi của chiến tranh đã dẫn đến việc hợp nhất một hệ thống gồm 10.000 đơn vị chính trị thành một quốc gia duy nhất trong khoảng 800 năm, thúc đẩy việc tạo ra một tầng lớp quan chức và nhà quản trị thường trực được đào tạo, và hợp lý hóa quá trình tách khỏi quan hệ thân tộc như là cơ sở cho tổ chức chính trị. Như Charles Tilly đã nói về châu Âu trong thời kỳ sau, đối với Trung Quốc, "chiến tranh tạo ra nhà nước và nhà nước tạo ra chiến tranh".

PHẦN 2

XÂY DỰNG NHÀ NƯỚC

06

CHẾ ĐỘ BỘ LẠC TRUNG QUỐC

Nguồn gốc của nền văn minh Trung Quốc; tổ chức xã hội bộ lạc ở Trung Quốc cổ đại; đặc điểm của gia đình và dòng tộc Trung Quốc; sự lan rộng của chế độ phong kiến dưới thời nhà Chu và bản chất của quyền lực chính trị

Chế độ bộ lạc đã tồn tại ở Trung Quốc từ buổi đầu lịch sử nước này theo tài liệu để lại. Các dòng dõi phân chi vẫn tồn tại ở nhiều vùng miền Nam Trung Quốc và Đài Loan. Khi các nhà sử học nói về "gia đình" ở Trung Quốc, họ không có ý đề cập đến một gia đình hạt nhân bao gồm cha mẹ và con cái, mà là một nhóm mở rộng hơn rất nhiều gồm những người trong tộc với số lượng hàng trăm hoặc thậm chí hàng nghìn người. Do lịch sử thời kỳ đầu của Trung Quốc được ghi chép tương đối cẩn thận nên chúng ta có cơ hội quý giá để theo dõi nhà nước kết tinh như thế nào từ xã hội bộ lạc.

Loài người đã sống ở Trung Quốc trong một thời gian rất dài. Những giống người cổ xưa như *Người đứng thẳng* đã có mặt từ khoảng 800.000 năm trước và *Người tinh khôn* xuất hiện lần đầu tiên vài nghìn năm sau khi họ rời khỏi châu Phi. Cây kê (ở phía bắc) và cây lúa (ở phía nam) bắt đầu được gieo trồng từ rất sớm, các cộng đồng luyện kim và định cư xuất hiện lần đầu tiên trong thời kỳ Văn hóa Ngưỡng Thiều (5000–3000 TCN). Các đô thị có tường thành bao

quanh và các bằng chứng rõ nét về phân tầng xã hội xuất hiện trong thời kỳ Văn hóa Long Sơn (3000–2000 TCN). Trước thời điểm này, tín ngưỡng dựa trên việc thờ cúng tổ tiên hoặc sùng bái thánh thần do các shaman (pháp sư)[i] chủ trì, những người, như trong hầu hết các xã hội bầy đàn, không phải là thầy cúng chuyên nghiệp mà chỉ là thành viên bình thường của cộng đồng. Nhưng với sự xuất hiện của các xã hội phân tầng hơn trong thời kỳ Văn hóa Long Sơn, giới cai trị bắt đầu độc quyền kiểm soát tín ngưỡng Shaman và dùng nó nhằm tăng tính chính danh cho mình.[1]

Sau nông nghiệp, có lẽ quá trình phát triển kỹ thuật quan trọng nhất là quá trình thuần hóa ngựa. Quá trình này có thể khởi nguồn từ Ukraine vào thiên niên kỷ IV TCN và lan sang Tây và Trung Á vào đầu thiên niên kỷ II TCN. Sự chuyển đổi sang đời sống du mục chăn thả được hoàn tất vào đầu thiên niên kỷ I TCN, khi những người trên lưng ngựa đầu tiên trong các bộ lạc bắt đầu đi về phía Trung Quốc.[2] Phần lớn lịch sử về sau của Trung Quốc chịu chi phối bởi hiện tượng này.

Việc phân kỳ Trung Quốc cổ đại có thể gây hiểu lầm (xem Bảng 1).[3] Cách phân kỳ Ngưỡng Thiều và Long Sơn mang tính khảo cổ học chứ không theo triều đại, được đặt tên theo các khu định cư ở trung và hạ lưu Hoàng Hà ở miền Bắc Trung Quốc. Thời kỳ triều đại ở Trung Quốc bắt đầu với Tam Đại, tức nhà Hạ, nhà Thương và nhà Chu. Nhà Chu được chia thành Tây Chu và Đông Chu từ năm 770 TCN khi nhà Chu dời đô từ Cảo Kinh ở Thiểm Tây về Lạc Dương ở phía tây tỉnh Hà Nam ngày nay. Đông Chu sau đó được chia thành hai giai đoạn, Xuân Thu và Chiến Quốc.

---

i. Tín ngưỡng Shaman là loại hình tín ngưỡng cổ xưa của loài người, sùng bái đa thần, tin vào vạn vật hữu linh; thông qua người trung gian để giao tiếp với thần linh. Người trung gian đó được gọi là shaman, tức pháp sư.

Bảng 1. Trung Quốc cổ đại

Năm (TCN)	Triều đại	Thời kỳ	Số lượng chính thể
5000		Ngưỡng Thiều	
3000		Long Sơn	
2000	Hạ	Tam Đại	3000
1500	Thương		1800
1200	Tây Chu		170
770	Đông Chu	Xuân Thu (770-476)	23
		Chiến Quốc (475-221)	7
221	Tần		1

Trung Quốc cổ đại được tính từ thời kỳ Tiền sử sớm nhất cho đến đầu triều đại nhà Tần, mốc đánh dấu việc Trung Quốc thống nhất dưới một đế chế duy nhất. Những gì chúng ta biết về khoảng thời gian này đến từ nhiều loại dữ liệu khảo cổ, bao gồm số lượng lớn chữ khắc trên các mảnh giáp cốt (thường là xương vai cừu), được sử dụng để tiên tri; các đỉnh đồng chạm khắc; và các thẻ tre quan lại triều đình dùng để lưu những ghi chép về việc triều chính.[4] Một nguồn thông tin khác là các tác phẩm kinh điển vĩ đại trong kho tàng tư liệu Trung Hoa được viết vào cuối thời Đông Chu. Quan trọng nhất trong số đó là năm pho sách kinh điển – Ngũ Kinh – nền tảng học vấn cho giới quan lại Trung Hoa trong các thế kỷ sau này: *Kinh Thi, Kinh Lễ, Kinh Thư, Kinh Dịch* và *Kinh Xuân Thu*. Ngũ Kinh được cho là do Khổng Tử soạn thảo, hiệu đính và truyền bá; Ngũ Kinh cùng những diễn giải đồ sộ dành cho bộ sách là nền tảng của hệ tư tưởng Nho giáo, thứ định hình nền văn hóa Trung Quốc trong nhiều thiên niên kỷ. Ngũ Kinh được viết trong bối cảnh các cuộc nội chiến ngày càng nhiều và sự đổ vỡ chính trị thời Đông Chu. *Kinh Xuân Thu* ghi lại quá trình tại vị của 12 vị vua nhà Lỗ nối nhau, mà theo Khổng Tử, cho thấy sự suy thoái ngày một gia tăng của thời kỳ này. Ngũ Kinh, cũng như các tác phẩm khác của Khổng Tử,

Mạnh Tử, Mặc Tử, Tôn Tử và những tác gia khác trong thời gian này, hàm chứa rất nhiều thông tin lịch sử, mặc dù mức độ chính xác của các tác phẩm mang tính văn chương này khá khó xác định.

Tuy nhiên, có bằng chứng rõ ràng về sự suy giảm mạnh số lượng chính thể chính trị ở Trung Quốc, từ khoảng 10.000 vào đầu nhà Hạ xuống còn 1.200 đầu thời Tây Chu, và xuống còn bảy vào thời Chiến quốc.[5] Nền tảng cho một nhà nước đầu tiên theo đúng mô hình hiện đại nằm ở nhà Tần ở phía tây dưới thời Tần Hiếu công và Thừa tướng của ông, Thương Ưởng. Quá trình thống nhất đất nước đi đến hồi kết khi vua Tần chinh phục được tất cả các đối thủ của mình và thành lập một đế chế duy nhất, áp đặt một cách thống nhất các thể chế của nhà Tần trên phần lớn lãnh thổ miền Bắc Trung Quốc.

TRUNG QUỐC MANG BẢN SẮC BỘ LẠC

Sự chuyển đổi từ một xã hội bộ lạc sang xã hội cấp nhà nước diễn ra từ từ ở Trung Quốc, với các thể chế nhà nước được đặt trên đỉnh cấu trúc xã hội dựa trên dòng tộc. Thể chế được gọi là "nhà nước" thời nhà Hạ và nhà Thương nên được mô tả đúng hơn là bộ tộc hoặc bộ lạc với mức độ phân tầng ngày càng cao và sự lãnh đạo mang tính tập trung. Cho đến cuối thời nhà Thương, dòng tộc vẫn là hình thái tổ chức xã hội chủ yếu ở Trung Quốc, và chỉ bắt đầu thay đổi dưới thời nhà Chu, khi các nhà nước theo đúng nghĩa với hệ thống quân đội thường trực và cơ cấu hành chính xuất hiện.

Trong giai đoạn đầu này của lịch sử Trung Quốc, xã hội được tổ chức theo các dòng tộc, gồm những nhóm họ hàng theo nam hệ thừa nhận mình là hậu duệ từ một tổ tiên chung. Đơn vị quân đội cơ sở bao gồm những người đàn ông từ khoảng 100 hộ gia đình cấu thành một dòng tộc, được nhóm lại dưới một lá cờ hoặc biểu ngữ và do trưởng tộc lãnh đạo. Các dòng tộc có thể kết hợp linh hoạt thành các thị tộc hoặc dòng tộc cấp cao hơn, và tước vương là người đứng đầu tối cao của tất cả các dòng tộc trong một khu vực cụ thể.[6]

Ở thời kỳ Tam Đại, hoạt động nghi lễ của các dòng tộc được hệ thống hóa thành một loạt quy tắc. Các nghi thức xoay quanh việc thờ cúng tổ tiên chung của các dòng tộc và diễn ra tại tông đường, nơi đặt bài vị có khắc tên của tổ tiên. Các tông đường được chia thành một số khu vực, phân theo vai vế của dòng tộc hoặc chi tương ứng. Các vị trưởng tộc củng cố quyền lực thông qua việc kiểm soát nghi thức; việc không tuân thủ đúng các nghi thức hoặc mệnh lệnh quân sự dẫn đến sự trừng phạt nghiêm khắc từ người giữ tước vương hoặc các vị trưởng tộc cấp cao hơn. Tương tự, nếu muốn thực sự tiêu diệt được kẻ thù, điều quan trọng là phá được tông đường, cướp đi báu vật mang tính biểu tượng và sau đó giết hết nam giới trong tộc để tuyệt đường "nối dõi".[7]

Cũng như các xã hội bộ lạc khác, Trung Quốc thời kỳ này hứng chịu sự thăng trầm trong tổ chức xã hội. Một mặt, các dòng tộc – có cơ sở là các làng định cư – kết hợp lại vì mục đích chiến tranh, tự vệ hoặc thương mại. Đôi khi liên minh là tự nguyện và dựa trên lợi ích kinh tế chung; đôi khi là do sự tôn trọng mang tính nghi lễ đối với một tộc trưởng cụ thể; còn lại thường là do bị ép buộc. Các trận chiến ngày càng thường xuyên, với bằng chứng là sự phổ biến của loại thành thị có tường bao bọc, một mô hình bắt đầu nở rộ trong thời kỳ Văn hóa Long Sơn.[8]

Mặt khác, xã hội theo dòng tộc cũng chịu sự phân tách liên tục, khi các hậu duệ trẻ tuổi đi tới vùng đất mới và thành lập các chi riêng. Vào thời điểm này, Trung Quốc có dân cư thưa thớt và các gia đình có thể thoát khỏi quyền lực của một dòng tộc sẵn có bằng cách di chuyển đến một nơi mới.[9] Do vậy, như các lý thuyết về sự hình thành nhà nước đã đoán định, mật độ dân số thấp và sự thiếu vắng giới hạn về mặt địa lý là rào cản đối với hình thái nhà nước và tổ chức có phân cấp.

Tuy nhiên, ở các khu vực cũ vùng thung lũng sông Hoàng Hà, mật độ dân số tăng lên cùng với năng suất nông nghiệp. Sự gia tăng mức độ phân tầng thời nhà Thương thể hiện rõ qua các hình phạt

nghiêm khắc do những người đứng đầu đặt ra cho những người đi theo họ, và qua sự lan rộng của chế độ nô lệ và bồi táng. Các chữ khắc trên giáp cốt đề cập đến năm loại hình phạt: xăm chữ lên mặt, xẻo mũi, chặt chân, hoạn và xử tử.[10] Nhiều khu mộ thuộc thời kỳ này chứa tám đến mười bộ xương không đầu trong tư thế phủ phục, có thể là nô lệ hoặc tù binh. Những người đứng đầu ở phân cấp cao hơn được chôn cùng khoảng 500 người bồi táng; có đến 10.000 người bồi táng được phát hiện trong các hố chôn ở Ân Khư, cùng với số lượng lớn ngựa, xe ngựa, vạc và các hiện vật có giá trị khác. Do đó, việc làm yên lòng tổ tiên nơi chín suối đã cướp đi một lượng khổng lồ tài nguyên, con người, động vật và của cải.[11] Rõ ràng, một sự chuyển đổi từ mô hình chính thể theo kiểu bộ lạc sang hình thức phân tầng cấp hơn đã bắt đầu diễn ra.

GIA ĐÌNH VÀ DÒNG TỘC CỦA TRUNG QUỐC

Một trong những giá trị bất biến lớn nhất trong lịch sử Trung Quốc là tầm quan trọng của gia đình và thân tộc đối với quá trình tổ chức xã hội. Giới cai trị nhà Tần đã cố gắng loại bỏ các quan hệ dòng tộc để hướng tới một bộ máy hành chính khách quan hơn, cả ở phạm vi nước mình lẫn toàn Trung Hoa rộng lớn khi họ xây dựng được một đế chế thống nhất. Khi Đảng Cộng sản Trung Quốc lên nắm quyền vào năm 1949, họ cũng cố gắng sử dụng quyền lực độc tài để loại bỏ chủ nghĩa gia đình truyền thống của Trung Quốc và ràng buộc cá nhân với nhà nước. Không một kế hoạch chính trị nào trong số đó diễn ra như kỳ vọng; tính chất gia đình của Trung Quốc đã chứng tỏ khả năng sinh tồn bền bỉ và các nhóm họ hàng theo nam hệ vẫn tồn tại ở một số vùng của Trung Quốc.[12] Sau giai đoạn ngắn ngủi của triều đại nhà Tần, cuối cùng bộ máy hành chính khách quan đã được thiết lập trong thời nhà Tiền Hán[i] (từ năm 206 TCN đến năm 9). Nhưng quan hệ dòng

i. Thường được gọi là nhà Tây Hán.

tộc tái xuất mạnh mẽ vào cuối các triều nhà Hậu Hán[i], nhà Tùy và nhà Đường. Bộ máy hành chính nhà nước khách quan chỉ được khôi phục trong triều đại nhà Tống và nhà Minh – bắt đầu trong thiên niên kỷ II. Đặc biệt ở miền Nam Trung Quốc, các dòng tộc và thị tộc vẫn duy trì hoạt động mạnh mẽ cho đến thế kỷ XX. Ở cấp độ địa phương, các tổ chức này có chức năng bán chính trị và phần nào thay thế chính nhà nước như một lực lượng có thẩm quyền trong nhiều vấn đề.

Có một khối lượng tư liệu đồ sộ về mối quan hệ dòng tộc của Trung Quốc, phần lớn được viết bởi các nhà nhân học nghiên cứu các cộng đồng đương đại ở Đài Loan và miền Nam Trung Quốc, tận dụng các gia phả từ thế kỷ XIX cho các khu vực này.[13] Cũng có các nghiên cứu về mối quan hệ gia đình trong các giai đoạn trước của lịch sử Trung Quốc dựa trên các bản gia phả vô cùng chi tiết mà các chi họ tộc đơn lẻ để lại cho đời sau. Chúng ta có quá ít thông tin về mối quan hệ dòng tộc ở Trung Quốc cổ đại, và sẽ rủi ro khi phóng chiếu các xu hướng hiện đại vào thời điểm quá xa trong quá khứ. Một số học giả cho rằng các dòng tộc đương đại là sản phẩm của các chính sách có chủ ý được thiết kế bởi những người theo tư tưởng Tân Nho giáo trong thời kỳ chuyển từ nhà Tống sang nhà Đường và khác với mối quan hệ dòng tộc trước thiên niên kỷ II.[14] Tuy nhiên, một số đặc điểm nhất định trong tổ chức dòng tộc vẫn giữ nguyên qua nhiều thế kỷ của lịch sử Trung Quốc.

Quan hệ dòng tộc trong xã hội Trung Quốc tuyệt đối là phụ hệ hoặc nam hệ. Dòng tộc được một nhà nhân học định nghĩa là "một *nhóm tập thể* tôn thờ *sự nhất quán trong nghi lễ* và dựa trên *dòng dõi được chứng minh* là có một tổ tiên chung".[15] Trong khi một số dòng tộc hiện đại đi tìm nguồn cội từ một cụ tổ cách 20 đời, những dòng tộc trong lịch sử thường không đi quá năm đời. Ngược lại, thị tộc là một nhóm người thân thích rộng hơn bao gồm một số dòng tộc và thường dựa

---

i. Thường được gọi là nhà Đông Hán, đặc biệt để phân biệt với nhà Hậu Hán thời Ngũ Đại Thập Quốc (907–979).

trên mối quan hệ dòng tộc giả tưởng. Các dòng tộc này và những nhóm cùng họ thường tồn tại chỉ để xác định hôn nhân ngoại tộc.[16]

Như trong các xã hội theo nam hệ khác, chỉ có nam giới mới có quyền nối dõi và thừa kế tài sản. Phụ nữ không được coi là thành viên cố định của dòng tộc, mà là một công cụ của gia đình dùng để thiết lập liên minh với các gia tộc quan trọng khác. Khi đã kết hôn, người phụ nữ không còn thuộc về gia đình mà họ được sinh ra, và ở nhiều thời kỳ trong lịch sử Trung Quốc, họ chỉ được quay về thăm nhà vào các dịp được quy định một cách cẩn trọng. Người vợ không còn thờ cúng tại tông đường của gia đình mình, mà tại tông đường nhà chồng. Bởi vì sự "nối dõi" chỉ truyền qua nam giới, phụ nữ không có địa vị gì trong gia đình mới cho đến khi sinh được một đứa con trai. Thực chất, tâm hồn của họ sẽ không an yên cho đến khi có con trai, người sau này sẽ thờ cúng họ cùng với người chồng khi họ qua đời. Nói một cách thực tế hơn, con trai là nguồn an sinh xã hội của họ khi về già.

Quan hệ giữa con dâu mới và mẹ chồng rất căng thẳng, điều này được ghi lại trong vô số tiểu thuyết và vở kịch của Trung Quốc suốt nhiều thế kỷ, vì mẹ chồng được phép áp chế con dâu cho đến khi cô ta sinh con trai. Nhưng sau khi sinh con trai, người phụ nữ có thể đạt được địa vị rất cao với tư cách là mẹ của người thừa kế trong một dòng tộc lớn. Nhiều âm mưu triều chính trong Hoàng cung Trung Hoa đều xoay quanh những nỗ lực của các hoàng hậu và phi tần quyền lực nhằm cải thiện địa vị chính trị cho con trai mình. Vào thời Tiền Hán, các thái hậu có thể chọn người thừa kế ngai vàng ít nhất là sáu lần.[17]

Một trong những thực tế đáng buồn ở các xã hội tiền hiện đại là việc có được một đứa con trai sống sót đến tuổi trưởng thành là vô cùng khó khăn. Trước thời kỳ y học hiện đại, dù địa vị cao và giàu có vẫn chẳng có mấy khác biệt trước vấn đề này. Lịch sử của các chế độ quân chủ trên thế giới chứng thực cho tình trạng khủng hoảng chính trị không hồi kết diễn ra do các hoàng hậu hay phi tần không thể sinh

con trai. Nhiều người Nhật Bản hiện nay đang lo lắng dõi theo những gian truân của Công nương Masako, vợ Thái tử Naruhito[i], trong việc cố gắng mang thai một đứa con trai sau khi họ kết hôn vào năm 1993. Tuy nhiên, điều này chưa thấm vào đâu so với hàng loạt các vị hoàng đế trước: chỉ có ba trong số 15 người con của Thiên hoàng Ninkō (1800–1846) sống qua ba tuổi và chỉ năm trong số 15 người con của Thiên hoàng Minh Trị (1852–1912) sống đến tuổi trưởng thành.[18]

Ở Trung Quốc, cũng như ở các xã hội khác, theo truyền thống, vấn đề này được giải quyết bằng chế độ đa thê, theo đó, đàn ông địa vị cao có thể dễ dàng lấy được vợ hai, vợ ba và thậm chí nhiều hơn nữa. Trung Quốc đã đưa ra một hệ thống phức tạp, được chính thức hóa, để xác định người nối dõi trong những trường hợp như vậy. Ví dụ, con trai của người vợ cả có quyền thừa kế cao hơn con trai của người vợ lẽ, ngay cả khi cậu ta nhỏ tuổi hơn. Song một số hoàng đế đã vi phạm quy tắc này. Dù có hệ thống các quy tắc, tính chất không rõ ràng của việc nối dõi đã châm ngòi cho rất nhiều cuộc tranh giành quyền lực nơi triều đình. Năm 71 TCN, Hoắc Hiển, vợ của một vị quan đại thần, đã cho người sát hại Hứa Hoàng hậu khi đang mang thai và nhờ đó con gái của bà được thế ngôi. Năm 115, Diêm Hoàng hậu, vợ của Hán An Đế, vốn không có con, đã sai người giết chết người phi tần đã sinh hạ được con trai.[19]

Cũng như trường hợp của người Hy Lạp và La Mã mà Fustel de Coulanges đã mô tả, hệ thống dòng tộc Trung Hoa được kết nối mật thiết với hệ thống tài sản tư hữu. Ban đầu vào thời nhà Chu, tất cả đất đai được tuyên bố là tài sản của nhà nước, nhưng các vị Chu vương quá yếu để thực thi điều này, và tài sản dần biến thành tư hữu và bị bán hoặc phân tách.[20] Dòng tộc, xét trên khía cạnh tổng thể, sở hữu tài sản

---

i. Ông đã lên ngôi Thiên hoàng vào ngày 1 tháng 5 năm 2019, đặt niên hiệu là Lệnh Hòa và đăng quang ngày 22 tháng 10 cùng năm.

cất giữ trong tông đường hoặc nhà thờ tổ. Thêm nữa, các dòng tộc giàu có hơn có thể đầu tư xây dựng tài sản chung như đập, cầu, giếng và hệ thống thủy lợi. Các gia đình cá nhân sở hữu những mảnh đất riêng của họ, nhưng khả năng chuyển nhượng chúng chịu sự ràng buộc khắt khe với các nghĩa vụ mang tính nghi thức trong dòng tộc.[21]

Sự lớn mạnh của một dòng tộc luôn đặt ra các vấn đề liên quan đến việc thừa kế tài sản. Quy ước truyền hết tài sản cho con trai trưởng tồn tại từ đầu nhà Chu, nhưng bị thay thế bởi quy tắc chia đều tài sản thừa kế cho những người con trai, điều này trở nên phổ biến hơn trong phần lớn lịch sử Trung Quốc cho đến thế kỷ XX.[22] Theo quy tắc này, đất đai trong gia đình thường được chia thành các phần ngày càng nhỏ hơn, dẫn đến sự sở hữu không có ý nghĩa về mặt kinh tế. Người Trung Quốc đã phát triển lý tưởng về một gia đình chung, trong đó nhiều thế hệ con cháu nam giới sống chung một mái nhà. Khi người con trai lớn lên, chúng bắt đầu sống trên mảnh đất được chia nhỏ của gia đình, hoặc một số khác tìm cách mua lại mảnh đất mới gần đó. Tuy nhiên, con cháu vẫn có phần trong tài sản chung của dòng tộc và có nghĩa vụ thờ cúng tổ tiên chung, điều này có thể ngăn họ đi đâu đó quá xa hoặc tự do bán mảnh đất của mình.[23]

Sự khác biệt lớn mang tính địa phương xuất hiện sau này liên quan đến tài sản và quần cư. Ở miền Bắc Trung Quốc, sức mạnh của các dòng tộc suy giảm theo thời gian; các thành viên trong dòng tộc chuyển đến các làng khác nhau, tách biệt lớn và mất đi nhận thức chung về bản sắc. Tuy nhiên, ở miền Nam, các thành viên trong dòng tộc và thị tộc vẫn tiếp tục sống và làm việc gần nhau, đôi khi toàn bộ ngôi làng mang cùng một họ. Đã có rất nhiều suy đoán về lý do cho những kết quả khác nhau này, gồm cả thực tế rằng miền Nam là một vùng biên giới không thuận tiện cho định cư trong nhiều thế kỷ, từ đó thôi thúc các dòng tộc duy trì việc sống cùng nhau ngay cả khi họ mở rộng ra, trong khi đó các cuộc chiến tranh và di tản liên tục diễn ra ở

miền Bắc, nơi có xu hướng chia tách các nhóm người thân thích sống quần cư.

Một điều quan trọng cần lưu ý là tổ chức dòng tộc xét theo nhiều khía cạnh là một đặc quyền của người giàu. Chỉ có họ mới đủ khả năng tích lũy được những khối bất động sản lớn để chia nhỏ, và khối tài sản chung, trong đó gia đình đa thê đa thiếp đôi khi bắt buộc phải có người thừa kế. Trên thực tế, khi các quy tắc trong hệ thống dòng tộc được chuẩn hóa lần đầu tiên vào thời nhà Chu, chúng chỉ áp dụng cho một số gia tộc danh giá nhất định. Các gia đình nghèo có thể sinh ít con hơn, và trong một số trường hợp, họ bù đắp cho sự thiếu vắng một người con trai thừa kế bằng cách nhận con rể, người sẽ phải từ bỏ dòng tộc của mình để thành người của dòng tộc nhà vợ, một tập tục trở nên phổ biến ở Nhật Bản nhưng không được thừa nhận ở Trung Quốc.[24]

THỜI KỲ "PHONG KIẾN" CỦA TRUNG QUỐC

Người Thương bị chinh phạt bởi các bộ lạc Chu định cư ở phía tây dọc theo dòng Vị Hà (thuộc tỉnh Thiểm Tây hiện nay) từ đầu thế kỷ XI TCN. Cuộc chinh phạt kéo dài mất vài năm, quân nhà Thương phải đồng thời chiến đấu với những dân du mục sống trên lưng ngựa ở phía đông tại Sơn Đông. Chu vương giết người kế vị của nhà Thương và sát hại anh em trai của mình để giành lấy quyền lực và cuối cùng thiết lập một triều đại mới.[25]

Cuộc chinh phạt này tạo ra một giai đoạn mà nhiều học giả gọi là thời kỳ phong kiến Trung Quốc, trong đó quyền lực chính trị được tổ chức trên nền tảng phân quyền cao khi hàng loạt các dòng tộc và thị tộc được phân cấp theo thứ bậc. Trong suốt triều đại Tây Chu và đầu Đông Chu, quan hệ dòng tộc vẫn là nguyên tắc chính của tổ chức xã hội. Nhưng các nhà nước ở khắp Trung Quốc bắt đầu hợp nhất, kết quả của những cuộc chiến không ngừng nghỉ giữa các nhóm dòng tộc trong thời kỳ Xuân Thu–Chiến Quốc. Chúng ta có thể dõi theo một

cách rất chi tiết các yếu tố định hình nhà nước Trung Quốc, được căn cứ vào các bằng chứng lịch sử ngày càng nhiều hơn vào mô hình tái dựng từ tư liệu khảo cổ.

Xét trên khía cạnh so sánh, quá trình hình thành nhà nước ở Trung Quốc đặc biệt thú vị, vì nó định ra tiền lệ theo nhiều cách cho quá trình mà châu Âu trải qua gần 1.000 năm sau đó. Giống như các bộ lạc Chu chinh phạt một vùng lãnh thổ định cư lâu đời và thiết lập tầng lớp quý tộc phong kiến, các bộ lạc man di German cũng chiếm được Đế chế La Mã đang suy tàn và tạo ra một hệ thống chính trị phân quyền tương tự. Ở cả Trung Quốc và châu Âu, sự hình thành nhà nước chủ yếu để phục vụ cho nhu cầu gây chiến, dần dần tiến tới quá trình hợp nhất các vùng đất phong kiến thành các nhà nước có lãnh thổ, tập trung hóa quyền lực chính trị và phát triển hệ thống hành chính khách quan hiện đại.[26]

Thế nhưng, có nhiều khác biệt lớn giữa Trung Quốc và châu Âu nằm bên dưới việc sử dụng các thuật ngữ như "phong kiến", "gia đình", "nhà vua", "công tước" và "quý tộc" để gán cho các thiết chế tương ứng ở Trung Quốc trong quá trình ghi lại các sự kiện lịch sử của các triều đại Trung Hoa bằng tiếng Anh. Do đó, chúng ta cần định nghĩa các thuật ngữ này một cách cẩn thận và chỉ ra đâu là điểm tương đồng quan trọng và đâu là điểm khác biệt giữa hai nền văn minh này.

Nằm trong số những thuật ngữ khó hiểu và bị sử dụng sai nhiều nhất là "phong kiến" và "chế độ phong kiến", hầu như đã trở nên vô nghĩa do các học giả và nhà bình luận sử dụng bừa bãi.[27] Theo quy ước bắt đầu từ Karl Marx, "chế độ phong kiến" thường được dùng để chỉ mối quan hệ kinh tế bóc lột giữa lãnh chúa và nông nô tồn tại ở châu Âu thời Trung Cổ, tập trung quanh thái ấp. Sự cứng nhắc trong quá trình biên soạn lịch sử dựa trên chủ nghĩa Marx đã khiến các học giả đi theo quy ước đó tìm kiếm một giai đoạn phát triển phong kiến như một điều kiện tiên quyết cho sự lớn mạnh của chủ nghĩa tư bản hiện đại, tại một xã hội mà quan niệm này không hề liên quan.[28]

Một định nghĩa chính xác hơn về mặt lịch sử của chế độ phong kiến đã được nhà sử học Marc Bloch đưa ra, tập trung vào các thể chế cho thái ấp và chế độ chư hầu khi chúng tồn tại ở châu Âu thời Trung Cổ. Thái ấp là một khế ước thỏa thuận giữa lãnh chúa và chư hầu, theo đó chư hầu nhận được sự bảo vệ và một mảnh đất, đổi lại họ phải phục tùng lãnh chúa bằng năng lực quân sự. Quá trình đồng thuận khế ước được diễn ra long trọng tại một buổi lễ, trong đó lãnh chúa nắm tay chư hầu và cam kết mối quan hệ bằng một nụ hôn. Mối quan hệ phụ thuộc được đi kèm với những nghĩa vụ rõ ràng từ cả hai bên và cần được gia hạn hằng năm.[29] Sau đó, chư hầu có thể hình thành các thái ấp nhỏ hơn trong vùng đất của mình và bắt đầu các mối liên kết với những chư hầu của chính họ. Hệ thống này tạo ra một tập hợp riêng phức tạp các chuẩn mực đạo đức liên quan đến danh dự, lòng trung thành và tình yêu lịch sự kiểu hiệp sĩ Trung Cổ.

Từ quan điểm phát triển chính trị, khía cạnh quan trọng của chế độ phong kiến châu Âu không nằm ở mối quan hệ kinh tế giữa lãnh chúa và chư hầu mà là sự phân cấp quyền lực được ngầm định trong đó. Theo lời nhà sử học Joseph Strayer: "Chế độ phong kiến phương Tây của châu Âu lấy chính trị làm trung tâm – đó là một hình thái chính phủ... trong đó uy quyền chính trị bị một nhóm nhỏ các nhà lãnh đạo quân sự nắm độc quyền, nhưng được phân bổ khá đều giữa các thành viên trong nhóm".[30] Định nghĩa này, cũng gắn liền với Max Weber, sẽ được tôi sử dụng xuyên suốt cuốn sách này. Vấn đề cốt lõi của thể chế này là việc ban phát thái ấp, tài sản hưởng lợi, tài sản cho con cháu vương tộc, hay một lãnh thổ được phân định mà ở đó chư hầu có quyền kiểm soát chính trị ở một mức độ nhất định. Bất chấp khả năng có thể hủy bỏ về mặt lý thuyết của các khế ước phong kiến, các chư hầu ở châu Âu theo thời gian đã biến thái ấp của họ thành tài sản thừa kế, tức là có thể để lại cho con cháu. Họ đã giành được quyền chính trị trên các lãnh thổ này để mở rộng quân đội, thu thuế dân cư và thực thi công lý mà không có sự can thiệp của các lãnh chúa danh nghĩa. Do

đó, họ không phải là người đại diện cho lãnh chúa mà họ chính là lãnh chúa với những đặc quyền riêng của mình. Marc Bloch chỉ ra rằng đặc tính thân tộc của chế độ phong kiến sau này thực ra đại diện cho sự suy thoái của thể chế.[31] Nhưng chính đặc điểm phân tán quyền lực chính trị này bên trong một hệ thống phong kiến khiến nó trở nên độc nhất.

Theo nghĩa này, triều đại nhà Chu ở Trung Quốc là một xã hội phong kiến.[32] Nó không giống với một nhà nước tập quyền. Giống như nhiều triều đại chinh phạt trước đây và sau này, Chu vương thấy rằng lực lượng hoặc tài nguyên thuộc quyền kiểm soát của cá nhân ông chưa đủ để cai trị các vùng lãnh thổ mà ông chiếm giữ. Điều này đặc biệt đúng ở phía tây, nơi nhà Chu chịu áp lực từ dân du mục thảo nguyên, và ở các vùng biên giới phía nam sau này trở thành lãnh thổ của nhà Chu. Vì vậy, Chu vương đã phân bổ thái ấp hay đất đai cho các thuộc hạ và thuộc tướng, với bản chất bộ lạc trong xã hội nhà Chu, chính là những người có họ hàng với ông. Chu vương đã phân phong 71 vùng, trong đó những người họ hàng của ông cai trị 53 vùng. Những vùng còn lại được phân cho các vương công bại trận của nhà Thương, những người đã cam kết trung thành với triều đại mới, hoặc cho các quan lại hay tướng lĩnh khác của nhà Chu. Các chư hầu của những vùng đất này theo đó có quyền tự chủ đáng kể để cai trị theo ý mình.[33]

Có nhiều khác biệt quan trọng giữa chế độ phong kiến Trung Quốc dưới thời nhà Chu và biến thể của nó ở châu Âu. Ở châu Âu, các thể chế mang tính bộ lạc, phân chi đã bị phá hủy vào đầu thời phong kiến, thường là trong một vài thế hệ sau khi các bộ lạc man di cải đạo thành Ki-tô giáo. Chế độ phong kiến châu Âu là cơ chế để ràng buộc các lãnh chúa độc lập với các chư hầu độc lập, tạo thành những mối liên kết trong một xã hội nơi quan hệ dòng tộc phức tạp không còn tồn tại. Ngược lại, ở Trung Quốc, các chủ thể chính trị cơ bản không phải là các lãnh chúa riêng lẻ mà là vương công *và các nhóm thân tộc của họ*. Trong vùng lãnh thổ của lãnh chúa châu Âu, hệ thống hành chính

khách quan bắt đầu bén rễ, dưới hình thức hợp đồng phong kiến giữa lãnh chúa và nông dân. Quyền hành được trao cho chính lãnh chúa chứ không phải cho thị tộc của lãnh chúa. Thái ấp thuộc quyền sở hữu của gia đình lãnh chúa, chứ không phải của nhóm hậu duệ chung rộng lớn hơn.

Mặt khác, ở Trung Quốc, thái ấp được cấp cho các nhóm thân tộc, sau đó họ có thể phân chia đất đai cho các chi dưới hoặc các nhánh khác của bộ lạc. Do đó, uy quyền của một quý tộc Trung Quốc đơn lẻ kém tính thứ bậc hơn và yếu hơn so với lãnh chúa châu Âu, bởi họ nằm trong một khuôn khổ dòng tộc lớn hơn, điều này giới hạn khả năng ra quyết định độc lập của họ. Trước đó tôi đã lưu ý rằng trong các xã hội bộ lạc, người ta thường giành được chứ không phải nhận được quyền lãnh đạo – người đứng đầu phải xứng đáng với vị trí đó chứ không chỉ vì anh ta được sinh ra ở một dòng tộc nào đó. Ở Trung Quốc thời nhà Chu, quyền lãnh đạo phát triển theo hướng phân cấp hơn, nhưng vẫn còn sự ràng buộc từ các mạng lưới dòng tộc và do đó dường như mang tính "bộ lạc" nhiều hơn so với biến thể của nó ở châu Âu. Theo một nhà quan sát, trong thời kỳ Xuân Thu: "Nhà nước giống như một hộ gia đình mở rộng; người cai trị đứng đầu nhưng không cai trị. Các thượng thư có vị trí quan trọng không phải vì chức vụ của họ; họ quan trọng và có chức vụ vì là người thân của nhà cầm quyền hoặc là người đứng đầu các gia tộc lớn".[34] Nhà vua, thay vì là nhà cầm quyền thực thụ, chỉ là người có uy quyền nhất trong số những người có quyền lực: "Rất nhiều câu chuyện kể về giới quý tộc, những người công khai quở trách hay nhục mạ nhà vua mà không bị trách mắng hoặc trừng phạt, khước từ đòi hỏi các đồ vật quý giá, chơi cờ với vua ở giữa chốn hậu cung, tự ngồi vào bữa tiệc của vua mà không được mời, đến chơi để cùng vua ăn tối và nghe tin ông ta đang đi ra ngoài bắn chim".[35]

Trong tổ chức xã hội thị tộc thời nhà Chu, quân đội được phân thành từng nhóm, không có sự chỉ huy và kiểm soát tập trung. Mỗi

dòng tộc xây dựng lực lượng riêng cho mình và kết hợp (như các chi của bộ lạc Nuer) với nhau thành các đơn vị lớn hơn. "Ghi chép về các chiến dịch cho thấy trên chiến trường các lực lượng này vẫn thuộc quyền chỉ huy của thủ lĩnh mỗi dòng tộc, và các quyết định chính thường được đưa ra sau quá trình tham vấn các thủ lĩnh. Các phân đội chỉ liên kết với nhau một cách lỏng lẻo để người chỉ huy có thể tự lãnh đạo binh lính của mình mà không cần quan tâm tới phần còn lại của toàn quân".[36] Có rất nhiều trường hợp chư hầu trái lệnh lãnh chúa vì không tồn tại hệ thống phân cấp chỉ huy và kiểm soát nghiêm ngặt. Theo các phạm trù nhân học phân tích trong Chương 5, các chính thể thời kỳ đầu nhà Chu là các bộ lạc hoặc cùng lắm ở mức bộ tộc chứ không phải nhà nước.

Xã hội phong kiến Trung Quốc thời nhà Chu giống xã hội phong kiến châu Âu ở điểm phát triển quá trình phân chia giai cấp vô cùng rõ nét và có sự xuất hiện tầng lớp quý tộc được định hình bởi một hệ thống quy tắc đạo đức được dựng lên xoay quanh danh dự và sự mạo hiểm trong những cuộc chiến bạo lực. Các xã hội bộ lạc thời kỳ đầu tương đối bình đẳng, với rất nhiều cơ chế cân bằng nhằm ngăn chặn sự xuất hiện những phân biệt rõ nét về địa vị. Sau đó, một số cá nhân nhất định nổi lên trong quá trình đi săn. Khi nhìn lại cả quãng đường từ thời tổ tiên linh trưởng của loài người, chúng ta có thể thấy có một sự tiếp nối trải dài giữa săn bắt và chiến tranh. Trong quá trình săn bắt và chinh phạt, hệ thống phân cấp khẳng định tính ưu việt của chính nó vì một số cá nhân và nhóm người là những thợ săn và chiến binh giỏi hơn những người khác. Những người đi săn xuất sắc có xu hướng chiến đấu xuất sắc; các kỹ năng hợp tác cần thiết cho săn bắt phát triển thành chiến thuật và chiến lược quân sự. Thông qua những thắng lợi trên chiến trận, một số dòng tộc có được địa vị cao hơn những dòng tộc khác và trong mỗi dòng tộc, các chiến binh khẳng định được bản thân mình nổi lên thành người lãnh đạo.

Ở Trung Quốc cũng vậy. Sự tiếp nối giữa săn bắt và chiến tranh được lưu lại trong một loạt các nghi lễ trong việc định danh địa vị xã hội của tầng lớp binh tướng quý tộc. Mark Lewis lập luận rằng trong thời kỳ Xuân Thu: "Những nghi thức khiến giới cai trị khác biệt với dân chúng là 'đại nghi lễ' cho nơi thờ tự, và việc thờ cúng theo nghi lễ này đi theo xu hướng bạo lực dưới dạng hiến tế, chiến tranh và săn bắt".[37] Săn bắt mang về động vật hiến tế cho tổ tiên, trong khi chiến tranh mang về người hiến tế, một tập tục của nhà Thương được tiếp nối sang thời nhà Chu cho đến thế kỷ IV TCN. Các chiến dịch quân sự được bắt đầu tại các đền thờ với sự hiến tế và cầu nguyện để đảm bảo chiến dịch thành công. Thịt theo nghi thức được chia trong các buổi lễ, máu của những kẻ tù tội được rải xuống để dâng lên những chiếc trống trận và những kẻ thù bị đặc biệt căm ghét biến thành món thịt để các vị quan trong triều hoặc quân đội thưởng thức.[38]

Chiến tranh trong giới quý tộc ở Trung Quốc đầu thời nhà Chu có tính biểu tượng hóa cao. Một thị tộc tham chiến với mục đích khiến một thị tộc khác thừa nhận địa vị của họ, hoặc để trả thù vì đã coi khinh danh dự của họ. Lực lượng binh lính chiến đấu để bảo vệ "những thành tựu kế thừa từ tổ tiên"; người đứng đầu khi không làm được điều này sẽ không được thờ cúng theo các nghi thức tương xứng khi họ qua đời. Họ có thể đạt được những thành tựu này thông qua các cuộc thi tài về sức mạnh và danh dự chứ không cần tới một trận chiến sống còn. Các trận thi tài thường được tổ chức trước giữa các nhóm quý tộc – những người duy trì một hệ thống hỗn hợp các phép tắc. Sự xuất hiện của kẻ thù trên chiến trường đòi hỏi đội quân phải tham chiến, nếu không sẽ bị mất danh dự, và đôi khi việc không tấn công vào điểm mạnh nhất của kẻ thù cũng được coi là sự sỉ nhục. Ngược lại, các đội quân sẽ rút khỏi chiến trường khi vua chúa của đối phương đã chết, để không làm tăng thêm nỗi tang thương nơi bên kia chiến trường. Vào đầu thời kỳ Xuân Thu, các nhà quý tộc trong hầu hết các cuộc chiến đều sử dụng những cỗ chiến xa đắt tiền, đòi hỏi kỹ thuật cao để điều khiển và bảo

quản.[39] Rõ ràng, lời khuyên sử dụng "phương pháp gián tiếp" của chiến lược gia quân sự Tôn Tử, trong đó bất ngờ và đánh lừa là những cấu phần quan trọng, chỉ có ở thời kỳ sau của lịch sử Trung Quốc.

Trung Quốc vào đầu thời nhà Chu đã phát triển thành một hình thái giữa xã hội bộ lạc và xã hội cấp bộ tộc. Không một chính thể nào thường được gọi là "nhà nước" trong sử sách thực sự là nhà nước. Trung Quốc thời nhà Chu là một ví dụ chuẩn mực như sách giáo khoa về một xã hội thân tộc. Đó là, toàn bộ đất nước được "sở hữu" bởi một loạt các lãnh chúa địa phương và các nhóm thân tộc của họ. Nằm trong ràng buộc từ các quy tắc quan hệ họ hàng theo nam hệ của Trung Quốc, đất đai và những người sống ở đó là gia sản hay tài sản thừa kế sẽ được truyền lại cho con cháu. Trong xã hội này không có sự phân biệt giữa công và tư; mỗi dòng tộc có quyền cai trị xây dựng các đội quân, áp thuế và thực thi công lý sao cho phù hợp. Tuy nhiên, tất cả những điều này sẽ sớm thay đổi.

07

CHIẾN TRANH VÀ SỰ TRỖI DẬY CỦA NHÀ NƯỚC TRUNG QUỐC

Nhà nước Trung Quốc trỗi dậy như thế nào từ cạnh tranh quân sự; cải cách hiện đại hóa của Thương Ưởng; học thuyết Pháp gia và sự phê phán của nó đối với gia giáo trong Nho giáo; tại sao phát triển chính trị không đi kèm với phát triển kinh tế hay xã hội

Trong triều đại Đông Chu (770–256 TCN), các nhà nước chính danh ở Trung Quốc bắt đầu hợp nhất. Họ thành lập các đội quân thường trực có khả năng thực thi nguyên tắc trên toàn bộ vùng lãnh thổ xác định; tạo ra hệ thống quan lại thu thuế và thi hành luật pháp; áp dụng hệ thống cân nặng và đo lường thống nhất; và xây dựng cơ sở hạ tầng công cộng dưới dạng đường sá, kênh rạch và hệ thống tưới tiêu. Đặc biệt, nước Tần đã bắt đầu một kế hoạch hiện đại hóa đáng chú ý với mục tiêu trực tiếp là trật tự xã hội thân tộc theo quan hệ dòng tộc trong thời kỳ đầu nhà Chu. Nước Tần dân chủ hóa quân đội bằng cách vượt mặt các nhà quý tộc binh tướng và trực tiếp chiêu binh từ quần chúng nông dân, thực hiện cuộc cải cách ruộng đất quy mô lớn bằng cách tước quyền sở hữu đất đai theo chế độ thân tộc và giao đất trực tiếp cho các gia đình nông dân, thúc đẩy dịch chuyển xã hội bằng cách làm suy yếu quyền lực và uy tín của tầng lớp quý tộc thế tập. Dù các cải cách này nghe có vẻ "dân chủ", mục đích duy nhất của nó là gia tăng

quyền lực của nhà Tần, từ đó tạo ra một chế độ độc tài tàn khốc. Sức mạnh của các thể chế chính trị hiện đại này cho phép nhà Tần đánh bại tất cả các nhà nước tham chiến và thống nhất Trung Quốc.

CHIẾN TRANH VÀ XÂY DỰNG NHÀ NƯỚC

Nhà khoa học chính trị Charles Tilly có một lập luận nổi tiếng rằng việc xây dựng nhà nước ở châu Âu được thúc đẩy bởi nhu cầu gây chiến của các vị vua chúa châu Âu.[1] Mối tương quan giữa chiến tranh và xây dựng nhà nước không mang tính phổ quát; quá trình này nhìn chung đã không diễn ra ở châu Mỹ Latin.[2] Nhưng chắc chắn chiến tranh là động lực quan trọng nhất dẫn đến sự hình thành nhà nước trong triều đại Đông Chu của Trung Quốc. Suốt những năm từ đầu thời Đông Chu (năm 770 TCN) đến khi nhà Tần thống nhất lãnh thổ (năm 221 TCN), Trung Quốc đã trải qua một loạt các cuộc chiến không ngừng, tăng dần theo quy mô, chi phí và mạng người. Sự chuyển đổi từ một nhà nước phong kiến phi tập trung sang một đế chế thống nhất ở Trung Quốc được thực hiện hoàn toàn thông qua chinh phạt. Và hầu như mọi thể chế nhà nước hiện đại được thành lập trong giai đoạn này đều có thể có những kết nối trực tiếp hoặc gián tiếp với nhu cầu tiến hành chiến tranh.

Khi so sánh với các xã hội hiếu chiến khác, những trang sử đẫm máu thời Đông Chu của Trung Quốc nổi bật hơn hẳn. Một học giả đã tính toán rằng trong khoảng 294 năm của thời kỳ Xuân Thu, hơn 1.211 cuộc chiến đã diễn ra giữa và trong các "nhà nước" ở Trung Quốc. Trong toàn bộ thời kỳ này, chỉ có 38 năm hòa bình. Hơn 110 chính thể chính trị đã bị xóa sổ. Trong 254 năm của thời kỳ Chiến Quốc tiếp theo, 468 cuộc chiến đã diễn ra, và chỉ có 89 năm hòa bình. Tổng số cuộc chiến giảm chỉ vì số lượng các nhà nước đã giảm đáng kể sau những cuộc chinh phạt và sáp nhập. Trong thời Chiến Quốc, 16 nước đã bị xóa sổ bởi bảy nước mạnh nhất đương thời. Nhưng quy mô

và thời gian diễn ra của các cuộc chiến lại tăng đáng kể. Trong thời kỳ Xuân Thu, một số cuộc chiến chỉ gồm một trận đánh duy nhất và kết thúc ngay trong ngày. Đến cuối thời kỳ Chiến Quốc, các cuộc bao vây có thể kéo dài nhiều tháng và chiến tranh có thể kéo dài nhiều năm, huy động các đội quân lớn tương đương 500.000 quân.[3]

So với các xã hội quân phiệt khác, Trung Quốc dưới thời nhà Chu rất hung bạo. Theo một ước tính, nhà Tần đã thành công trong việc huy động 8–20% tổng dân số, so với chỉ 1% của Cộng hòa La Mã và 5,2% của Liên minh Delos ở Hy Lạp. Tỉ lệ huy động quân của châu Âu cận đại thậm chí còn thấp hơn.[4] Thương vong cũng ở quy mô chưa từng có. Livy ghi lại rằng Cộng hòa La Mã đã mất đi khoảng 50.000 binh sĩ sau khi thua tại Trận hồ Trasimene và Trận Cannae; một ký lục người Trung Quốc tuyên bố rằng đã có 240.000 binh sĩ thiệt mạng trong một trận đánh năm 293 TCN và 450.000 binh sĩ thiệt mạng trong một trận khác năm 260 TCN. Tổng cộng, nhà Tần được cho là đã giết hơn 1,5 triệu binh sĩ của các nước khác trong khoảng thời gian từ năm 356 đến năm 236 TCN. Các nhà sử học cho rằng tất cả những con số này đã bị thổi phồng quá mức và không thể kiểm chứng, nhưng rõ ràng là các con số dẫn chứng của Trung Quốc có mức độ nghiêm trọng lớn hơn so với những số liệu tương ứng ở phương Tây.[5]

TÌNH TRẠNG CHIẾN TRANH LIÊN MIÊN TẠO RA NHỮNG ĐỔI MỚI VỀ THỂ CHẾ

Chiến tranh cường độ cao đã tạo nên những động lực đủ lớn dẫn đến sự phá hủy các thể chế cũ và sinh ra các thể chế mới thay thế. Những điều này diễn ra trong lĩnh vực tổ chức quân sự, đánh thuế, bộ máy quan liêu, đổi mới kỹ nghệ dân sự và hệ tư tưởng.

Tổ chức quân sự

Không ngạc nhiên khi hệ quả đầu tiên của chiến tranh cường độ cao là sự tiến hóa trong cách tổ chức quân sự của các chiến quốc.

Như đã lưu ý ở phần trên, các cuộc chiến diễn ra đầu thời kỳ Xuân Thu do những con cháu nhà trâm anh thế phiệt cưỡi chiến xa tiến hành. Mỗi cỗ chiến xa cần một người đánh xe và ít nhất hai binh lính, đi kèm với một đoàn tùy tùng lớn lên đến 70 binh sĩ. Đánh xe ngựa và khai hỏa từ trên xe là những kỹ năng khó, đòi hỏi huấn luyện thực chất và do đó là công việc thích hợp dành cho giới quý tộc.[6] Bộ binh trong thời kỳ này chỉ đóng vai trò lính phụ trợ.

Sự chuyển đổi từ chiến đấu bằng chiến xa sang bộ binh hoặc kỵ binh diễn ra dần dần từ cuối thời kỳ Xuân Thu. Chiến xa được sử dụng hạn chế ở nước Ngô và nước Việt phía nam, nơi có nhiều hồ và đầm lầy, và chúng cũng không hiệu quả ở các khu vực miền núi. Kỵ binh xuất hiện vào đầu thời kỳ Chiến Quốc, rõ ràng dựa trên những kinh nghiệm với dân man di vùng thảo nguyên phía tây cưỡi ngựa. Bộ binh trở nên hữu dụng hơn với sự phổ biến của vũ khí bằng sắt, nỏ và áo giáp (gắn) giáp tấm. Nhà Tần ở phía tây là một trong những nhà nước đầu tiên tổ chức lại quân đội và bỏ chiến xa nhằm hướng tới sử dụng hỗn hợp kỵ binh và bộ binh, một phần do địa hình và một phần do sức ép liên tục từ dân man di. Nhà Chu là nhà nước đầu tiên trưng binh từ dân của một nhà nước khác khi họ đánh bại nước Trần và bắt nông dân nước này gia nhập quân đội. Những đội quân này không được tập hợp theo nhóm thân tộc mà theo các đơn vị hành chính được sắp xếp theo cấp bậc rõ ràng với số lượng cố định các đơn vị trực thuộc.[7] Đội quân thuần bộ binh đầu tiên được dàn quân vào giữa thế kỷ VI TCN và bộ binh đã hoàn toàn thay thế các đội quân dùng chiến xa sau hai thế kỷ. Việc trưng binh hàng loạt từ thành phần nông dân đã trở thành thông lệ vào đầu thời kỳ Chiến Quốc.[8]

Sự chuyển dịch từ chiến xa sang bộ binh vốn là cốt lõi trong sức mạnh nổi bật của quân đội Trung Hoa có sự tương đồng rõ rệt với sự chuyển đổi từ các kỵ sĩ mặc áo giáp nặng sang các đội quân bộ binh gồm cung thủ và lính phóng lao ở châu Âu. Cả hai sự phát triển này

đều không nâng cao vị thế xã hội của tầng lớp quý tộc, thành phần của đội lính đánh xe ngựa và kỵ sĩ. Trong cả hai nền văn minh, chỉ có tầng lớp quý tộc thượng lưu mới đủ khả năng trang bị cho kiểu chiến tranh cũ và có trong tay những người có chuyên môn cần thiết huấn luyện họ cho những vị trí này. Dù sự chuyển dịch này dường như được thúc đẩy chủ yếu bởi những thay đổi về mặt kỹ nghệ, cũng có khả năng hàng ngũ quý tộc ở Trung Quốc đã liên tục suy yếu, khiến số chuyên gia quân sự được đào tạo tốt cũng ít đi.

Những tổn thất về vật chất đối với hàng ngũ quý tộc cũng tạo hiệu ứng khuyến khích thăng cấp dựa trên thành tích trong quân đội. Vào đầu thời nhà Chu, các vị trí lãnh đạo quân sự hoàn toàn được dựa trên cơ sở quan hệ dòng tộc và địa vị trong thị tộc. Nhưng dần dà, ngày càng nhiều tướng lĩnh xuất thân thường dân được thăng chức nhờ sự can đảm trong chiến trận. Các nhà nước bắt đầu đưa ra những phần thưởng rõ ràng về đất đai, danh vị và nông nô để khích lệ binh lính, và việc những thường dân vô danh vươn lên vị trí tướng quân cũng sớm trở nên phổ biến.[9] Đối với một đội quân trên chiến trường, trọng dụng nhân tài không phải là một chuẩn mực văn hóa mà là điều kiện sống còn, vì thế nhiều khả năng là nguyên tắc thăng tiến dựa trên công trạng đã nảy mầm trong hệ thống phân cấp quân sự trước khi được đưa vào bộ máy hành chính dân sự.

Đánh thuế và đăng ký dân số

Việc huy động các đội quân lớn từ nông dân đòi hỏi nguồn lực để chi trả và trang bị cho họ. Từ năm 594 đến năm 590 TCN, nước Lỗ bắt đầu đánh thuế đất nông nghiệp, không dựa trên cơ sở tài sản của một dòng tộc mà là đất ruộng tư của các nhóm gia đình nông dân cá thể được gọi là *khâu*[i]. Nguyên do là các cuộc xâm lược từ nước láng giềng Tề đòi hỏi nhà Lỗ phải nhanh chóng gia tăng quy mô của đội quân

i. Theo sách *Chu lễ*, "bốn tỉnh là ấp, bốn ấp là khâu".

trưng binh. Giữa năm 543 và năm 539 TCN, Tử Sản đã thực hiện cải cách ruộng đất nước Trịnh thành một hệ thống cân đối với các kênh thủy lợi, tái cơ cấu các hộ gia đình nông thôn thành các nhóm gồm năm gia đình và đánh thuế họ. Năm 548, nhà Chu thực hiện một cuộc khảo sát địa chính về đất đai, đăng ký các ao muối, ao cá, đầm lầy và rừng, cũng như dân số. Cuộc khảo sát này được thực hiện với kỳ vọng tổ chức lại cơ sở tính thuế và cũng là một cách thức để tuyển binh từ dân nông thôn.[10]

Sự phát triển của bộ máy quan liêu

Có thể nói rằng chính người Trung Quốc đã phát minh ra bộ máy quan liêu hiện đại theo nghĩa một viên chức thường trực được lựa chọn theo năng lực chứ không phải theo quan hệ họ tộc hay cha truyền con nối. Bộ máy hành chính xuất hiện một cách ngoài dự tính từ sự hỗn loạn của Trung Quốc thời nhà Chu, với mục đích đáp ứng nhu cầu cấp thiết của hoạt động thu thuế nhằm chi trả cho chiến tranh.

Bộ máy hành chính trong những năm đầu tiên của nhà Chu, giống như chính quyền ở các nhà nước sơ khai khác như Ai Cập, Sumer, Ba Tư, Hy Lạp và La Mã, là theo thân tộc. Các chức quan trong triều được trao cho người thân trong dòng tộc của người cai trị và được coi là một phần của gia tộc cai trị. Quá trình ra quyết định không tuân theo trật tự một cách nghiêm ngặt mà dựa trên sự tham khảo ý kiến và lòng trung thành cá nhân. Do đó, người cai trị không thể hoàn toàn kiểm soát cấp dưới hoặc đuổi họ khi có bất đồng quan điểm. Thật vậy, giống như Ông Lớn trong *wantok*, một vị vương nhà Chu thường không cách nào đối phó với đám đông đồng lòng muốn phế truất ông ta. Chu vương, như Tần Hiến công năm 669 TCN, không có lựa chọn nào khác ngoài tàn sát tất cả những người thân đang âm mưu chống lại mình. Vì âm mưu triều chính được thực hiện bởi các dòng tộc chứ không phải các cá nhân, toàn bộ gia đình phải bị giết để cắt đứt sự "nối dõi".[11]

Quá trình quan liêu hóa trong quân đội bắt đầu với việc mở rộng đội ngũ từ quý tộc sang thường dân. Hệ thống phân cấp quân đội cần tuyển quân, trang bị và huấn luyện cho một số lượng lớn nhân lực, đòi hỏi việc lưu giữ hồ sơ và các dịch vụ hậu cần. Nhu cầu tích lũy quỹ cho quân đội làm tăng nhu cầu đối với một bộ máy quan liêu dân sự, mục đích là thu thuế và đảm bảo tính liên tục trong tình thế huy động nguồn lực trên quy mô lớn. Bộ máy quan liêu quân sự cũng là nơi đào tạo các chức quan dân sự và tạo điều kiện phát triển cơ sở hạ tầng cho việc chỉ huy và kiểm soát.[12] Việc tự hủy hoại của tầng lớp quý tộc nhà Chu trong các cuộc xung đột nội bộ ở thời gian này tạo cơ hội lớn cho sự dịch chuyển xã hội theo hướng đi lên của các gia tộc thượng thư. Mặc dù các thượng thư theo truyền thống được lựa chọn từ tầng lớp quý tộc, họ thường đến từ các nhóm xã hội có cách biệt lớn với nhà cai trị và nhóm thân tộc của nhà cai trị. Tầng lớp *sĩ* là tầng lớp thấp hơn một chút so với tầng lớp quý tộc, bao gồm binh lính hoặc dân thường có công khác, và họ cũng được tiến cử các chức tước mang trọng trách thay cho các thượng thư thân tộc. Do đó, nguyên tắc thăng tiến nhờ công trạng thay vì xuất thân đã chậm rãi khởi động khi hàng ngũ quý tộc trở nên suy yếu.[13]

Đổi mới kỹ nghệ dân sự

Tăng trưởng kinh tế theo cả chiều rộng và chiều sâu diễn ra ở Trung Quốc từ thế kỷ IV đến thế kỷ III TCN. Tăng trưởng theo chiều sâu được thúc đẩy bởi rất nhiều đổi mới kỹ nghệ, bao gồm sự chuyển đổi từ công cụ bằng đồng sang sắt, và sau đó là phát triển các kỹ thuật đúc gang bằng ống thổi với xi lanh nén khí hai chiều; sử dụng động vật kéo cày với các kỹ thuật cao hơn; và cải thiện hệ thống quản lý đất đai và nước canh tác. Giao thương giữa các vùng khác nhau của Trung Quốc tăng lên và dân số bắt đầu tăng mạnh. Tăng trưởng theo chiều rộng được thúc đẩy bởi sự gia tăng dân số và định cư ở các khu vực biên giới mới như Tứ Xuyên.

Sự tăng trưởng kinh tế này ở một mức độ nào đó được các nhà kinh tế gọi là "ngoại sinh", nghĩa là nó diễn ra do các đổi mới kỹ nghệ một cách tình cờ, thay vì do bản chất nội tại của hệ thống kinh tế. Một trong những nhân tố thúc đẩy quan trọng từ bên ngoài là sự bất an về quân sự. Tất cả các nhà nước trong thời Chiến Quốc đều chịu áp lực lớn trong việc tăng thuế, kéo theo là tăng năng suất nông nghiệp; tất cả đều sao chép các sáng kiến và sử dụng chúng để tăng vị trí quyền lực tương ứng của riêng họ.[14]

Tư tưởng

Đáng chú ý là các thế kỷ đặc biệt bạo lực vào cuối thời Xuân Thu–Chiến Quốc đã tạo ra một trong những dòng chảy văn hóa lớn nhất trong lịch sử Trung Quốc. Rối loạn xã hội một cách cực đoan do chiến trận liên miên là cơ hội để có những phản ánh sâu sắc về các vấn đề chính trị và đạo đức, cũng là thời cơ cho các giảng sư, văn sĩ và các vị quân sư tài năng để lại dấu ấn. Một trong những giảng sư lưu động thu hút được nhiều học sinh trong thời kỳ này là Khổng Tử, người bước ra từ tầng lớp tiểu quý tộc[i] nhưng nổi danh với tư cách là học giả và giảng sư. Trong giai đoạn được gọi là Bách Gia Chư Tử ở đầu thời kỳ Chiến Quốc còn có rất nhiều văn sĩ khác, có thể kể ra Mặc Tử, Mạnh Tử, Tôn Tử, Hàn Phi và Tuân Tử, mỗi người đều để lại những trước tác ảnh hưởng đến nền chính trị Trung Quốc qua nhiều thế kỷ về sau. Sự bất ổn chính trị trong giai đoạn này dường như đã tạo ra một dạng trí tuệ vô căn, phản ánh qua việc giới học giả trở nên "lưu động", họ di chuyển từ lãnh thổ này sang lãnh thổ khác để cố vấn cho bất kỳ nhà cầm quyền nào quan tâm đến tư tưởng của họ.[15]

Ý nghĩa chính trị của quá trình vận động trí tuệ này có hai mặt. Đầu tiên, nó tạo ra một thứ giống như một hệ tư tưởng, nghĩa là tập

---

i. Về xuất thân của Khổng Tử, cho đến nay vẫn còn nhiều tranh cãi. Có sách chép rằng cụ tổ ba đời của Khổng Tử vốn thuộc dòng quý tộc bị sa sút, nhưng không có tài liệu thực chứng.

hợp các tư tưởng đề xuất sự sắp xếp hợp lý cho chính quyền, qua đó các thế hệ sau có thể đánh giá năng lực của các nhà lãnh đạo chính trị. Hệ tư tưởng nổi tiếng nhất là học thuyết Nho giáo, nhưng những người theo Nho giáo nảy sinh xung đột về trí tuệ gay gắt với các trường phái tư tưởng khác, chẳng hạn như Pháp gia – một sự xung đột phản ánh cuộc đấu tranh chính trị đang diễn ra. Các học giả và văn sĩ được xếp vào nhóm có nhân phẩm cao nhất, hơn cả binh tướng hay tăng lữ. Trên thực tế, có sự pha trộn giữa vai trò của trí thức và quan lại theo cách thức vốn không xuất hiện ở các nền văn minh khác.

Thứ hai, việc các nhà trí thức lưu động khắp Trung Quốc đã khuyến khích sự phát triển của một hiện tượng ngày càng giống như một nền văn hóa quốc gia. Các tác phẩm kinh điển vĩ đại của Trung Quốc được sáng tác trong thời kỳ này trở thành nền tảng cho giáo dục tinh hoa và cả văn hóa Trung Quốc sau này. Bản sắc dân tộc được neo lại trong các sách vở kinh điển; uy danh của chúng lớn đến mức thâm nhập đến những nơi xa xôi nhất của đế chế, thậm chí vượt ra ngoài biên giới lãnh thổ Trung Quốc. Mặc dù các vương quốc du mục ở biên giới đôi khi mạnh hơn Trung Quốc về quân sự, nhưng không một vương quốc nào có thể sánh được với truyền thống trí tuệ của họ. Những người ngoại quốc từng tấn công và có lúc giành được quyền cai trị những khu vực của Trung Quốc hiếm khi áp đặt được các thể chế của họ lên vùng đất này; thay vào đó, họ có xu hướng cai trị Trung Quốc bằng chính các thể chế và kỹ thuật của Trung Quốc.

CHIẾN DỊCH CỦA THƯƠNG ƯỞNG CHỐNG LẠI MÔ HÌNH GIA ĐÌNH

Trong những năm cuối của triều đại nhà Chu, các thể chế nhà nước hiện đại dần được triển khai trên khắp Trung Quốc, nhưng không nơi nào nhiều như nước Tần ở phía tây. Trong hầu hết các trường hợp, việc áp dụng các thể chế mới diễn ra một cách vô định, đến từ phép thử

sai và sự cần kíp ở các chính quyền khác nhau. Ngược lại, nước Tần hình thành một hệ tư tưởng về xây dựng nhà nước đặt ra nền tảng lý luận rõ ràng cho một nhà nước tập quyền kiểu mới. Các nhà kiến thiết của nước Tần thực tế đã nhìn thấy mạng lưới dòng tộc ở các thời kỳ trước là trở ngại cho việc tích lũy quyền lực, nên họ đã thực hiện các chính sách có chủ đích nhằm thay thế chúng bằng một hệ thống trực tiếp gắn chặt các cá nhân với nhà nước. Học thuyết này gọi là Pháp gia.

Thương Ưởng bắt đầu sự nghiệp với tư cách là Trung thứ tử[i] ở nước Ngụy trước khi sang nước Tần lúc đó còn tương đối lạc hậu, rồi trở thành đại quân sư cho Tần vương Tần Hiếu công. Khi đến nơi, ông phải đối mặt với hệ thống hành chính thân tộc hiện hữu. Ông đã tấn công vào các đặc quyền cha truyền con nối và cuối cùng thành công trong việc thay thế bộ máy thế tập bằng một hệ thống gồm 20 cấp được phong dựa trên công trạng cụ thể, mà trong trường hợp của nhà nước vùng biên cương này chính là chiến công. Đất đai, người hầu, nữ nô và quần áo đều được nhà nước phân phát dựa trên biểu hiện.[16] Ngược lại, việc không tuân thủ luật pháp của nhà nước sẽ phải chịu một loạt các hình phạt hà khắc. Quan trọng nhất, các chức vụ có trong hệ thống này không thể chuyển thành tài sản thừa kế như các vị trí trong tầng lớp quý tộc thân tộc, mà được nhà nước phân bổ lại theo định kỳ.[17]

Một trong những cải cách quan trọng nhất của Thương Ưởng là bãi bỏ chế độ tỉnh điền và phân phối lại đất đai cho các gia đình cá thể dưới sự bảo hộ trực tiếp của nhà nước. Dưới chế độ tỉnh điền, đất nông nghiệp được bố trí thành từng khối gồm chín ô vuông giống như chữ "tỉnh" (giếng) trong chữ Hán, với tám gia đình cày cấy tại mỗi ô vuông xung quanh một ô ruộng chung ở trung tâm. Mỗi gia đình quý tộc sở hữu một lượng nhất định các khu ruộng này, những người nông dân cày cấy trên đó chịu nợ thuế, phải lao động cực nhọc và thực hiện các

i. Người phụ trách việc giáo dục con cháu nhà quan lại thời nhà Chu.

nghĩa vụ khác với gia đình quý tộc này, giống như nông dân ở châu Âu thời phong kiến. Các ô ruộng hình vuông được ngăn vuông góc thông qua rất nhiều lối đi và kênh tưới tiêu, tạo điều kiện giám sát, và tám gia đình tạo thành một kiểu cộng đồng dưới sự bảo hộ của địa chủ.[18] Việc bãi bỏ chế độ tỉnh điền đã giải phóng nông dân khỏi các nghĩa vụ xã hội truyền thống với giới điền chủ và cho phép họ tái định cư trên vùng đất mới do các chủ đất khác mở ra, hoặc tự sở hữu đất đai. Điều này tạo điều kiện cho nhà nước bỏ qua tầng lớp quý tộc bằng cách trực tiếp áp dụng một loại thuế đất mới, thống nhất, trả bằng hiện vật từ tất cả các chủ đất.

Ngoài ra, Thương Ưởng còn thi hành thuế đinh đối với tất cả nam giới trưởng thành với mục đích rõ ràng là tài trợ cho các hoạt động quân sự. Nhà nước ra lệnh nếu một hộ gia đình có nhiều con trai, họ phải hoặc sống riêng khi đến một độ tuổi nhất định hoặc đóng thuế gấp đôi. Do đó, Thương Ưởng trực tiếp đánh vào tư tưởng Nho giáo truyền thống về gia đình chung và khuyến khích hình thành các gia đình hạt nhân. Hệ thống này đặt những gánh nặng hà khắc cho các gia đình nghèo, những người không có nhiều tài sản thừa kế lớn để phân chia. Mục đích của sự thay đổi này có thể là để cá nhân hóa động lực, nhưng nó cũng phục vụ cho việc gia tăng sự kiểm soát của nhà nước đối với cá nhân.

Cải cách này được kết hợp với một hệ thống đăng ký gia đình mới. Thay vì các mạng lưới thân tộc ngổn ngang theo truyền thống ở Trung Quốc, Thương Ưởng chia các gia đình thành các nhóm năm và mười hộ gia đình, vốn có thể giám sát lẫn nhau. Những cải cách tương tự đã được thực hiện ở các nhà nước khác, như nhà Lỗ, dưới hệ thống *khâu*, nhưng ở nhà Tần, nó được thực hiện với sự hung tàn đặc biệt. Việc không trình báo hoạt động của kẻ gian trong từng nhóm này sẽ bị trừng phạt bằng cách chém đôi người, trong khi những người trình báo tội phạm được khen thưởng như thể họ đã lấy được đầu của kẻ thù

trên chiến trận. Một phiên bản của hệ thống này gọi là phép bảo giáp[i] được khôi phục trong triều đại nhà Minh.

Nhà khoa học chính trị James Scott trong cuốn *Seeing Like a State* (Nhìn nhận như một nhà nước) lập luận rằng tất cả các nhà nước đều có những đặc điểm chung: họ tìm cách kiểm soát xã hội, tức là họ muốn "dễ nhận dạng" ngay từ đầu.[19] Đây là lý do tại sao họ san phẳng những khu phố thị cũ hình thành một cách tự nhiên với mạng lưới dân cư đông đúc cùng những con đường và ngõ hẻm quanh co, và thay thế chúng bằng những con đường trong lưới ô vuông hình học có trật tự. Các đại lộ rộng lớn mà Nam tước Haussmann xây dựng trên đống đổ nát của Paris thời Trung Cổ trong thế kỷ XIX được tạo nên không đơn thuần vì lý do thẩm mỹ mà còn với mục đích kiểm soát dân số.

Một điều gần như tương tự đã diễn ra ở nhà Tần thời Thương Ưởng. Ngoài việc bãi bỏ chế độ tỉnh điền, vị thừa tướng này đã mở rộng hệ thống quận huyện trong nước. Đã có 41 quận huyện mới được thành lập bằng cách hợp nhất các thị trấn, huyện và làng hiện có, được cai quản bởi một vị quan không do địa phương chọn mà do triều đình trung ương chỉ định. Các quận huyện này ban đầu được đặt tại các vùng biên giới, cho thấy nguồn gốc của chúng là các huyện quân sự. Chế độ tỉnh điền được thay thế bằng các khu hình chữ nhật lớn hơn, cách đều nhau, được định hình theo hướng trục Đông-Tây/Bắc-Nam. Các nghiên cứu về địa hình hiện đại cho thấy toàn bộ những gì thuộc lãnh thổ của nước Tần đã được bao phủ bởi các bố cục theo nếp thẳng như thế này.[20] Thương Ưởng cũng triển khai việc sử dụng một hệ thống cân nặng và đo lường thống nhất trên toàn nước Tần, thay thế cho các tiêu chuẩn đo lường khác nhau đã sử dụng dưới chế độ phong kiến.[21]

---

i. Phép bảo giáp: Lấy dân làm lính, chia ra 10 nhà làm một bảo, 500 nhà làm một đô bảo. Mỗi bảo có đặt hai người chánh phó để dạy dân luyện tập võ nghệ.

Nỗ lực to lớn của Thương Ưởng trong việc kiến thiết xã hội đã thay thế chế độ uy quyền và sở hữu đất đai truyền thống dựa trên dòng tộc bằng một hình thức cai trị khách quan hơn rất nhiều, tập trung vào chính quyền. Nó rõ ràng tạo ra sự phản kháng cực lớn từ phía tầng lớp quý tộc thân tộc trong chính nước Tần. Khi người chống lưng cho Thương Ưởng, Tần Hiếu công, qua đời, người kế vị đã quay lưng chống lại ông, và Thương Ưởng phải chạy trốn. Cuối cùng, ông bị một người dân tố giác theo đúng một luật lệ mà chính Thương Ưởng đưa ra, đó là thực thi những hình phạt hà khắc đối với việc che giấu kẻ gian. Theo ghi chép, ông bị hành quyết bởi hình phạt tứ mã phanh thây và những người còn lại trong dòng tộc cũng bị xử tử cùng ông.

Mỗi một sự đổi mới về thể chế thực hiện ở Trung Quốc trong thời Đông Chu có thể liên kết trực tiếp với những nhu cầu của chiến tranh. Việc mở rộng nghĩa vụ quân sự cho toàn bộ nam giới, sự trỗi dậy của hệ thống quan lại thường trực ban đầu trong quân đội và sau này trong dân sự, sự giảm dần các chức quan thân tộc và thay thế bằng những con người mới được lựa chọn dựa trên tài năng, đăng ký dân số, cải cách ruộng đất và cải tổ quyền sở hữu đất đai tách ra khỏi giới tinh hoa thân tộc, sự phát triển đi lên của quá trình trao đổi thông tin và cơ sở hạ tầng, việc áp dụng một hệ thống bộ máy hành chính phân cấp mới, khách quan, và hệ thống cân nặng và đo lường thống nhất – tất cả đều có nguồn gốc từ các nhu cầu về quân sự. Dù chiến tranh không phải là động cơ duy nhất cho sự hình thành nhà nước ở Trung Quốc, nó chắc chắn là động lực chính đằng sau sự phát triển của các nhà nước hiện đại đầu tiên ở Trung Quốc.

NHO GIÁO ĐỐI ĐẦU VỚI PHÁP GIA

Các chính sách do Thương Ưởng thực hiện ở nước Tần được các tác gia sau này như Hàn Phi biện minh và chuyển thành một hệ tư tưởng phát triển toàn diện gọi là Pháp gia. Phần lớn lịch sử Trung Quốc

sau này cho đến tận thắng lợi của những người Cộng sản năm 1949 có thể được hiểu như cuộc đấu tranh về tư tưởng giữa Pháp gia và Nho giáo, cuộc đấu tranh phần nào xoay quanh vai trò phù hợp của gia đình trong chính trị.[22]

Nho giáo là một học thuyết vô cùng bảo thủ với tính chính danh có gốc rễ từ các tập tục cổ xưa. Khổng Tử biên soạn các kinh văn trong Ngũ Kinh vào cuối thời kỳ Xuân Thu, lưu luyến nhìn lại trật tự xã hội nhà Chu đang suy tàn một cách nhanh chóng do các cuộc chiến liên miên ở Trung Quốc. Gia đình và dòng tộc là cốt lõi của trật tự thân tộc đó, và Nho giáo theo nhiều cách có thể được coi như một hệ tư tưởng xây dựng một học thuyết luân lý khái quát về nhà nước thoát ra từ một mô hình dựa trên nền tảng gia đình.

Tất cả các xã hội bộ lạc đều thực hành một số hình thức thờ cúng tổ tiên, nhưng Nho giáo đưa ra một khuôn mẫu đạo đức cụ thể cho mô hình của Trung Quốc. Những luân lý đạo đức của Nho giáo ấn định rằng một con người phải có nghĩa vụ đối với cha mẹ, đặc biệt là với cha, nghĩa vụ đó lớn lao hơn rất nhiều so với người vợ hay con cái. Việc không tôn kính cha mẹ, hoặc không chăm lo cho họ về mặt kinh tế, sẽ bị trừng phạt nặng nề, cũng giống như trường hợp một người con trai tỏ ra quan tâm đến gia đình hạt nhân của mình hơn cha mẹ. Và nếu có mâu thuẫn giữa nghĩa vụ của một người đối với cha mẹ – chẳng hạn như nếu cha mình bị buộc tội – và nghĩa vụ đối với nhà nước, thì lợi ích của cha mẹ rõ ràng được đặt lên trên lợi ích của nhà nước.[23]

Mâu thuẫn giữa gia đình và nhà nước, và tính chính danh về mặt đạo đức mà Nho giáo đưa ra khi đặt các nghĩa vụ gia đình lên trên các nghĩa vụ chính trị, đã tồn tại dai dẳng trong suốt lịch sử Trung Quốc. Thậm chí ngày nay, nền tảng gia đình của Trung Quốc vẫn là một thể chế đầy quyền lực đang ra sức bảo vệ quyền tự chủ của mình trước uy quyền chính trị. Có một mối tương quan nghịch giữa sức mạnh của gia đình và sức mạnh của nhà nước. Khi nhà Thanh trở nên thối nát vào

thế kỷ XIX, các dòng tộc hùng mạnh ở miền Nam Trung Quốc đã nắm quyền kiểm soát hầu như mọi hoạt động ở địa phương.[24] Khi Trung Quốc chuyển từ kinh tế xã hội chủ nghĩa sang kinh tế thị trường dưới những cải cách về hệ thống trách nhiệm hộ gia đình của Đặng Tiểu Bình vào năm 1978, các nông hộ đã hồi sinh và trở thành một trong những động lực chính để phép màu kinh tế sau này xuất hiện trong chế độ Cộng hòa Nhân dân.[25]

Ngược lại, Pháp gia có tính cấp tiến và nhận thấy Nho giáo và việc coi trọng gia đình là những trở ngại cho việc củng cố quyền lực chính trị. Họ ít khi dùng đến các nghĩa vụ và lời răn mang tính đạo đức mong manh của Nho giáo. Thay vào đó, họ tìm cách thực hiện một tập hợp các hình thức thưởng và phạt rõ ràng, đặc biệt là các hình phạt, để khiến dân chúng tuân thủ. Theo lời của nhà tư tưởng Pháp gia Hàn Phi:

> Những người mẹ quá yêu thương con cái sẽ có những đứa con hoang toàng, trong khi những kẻ nô lệ bất trị sẽ không có mặt trong một gia đình duy trì được kỷ cương nghiêm khắc... Theo các luật lệ của Thương gia, những người ném tro ra đường sẽ bị tra tấn. Giờ thì ném tro là một tội nhẹ và tra tấn là một hình phạt nặng. Những nhà cai trị khôn ngoan tự mình có khả năng xử nghiêm những kẻ mắc tội nhẹ, [nói rõ ra] thậm chí những tội nhẹ sẽ bị phạt nặng và sẽ xử hà khắc hơn rất nhiều khi xử những kẻ mang trọng tội. Do đó, người dân không dám phạm tội nữa...
>
> Cách duy nhất để các nhà cai trị khôn ngoan và uyên bác có thể giữ ngai vàng trong một thời gian dài, nắm uy quyền hoàng gia và đặc quyền hưởng thụ các lợi lộc của một đế chế, là cai trị một cách độc đoán với sự thận trọng và thực hiện chính sách giám sát và trừng phạt bằng cách thi hành các cực hình hà khắc mà không có ngoại lệ.[26]

Những nhà Pháp gia đề xuất coi các chủ thể bị trị không phải là những người có đạo đức được nuôi dưỡng thông qua giáo dục và học

hành mà là *Con người Kinh tế*[i], những cá nhân tư lợi phản ứng với những động lực tích cực và tiêu cực, đặc biệt là với các hình phạt. Một nhà Pháp gia do đó tìm cách làm suy yếu truyền thống, phá vỡ sự ràng buộc trong nghĩa vụ đạo đức gia đình và ràng buộc các công dân với nhà nước trên một nền tảng mới.

Có sự tương đồng rõ ràng giữa Pháp gia và mô hình kiến thiết xã hội mà Đảng Cộng sản Trung Quốc thực hiện sau năm 1949. Mao Trạch Đông, giống như Thương Ưởng trước đó, coi đạo đức Nho giáo truyền thống và gia đình Trung Quốc là trở ngại cho tiến bộ xã hội. Chiến dịch chống Nho giáo của ông tìm cách phi chính danh hóa đạo lý về gia đình; đảng, chính quyền và xã phường là những cấu trúc mới ràng buộc công dân Trung Quốc với nhau. Do đó, không có gì ngạc nhiên khi di sản của Thương Ưởng và Pháp gia được hồi sinh trong thời kỳ Mao Trạch Đông và được nhiều học giả Cộng sản xem là tiền lệ cho Trung Quốc hiện đại.

Theo lời của một học giả: "Với ý tưởng về một vị vua khôn ngoan, triết lý của Nho giáo có thể được mô tả như sự chuyên chế thấm nhuần các giá trị đạo đức; ngược lại, Pháp gia có thể được đặc tả như sự chuyên chế trần trụi phủ nhận các vấn đề về đạo đức liên quan tới chính phủ nhân văn".[27] Nho giáo không xét tới bất kỳ sự giám sát nào về thể chế đối với quyền lực của hoàng đế; thay vào đó, nó tìm cách giáo dục một vị hoàng tử, tiết chế những ham muốn và khiến vị hoàng tử đó cảm thấy có trách nhiệm với thần dân của mình. Việc có một chính quyền tốt thông qua giáo dục hoàng tử không hề lạ trong truyền thống phương Tây; trên thực tế đó là hệ thống do Socrates phác họa khi ông mô tả về một thành phố công lý trong cuốn sách *Republic* (Cộng hòa) của Plato. Mức độ các

---

i. Nguyên văn: "Homo Economus", chân dung của con người với tư cách là những tác nhân luôn có lý trí, tự ái hẹp hòi và theo đuổi kết thúc chủ quan của họ một cách tối ưu. Nó là một cách chơi chữ với "Homo Sapiens", được sử dụng trong một số lý thuyết kinh tế và trong sư phạm.

hoàng đế Trung Quốc thực sự cảm thấy có trách nhiệm với các chủ thể họ cai trị, hơn là việc chỉ đơn thuần sử dụng đạo lý Nho giáo để chính danh hóa quyền lợi riêng của mình khi cai trị, là một chủ đề tôi sẽ bàn trong các chương tiếp theo. Nhưng ngay cả một chính phủ cố tỏ ra có đạo đức cũng bị các nhà Pháp gia chối bỏ, họ công khai lập luận rằng giới bị trị tồn tại vì lợi ích của giới cai trị chứ không có cách nào khác.

Chúng ta không nên bị đánh lừa bởi sự nhấn mạnh vào luật pháp của các nhà Pháp gia để nghĩ rằng học thuyết của họ có liên quan gì đó đến pháp quyền theo nghĩa mà tôi sẽ sử dụng trong cuốn sách này. Ở phương Tây, Ấn Độ và trong thế giới Islam giáo, một bộ khung luật lệ tiền định, được thần thánh hóa bởi tôn giáo và được bảo vệ bởi một hệ thống các linh mục và giáo sĩ, đã có từ trước và độc lập với nhà nước. Luật lệ này được coi là thân quen, cao quý và chính danh hơn so với giới cai trị hiện tại và do đó tạo ra ràng buộc cho giới cai trị. Đó là ý nghĩa của pháp quyền: ngay cả nhà vua hay hoàng đế cũng bị ràng buộc bởi luật pháp và không được tự do để mặc sức làm theo ý mình.

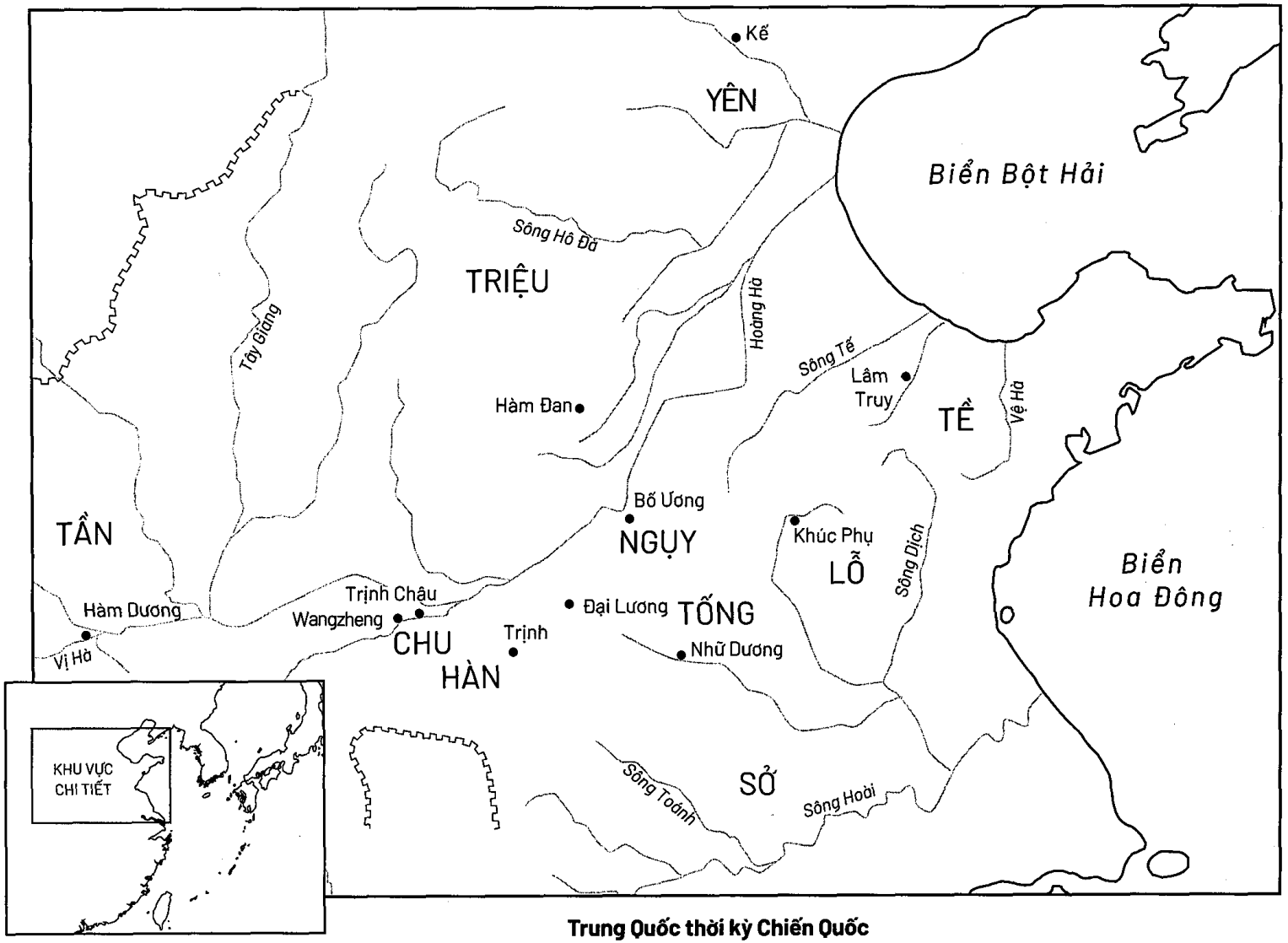
Pháp quyền theo nghĩa này chưa bao giờ tồn tại ở Trung Quốc, đặc biệt là với các nhà Pháp gia. Đối với họ, luật pháp đơn giản là sự mã hóa mệnh lệnh của nhà vua hay giới cai trị, thay vì luật pháp theo nghĩa của Friedrich Hayek. Chúng nhằm phản ánh lợi ích của riêng giới cai trị chứ không phải là một sự đồng thuận tổng thể các quy tắc đạo đức quản lý một cộng đồng.[28] Ý nghĩa duy nhất mà các pháp lệnh của Pháp gia cùng chia sẻ với pháp quyền hiện đại là quan điểm của Thương Ưởng rằng hình phạt, một khi được lập ra, nên áp dụng bình đẳng với tất cả các thành viên trong xã hội – giới quý tộc không nên tự miễn trừ mình ra khỏi các luật áp dụng chung.[29]

Các thể chế nhà nước mới do Thương Ưởng tạo ra cho phép nước Tần huy động các nguồn lực ở mức cao hơn rất nhiều so với trước đó và hiệu quả hơn so với các nước láng giềng. Nhưng không thể khẳng định trước rằng chiến thắng cuối cùng sẽ thuộc về nước Tần, vì sự cạnh tranh

gay gắt giữa các nước tham chiến khiến họ nhanh chóng sao chép các thể chế của nước khác. Câu chuyện về sự trỗi dậy của nước Tần bước lên ngôi bá chủ trên toàn Trung Quốc do đó thuộc về lĩnh vực quan hệ quốc tế hơn là sự phát triển.

Nước Tần trên thực tế là một vai phụ trong hệ thống nhà nước hợp nhất cuối thời kỳ Xuân Thu, đóng vai trò giữ thế cân bằng giữa các đối thủ mạnh hơn. Nó nằm ở cực tây của các nước tham chiến và do vậy, được bảo vệ về mặt địa lý ở một mức độ nào đó (xem bản đồ trang ...). Nước Tần chỉ khởi xướng 11 trong số 160 cuộc chiến liên quan đến các nước lớn khác trong khoảng từ năm 656 đến năm 357 TCN. Điều này bắt đầu thay đổi sau cải cách nhà nước của Thương Ưởng dưới thời Tần Hiếu công; trong khoảng thời gian từ năm 356 đến năm 221, nước Tần đã khởi xướng 52 trong số 96 cuộc chiến tranh quyền lực lớn và giành chiến thắng trong 48 cuộc chiến. Nước Tần đã đánh bại nhà Chu rộng lớn ở phía nam trong thập niên cuối của thế kỷ IV TCN và hai nước lân cận ở phía đông, nước Ngụy và nước Hàn, vào năm 293. Nước Tề ở phía đông, vẫn là một thế lực đối địch lớn, bị đánh bại vào năm 284. Đến năm 257, tất cả các nước khác đã mất vị thế quyền lực lớn và các cuộc chiến tranh thống nhất cuối cùng vào năm 236 đã dẫn đến sự xuất hiện của một triều đại nhà Tần duy nhất trên toàn bộ lãnh thổ Trung Quốc vào năm 221 TCN.[30]

Các chiến quốc giao tranh vì điều gì? Ở một chừng mực nào đó, vấn đề nền tảng trong các cuộc xung đột thời Đông Chu phải được kết nối với sự suy giảm của trật tự quý tộc cũ và thay thế giới tinh hoa đó bằng những người dân thường tìm được cơ hội mới vươn lên những vị trí quyền lực. Đây là một vấn đề thuộc hệ tư tưởng được tranh luận gay gắt giữa Nho giáo và Pháp gia. Thế nhưng, cuộc phân tranh này khi diễn ra ngay bên trong mỗi nhà nước riêng lẻ cũng căng thẳng như giữa các nhà nước với nhau, và vừa là kết quả cũng như là nguyên do của cuộc chiến.



Trung Quốc thời kỳ Chiến Quốc

Trong khi nhà Tần có thể tự coi mình là người nắm giữ Pháp gia, học thuyết này được áp dụng rộng rãi do tính hữu dụng của nó thay vì nguyên lý sâu xa.[31]

Điều cốt yếu đang bị đe dọa ở đây lại khác, tập trung quanh quan niệm thời Thương–Chu cũ về quan hệ dòng tộc thống nhất toàn bộ Trung Quốc. Một Trung Quốc thống nhất đã từng luôn là một câu chuyện thần thoại hơn là thực tế, nhưng sự chia rẽ nội bộ của triều đại Đông Chu luôn được xem là sự bất thường kéo dài cần được thay thế bằng sự xuất hiện của một dòng tộc sẽ nắm lấy Thiên Mệnh. Do đó, cuộc đấu tranh đến cùng để được ghi danh khi diễn ra sẽ là cuộc xung đột giữa các dòng tộc để được gắn tên mình vào ngôi vị cai trị một Trung Quốc duy nhất.

TẠI SAO CON ĐƯỜNG PHÁT TRIỂN CỦA TRUNG QUỐC KHÁC VỚI CHÂU ÂU

Một trong những câu hỏi siêu lịch sử lớn được các học giả như Victoria Hui đưa ra là tại sao hệ thống nhà nước Trung Quốc đa cực của thế kỷ III TCN cuối cùng đã hợp nhất thành một đế chế lớn duy nhất, trong khi ở châu Âu thì không. Hệ thống nhà nước châu Âu trên thực tế đã thực sự hợp nhất, có lẽ từ 400 thực thể có chủ quyền vào cuối thời Trung Cổ xuống còn khoảng 25 vào đầu Thế chiến I. Nhưng bất chấp những nỗ lực chinh phạt của Habsburg Charles V, Louis XIV, Napoleon và Hitler, chưa từng xuất hiện một nhà nước duy nhất thống trị toàn châu Âu.

Có rất nhiều cách giải thích khả dĩ cho vấn đề này. Đầu tiên là yếu tố địa lý. Châu Âu bị chia cắt thành nhiều khu vực bởi những con sông rộng lớn, rừng rậm, biển cả và núi cao như dãy Alps, dãy Pyrenees, sông Rhine, sông Danube, biển Baltic, dãy Carpat, v.v.. Một nhân tố rất quan trọng là sự hiện diện của một hòn đảo lớn ở ngoài khơi, đảo Anh, mà trong phần lớn lịch sử châu Âu đóng vai trò người giữ thế cân

bằng có chủ ý, cố gắng phá vỡ những liên minh bá quyền. Ngược lại, đế chế Trung Hoa đầu tiên chỉ xuất hiện ở một phần của Trung Quốc ngày nay, dọc theo trục Đông–Tây phía bắc từ thung lũng Vị Hà đến bán đảo Sơn Đông. Các đội quân thời đó dễ dàng đi qua toàn bộ khu vực này, đặc biệt sau khi nhiều con đường và kênh rạch được xây dựng trong thời kỳ Chiến Quốc. Chỉ sau khi vùng lõi này được hợp nhất thành một nhà nước quyền lực duy nhất, lãnh thổ quốc gia mới mở rộng về phía nam, bắc và tây nam.

Yếu tố thứ hai liên quan đến văn hóa. Có sự khác biệt về sắc tộc giữa các bộ lạc nhà Thương và nhà Chu, nhưng các nhà nước xuất hiện trong triều đại nhà Chu không khác biệt về sắc tộc và ngôn ngữ rõ nét như của người La Mã, German, Celt, Frank, Viking, Slav và Hung. Các phương ngữ khác nhau của tiếng Hoa đã được sử dụng trên khắp miền Bắc Trung Quốc, giúp các cá nhân như Thương Ưởng và Khổng Tử di chuyển từ vùng này sang vùng khác một cách dễ dàng để truyền bá tư tưởng, chứng tỏ mức độ đồng nhất văn hóa ngày càng lớn.

Yếu tố thứ ba là sự lãnh đạo, hay sự thiếu hụt lãnh đạo. Như Victoria Hui chỉ ra, một hệ thống đa cực không phải là cỗ máy cơ học tự điều chỉnh, luôn đạt được trạng thái cân bằng để ngăn chặn sự xuất hiện của thế lực bá quyền. Các nhà nước được vận hành bởi các lãnh đạo cá nhân hiểu về lợi ích riêng của họ. Những người đứng đầu nước Tần đã thực hiện nghệ thuật quản lý nhà nước sắc sảo trong việc sử dụng chiến lược chia để trị nhằm phá vỡ các liên minh thù địch, và các đối thủ của họ thường tự chiến đấu với nhau trong các cuộc chiến sinh tử mà không nhận ra mối nguy hiểm nước Tần đã bày sẵn.

Lý do cuối cùng can hệ trực tiếp đến hướng đi khác nhau mà sự phát triển chính trị ở Trung Quốc và châu Âu đã trải qua. Ở châu Âu chưa từng xuất hiện một nhà nước quyền lực theo kiểu chính thể chuyên chế như nhà Tần ngoại trừ Đại công quốc Muscovy, một chính thể phát triển muộn và là ngoại vi đối với chính trị châu Âu cho đến

nửa sau thế kỷ XVIII. (Khi nước Nga thực sự gia nhập hệ thống nhà nước châu Âu, nước này nhanh chóng tràn vào một phần lớn lãnh thổ châu Âu, cả dưới thời Alexander I vào năm 1814 và sau đó dưới thời Stalin năm 1945.) Những nước như Pháp và Tây Ban Nha vào cuối thế kỷ XVII vốn thường được nhắc đến như "chính thể chuyên chế", như chúng ta sẽ thấy, lại sở hữu quyền lực đánh thuế và huy động các lực lượng xã hội yếu hơn đáng kể so với nước Tần trong thế kỷ III TCN. Khi các vị quân chủ chuyên chế tự xưng bắt đầu các kế hoạch xây dựng nhà nước, họ bị kiểm soát bởi các nhóm xã hội được tổ chức tốt khác: tầng lớp quý tộc thế tập vững chắc, Giáo hội Công giáo, tầng lớp nông dân đôi khi được tổ chức tốt và các thành phố tự trị độc lập, tất cả đều có thể vận hành linh hoạt xuyên ranh giới của các triều đại.

Mọi chuyện ở Trung Quốc hoàn toàn khác. Do tầng lớp quý tộc phong kiến Trung Quốc dựa vào chế độ dòng tộc mở rộng, họ không bao giờ thiết lập kiểu quyền lực địa phương giống như các lãnh chúa châu Âu. Cơ sở quyền lực của quý tộc Trung Quốc trong một dòng tộc được khuếch tán về mặt địa lý và đan xen với các dòng tộc khác, trái ngược với chủ quyền chính trị địa phương có sự phân cấp mạnh phát triển dưới chế độ phong kiến châu Âu. Hơn nữa, chúng không được bảo vệ bởi luật pháp, bởi các quyền và đặc quyền do tổ tiên để lại như ở châu Âu. Hàng ngũ quý tộc tàn lụi qua nhiều thế kỷ chiến tranh bộ lạc liên miên, để lại không gian mở cho các nghiệp chủ chính trị tổ chức lại các nhóm nông dân và dân thường khác thành những đội quân hùng mạnh, có thể áp đảo các lực lượng quý tộc của các thế kỷ trước. Do đó, Trung Quốc thời nhà Chu không bao giờ sản sinh một tầng lớp quý tộc quyền lực, sở hữu lượng lớn đất đai thế tập tương tự như tầng lớp quý tộc rồi sẽ phát triển ở châu Âu. Cuộc chiến ba bên giữa quân chủ, quý tộc và Đẳng cấp thứ Ba – nhân tố rất quan trọng đối với sự phát triển của các thể chế chính trị châu Âu hiện đại – chưa bao giờ diễn ra ở Trung Quốc. Thay vào đó, ở đây xuất hiện một nhà nước tập quyền hiện đại đánh bại tất cả các đối thủ tiềm năng của mình từ rất sớm.

Nước Tần có rất nhiều, nếu không nói là tất cả, đặc điểm mà Max Weber định nghĩa về tính hiện đại điển hình. Do đó, khá khó hiểu khi Weber – một học giả uyên bác về Trung Quốc – lại mô tả Trung Hoa Đế quốc như một nhà nước thân tộc.[32] Có lẽ nguyên nhân nhầm lẫn của Weber nằm ở chỗ sự xuất hiện của hệ thống chính trị hiện đại Trung Quốc không đi kèm với hiện đại hóa kinh tế, tức là sự trỗi dậy của một nền kinh tế thị trường tư bản chủ nghĩa. Nó cũng không đi kèm với hiện đại hóa xã hội: quan hệ dòng tộc không bị thay thế bởi chủ nghĩa cá nhân hiện đại mà tiếp tục cùng tồn tại với bộ máy hành chính khách quan, cho đến tận ngày nay. Giống như các nhà lý thuyết về hiện đại hóa khác, Weber tin rằng các khía cạnh khác nhau của phát triển – kinh tế, chính trị, xã hội và hệ tư tưởng – được liên kết chặt chẽ với nhau. Có thể do các khía cạnh khác của hiện đại hóa không xuất hiện ở Trung Quốc nên Weber đã không nhận ra sự hiện diện của một trật tự chính trị hiện đại. Hiện đại hóa xã hội, kinh tế và chính trị trên thực tế cũng không được kết nối chặt chẽ về thời gian trong quá trình phát triển của châu Âu; nhưng thứ tự thì khác, với hiện đại hóa xã hội đi trước sự lớn mạnh của một nhà nước hiện đại. Bởi thế, trải nghiệm của châu Âu là đặc thù độc đáo không nhất thiết phải lặp lại trong các xã hội khác.

NHIỀU QUÁ TRÌNH HIỆN ĐẠI HÓA

Tại sao hiện đại hóa chính trị không kéo theo hiện đại hóa trong nền kinh tế và xã hội sau khi nước Tần thống nhất Trung Quốc? Sự xuất hiện của một nhà nước hiện đại là điều kiện cần cho phát triển mạnh về kinh tế, nhưng nó không phải là điều kiện đủ. Cần có các thể chế khác để chủ nghĩa tư bản xuất hiện. Cuộc cách mạng tư sản ở phương Tây đi sau cách mạng nhận thức ở thời sơ kỳ cận đại với việc tạo ra phương pháp nghiên cứu khoa học, các trường đại học hiện đại, đổi mới công nghệ giúp tạo ra nhiều của cải mới từ những góc nhìn khoa học, và một hệ thống quyền sở hữu tài sản khuyến khích con người sáng tạo. Trung

Quốc thời nhà Tần về nhiều mặt là một mảnh đất màu mỡ về trí tuệ, nhưng những truyền thống học thuật chủ yếu có thiên hướng lạc hậu và không có khả năng khái quát hóa như những gì khoa học tự nhiên hiện đại cần.

Ngoài ra, không có giai cấp tư sản thương mại độc lập phát triển ở Trung Quốc thời Chiến Quốc. Các thành phố là trung tâm chính trị và hành chính, không phải trung tâm thương mại, không có truyền thống về độc lập và tự trị. Việc trở thành một thương gia hay thợ thủ công không mang lại địa vị xã hội; địa vị được gắn liền với quyền sở hữu đất đai.[33] Các quyền về tài sản tồn tại, nhưng chúng không được định dạng để hỗ trợ phát triển một nền kinh tế thị trường hiện đại. Chế độ độc tài nhà Tần đã tước đi số lượng lớn địa chủ thân tộc trong nỗ lực phá vỡ quyền lực của họ và đánh thuế rất nặng các chủ sở hữu đất mới để củng cố tham vọng quân sự. Thay vì tạo ra các ưu đãi cho các cá thể tư nhân làm việc năng suất hơn trên đất đai của họ, nhà nước đặt ra hạn mức sản lượng (như những người Cộng sản sẽ làm ở hai thiên niên kỷ sau) và xử phạt người nông dân khi không đạt hạn mức yêu cầu. Dù cuộc cải cách ruộng đất của nhà Tần ban đầu đã phá bỏ hình thức bất động sản thừa kế và tạo ra một thị trường đất đai, không có tầng lớp tiểu địa chủ nào xuất hiện, thay vào đó đất đai bị chiếm bởi một tầng lớp mới các gia tộc giàu có.[34] Và cuối cùng, không có hệ thống pháp quyền nào nhằm hạn chế khả năng vua chúa ra sức tịch thu tài sản.[35]

Hiện đại hóa xã hội là sự phá vỡ các mối quan hệ theo dòng tộc và thay thế chúng bằng các hình thức liên kết cá nhân, tự nguyện hơn. Điều này đã không xảy ra sau khi nhà Tần thống nhất Trung Hoa vì hai lý do. Đầu tiên, không phát triển một nền kinh tế thị trường tư bản chủ nghĩa dẫn đến không tồn tại sự phân công lao động theo chiều rộng, vốn sẽ huy động được các nhóm và bản sắc xã hội mới. Thứ hai, nỗ lực làm suy yếu mối quan hệ dòng tộc trong xã hội Trung Hoa do một nhà nước độc tài thực hiện theo cách tiếp cận từ trên xuống. Ngược lại, ở

phương Tây, mối quan hệ dòng tộc bị Ki-tô giáo làm xói mòn, trên cấp độ học thuyết lẫn thông qua quyền lực khi Giáo hội kiểm soát các vấn đề gia đình và tài sản thừa kế (xem Chương 16). Nguồn gốc của hiện đại hóa xã hội ở phương Tây do đó đã được bén rễ trong nhiều thế kỷ trước khi có sự trỗi dậy của nhà nước hiện đại hoặc nền kinh tế thị trường tư bản chủ nghĩa.

Kiến thiết xã hội tiếp cận từ trên xuống thường không đạt được mục tiêu mà nó đặt ra. Ở Trung Quốc, các thể chế theo nam hệ và triều đình thân tộc dựa vào nó bị giáng một đòn mạnh nhưng không chết. Như chúng ta sẽ thấy, chúng đã trở lại mạnh mẽ sau triều đại trị vì ngắn ngủi của nhà Tần và tiếp tục cạnh tranh cùng nhà nước như một nguồn quyền lực và gắn kết tình cảm trong các thế kỷ sau này.

08

CHẾ ĐỘ NHÀ HÁN VĨ ĐẠI

Hoàng đế đầu tiên của nhà Tần và tại sao triều đại ông thành lập sụp đổ nhanh chóng như vậy; Nhà Hán khôi phục Nho giáo nhưng vẫn giữ nguyên tắc Pháp gia như thế nào; Trung Quốc được cai trị dưới thời nhà Tần và nhà Hán ra sao

Người sáng lập nhà nước Trung Quốc thống nhất đầu tiên, Doanh Chính (còn được biết đến với tước hiệu Tần Thủy Hoàng Đế, 259–210 TCN), là người mê đắm quyền lực, sử dụng quyền lực chính trị để định hình lại xã hội Trung Quốc. Đội quân chiến binh đất nung nổi tiếng thế giới, được khai quật vào năm 1974, được tạo nên nhân danh ông và được chôn gần một lăng mộ khổng lồ trong một khuôn viên rộng lớn hơn với diện tích hơn hai dặm vuông. Sử gia nhà Hán Tư Mã Thiên tuyên bố rằng 700.000 nhân công đã được huy động để xây dựng lăng mộ hoàng đế; ngay cả khi đây là một sự cường điệu, rõ ràng nhà nước của Tần Thủy Hoàng phải có thặng dư tài nguyên rất lớn và có khả năng huy động các nguồn lực trên quy mô ngoạn mục.

Tần Thủy Hoàng đã áp dụng các thể chế của nước Tần trên toàn Trung Quốc và từ đó tạo ra không chỉ một đất nước mà còn một thứ mà dưới thời nhà Hán kế tiếp sẽ trở thành nền văn hóa tinh hoa của Trung Quốc thống nhất. Đây là thứ khác biệt với chủ nghĩa dân tộc hiện đại, vốn là hiện tượng đại chúng. Tuy nhiên, ý thức gắn

kết giới tinh hoa trong xã hội Trung Quốc vẫn mạnh mẽ đến mức nó luôn tìm cách tự phục hồi sau sự sụp đổ của một triều đại và thời kỳ tan rã chính trị nội bộ. Mặc dù chinh phạt Trung Quốc chinh phạt nhiều lần, người ngoại quốc không những thất bại trong việc thay đổi hệ thống Trung Quốc, mà còn bị hấp thụ ngược, cho đến tận khi người châu Âu xuất hiện vào thế kỷ XIX. Các nước láng giềng như Hàn Quốc, Nhật Bản và Việt Nam độc lập với chính quyền Trung Quốc nhưng cũng chịu ảnh hưởng rất nhiều từ các tư tưởng của Trung Quốc.

Phương pháp mà hoàng đế đầu tiên của nhà Tần sử dụng để thống nhất Trung Quốc là dựa trên quyền lực chính trị trần trụi, áp dụng các nguyên tắc Pháp gia do Thương Ưởng vạch ra lúc đầu khi nước Tần chỉ là một nhà nước vùng biên cương. Cuộc tấn công vào các truyền thống hiện có cùng việc thực hiện quá trình kiến thiết xã hội đầy tham vọng gần như cực quyền và kích động làn sóng phản đối quá mạnh mẽ từ hầu hết các thành phần dân chúng đến mức triều đại này bị sụp đổ và thay thế chỉ sau 14 năm thành lập.

Triều Đại nhà Tần để lại di sản phức tạp cho các nhà cai trị Trung Quốc sau này. Một mặt, các Nho sinh và những người theo chủ nghĩa truyền thống bị các nhà cai trị thời Tần đàn áp đã nguyền rủa triều đại này trong nhiều thế kỷ, coi đó là một trong những chế độ vô đạo đức và tàn bạo nhất trong lịch sử Trung Quốc. Các Nho sinh trở lại nắm quyền trong triều đại nhà Hán kế tiếp và cố gắng gạt bỏ nhiều ảnh hưởng từ quá trình đổi mới thời nhà Tần. Mặt khác, việc sử dụng quyền lực chính trị thời nhà Tần đã thành công trong việc tạo ra sự tồn tại của thể chế mạnh hiện đại để sau đó phục hồi, và trên thực tế đi đến việc xác định nhiều khía cạnh quan trọng của nền văn minh Trung Quốc sau này. Mặc dù Pháp gia chưa bao giờ là hệ tư tưởng được chấp thuận trong các triều đại Trung Quốc sau này, nhưng di sản của nó vẫn tồn tại trong các thể chế nhà nước Trung Quốc.

NHÀ TẦN VÀ SỰ THOÁI TRÀO

Chính sách của Tần Thủy Hoàng được thực hiện bởi thừa tướng của ông, Lý Tư, học trò của nhà tư tưởng Pháp gia Hàn Phi, song lại lập mưu khiến Hàn Phi bị mất uy tín và phải tự sát. Khi lên nắm quyền, một trong những hành động đầu tiên của các nhà xây dựng nhà nước mới là chia đế chế thành hệ thống hành chính hai cấp, với 36 đơn vị hành chính chỉ huy (các vùng), dưới đó lần lượt chia thành các quận. Quan cai quản vùng chỉ huy và quận được hoàng đế bổ nhiệm từ kinh đô Hàm Dương, với ý định thay thế quyền lực của giới tinh hoa thân tộc địa phương. Giới quý tộc phong kiến vốn đã suy yếu nay lại bị tấn công trực diện, với các dữ kiện lịch sử đưa ra rằng 12 vạn gia đình bị buộc di cư từ khắp đất nước và chuyển đến một vùng gần kinh đô, nơi họ có thể bị giám sát chặt chẽ.[1] Vào thời kỳ đầu của lịch sử loài người, thật khó để tìm thấy nhiều tiền lệ cho loại hình sử dụng quyền lực chính trị tập trung này, điều cho thấy Trung Quốc đã tiến xa đến mức nào từ xã hội bộ lạc.

Các Nho sinh được hoàng đế nhà Tần cho thừa hưởng vị trí của ông cha để lại đã chống phá sự tập trung nhà nước và, vào năm 213 TCN, khuyên hoàng đế tái lập nhà nước theo hệ thống phong kiến trước đây, một động thái có chủ đích cung cấp cho họ cơ sở quyền lực mới ở nông thôn. Lý Tư hiểu rằng điều này sẽ làm suy yếu kế sách xây dựng nhà nước của nhà Tần:

> Nếu các điều kiện như thế không bị cấm cản, ở trên quyền lực của hoàng đế suy giảm, và ở dưới bè đảng sẽ hình thành. Cấm cản những điều này là thiết thực. Thần xin tâu hễ ai còn sách kinh văn, *Kinh Thi* [Sách về thơ], *Kinh Thư* [Sách về sử] và các thảo luận của "Bách Gia Chư Tử" thì phải hủy đi và miễn mọi hình phạt. Trong vòng 30 ngày sau khi lệnh được ban hành, những ai không hủy bỏ sẽ bị cấm túc và bắt đi lao động khổ sai.[2]

Tần Thủy Hoàng đã đồng ý ra lệnh đốt kinh văn, và sau đó, theo như được ghi lại, ra lệnh chôn sống 400 nhà Nho bất tuân. Có thể hiểu được những hành vi này khiến chế độ của ông về sau phải chuốc lấy sự căm phẫn bất diệt từ các Nho sinh.

Hệ thống cân nặng và đo lường đã được tiêu chuẩn hóa dưới thời Thương Ưởng ở nước Tần khởi thủy; sự tiêu chuẩn hóa này giờ được mở rộng ra toàn lãnh thổ Trung Quốc. Tần Thủy Hoàng cũng chuẩn hóa chữ Hoa dựa trên chữ đại triện của quan Thái sử thời nhà Chu, một lần nữa mở rộng cuộc cải cách được thực hiện ở nước Tần trước khi thống nhất. Mục đích của cải cách này đơn thuần nhằm thúc đẩy tính nhất quán trong việc chuẩn bị tài liệu triều đình.[3] Trong khi các phương ngữ khác tiếp tục được sử dụng trên khắp Trung Quốc, việc thống nhất ngôn ngữ viết tạo những ảnh hưởng không thể đo đếm được đến bản sắc Trung Quốc. Không chỉ có được ngôn ngữ hành chính thống nhất, tập hợp đồng bộ các tác phẩm văn hóa kinh điển có thể được truyền bá trên khắp các vùng khác nhau của Trung Quốc.

Tuân thủ khắt khe phương pháp của Pháp gia, sự cai trị của nhà Tần khắc nghiệt đến nỗi kích động một loạt các cuộc nổi dậy trên khắp Trung Quốc và cuối cùng sụp đổ sau cái chết của Tần Thủy Hoàng vào năm 210 TCN. Sự phản kháng dữ dội chính thức bắt đầu khi một nhóm người phạm tội phải trú mưa trên đường dài đến doanh trại quân đội. Vì luật pháp đã đưa ra án tử hình cho sự chậm trễ, bất kể vì nguyên nhân gì, nên những người đứng đầu nhóm này quyết định nổi dậy vì tình cảnh của họ cũng chẳng thể tệ được nữa.[4] Các cuộc nổi loạn sau đó nhanh chóng lan sang các vùng khác trong đế chế. Khi nhận thấy triều đại này đang suy yếu, nhiều cựu vương còn sót lại và quý tộc phong kiến tuyên bố độc lập tách khỏi nhà nước mới và tự mình xây dựng quân đội. Trong khi đó, thừa tướng Lý Tư lập mưu với một hoạn quan trong triều đưa con trai thứ hai của Tần Thủy Hoàng lên ngôi, để rồi bị chính hoạn quan đó giết chết, mà về sau ông ta lại bị người

con thứ ba của Tần Thủy Hoàng giết, người ông cố gắng dựng lên làm hoàng đế. Hạng Vũ – hậu duệ của một gia đình quý tộc thuộc nhà Chu tiêu vong, và một trong những vị tướng của ông, một thường dân tên là Lưu Bang, đã tập hợp các đội quân mới, chiếm kinh đô nhà Tần và đặt dấu chấm hết cho triều đại này. Hạng Vũ cố gắng đưa Trung Quốc về chế độ phong kiến kiểu nhà Chu bằng cách phân chia đất đai cho những người trong dòng tộc và những người ủng hộ ông. Lưu Bang (thụy hiệu là Hán Cao Tổ) quay lưng chống lại ông và giành chiến thắng sau cuộc nội chiến kéo dài bốn năm. Ông đã thành lập một triều đại mới, Tiền Hán, vào năm 202 TCN.[5]

Chế độ do vị hoàng đế mới Hán Cao Tổ tạo ra tiêu biểu cho mô hình nhà nước nằm giữa nỗ lực phục hồi chế độ phong kiến do Hạng Vũ theo đuổi và chế độ độc tài hiện đại của Tần Thủy Hoàng. Hán Cao Tổ không có cơ sở quyền lực từ một nhà nước tồn tại từ trước như Tần Thủy Hoàng; tính chính danh của ông hoàn toàn dựa trên uy tín với tư cách là thủ lĩnh tài ba của đội quân khởi nghĩa chống lại chế độ chuyên chế đáng ghét. Ông lãnh đạo một liên minh gồm nhiều lực lượng khác nhau, bao gồm các gia đình truyền thống đến gia tộc cầm quyền trước đó, để giành lấy quyền lực. Ngoài ra, ông phải lo đối phó với những cuộc xâm lăng của người du mục Hung Nô phía bắc. Do đó, khả năng ông định hình lại xã hội Trung Quốc ngay từ đầu bị hạn chế hơn nhiều so với người tiền nhiệm nhà Tần.

Hán Cao Tổ do đó tạo ra một hệ thống nhị tuyến. Một phần của đất nước trở lại với chế độ phong kiến nhà Chu. Ông khôi phục quyền cai trị ở các nước chư hầu cho một số gia đình cầm quyền cũ và tướng lĩnh của họ, những người đã hỗ trợ ông trong cuộc nội chiến và giao các vùng đất mới cho các thành viên của chính gia đình ông. Phần còn lại của đất nước vẫn giữ nguyên cấu trúc vùng chỉ huy/quận khách quan hình thành từ chế độ quân chủ nhà Tần, tạo nên cốt lõi quyền lực cho chính Hán Cao Tổ.[6] Khả năng kiểm soát của nhà Hán với các

nước chư hầu mới khá yếu trong một vài năm. Nhà Tần vẫn chưa hoàn tất việc thống nhất Trung Quốc, và nhà Hán đã dành những năm đầu để hoàn tất nhiệm vụ tạo ra một nhà nước thống nhất. Hán Cao Tổ bắt đầu quá trình này bằng cách dần loại bỏ những nhà cai trị địa phương không mang họ Lưu. Vào năm 157 TCN, nhà nước phong kiến cuối cùng ở Trường Sa bị Hán Văn Đế dẹp bỏ. Các nhà nước do thành viên hoàng tộc nắm quyền tồn tại lâu hơn và lớn mạnh ở các vùng ngày càng xa chính quyền trung ương hiện nằm tại thành Trường An ở phía tây, và bảy người trong số họ đã nổi dậy trong năm 154 TCN đòi quyền độc lập hoàn toàn. Việc đàn áp thành công các cuộc nổi loạn khiến Hán Cảnh Đế tuyên bố rằng các chư hầu phong kiến còn lại không có quyền hành trên vùng lãnh thổ của họ nữa. Triều đình áp các mức thuế cao và bắt phân nhỏ lãnh địa bằng cách chia chúng cho anh em của họ. 100 năm sau khi nhà Tiền Hán được thành lập, những dấu tích cuối cùng của mô hình cai trị phong kiến rốt cuộc trở thành dĩ vãng và triều đình trung ương giờ đây quản lý các chính quyền địa phương một cách thống nhất hơn.[7]

Chế độ phong kiến theo mô hình nhà Chu, trong đó gia đình có cơ sở quyền lực địa phương độc lập với chính quyền trung ương, đôi lúc lại xuất hiện trong lịch sử Trung Quốc sau này, đặc biệt là trong thời kỳ hỗn loạn giữa các triều đại. Nhưng một khi triều đình trung ương lấy lại được vị thế của mình, nó luôn có khả năng tái khẳng định quyền kiểm soát đối với các chính thể này. Trung Quốc chưa từng có giai đoạn nào mà quý tộc của một vùng lãnh thổ đủ quyền lực để buộc quân chủ thỏa hiệp theo hiệp ước, như đã xảy ra ở Anh với Đại Hiến chương Magna Carta. Những người nắm quyền lực địa phương chưa bao giờ có tính chính danh hợp pháp như ở châu Âu thời phong kiến. Như chúng ta sẽ thấy, tầng lớp quý tộc thế tập ở Trung Quốc trong những năm sau đó đã cố gắng giành quyền lực, không phải bằng cách xây dựng cơ sở quyền lực địa phương mà bằng cách nắm lấy triều đình trung ương. Tập quyền hóa nhà nước Trung

Quốc hùng mạnh từ sớm tạo ra thành công trong việc duy trì chính quá trình này theo thời gian.

Xóa bỏ quyền cai trị thân tộc tại các vùng khác nhau của Trung Quốc và thay thế bằng bộ máy hành chính quốc gia thống nhất, thực chất là một chiến thắng cho Pháp gia và truyền thống xây dựng nhà nước tập quyền, hùng mạnh của nhà Tần. Nhưng ở khía cạnh khác, chủ nghĩa truyền thống Nho giáo đã quay trở lại. Điều này đặc biệt đúng ở cấp độ hệ tư tưởng. Dưới thời Hán Vũ Đế (141–87 TCN), các Nho sinh được khôi phục chức quan và một trường Thái học về Nho giáo được thành lập với năm khoa, mỗi khoa dành để nghiên cứu một cuốn trong Ngũ Kinh. Thấm nhuần tư tưởng trong những cuốn kinh văn này được coi là cánh cửa bước vào quan lộ. Hình thức cơ bản đầu tiên của chế độ khoa cử tuyển chọn quan lại nổi tiếng đã được thiết lập trong thời điểm này.[8]

Một sự thay đổi quan trọng cũng diễn ra ở cấp độ tư tưởng. Nguyên tắc Pháp gia của Thương Ưởng và Hàn Phi, vốn ủng hộ việc bóc lột một cách vô cảm giới bị trị vì lợi ích của giới cai trị, bị loại bỏ, và quan điểm Nho giáo xưa cũ rằng quyền lực phải được thực thi vì lợi ích của giới bị trị lại được tôn vinh trở lại. Điều này khác xa với lập luận ủng hộ dân chủ: không một Nho sinh nào tin rằng cần phải có sự kiểm soát chính thức theo thể chế đối với quyền lực hoặc uy quyền của hoàng đế, chưa kể đến những thứ như phổ thông đầu phiếu hay quyền cá nhân. Thứ duy nhất kiểm soát quyền lực của hoàng đế liên quan đến đạo đức: hoàng đế cần nuôi dưỡng những giá trị đạo đức đúng đắn, từ đó thể hiện lòng bao dung nhân từ đối với người dân, và không ngừng thôi thúc họ sống theo những lý tưởng này.

Quyền lực hoàng đế sơ khởi bị hạn chế bởi thực tế rằng nó được thể chế hóa trong bộ máy quan liêu Nho giáo vây quanh hoàng cung. Bộ máy quan liêu phục vụ như người đại diện cho hoàng đế và không có thực quyền trong việc kiểm soát quyền lực của hoàng đế. Nhưng giống

như tất cả các vị quan lại khác, họ tạo ra quyền lực đáng kể một cách phi chính thức, do chuyên môn và kiến thức của họ trong công việc thực tế ở đế chế này. Giống như tất cả những người đứng đầu trong tổ chức phân cấp từ quân đội, tập đoàn đến các nhà nước hiện đại, hoàng đế đứng đầu triều đình nhà Hán phụ thuộc vào đội ngũ cố vấn định hình khung chính sách, thực thi mệnh lệnh và xét xử các vụ án trước triều đình. Các vị quan này chịu trách nhiệm dạy bảo hoàng tử trẻ tuổi, đóng vai trò làm quân sư khi họ lớn lên và trở thành hoàng đế. Truyền thống và địa vị văn hóa củng cố khả năng gây ảnh hưởng đến hoàng đế của các vị quan cấp cao nhà Hán, và có nhiều trường hợp được ghi lại, các ngự sử đại phu và ngự sử trung thừa quở trách hay chỉ trích hoàng đế, hoặc khiến ông đảo ngược các quyết định gây tranh cãi.[9]

Sự trừng phạt cuối cùng đối với một vị hoàng đế tồi là cuộc nổi loạn vũ trang, được biện minh theo học thuyết về đánh mất Thiên Mệnh. Thiên Mệnh lần đầu tiên được đưa ra để biện minh cho việc nhà Chu cướp ngôi nhà Thương vào giữa thế kỷ X TCN và sau đó trở thành lý do cho cuộc nổi loạn chống lại các hoàng đế bất công hoặc tham lam. Không có quy tắc chính xác nào để biết ai sở hữu Thiên Mệnh, nó thường được trao lại sau một cuộc nổi dậy thành công (xem những thảo luận đầy đủ hơn về vấn đề này trong Chương 20). Đây rõ ràng là sự kiểm soát cực đoan đối với quyền lực độc tôn, được thực hiện với rủi ro lớn.

Tư tưởng Nho giáo cho rằng nhà cai trị phải vì lợi ích của dân chúng, do đó đưa nguyên tắc về trách nhiệm giải trình vào triều đình Trung Quốc. Như đã lưu ý, trách nhiệm giải trình không mang tính chính thức hay thủ tục mà thường dựa trên cảm nhận đạo đức riêng của hoàng đế do bộ máy quan liêu định hình. Levenson và Schurmann cho rằng các loại lời răn đạo đức do bộ máy quan liêu đưa ra cơ bản phản ánh lợi ích của chính các vị quan đó. Đó là, họ phản đối mạnh mẽ việc thực thi trắng trợn quyền lực nhà nước dưới sự cai trị của Pháp gia, bởi

các vị quan theo Nho giáo chính là nạn nhân đầu tiên của quyền lực đó. Họ không tìm kiếm gì hơn ngoài việc bảo vệ vị trí của mình trong quá trình khôi phục nhà Hán. Những vị quan này không phải gìn giữ lợi ích công mà là bảo vệ hệ thống xã hội có thứ bậc, dựa vào thân tộc mà họ đứng ở vị trí cao nhất.[10] Tuy nhiên, hệ tư tưởng cai trị mà khẳng định, ít nhất là về nguyên tắc, rằng người cai trị phải chịu trách nhiệm giải trình trước người bị trị và tìm cách bảo tồn thể chế xã hội hiện có chống lại quyền lực nhà nước thì cũng đáng được quan tâm.

BẢN CHẤT CỦA TRIỀU ĐÌNH NHÀ HÁN

Bộ máy hành chính trung ương xuất hiện từ triều đại nhà Hán có sự cân bằng tốt hơn nhiều so với thời kỳ trung ương tập quyền của nhà Tần và hệ thống xã hội thân tộc của nhà Chu sơ khởi. Bộ máy hành chính trung ương ngày càng được hợp lý hóa và thể chế hóa, và dần dà xoay sang chống lại nhóm cai trị thân tộc địa phương. Nhưng trước khi Vương Mãng nỗ lực cải cách ruộng đất ở cuối thời Tiền Hán, bộ máy này chưa bao giờ cố gắng sử dụng quyền lực của mình để thực hiện kiến thiết xã hội trên quy mô lớn. Triều đình giữ lại nguyên vẹn phần lớn hệ thống kết nối xã hội và quyền tài sản hiện có. Mặc dù triều đình đòi hỏi các khoản thuế và lao động khổ sai cho các dự án công cộng, nhưng nó không cố hút cạn sức dân theo cách nhà Tần trước đây đã làm.

Trong triều đại nhà Hán, triều đình Trung Quốc ngày càng được thể chế hóa tốt. Trong hệ thống thân tộc, cho dù là Trung Quốc thời nhà Chu hay các nhà nước đương đại ở châu Phi và Trung Á, quan chức chính phủ được bổ nhiệm không phải trên cở sở bằng cấp mà do mối quan hệ thân tộc hoặc quan hệ cá nhân với người cai trị. Quyền hạn không nằm ở chức quan mà trong tay người nắm giữ chức quan đó. Khi hệ thống chính trị được hiện đại hóa, chế độ quan lại thay thế cho chế độ thân tộc. Nằm trong số những đặc điểm của bộ máy quan chức hiện đại, theo định nghĩa kinh điển của Max Weber, đó là chức

vụ được xác định bởi lĩnh vực theo chức năng với phạm vi quyền lực được xác định rõ ràng, tổ chức các chức vụ thành một hệ thống phân cấp rõ ràng, ứng cử viên được lựa chọn một cách khách quan dựa vào trình độ chứ không vì lợi ích của bất kỳ cá nhân nào, quan chức thiếu nền tảng chính trị độc lập và là chủ thể tuân theo kỷ luật khắt khe trong hệ thống phân cấp, và quan chức được trả lương được coi như là một nghề nghiệp.[11]

Triều đình Trung Quốc thời Tiền Hán đáp ứng hầu hết tất cả tiêu chí của chế độ quan lại hiện đại.[12] Nhiều chức quan trong nhà nước được bổ nhiệm theo hình thức thân tộc do họ nắm quyền từ trước, cụ thể là vào thời kỳ đầu Hán Cao Tổ trị vì, lúc đó hoàng đế cần sự giúp đỡ của đồng minh trong các cuộc nội chiến và chống lại nhà Tần nhằm củng cố sự cai trị. Nhưng đặc biệt trong bộ máy hành chính trung ương, những người nắm giữ chức quan thân tộc dần bị thay thế bởi các vị quan được lựa chọn trên cơ sở khách quan hơn. Sự tương phản ngày càng trở nên rõ nét giữa các quan chức cao cấp trong triều và bộ máy quan liêu thường trực có nhiệm vụ thi hành quyết định của người cai trị.

Từ năm 165 TCN, triều đình bắt đầu ban hành các sắc lệnh kêu gọi quan chức cấp cao trên khắp Trung Quốc tiến cử một số lượng hữu hạn cố định nam thanh niên tài năng ra làm quan trong triều. Dưới triều đại của Hán Vũ Đế, quan chức được lệnh phải đảm bảo ý thức trách nhiệm gia đình và sự thanh liêm của ứng viên họ đề cử. Năm 124, các tỉnh đề cử môn sinh được gửi đến trường Thái học ở kinh đô Trường An để thi tài. Những người giỏi nhất tiếp tục tham gia một khóa đào tạo khác trong vòng một năm với các vị học sĩ và học giả, dựa trên các văn bản Nho giáo đã qua thẩm duyệt, và sau đó thi tuyển tiếp vào các vị trí gánh vác trọng trách lớn trong triều đình. Các nguồn tuyển chọn khác cũng phát triển, chẳng hạn như các hội đồng lưu động đi khắp vùng tìm kiếm người tài, hoặc các cuộc thi trong đó công

chúng được mời đến viết luận về nhà nước theo luân lý đạo đức và hiện thực đang diễn ra. Kiểu tuyển chọn khách quan này cho phép những người không thuộc tộc Hán vươn lên vị trí cao, như tướng Gongsun Hunye (Công Tôn Hồn Da) người gốc Hung Nô.[13]

Vào năm 5 TCN, khi dân số Trung Quốc theo đăng ký là 60 triệu người, có khoảng 130.000 người đảm nhiệm các chức quan làm việc tại kinh đô và các tỉnh. Nhiều trường học được thành lập để đào tạo nam thanh niên tuổi từ 17, kiểm tra khả năng đọc các loại chữ khác nhau, giữ sổ sách và những thứ tương tự để phục vụ cho triều đình. (Hệ thống khoa cử và tuyển chọn phục vụ hành chính dân sự phát triển tinh xảo hơn rất nhiều trong các triều đại nhà Đường và nhà Minh.) Vẫn còn một yếu tố có tính thân tộc cao trong thời nhà Hán: vị quan cấp cao có thể giới thiệu con trai hoặc anh em trai vào chức vụ cao, và hệ thống tiến cử rõ ràng không có lớp bảo vệ chống lại ảnh hưởng cá nhân. Như trong các triều đại sau này, mức độ trọng dụng nhân tài bị hạn chế lớn bởi điều kiện về giáo dục: chỉ những gia đình có địa vị cao mới có con trai biết chữ và do đó có khả năng được tiến cử hoặc tham gia khoa cử.

Mặc dù có một số dấu tích còn sót lại của chế độ thân tộc,[14] chính quyền trung ương ngày càng trở nên quan lại hóa theo định nghĩa của Weber. Ba chức quan cao nhất là Thừa tướng, Ngự sử đại phu và Thái úy, với phẩm cấp theo thứ tự giảm dần. Đôi khi, chức Thừa tướng được tách ra thành Tả và Hữu, hai người nắm giữ hai chức quan đầy quyền lực này có thể trông chừng lẫn nhau và cân bằng quyền lực của nhau. Bên dưới họ là "cửu khanh", mỗi người quản lý một hệ thống quan lại và ngân sách riêng. Trong số các chức quan quan trọng nhất có Phụng thường, chịu trách nhiệm về nghi lễ trong triều; Quang lộc huân, kiểm soát việc ra vào cung điện và chịu trách nhiệm về sự an toàn của hoàng đế; Vệ úy, chỉ huy vệ binh canh giữ cung điện và các đơn vị quân đội ở kinh đô; Thái bộc, phụ trách hậu cần; Đình úy, quản lý hệ thống tư pháp; và Đại tư nông, chịu trách nhiệm thu thuế. Chức quan cuối cùng

hiển nhiên vô cùng quan trọng trong xã hội nông nghiệp kiểu này; một mình Đại tư nông quản lý một bộ máy quan liêu khổng lồ và đưa các vị quan cấp cao từ 65 cơ quan trực thuộc về tỉnh để quản lý kho thóc, hoạt động nông nghiệp và cung cấp nước.[15]

Quan chế hợp lý không nhất thiết phải phục vụ cho mục đích hợp lý. Trong số các chức quan cao dưới Thái thường có những người đứng đầu phụ trách nhã nhạc, cầu nguyện, hiến tế, chiêm tinh và bói toán. Thái sử lệnh báo cho Hoàng đế những ngày tốt và không tốt để tổ chức sự kiện và nghi lễ, đồng thời giám sát các kỳ khoa cử cho chức quan dân sự. Quy mô triều đình nhà Hán được thể hiện rõ nét ở thực tế rằng chỉ riêng người phụ trách việc cầu nguyện đã quản lý một đội ngũ 35 người và người phụ trách nhã nhạc quản lý 380 nhạc công.[16]

Một trong những đặc điểm đáng chú ý nhất của triều đình, nhất quán từ thời kỳ sơ khai của lịch sử Trung Quốc, là chính quyền dân sự kiểm soát chặt chẽ quân đội. Về mặt này, Trung Quốc khác biệt đáng kể so với La Mã, nơi những vị tướng đầy tham vọng như Pompey và Julius Caesar liên tục thách thức quyền lực chính trị, hoặc các nước đang phát triển đương đại với các cuộc đảo chính quân sự thường xuyên.

Điều này không phải vì ở Trung Quốc thiếu quyền lực hay tài năng quân sự. Lịch sử Trung Quốc không thiếu các vị tướng tài thắng trận và những câu chuyện về sự vĩ đại của quân sự. Ngay cả khi thời kỳ Chiến Quốc kết thúc, Trung Quốc vẫn liên tục chứng kiến các cuộc chiến dai dẳng, chủ yếu chống lại dân du mục thảo nguyên, và người Triều Tiên, Tây Tạng cùng các bộ lạc phía nam. Hầu như tất cả hoàng đế khai triều giành được ngôi vị là nhờ tài lãnh đạo quân sự. Như chúng ta đã thấy, Lưu Bang từ một đứa trẻ nhà nông, bằng tài năng của một nhà tổ chức và nhà chiến lược quân sự đã vươn lên thành Hoàng đế Hán Cao Tổ và ông không phải là người cuối cùng làm được điều đó. Những vị tướng đầy tham vọng như An Lộc Sơn thời nhà Đường cũng thách thức quyền lực; cuối cùng, nhà Đường đã sụp đổ do lực

lượng vùng biên – cần cho quá trình bảo vệ đất nước trước đe dọa từ những kẻ man di phía bắc – thoát khỏi sự kiểm soát của chính quyền trung ương.

Nhưng nói chung, người sáng lập ra triều đại – đi lên từ chinh phạt quân sự – nhanh chóng lột bỏ quân phục khi họ có được quyền lực và cai trị bằng đức hạnh của chức vụ dân sự. Họ và những người kế vị có thể đẩy tướng lĩnh ra khỏi hoạt động chính trị, đày binh tướng tham vọng ra biên cương xa xôi và đàn áp những người cố gắng tổ chức quân đội nổi dậy. Không giống như đội Cận vệ của Hoàng đế La Mã (Roman Praetorian Guards) hay lực lượng Cấm vệ quân Janissary của Đế chế Ottoman, trong suốt lịch sử Trung Quốc những người bảo vệ cung điện của hoàng đế chưa bao giờ đóng vai trò là những người chi phối việc ai sẽ trở thành vua. Do tầm quan trọng của chiến tranh đối với sự hình thành nhà nước Trung Quốc, điều cốt yếu là phải hiểu tại sao việc kiểm soát dân sự trở nên mạnh mẽ đến vậy.

Lý do đưa ra phải liên quan đến việc thể chế hóa tương đối yếu của hệ thống phẩm cấp quân sự so với hệ thống tương tự ở khu vực dân sự. Về mặt lý thuyết, vị trí Thái úy và các vị tướng Tiền, Hậu, Tả, Hữu, tất cả đều được xếp phẩm cao hơn so với cửu khanh trong nhà nước, nhưng những vị trí này thường bị bỏ trống. Chúng được coi như vị trí mang tính danh nghĩa hơn là có quyền lực quân sự thực, và thường do dân thường không có nền tảng quân sự nắm giữ. Tại thời điểm đó, không có sự chuyên nghiệp hóa trong quân đội; các vị quan từ hàng cao nhất trở xuống sẵn sàng chuyển qua lại giữa chức quan phụ trách quân sự và chức quan phụ trách dân sự và được kỳ vọng đủ tiêu chuẩn cho cả hai lĩnh vực này. Một khi các cuộc nội chiến ở đầu triều đại kết thúc, việc phục vụ trong quân đội thường liên quan đến việc bị đưa đến các vùng thảo nguyên xa xôi hoặc đồn trú ngoài sa mạc cách xa với nền văn minh. Đây không phải là sự nghiệp mà người có tài và tham vọng muốn tìm kiếm.[17]

Tuy vậy, những cân nhắc này chỉ đặt ra câu hỏi tại sao quân đội nhận được địa vị không cao trong chế độ của Trung Quốc. Và ở đây, câu trả lời có thể mang tính quy phạm: bằng cách nào đó, trong lò lửa của thời kỳ Xuân Thu và Chiến Quốc, một tư tưởng đã nảy nở rằng quyền lực chính trị thực sự nằm ở giáo dục và trình độ học vấn chứ không phải năng lực quân sự. Một vị tướng khi muốn cai trị nhận thấy rằng nếu muốn người khác nghe lời, họ phải tự trang bị học thức Nho giáo và nếu muốn cho con trai họ kế thừa vị trí cai trị, con họ phải được dạy dỗ bởi các học giả uyên bác. Nếu việc nghĩ rằng ngòi bút mạnh hơn đao kiếm gây khó chịu, chúng ta nên suy nghĩ về thực tế là tất cả nỗ lực thành công của chính quyền dân sự nhằm kiểm soát quân đội cuối cùng đều dựa trên tư tưởng quy phạm về quyền lực chính danh. Quân đội Mỹ có thể đoạt quyền từ tay tổng thống trong ngày mai nếu họ muốn làm vậy; nhưng điều đó không diễn ra và nó phản ánh thực tế rằng đại đa số sĩ quan không mơ mộng đến chuyện lật đổ Hiến pháp Mỹ, và đại đa số binh sĩ mà họ chỉ huy sẽ không tuân theo uy quyền của họ nếu họ cố gắng làm vậy.

Trạng thái cân bằng ban đầu của nhà Hán dựa trên cán cân giữa lợi ích của tất cả các bên trong việc tạo ra một nhà nước Trung Quốc tập quyền thống nhất ở Trung Quốc nhằm tránh sự hỗn loạn và chiến tranh như thời Đông Chu, với lợi ích của giới tinh hoa địa phương khắp Trung Quốc – những người muốn giữ vững càng nhiều quyền lực và đặc quyền trong tay càng tốt. Tần Thủy Hoàng đã cố gắng đẩy sự cân bằng thể chế đi quá xa về hướng nhà nước tập quyền, hùng mạnh, chà đạp lên lợi ích không chỉ của tầng lớp tinh hoa thân tộc mà của cả người nông dân bình thường khi chấp nhận sự thay đổi chế độ chuyên chế cát cứ sang chuyên chế nhà nước. Nhà Hán đưa sự cân bằng trở lại khi tính đến lợi ích của hoàng tộc và giới quý tộc nhà Tần nhắm vào, trong khi vẫn hành động để giảm sức ảnh hưởng của họ theo thời gian. Nó tự tái chính danh trong hệ thống Nho giáo còn lại từ các nền tảng nhất định nhưng không được thừa nhận của chủ nghĩa Pháp gia. Nhà

nước thời Tiền Hán tạo ra có tính ổn định vì nó dựa trên sự thỏa hiệp. Nhưng nó cũng yếu hơn đáng kể so với nhà Tần và không bao giờ tìm cách đối đầu trực diện với nhóm quyền lực quý tộc còn sót lại. Trạng thái cân bằng mới dù sao cũng phát huy tác dụng. Với sự gián đoạn ngắn gây ra bởi Thừa tướng Vương Mãng (sinh năm 45 TCN, mất năm 23), người tự xưng là hoàng đế của triều đại nhà Tân ngắn ngủi, nhà Hán đã xoay xở tốt để tồn tại trong hơn bốn thế kỷ, từ năm 202 TCN đến năm 220. Đây là thành tựu chính trị đáng chú ý, nhưng không may lại không thể kéo dài.

09

SUY TÀN CHÍNH TRỊ VÀ SỰ TRỞ LẠI CỦA TRIỀU ĐÌNH THÂN TỘC

Vì sao nhà Hán đã kéo dài đến 400 năm lại sụp đổ; tầm quan trọng của sự gia tăng các điền trang lớn và bất bình đẳng trong xã hội Malthus; các thế gia nắm được triều đình và làm suy yếu nhà nước như thế nào; ý thức dân tộc của Trung Quốc.

Không nên giả định khái quát rằng một khi trật tự chính trị xuất hiện, nó sẽ tự duy trì được. Cuốn sách *Trật tự chính trị trong các xã hội biến đổi* của Samuel Huntington phát triển từ bài báo có tiêu đề "Trật tự Chính trị và Suy tàn Chính trị", trong đó Huntington lập luận, trái với các giả định tiến bộ của lý thuyết hiện đại hóa, không có lý do gì để giả định rằng phát triển chính trị có nhiều khả năng diễn ra hơn suy tàn chính trị. Trật tự chính trị là kết quả của việc đạt được một số điểm cân bằng giữa các lực lượng tranh chấp trong xã hội. Nhưng thời gian trôi qua, thay đổi diễn ra ở cả bên trong và bên ngoài: các tác nhân thiết lập trạng thái cân bằng ban đầu tự phát triển hoặc biến mất; tác nhân mới xuất hiện; điều kiện kinh tế xã hội chuyển dịch; xã hội chịu ảnh hưởng từ bên ngoài hoặc phải đối mặt với các khái niệm mới về thương mại hay tư tưởng ảnh hưởng từ nước ngoài. Do đó, trạng thái cân bằng trước đó không còn và suy tàn chính trị xảy ra cho đến khi các tác nhân hiện hữu đi đến một bộ quy tắc và thể chế mới nhằm khôi phục trật tự.

Có nhiều lý do dẫn đến sự sụp đổ hoàn toàn của triều đại nhà Hán và nó kéo theo sự chuyển dịch ở mọi khía cạnh của trạng thái cân bằng chính trị nguyên gốc. Sự đoàn kết của gia tộc cầm quyền nhà Hán và tính chính danh của nó chịu tổn hại nghiêm trọng trong thế kỷ II do ảnh hưởng từ gia tộc của các hoàng hậu và hoạn quan trong triều. Hoạn quan đóng vai trò quan trọng trong nhiều triều đình, không riêng gì Trung Quốc: vì họ bị thiến, họ không còn cảm xúc hay khả năng tình dục, do đó họ có thể được trọng dụng như cận thần riêng. Không có gia đình riêng, về mặt tâm lý, họ phụ thuộc vào chủ nhân và sẽ không lên kế hoạch thu lợi cho con cái (vốn không tồn tại). Họ đóng vai trò quan trọng trong việc các hoàng đế Trung Hoa phớt lờ bộ máy quan liêu mạnh và tự trị, nhưng đổi lại, họ cũng dần tự tìm kiếm lợi ích tích hợp.

Đỉnh điểm là khi người đứng đầu gia tộc của Lương Hoàng hậu thành công trong việc đưa Hán Hoàn Đế (147–167) non nớt lên ngôi vua, mang lại cho dòng tộc của bà một loạt các chức quan và đặc quyền trong triều đình. Kế hoạch của họ bị ngăn chặn bởi những gì người Mỹ Latin đương thời gọi là *autogolpe* (tự đảo chính) khi hoàng đế khởi xướng chống lại chính triều đình của mình với sự giúp đỡ của hoạn quan, những người sau đó tàn sát gia tộc hoàng hậu. Hoạn quan lúc này lại trở thành thế lực lớn theo cách riêng, được hoàng đế ban thưởng danh hiệu, miễn thuế và những quyền lợi tương tự. Sự trỗi dậy của hoạn quan đe dọa lần lượt vị trí của bộ máy quan lại và Nho sinh, nên họ bắt đầu chiến dịch chống hoạn quan năm 165 và cuối cùng đã triệt tiêu thành công các hoạn quan đó.[1]

Điều kiện môi trường sống cũng gây ảnh hưởng. Dịch bệnh diễn ra vào các năm 173, 179 và 182; nạn đói vào các năm 176, 177, 182 và 183; và lũ lụt vào năm 175. Sự khốn cùng trên quy mô đại chúng dẫn đến sự lớn mạnh của Đạo giáo, tôn giáo của nhiều tín đồ thuộc giới nông dân và dân thường khác. Nho giáo – thứ tôn giáo thiên về tính đạo đức hơn là siêu nhiên – luôn là quy tắc của giới tinh hoa, và Đạo

giáo – phát triển từ tín ngưỡng dân gian cổ đại – được sử dụng như tôn giáo phản kháng của giới không phải tinh hoa. Đạo giáo trở thành nguyên tắc sinh tồn cho cuộc khởi nghĩa Khăn Vàng vĩ đại (họ cuốn khăn vàng trên đầu) nổ ra vào năm 184. Cuộc khởi nghĩa được châm ngòi bởi tất cả sự khốn cùng mà nông dân phải chịu dồn nén lại trong thập niên trước. Mặc dù bị đàn áp sau 20 năm đổ bao xương máu (theo ghi lại, có khoảng 500.000 người chết), nhưng nó thành công trong việc phá hủy một phần lớn cơ sở hạ tầng nhà nước và năng lực sản xuất của đế chế.[2] Hệ quả cộng hưởng từ những thảm kịch này, theo như được ghi lại, là 40 triệu người chết từ năm 157 đến năm 280, một con số đáng kinh ngạc, tương đương 2/3 tổng dân số.[3]

Tuy nhiên, đứng trên quan điểm phát triển chính trị ở Trung Quốc, một trong những nguyên nhân quan trọng nhất dẫn đến sự suy tàn của nhà Hán là việc các tầng lớp tinh hoa thân tộc khác nhau tái chiếm nhà nước và hệ quả đi kèm là sự suy yếu của chính quyền trung ương. Nỗ lực của nhà Tần trong việc xóa bỏ chế độ phong kiến và tạo ra nhà nước hiện đại khách quan bị phá hủy; quan hệ thân tộc lại trở về vai trò con đường chính dẫn đến quyền lực và địa vị ở Trung Quốc, tình trạng kéo dài mãi đến những năm cuối thời nhà Đường vào thế kỷ IX.[4]

Tuy nhiên, đây không phải là sự phục hồi của chế độ phong kiến thời nhà Chu. Quá nhiều thứ đã thay đổi kể từ thời nhà Tần, bao gồm việc thành lập nhà nước và quan chế tập quyền hùng mạnh và việc xây dựng triều đình có tính chính danh cao về nghi lễ. Nhà Tiền Hán dần dần loại bỏ những hang ổ lãnh địa của thế lực thân tộc, vì vậy khi các thế gia tái khẳng định quyền lực, họ không thiết lập lại nền tảng quyền lực địa phương mà cài cắm trực diện vào bộ máy triều đình trung ương. Sự khác biệt giữa tầng lớp quý tộc nhà Chu và nhà Hán vì thế có phần giống sự khác biệt giữa giới quý tộc Anh và Pháp vào cuối thế kỷ XVII: lãnh chúa Anh vẫn sống trong điền trang của họ và nắm quyền tại địa phương, trong khi lãnh chúa Pháp buộc phải đến Versailles và tìm kiếm quyền lực

thông qua việc gần gũi với triều đình và nhà vua. Ở Trung Quốc, quyền lực trong triều là con đường dẫn đến quyền sở hữu đất đai: quan chức quyền lực có thể có đất đai, tùy tùng, nông dân và được miễn thuế.

NGƯỜI GIÀU CÀNG GIÀU HƠN

Theo thời gian, Trung Quốc chứng kiến sự lớn mạnh của các khu bất động sản ngày càng rộng lớn, còn gọi là điền trang lớn, được kiểm soát bởi các thế gia nắm chức quan lớn trong triều đình trung ương ở Trường An hoặc trong quân đội cấp tỉnh. Hệ quả của nó là làm gia tăng chênh lệch về của cải nói chung, tập trung của cải vào tay nhóm nhỏ các gia đình quý tộc và dần dần tước đi nguồn thu của triều đình vì những địa chủ này có thể bảo hộ ngày càng nhiều đất nông nghiệp năng suất cao tránh thuế khóa của nhà nước. Do đó, các gia đình này là phiên bản sớm của những gì ngày nay chúng ta gọi là giới tinh hoa trục lợi tô kinh tế, tận dụng liên kết chính trị của mình để thâu tóm nhà nước và sử dụng quyền lực nhà nước làm giàu cho bản thân.

Có điều gì đó giống như quy luật bất di bất dịch về điền trang lớn trong xã hội nông nghiệp là người giàu sẽ ngày càng giàu lên cho đến khi họ bị chặn lại hoặc do nhà nước, hoặc do khởi nghĩa của nông dân, hoặc do nhà nước hành động vì sợ nông dân đứng lên khởi nghĩa. Trong xã hội nông nghiệp tiền hiện đại, chênh lệch về của cải không nhất thiết phản ánh chênh lệch tự nhiên về năng lực hay tài năng. Kỹ nghệ không thay đổi và không ai được hưởng lợi từ tinh thần nghiệp chủ hoặc sáng tạo. Trước khi cơ giới hóa nông nghiệp, không có thước đo kinh tế cụ thể nào giải thích cho sự nở rộ của các điền trang lớn xét trên khía cạnh hiệu quả. Ngay cả những địa chủ lớn cũng có những cánh đồng được những gia đình nông dân cá thể canh tác trên các lô đất nhỏ. Khác biệt ban đầu về tài nguyên tuy nhỏ nhưng là chỗ dựa cho chính họ thông qua cơ chế lấy công trả nợ. Nông dân hoặc địa chủ giàu có hơn cho người nghèo hơn vay tiền; chỉ cần gặp thời tiết xấu hoặc mất mùa, con nợ sẽ trở thành nông nô hoặc nô lệ với việc bị tịch thu tài

sản gia đình.[5] Cứ thế, lợi thế từ việc có nhiều của cải hơn sẽ tự tích lũy, vì các địa chủ lớn hơn có thể mua bán quyền lực trong hệ thống chính trị nhằm bảo vệ và mở rộng tài sản của mình.

Đây là lý do tại sao việc áp dụng cứng nhắc lý thuyết quyền sở hữu tài sản đương đại vào hoàn cảnh lịch sử lại dẫn đến sự hiểu lầm căn bản. Nhiều nhà kinh tế học tin rằng quyền sở hữu tài sản cao thúc đẩy tăng trưởng vì nó bảo vệ lợi tức tư nhân khi đầu tư, do đó kích thích đầu tư và tăng trưởng. Nhưng đời sống kinh tế Trung Quốc triều đại nhà Hán vô cùng giống với thế giới Thomas Malthus mô tả trong *Essay on the Principle of Population* (Luận về Nguyên lý của Dân số) khác xa so với thế giới tồn tại kể từ đầu Cách mạng Công nghiệp trong suốt 200 năm trở lại đây.[6] Ngày nay, chúng ta kỳ vọng tăng năng suất lao động (sản lượng trên đầu người) là kết quả của đổi mới và thay đổi công nghệ. Nhưng trước năm 1800, việc tăng năng suất rất hiếm hoi. Những phát minh trong nông nghiệp như sử dụng thủy lợi, phát minh ra báo in, thuốc súng và thuyền buồm đi đường dài, tất cả đều làm tăng năng suất,[7] nhưng giữa chúng là các khoảng thời gian kéo dài khi tốc độ tăng dân số tăng và thu nhập bình quân đầu người giảm. Nhiều xã hội nông nghiệp vận hành tại ngưỡng biên công nghệ của khả năng sản xuất, đầu tư thêm không mang lại sản lượng cao hơn. Mô hình tăng trưởng kinh tế khả dĩ duy nhất là tăng trưởng theo chiều rộng, trong đó những vùng đất mới được định cư và đưa vào canh tác, hay đơn thuần do lấy cắp từ người khác. Do đó, thế giới mà Malthus mô tả là mô hình tổng bằng không, trong đó lợi ích của bên này là thiệt hại của bên khác. Vì vậy, chủ đất giàu có không nhất thiết phải có năng suất cao hơn chủ đất nhỏ lẻ; họ chỉ có nhiều tài nguyên hơn để vượt qua những giai đoạn khó khăn.[8]

Trong nền kinh tế Malthus nơi không có tăng trưởng theo chiều sâu, quyền sở hữu tài sản chắc chắn đơn giản là củng cố khả năng phân phối tài nguyên hiện có. Phân phối của cải thực tế tượng trưng cho việc

điều kiện tạo ra cơ hội hay khả năng tiếp cận quyền lực chính trị của chủ sở hữu tài sản, hơn là năng suất hay làm việc chăm chỉ. (Ngay cả trong nền kinh tế tư bản nghiệp chủ năng động ngày nay, những người ủng hộ quyền sở hữu tài sản một cách cứng nhắc thường quên rằng phân phối của cải hiện tại không phải lúc nào cũng phản ánh đức hạnh siêu việt của người giàu và thị trường không phải lúc nào cũng hiệu quả.)

Khi được mặc sức hành động, giới tinh hoa có xu hướng tăng quy mô điền trang lớn và đối mặt với điều này, nhà cai trị có hai sự lựa chọn. Họ có thể đứng về phía nông dân và sử dụng quyền lực nhà nước thúc đẩy cải cách ruộng đất và quyền đất đai bình đẳng, từ đó trói chân giới quý tộc. Đây là những gì xảy ra ở Scandinavia, nơi vào cuối thế kỷ XVIII các quốc vương Thụy Điển và Đan Mạch có chung chí hướng với giai cấp nông dân chống lại tầng lớp quý tộc tương đối yếu (xem Chương 28). Hoặc nhà cai trị có thể đứng về phía quý tộc và sử dụng quyền lực nhà nước để củng cố quyền cai trị của các đầu sỏ chính trị địa phương đối với nông dân. Điều này xảy ra ở Nga, Phổ và các vùng đất khác ở phía đông sông Elbe từ thế kỷ XVII trở đi, khi tầng lớp nông dân tự do bị đày xuống thành nông nô bởi sự thông đồng của nhà nước. Chế độ quân chủ Pháp trước khi Cách mạng Pháp nổ ra quá yếu để tước quyền sở hữu của giới quý tộc hoặc loại bỏ quyền miễn thuế của họ, vì vậy điều này đặt gánh nặng thuế mới lên nông dân cho đến khi toàn bộ chế độ vỡ vụn trong Cách mạng Pháp. Con đường mà nhà quân chủ chọn – củng cố hoặc chống lại hệ thống đầu sỏ hiện có – phụ thuộc vào một loạt yếu tố về bối cảnh như tính gắn kết bên trong tầng lớp quý tộc và nông dân, mức độ đe dọa từ bên ngoài đối với nhà nước và cạnh tranh trong triều đình.

Chế độ quân chủ Trung Quốc thời nhà Hán ban đầu chọn cách sát cánh với giai cấp nông dân chống lại giới địa chủ quyền lực ngày càng lớn mạnh. Trong thời kỳ Tiền Hán, vẫn thường có đề xuất quay trở lại hệ thống tỉnh điền mà Thương Ưởng đã bãi bỏ. Hệ thống tỉnh

điền thời đó được nhìn nhận không phải là thể chế phong kiến mà là biểu tượng của chủ nghĩa cộng đồng nông nghiệp, và hoàn cảnh khốn cùng của nông dân nghèo do chủ điền trang lớn đuổi họ khỏi khu đất của họ thôi thúc nhu cầu khôi phục hệ thống này. Năm 7 TCN, có một đề xuất nhằm giới hạn các khu đất ở mức 3.000 *mẫu* (đơn vị đo lường diện tích đất tương đương khoảng 0,165 mẫu Anh). Đề xuất này thất bại do các chủ đất lớn phản đối. Vương Mãng, vị quan triều đình chiếm ngai vàng từ nhà họ Lưu và chấm hết thời Tiền Hán, cũng cố gắng thực hiện cải cách ruộng đất bằng cách quốc hữu hóa các khu ruộng đất lớn. Nhưng ông cũng phải đối mặt với sự chống phá vô cùng lớn và cuối cùng kiệt sức khi đối phó với cuộc nổi dậy của nông dân có tên là khởi nghĩa Xích Mi (theo màu lông mày mà họ tô – màu đỏ).[9]

Cuộc cải cách ruộng đất thất bại của Vương Mãng cho phép tầng lớp quý tộc thân tộc mở rộng số của cải và củng cố quyền lực khi nhà Hậu Hán khôi phục. Chủ các khu ruộng đất lớn thành công trong việc kiểm soát hàng trăm hoặc hàng nghìn tùy tùng, người làm thuê và người thân; họ cũng thường chỉ huy quân đội riêng. Họ bảo đảm các khoản miễn thuế cho chính mình và những người phụ thuộc vào họ, làm giảm nền thuế và số dân nông thôn sẵn sàng đi lao động khổ sai và nghĩa vụ quân sự.

Triều đình trung ương trở nên yếu hơn bởi sự suy tàn trong quân đội. Phần lớn quân đội Trung Quốc phải lo chiến đấu với bộ lạc Hung Nô ở miền Tây Bắc xa xôi, nơi họ phải hoạt động ở các đồn bốt miền xa cộng thêm tuyến tiếp tế dài. Thật khó để tuyển quân từ nông dân cho mục đích quân sự này và triều đình dần dần chuyển hướng sang lính đánh thuê được tuyển mộ trong số dân man di địa phương hoặc nô lệ và người phạm tội. Dần dần, binh lính tạo thành một tầng lớp riêng biệt gồm các hộ gia đình quân nhân sống và làm ruộng gần đồn bốt biên cương và truyền nghề cho con trai họ. Trong điều kiện này, binh lính có nhiều khả năng trung thành với chỉ huy địa phương như

những thủ lĩnh quân sự cát cứ như Tào Tháo và Đổng Trác hơn là với triều đình trung ương xa xôi.[10]

Khi chênh lệch về sở hữu đất đai ngày càng gia tăng, kết hợp với thảm họa thiên nhiên và dịch bệnh trong những năm 170, cuộc khởi nghĩa Khăn Vàng đã bùng nổ. Sự sụp đổ của trật tự và sự tan rã của chính quyền trung ương trong các cuộc đấu tranh phe phái sau đó khiến các gia đình quyền lực này tự cố thủ bên trong các khu vực có tường thành bao quanh, nơi họ thoát khỏi sự kiểm soát của nhà nước yếu kém. Trong những thập niên cuối cùng của triều đại nhà Hán, nhà nước trung ương hoàn toàn tan rã và quyền lực được chuyển sang cho một loạt quân phiệt khu vực, những người chuyển từ việc cố gắng đưa ứng viên của mình lên ngai vàng sang việc tự mình trị vì.[11]

TRUNG QUỐC TAN RÃ VÀ CHỦ NGHĨA THÂN TỘC TRỞ LẠI

Nhà Hán, triều đại dài nhất của Trung Quốc sau khi nhà Tần thống nhất Trung Nguyên, cuối cùng đã sụp đổ vào năm 220, và trừ một giai đoạn ngoại lệ ngắn ngủi, suốt 300 năm tiếp theo, không có một nhà nước Trung Quốc thống nhất nào. Quãng thời gian từ thời kỳ Hậu Hán đến triều đại nhà Tấn xuất hiện năm 280 vốn không kéo dài đã trở thành chủ đề cho một trong những cuốn tiểu thuyết lịch sử vĩ đại nhất Trung Quốc, *Tam Quốc Diễn Nghĩa*. La Quán Trung được coi là tác giả của *Tam Quốc Diễn Nghĩa*[i] và đã viết đại danh tác này vào đầu triều đại nhà Minh (có lẽ là cuối thế kỷ XIV, mặc dù không chắc chắn về thời điểm), sau khi nhà Minh giải phóng Trung Quốc khỏi tay người Mông Cổ và một lần nữa thống nhất đất nước với quyền cai trị về tay người Hán bản địa.[12] Một trong những chủ đề cơ bản của cuốn tiểu

i. Bộ tiểu thuyết vốn lấy chất liệu từ văn học dân gian, truyền miệng, kết hợp với tư liệu lịch sử từ ghi chép của các học giả như Trần Thọ (233–297), Bùi Tùng Chi (372–451) và hiểu biết về đời sống xã hội của chính La Quán Trung.

thuyết này là tình trạng chia rẽ (*nội loạn*) ở Trung Quốc đã gây ra sự hỗn loạn và nạn ngoại xâm (*ngoại hoạn*) như thế nào; nó giải thích các điều kiện cần có để tái thống nhất đất nước. Tầm quan trọng của *Tam Quốc Diễn Nghĩa* trong việc hình thành ý thức lịch sử của người Trung Quốc hiện đại sánh ngang với các vở kịch lịch sử của Shakespeare; cuốn tiểu thuyết đã và đang được chuyển thể thành trò chơi điện tử cùng vô số bộ phim. Ký ức lịch sử tồi tệ về sự loạn lạc – nền tảng cho nhu cầu tái sáp nhập Đài Loan của Bắc Kinh – là có từ thời kỳ này.

Đứng trên quan điểm phát triển chính trị của Trung Quốc, điều đáng chú ý về thời kỳ đứt quãng giữa triều đại nhà Hán và nhà Tùy (khi Trung Quốc cuối cùng hợp nhất vào năm 581) là cách mà quan hệ thân tộc và chủ nghĩa thân tộc tự khẳng định mình là nguyên tắc tổ chức của chính trị Trung Quốc. Có mối tương quan nghịch giữa sức mạnh của nhà nước tập quyền và sức mạnh của nhóm thân tộc. Chủ nghĩa bộ lạc dưới nhiều hình thức khác nhau vẫn là hình thức tổ chức chính trị mặc định, ngay cả sau khi nhà nước hiện đại được thành lập.

Thời kỳ theo sau sự diệt vong của nhà Hán vô cùng phức tạp, nhưng những sự kiện cụ thể không quá quan trọng nếu đứng trên quan điểm về câu chuyện phát triển lớn hơn. Đầu tiên, Trung Quốc tan rã thành Tam Quốc: Ngụy, Thục Hán và Ngô. Nhà Ngụy có thể thống nhất được đất nước trong thời gian ngắn dưới triều đại Tây Tấn, nhưng đế chế này lại tan rã trong nội chiến và kinh đô Lạc Dương của nhà Tấn bị bộ lạc Hung Nô cướp và chiếm đóng vào năm 311. Vua Hung Nô tạo ra vương triều ngoại tộc đầu tiên ở miền Bắc Trung Quốc, trong khi những người còn sót lại của nhà Tây Tấn chạy về phía nam và thành lập vương triều miền Nam đầu tiên, nhà Đông Tấn, ở thành Kiến Khang (Nam Kinh hiện nay) nằm cạnh dòng Dương Tử. Hai miền Bắc, Nam tiếp tục bị chia cắt và đều trải qua tình trạng hỗn loạn. Ở miền Bắc, việc cướp thành Lạc Dương dẫn đến thời kỳ hỗn loạn với chiến tranh bộ lạc được gọi là Thập lục Quốc. Đã xảy ra hai cuộc xâm lược của người man

di, đầu tiên là của các bộ lạc gốc Tây Tạng, người Đê và người Khương, và sau đó là người Thác Bạt, một nhánh của người Tiên Ti Thổ. Tộc Thác Bạt đã gây dựng nên triều đại Bắc Ngụy (386–534), song dần dần cũng bị Hán hóa, với các bộ lạc mang họ của người Hán và kết hôn với người Hán. Tuy nhiên, xung đột nội bộ của tộc Thác Bạt đã dẫn đến nội chiến và chia nhà nước thành Đông Ngụy và Tây Ngụy trong nửa đầu thế kỷ VI. Ở miền Bắc, cựu triều phía bắc được tái lập trong triều đại Đông Tấn, với một lượng lớn gia đình quý tộc và tùy tùng của họ. Triều đại này bị lật đổ trong một cuộc đảo chính quân sự vào giữa thế kỷ IV, nối tiếp bởi các triều đại yếu khác do các tướng lĩnh thành lập.[13]

Nhà Tào Ngụy, do thủ lĩnh quân sự nhà Hán Tào Tháo và con trai Tào Phi thành lập vào năm 220, đã đẩy mạnh các chính sách cuối thời nhà Hán đối phó với chủ nghĩa thân tộc bằng cách thiết lập hệ thống quan trật Cửu Phẩm, trong đó chỉ định vị quan nắm quyền mỗi vùng chỉ huy và quận nhằm đánh giá phân loại ứng viên cho chức quan trong triều đình trung ương theo phẩm chất và năng lực. Không giống như hệ thống đề bạt của nhà Hán trước đây, vị quan nắm quyền không do chính quyền trung ương lựa chọn mà theo khu vực, nơi họ rõ ràng phụ thuộc rất nhiều vào quyền lực của giới tinh hoa địa phương. Hệ thống tuyển chọn mới cấp phẩm cho tất cả gia đình tinh hoa trong một hệ thống chính thức đơn nhất và gắn quyền tiếp cận với các chức quan cụ thể trong triều theo phẩm bậc đó. Trong khi ở nhà Hán, một người có thể có địa vị cao mà không phải là quan, còn dưới hệ thống Cửu Phẩm, chức quan trở thành con đường duy nhất để có địa vị cao. Điều này đi kèm với việc dòng dõi ngày càng được coi trọng, khi những người con giờ đây có nhiều khả năng nối nghiệp cha ngồi vào chức quan hơn.[14]

Nằm trong tay chính quyền trung ương mạnh, việc tuyển chọn thông qua hệ thống Cửu Phẩm có thể là phương pháp làm suy yếu tầng lớp quý tộc mạnh và trói buộc tầng lớp này vào nhà nước. Trong thế kỷ XVII và đầu thế kỷ XVIII, với hệ thống phân cấp rõ ràng, chế độ quân

chủ Pháp đã bán chức danh và cấp bậc cho tầng lớp quý tộc, làm suy yếu năng lực của giai cấp này trong hành động tập thể. Mỗi gia đình quý tộc đều quá bận rộn giám sát cấp dưới nên khó có thể hợp tác bảo vệ lợi ích giai cấp ở cấp độ lớn hơn. Tuy nhiên, vào thế kỷ III, hệ thống Cửu Phẩm ở Trung Quốc dường như trở thành công cụ để giới quý tộc có thể chiếm lấy nhà nước. Dân thường có tài không còn cơ hội vươn lên vị trí quan cấp cao thông qua đề bạt hoặc khoa cử; chức quan này được giữ lại cho con của vị quan hiện tại, như thể họ chiếm được chức thủ lĩnh bộ lạc vậy. Bằng chứng cho việc quyền lực thực sự nằm trong tay gia đình quý tộc chứ không phải nhà nước nằm ở thực tế là hoàng đế trong thời kỳ này thường không thể đảm bảo được việc chỉ định người mình thích vào chức quan cao vì người đó không có phả hệ gia đình thích hợp.[15]

Với sự sụp đổ của nhà Tây Tấn, chủ nghĩa thân tộc phát triển theo những cách khác nhau ở miền Bắc và miền Nam. Ở miền Nam, triều đình Đông Tấn bị chi phối bởi các gia đình xuất chúng địa phương và bởi quý tộc lưu vong từ Lạc Dương chuyển đến. Họ mang theo hệ thống Cửu Phẩm và một chính phủ nằm trong tay người họ Vương, họ Lục và họ Trương, tất cả anh em thân thích ở một mức độ nhất định trong các dòng dõi quý tộc.[16]

Việc các điền trang lớn không ngừng phát triển hỗ trợ cho sự thống trị của giới quý tộc. Ngay từ cuối thế kỷ III, nhà Tây Tấn đã thông qua một bộ luật đất đai khẳng định tất cả gia đình nông dân đều có quyền sở hữu một mức diện tích đất tối thiểu, đổi lại họ phải chịu thuế và lao động khổ sai. Nó cũng giới hạn quy mô đất gia đình quý tộc nắm giữ, số lượng tá điền và tùy tùng họ được phép bảo hộ không bị đánh thuế nhà nước. Nhưng luật này, cũng như một luật tương tự do nhà Đông Tấn đưa ra, không được thi hành; giống như cải cách ruộng đất của Vương Mãng bị chết yểu, thất bại này là minh chứng cho sức mạnh ngày càng tăng của chủ điền trang và mức độ đe dọa đến nguồn lực và sự kiểm soát của nhà nước.[17]

Ở miền Bắc, người Tây Tạng và người Turk hiếu chiến tổ chức thành các bộ lạc để bắt đầu tham gia và dễ dàng đưa dòng tộc lãnh đạo của họ vào các vị trí quyền lực. Trong những ngày đầu chiến tranh giữa các bộ lạc và xung đột liên miên, các gia tộc ngoại quốc tạo thành tầng lớp tinh hoa lãnh đạo trên toàn khu vực. Các dòng dõi quý tộc Trung Quốc nổi bật thời nhà Hán hoặc chạy trốn về phía nam đến triều đình Đông Tấn hoặc rút về các vùng đất của họ. Họ nắm giữ quyền lực địa phương nhưng lại tránh xa việc triều chính. Mọi thứ bắt đầu thay đổi khi triều đại Bắc Ngụy tập trung hóa quyền lực vào nửa cuối thế kỷ V, đặc biệt là sau khi triều đình dời đô về thành Lạc Dương giàu lịch sử vào những năm 490. Bắc Ngụy Hiếu Văn Đế cấm sử dụng ngôn ngữ và trang phục của người Tiên Ti khi vào chầu, khuyến khích người Tiên Ti và người Hán liên hôn và mời các thế gia hàng đầuvào làm việc trong triều. Ông thành công trong việc tạo ra hệ thống quý tộc thống nhất về mặt phẩm cấp cho các gia đình lãnh đạo giống như chế độ Cửu Phẩm ở miền Nam. Điều này dẫn đến tình trạng một lượng lớn quan chức cấp cao là thành viên trong cùng một dòng tộc, và cấp bậc quý tộc là điều kiện cần để ngồi vào những vị trí cao nhất của bộ máy quan liêu.[18] Việc hợp nhất đất đai thành điền trang lớn kèm theo sức mạnh ngày càng tăng của tầng lớp quý tộc cũng là vấn đề ở miền Bắc, bằng chứng là một sắc lệnh được ban hành năm 485 nhằm giới hạn các điền trang lớn và đảm bảo nông dân nắm giữ một diện tích đất tối thiểu nhất định.[19]

NHÀ NƯỚC TRUNG QUỐC MẠNH

Đông Ngụy và Tây Ngụy đã bị thay thế bởi Bắc Tề và Bắc Chu vào giữa thế kỷ VI. Dương Kiên, người gốc Tiên Ti, lấy vợ thuộc một thị tộc Hung Nô quyền lực, vươn lên thành chỉ huy quân sự khi nhà nước Bắc Chu tấn công và đánh bại Bắc Tề năm 577. Sau quá trình xung đột nội bộ, Dương Kiên đánh bại các đối thủ của mình và thành lập nhà Tùy năm 581. Quân đội của ông tiếp tục đánh bại nhà Lương năm 587 và nhà Trần năm 589 ở miền Nam. Lần đầu tiên kể từ khi nhà Hán sụp đổ

năm 220, Trung Quốc lại được thống nhất dưới chính quyền trung ương duy nhất (mặc dù lãnh thổ thực tế nằm dưới quyền kiểm soát không tương ứng chính xác với các triều đại nhà Tần hoặc nhà Hán). Hoàng đế mới, thụy hiệu là Tùy Văn Đế, dời đô về cố đô Trường An và tái lập chính quyền trung ương mạnh theo mô hình của triều đại nhà Hán. Con trai và cũng là người kế vị ông, Tùy Dạng Đế, cuồng mê vô độ việc xây dựng kênh đào và khởi xướng cuộc tấn công vội vàng và không thành công vào vương quốc Cao Câu Ly của Triều Tiên; triều đại nhà Tùy kết thúc sau cái chết của ông vào năm 618. Tuy nhiên, lần này, thời kỳ đứt quãng rất ngắn: một quý tộc phương bắc khác tên là Lý Uyên đã dẫn một đội quân khởi nghĩa vào năm 617 và chiếm được Trường An vào năm tiếp theo, thiết lập nên triều đại mới. Nhà Đường là một trong số triều đại vĩ đại nhất Trung Quốc, tồn tại trong gần 300 năm cho đến đầu thế kỷ X.

Sự hồi sinh của nhà nước Trung Quốc tập quyền dưới các triều đại nhà Tùy và nhà Đường không chấm dứt được ảnh hưởng của các gia đình quý tộc đã thâu tóm triều đình ở các nhà nước khác nhau trong thời kỳ liên triều trước đó. Như chúng ta sẽ thấy trong các Chương 20 và 21, cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa thân tộc tiếp tục kéo dài thêm ba thế kỷ, và mãi đến thời nhà Tống vào thế kỷ XI, bộ máy hành chính công mới được thiết lập trở lại trên cơ sở "hiện đại" hơn so với thời nhà Hán. Sự tái tập quyền hóa nhà nước Trung Quốc rốt cuộc đã tiếp thêm sức mạnh cho các thể chế như hệ thống khoa cử và quan chế dựa trên tài năng vốn dần nhường chỗ cho quý tộc xuất thân từ các gia đình quyền quý ở các thế kỷ trước.

Một trong những câu hỏi thú vị nhất được đưa ra từ các sự kiện hỗn loạn diễn ra trong 300 năm giữa sự sụp đổ của nhà Hán và sự trỗi dậy của nhà Tùy không phải là lý do tại sao Trung Quốc tan rã, mà là tại sao nó tái hợp. Việc làm thế nào để duy trì sự thống nhất chính trị trên một vùng lãnh thổ lớn đến vậy không hề dễ dàng. Đế chế La Mã chưa bao giờ khôi phục sau sự suy tàn của nó, bất chấp những nỗ lực của

Charlemagne và rất nhiều Hoàng đế La Mã Thần thánh trong những năm sau đó. Việc hệ thống đa nhà nước thời Hậu Hán biến chuyển thành hệ thống cố định gồm các nhà nước cạnh tranh như ở châu Âu là hoàn toàn dễ hiểu.

Một phần câu trả lời cho câu hỏi này được nâng tầm thành quan điểm. Quá trình hiện đại hóa sớm nhà nước Trung Quốc khiến nó trở thành chủ thể xã hội có tổ chức và nắm nhiều quyền lực nhất trong xã hội. Ngay cả khi nhà nước trung ương sụp đổ, một loạt các triều đại kế tiếp luôn nung nấu hy vọng, cố gắng hết sức để có thể lặp lại thể chế tập quyền trong triều đại nhà Hán tại chính vùng đất của họ và tái thống nhất Trung Quốc dưới sự lãnh đạo của họ. Tính chính danh rồi sẽ đến từ việc thừa kế Thiên Mệnh, chứ không phải từ việc cai trị một tỉnh địa phương nhỏ lẻ. Ngoài ra, bằng cách sao chép lại thể chế nhà Hán tại chính vùng đất của họ, các nhà nước đi sau ngăn chặn được quá trình phân tách thêm thành các chính thể nhỏ hơn nữa. Không có quá trình phân phong lãnh địa như những gì diễn ra ở châu Âu.

Lý do thứ hai và có lẽ là lý do quan trọng hơn về việc tại sao Trung Quốc tái thống nhất có nhiều hàm ý đối với các nước đang phát triển đương đại. Trong triều đại nhà Tần và nhà Hán, Trung Quốc phát triển một nền văn hóa chung bên cạnh việc tạo ra nhà nước mạnh. Văn hóa này không phải là nền tảng cho thứ giống như chủ nghĩa dân tộc theo nghĩa hiện đại, vì nó chỉ tồn tại trong tầng lớp tinh hoa mỏng tạo nên tầng lớp cai trị Trung Quốc, chứ không phải trong toàn thể quần chúng. Nhưng có sự đồng thuận lớn rằng ngôn ngữ viết chung, hệ thống kinh văn, truyền thống quan chế, lịch sử chung, các tổ chức giáo dục trên toàn đế chế và một hệ giá trị quy định hành vi thượng lưu ở cả trong chính trị và xã hội định hình nên Trung Quốc. Ý thức về sự thống nhất văn hóa đó vẫn còn ngay cả khi nhà nước biến mất.

Sức mạnh của nền văn hóa chung này trở nên rõ ràng nhất khi nó đối mặt với những tộc người man di ngoại quốc có truyền thống khác

biệt. Hầu như tất cả những kẻ xâm lược chinh phục được một phần Trung Quốc như Hung Nô, Tiên Ti, Thác Bạt, hay sau này là Nữ Chân (người Mãn Châu), Mông Cổ, Đảng Hạng, Tây Hạ và Khiết Đan lúc đầu tìm cách giữ truyền thống, văn hóa và ngôn ngữ bộ lạc của họ. Nhưng họ nhanh chóng phát hiện ra rằng họ không thể cai trị được Trung Quốc nếu không áp dụng thể chế chính trị tinh vi hơn của Trung Quốc. Hơn thế nữa, uy danh văn hóa Trung Quốc là thứ gì đó khiến họ hoặc tự trở nên Hán hóa hoặc phải phải rút về các thảo nguyên hay rừng sâu nơi họ ở nếu họ muốn duy trì bản sắc văn hóa bản địa.

Trung Quốc thống nhất vì các triều đại nhà Tần và nhà Hán đã thiết lập tiền lệ rằng việc cai trị toàn bộ chính danh hơn so với việc cai trị bất kỳ vùng đất cấu thành nào. Tuy nhiên, ai có quyền khẳng định tư cách đó là một câu hỏi phức tạp và chúng ta không thể trả lời đầy đủ cho đến khi xem xét kỹ hơn quan niệm liên quan đến tính chính danh chính trị của Trung Quốc. Thời kỳ giữa các triều đại của lịch sử Trung Quốc thể hiện rõ vấn đề này, vì trong thời gian đó, loạn chiến nổ ra; trong đó, những người hoàn toàn nằm ngoài quyền lực chính trị như con trai của nông dân, người ngoại quốc có nguồn gốc dân tộc không rõ ràng và tướng lĩnh quân sự không qua đào tạo đều có cơ hội vươn lên vị trí cao nhất. Người Trung Quốc sẵn sàng trao tính chính danh và quyền lực tuyệt đối cho họ và con cháu họ vì đủ kiểu lý do rối rắm. Tôi sẽ quay trở lại vấn đề này sau, khi chúng ta xem xét những quá trình chuyển tiếp triều đại khác.

Trung Quốc là nền văn minh đầu tiên trên thế giới tạo ra nhà nước hiện đại. Nhưng nhà nước hiện đại đó không bị hạn chế bởi hệ thống pháp quyền hoặc bởi thể chế trách nhiệm giải trình nhằm kiểm soát quyền lực tối cao. Trách nhiệm giải trình duy nhất trong hệ thống của Trung Quốc là đạo đức. Nhà nước mạnh mà không có pháp quyền hay trách nhiệm giải trình đồng nghĩa với độc tài, và nhà nước đó càng hiện đại và được thể chế hóa thì độc tài càng phát huy tác dụng. Nhà

Tần sau khi thống nhất Trung Quốc bắt đầu kế hoạch tham vọng sắp xếp lại xã hội Trung Quốc từ đó hình thành nên chế độ toàn trị khởi thủy. Kế hoạch này cuối cùng thất bại vì nhà nước không có công cụ hay công nghệ để thực hiện những tham vọng của mình. Kế hoạch đó không đi cùng với một hệ tư tưởng làm bàn đạp theo nghĩa rộng để tự biện minh, cũng như không tổ chức được một đảng phái để thực hiện những điều mình muốn. Công nghệ truyền thông thời đó không cho phép họ thâm nhập rất sâu vào xã hội Trung Quốc. Ở ngay nơi có thể thực thi quyền lực, sự độc tài lại quá khắc nghiệt đến mức kích động cuộc nổi loạn dẫn đến sự sụp đổ nhanh chóng của chế độ.

Các chính phủ Trung Quốc sau này học cách kiềm chế tham vọng và sống cùng với các lực lượng xã hội hiện có. Về mặt này, họ là những nhà độc tài hơn là toàn trị. So với các nền văn minh thế giới khác, khả năng tập trung quyền lực chính trị của Trung Quốc là rất đáng chú ý.

Về điểm này, con đường phát triển chính trị của Trung Quốc theo đuổi hoàn toàn khác với Ấn Độ. Hai xã hội này thường được gộp lại thành nền văn minh "châu Á" hay "phương Đông". Nhưng mặc dù Trung Quốc và Ấn Độ sớm thể hiện những điểm tương đồng nhất định, con đường phát triển sau này của họ không thể khác nhau hơn. Đường hướng chính trị mặc định của Trung Quốc trong hai thiên niên kỷ qua là trở thành nhà nước quan chế tập quyền, bị ngắt quãng bởi các giai đoạn loạn lạc và suy tàn; chế độ mặc định của Ấn Độ là một loạt các vương quốc và lãnh địa nhỏ, xung đột, bị ngắt quãng bởi các giai đoạn thống nhất chính trị ngắn ngủi. Nếu chúng ta nhìn suốt chiều dài lịch sử, việc Ấn Độ là một nền dân chủ có lẽ không quá bất ngờ. Không phải ý tưởng dân chủ xuất hiện sớm trong lịch sử Ấn Độ và tạo ra tiền lệ, mà đúng hơn là chế độ độc tài luôn rất khó thiết lập trong chính trị Ấn Độ. Những lý do cho điều này nằm ở lĩnh vực tôn giáo và tư tưởng, như chúng ta sẽ thấy trong các chương sau.

10

CON ĐƯỜNG VÒNG ẤN ĐỘ

Quá trình phát triển sơ khởi của Ấn Độ khác với Trung Quốc do sự trỗi dậy của tôn giáo Bà La Môn như thế nào; *varna* (đẳng cấp) và *jati* (tiểu đẳng cấp); xã hội bộ lạc ở Ấn Độ thời kỳ đầu; đặc thù của quan hệ thân tộc Ấn Độ; con đường vòng của Ấn Độ tiến đến chế độ nhà nước

Sự phát triển chính trị sơ khởi ở Ấn Độ khác biệt rõ rệt so với Trung Quốc. Cả hai xã hội bắt đầu với hình thái tổ chức xã hội bộ lạc, phân chi. Vào giữa thiên niên kỷ I TCN, bộ tộc và nhà nước đầu tiên bắt đầu kết tinh ở miền Bắc Ấn Độ từ hình thái bộ lạc, không muộn hơn quá nhiều so với ở Trung Quốc. Ở cả hai nền văn minh, thủ lĩnh và nhà nước bắt đầu sử dụng quyền lực cưỡng bức thông qua hệ thống hành chính phân cấp theo vùng lãnh thổ hơn là theo quan hệ thân tộc.

Thế nhưng, quỹ đạo đã chuyển hướng liên quan đến vấn đề chiến tranh. Nếu so sánh với các thời kỳ Xuân Thu và Chiến Quốc của Trung Quốc, Ấn Độ chưa bao giờ trải qua thời kỳ bạo lực liên tục kéo dài hàng thế kỷ nào. Lý do cho điều này không thực sự rõ ràng. Có thể là mật độ dân số ở các thung lũng sông Ấn và sông Hằng thấp hơn nhiều so với Trung Quốc và ít bị giới hạn về địa lý hơn, do đó, những người chịu áp bức có thể dễ dàng di cư thay vì phải tuân theo một trật tự xã

hội phân cấp.[1] Dù lý do là gì, nhà nước Ấn Độ sơ khai chưa bao giờ gặp phải nhu cầu huy động nguồn lực xã hội lớn như ở Trung Quốc.

Quan trọng hơn thế, ở Ấn Độ, một mẫu hình phát triển xã hội độc đáo đã xuất hiện và có ý nghĩa to lớn đối với nền chính trị Ấn Độ cho đến tận ngày nay. Ngay trong khoảng thời gian nhà nước đầu tiên được thành lập, sự phân chia thành bốn tầng lớp xã hội nổi lên được gọi là các varna (đẳng cấp): Bà La Môn (Bhramin), giáo sĩ; Sát Đế Lợi (Kshatriya), binh tướng; Vệ Xá (Vaishya), thương nhân; và Thủ Đà La (Sudra), những người còn lại không thuộc ba varna đầu tiên (tại thời điểm đó, họ chủ yếu là nông dân). Đứng trên quan điểm chính trị, đây là quá trình phát triển vô cùng quan trọng vì nó tách biệt quyền lực thế tục với quyền lực tôn giáo. Ở Trung Quốc, cũng có thành phần tăng lữ và quan lại bộ lễ, như Phụng thường (sau này là Thái thường), người có bổn phận chăm lo việc tuân thủ hàng loạt nghi lễ trong triều và lăng mộ của tổ tiên hoàng đế. Nhưng họ đều là quan lại triều đình và là công cụ đắc lực cho uy quyền của nhà vua. Giới tăng lữ không tồn tại độc lập với giới cầm quyền, tạo nên nhà nước Trung Quốc mà sau này được gọi là "chủ nghĩa vương quyền tuyệt đối". Tuy nhiên, ở Ấn Độ, Bà La Môn là một varna tách biệt với nhóm Sát Đế Lợi và có quyền lực cao hơn binh tướng. Những người thuộc đẳng cấp Bà La Môn không tạo thành một nhóm chung được tổ chức tốt như Giáo hội Công giáo, nhưng dù sao họ cũng được hưởng mức độ tương đương về quyền lực tinh thần độc lập với quyền lực của nhà nước. Hơn nữa, varna Bà La Môn được coi là người bảo vệ cho những luật lệ thiêng liêng tồn tại trước và độc lập với quyền lực chính trị. Do đó, vua được coi là đối tượng của luật do người khác soạn, chứ không phải là người tạo ra luật như ở Trung Quốc. Vậy nên ở Ấn Độ, cũng như ở châu Âu, đã có mầm mống của thứ có thể coi là pháp quyền với khả năng hạn chế quyền lực của uy quyền chính trị thế tục.

Sự phát triển quan trọng thứ hai của xã hội là sự xuất hiện của *jati*, hay còn gọi là tiểu đẳng cấp. *Jati* chia nhỏ tất cả *varna* thành hàng

trăm nhóm nghề nghiệp hôn chế nội ngành/segmentary endogamous, từ giáo sĩ với những loại hình khác nhau đến thương nhân, thợ đóng giày và nông dân. Như một nhà quan sát từng nhận định, chúng đại diện cho sự thần thánh hóa các loại hình nghề nghiệp.[2] *Jati* áp chế cấu trúc dòng tộc hiện hữu, đặt ra giới hạn cho hôn chế ngoại tộc. Đó là, các dòng tộc nam hệ theo hôn chế dị tộc phải kết hôn trong giới hạn một *jati*, tức là con gái của thợ đóng giày phải kết hôn với con trai của thợ đóng giày khác ở gia tộc khác. *Jati* giữ lại một số đặc điểm phân tầng của các xã hội bộ lạc khác, theo nghĩa thành viên của *jati* tương trợ lẫn nhau và thường sống cùng nhau trong một cộng đồng khép kín. Nhưng họ cũng phụ thuộc vào nhau vì tất cả đều là một phần của quá trình phân công lao động rộng lớn hơn. Sự phân công này chịu những giới hạn nhất định nếu so sánh nó với xã hội công nghiệp, nhưng dù sao cũng phức tạp hơn so với xã hội bộ lạc thuần túy. Do đó, hệ thống *jati* thể hiện các đặc điểm đoàn kết cả về mặt cơ học lẫn hệ thống theo thuật ngữ của Durkheim – nghĩa là, các cá nhân là thành viên thuộc các đơn vị tự tái tạo đồng nhất và tham gia vào một xã hội phụ thuộc lẫn nhau rộng lớn hơn.

Ở Trung Quốc, sự xuất hiện của nhà nước trong thời nhà Chu thay thế cho mô hình tổ chức phân tầng hay bộ lạc ở thượng tầng xã hội. Mặc dù dòng tộc vẫn là hình thức tổ chức xã hội quan trọng, có một mối tương quan nghịch giữa quyền lực nhà nước và quyền lực nhóm thân tộc: khi một nhóm mạnh lên, nhóm kia trở nên yếu đi. Cuối cùng, chính nhà nước đóng vai trò quyết định trong việc định hình nền văn minh Trung Quốc. Ở Ấn Độ, phạm trù xã hội mới – *varna* và *jati* – định hình nền tảng tổ chức xã hội và hạn chế rất lớn quyền lực nhà nước trong việc thâm nhập và kiểm soát xã hội. Nền văn minh Ấn Độ, được định hình từ mô hình *varna* và *jati*, lan rộng từ Đèo Khyber đến Đông Nam Á và hợp nhất một loạt những nhóm người khác biệt về ngôn ngữ và dân tộc. Nhưng vùng lãnh thổ rộng lớn này chưa bao giờ được cai trị bởi quyền lực chính trị và phát triển một

loại ngôn ngữ viết duy nhất như Trung Quốc. Thật vậy, lịch sử Ấn Độ trước cuối thế kỷ XII là tình trạng hỗn loạn và yếu kém chính trị kéo dài, những người thành công nhất trong việc thống nhất Ấn Độ lại là những kẻ ngoại xâm sở hữu quyền lực chính trị dựa trên nền tảng xã hội khác.

XÃ HỘI BỘ LẠC ẤN ĐỘ

Những gì chúng ta biết về Ấn Độ thời kỳ bộ lạc và quá trình chuyển sang chế độ nhà nước hạn chế hơn rất nhiều so với trường hợp của Trung Quốc. Ở các giai đoạn phát triển xã hội tương ứng, Ấn Độ là xã hội có ít chữ viết hơn: không có gì giống như những bản khắc đồ sộ trên giáp cốt ghi lại quá trình chuyển giao chính trị trong triều đại nhà Thương, hay các biên niên sử đồ sộ về triều đại Đông Chu. Chúng ta chỉ có thông tin khảo cổ học ở các vùng định cư sớm nhất của Ấn Độ như nền văn minh Harappa tại Mohenjo-Đaro phía tây của Punjab.[3] Phần lớn những gì chúng ta biết về tổ chức xã hội ở Ấn Độ thời kỳ sơ khởi được suy ra từ các văn bản Vệ Đà, những bài vịnh hay lời cầu nguyện với những chú giải nói về thiên niên kỷ II hoặc III TCN nhưng chỉ được truyền miệng cho đến khi cuối cùng được ghi lại vào giữa thiên niên kỷ I TCN.[4] Đế chế bản địa đầu tiên và theo nhiều nghĩa cũng là hùng mạnh nhất của Ấn Độ là Maurya (321–185 TCN) chỉ được ghi lại qua những pháp dụ khắc trên đá nằm rải rác ở tiểu lục địa này, hoặc qua các văn bản của Hy Lạp, Trung Quốc và các nguồn tài liệu nước ngoài khác. Dường như có một mối quan hệ nhân quả ở đây: sự thiếu vắng văn hóa chữ viết trên diện rộng, đặc biệt là ở các nhà cai trị và quản lý Ấn Độ tạo trở lực lớn cho sự phát triển một nhà nước tập quyền mạnh.

Sự phát triển chính trị của Ấn Độ bắt đầu với sự di cư đến của bộ lạc Ấn–Aryan từ khu vực phía nam nước Nga giữa biển Đen và Caspi. Một số bộ lạc rẽ theo hướng tây và trở thành tổ tiên của người Hy Lạp,

La Mã, German và các tộc người châu Âu khác. Một nhóm khác đi về phía nam vào Ba Tư, và nhóm thứ ba đi về hướng đông vào khu vực miền Đông Afghanistan, qua thung lũng Swat phía tây bắc Pakistan, vào Punjab và lưu vực sông Ấn–Hằng. Trong khi quan hệ huyết thống của người Ấn–Aryan giờ đây có thể tìm ra thông qua DNA ti thể và nhiễm sắc thể Y, mối quan hệ này cũng được các nhà ngôn ngữ học thiết lập lần đầu tiên thông qua sự tương đồng về mặt ngôn ngữ giữa tiếng Phạn – ngôn ngữ của các bộ lạc Ấn Độ – và ngôn ngữ nói ở phía tây, một phần của cộng đồng Ấn–Âu lớn hơn.

Các bộ lạc Ấn–Aryan thời kỳ đầu là những người chăn nuôi du mục, họ nuôi, ăn thịt gia súc và thuần hóa ngựa. Khi đến Đồng bằng Ấn–Hằng lần đầu tiên, họ giáp mặt với những cộng đồng định cư khác mà họ gọi là *dasa* – những cộng đồng có thể khác biệt về mặt dân tộc và nói ngôn ngữ Dravidia hoặc ngữ hệ Nam Á.[5] Trong thời kỳ này, hành vi của các bộ lạc này rất giống với các bộ lạc ở nơi khác. Họ dành thời gian đột nhập vào dasa và ăn cắp gia súc của họ, hoặc gây chiến với các bộ lạc khác. Nếu vấp phải kháng cự quân sự quá lớn, họ có thể tìm cách chuyển sang khu vực mới, vì nơi này vẫn còn khá thưa dân. Bản sớm nhất của bộ Kinh Vệ Đà, kinh Rg Veda, đề cập đến nhiều cuộc xung đột giữa các bộ lạc, sự xuất hiện của raja hay tù trưởng bộ lạc và tăng lữ đảm bảo sự thành công cho các chiến dịch của bộ lạc. Người Ấn–Aryan bắt đầu định cư ở đồng bằng sông Hằng và chuyển từ mô hình chăn nuôi sang mô hình hỗn hợp chăn nuôi và nông nghiệp. Cải tiến kỹ thuật nông nghiệp diễn ra với sự chuyển đổi từ trồng lúa mì sang lúa, dường như tạo ra thặng dư lớn hơn và từ đó, lễ vật và đồ cúng tế cũng tươm tất hơn. Đây là khoảng thời gian mà vai trò của con bò bắt đầu thay đổi, từ nguồn protein chính cho người Ấn–Aryan (như với người Nuer) trở thành vật tổ và được tôn kính.[6]

Xã hội Ấn–Aryan ở giai đoạn phát triển này dù hiểu theo bất kỳ cách thức cụ thể nào dường như cũng không quá khác biệt so với các

xã hội phân khúc khác mà chúng ta đã thảo luận. Ví dụ, thuật ngữ "raja", thường được dịch là vương công, thực ra không khác gì một thủ lĩnh bộ lạc trong thời kỳ sơ khai này. Nhà sử học Romila Thapar chỉ ra rằng, "raja" bắt nguồn từ gốc từ có nghĩa là "soi rọi" hay "dẫn dắt" và cũng có liên quan tới gốc từ "làm hài lòng". Điều này có ý rằng bản chất quyền lực của raja trong bộ lạc có thiên hướng đồng thuận.[7] Raja là nhà lãnh đạo quân sự, giúp bảo vệ cộng đồng và lãnh đạo cộng đồng tấn công các bộ lạc lân cận nhằm giành lấy chiến lợi phẩm. Quyền lực của họ được giám sát bởi các hội đồng thị tộc được gọi là *vidatha*, *sabha* và *samiti*, trong đó hội đồng *vidatha* chịu trách nhiệm phân chia chiến lợi phẩm cho cộng đồng. Giống như Ông Lớn của Melanesia, địa vị của raja được định hình bởi khả năng ban phát tài sản của mình trong lễ tế và lễ hội. Raja cạnh tranh với nhau bằng việc chứng minh số của cải họ có thể phô trương rồi cho đi, giống như lễ hội tặng quà của người Kwakiutl và những người Ấn Độ ven vùng Tây Bắc Thái Bình Dương khác.[8]

Như trong các xã hội bộ lạc khác, khi không có thể chế pháp luật; tranh chấp được giải quyết thông qua thanh toán *wergeld* (100 con bò là cái giá để giết chết một người đàn ông). Raja không có quyền đánh thuế, họ cũng không sở hữu đất đai theo nghĩa hiện đại. Quyền sở hữu được trao cho gia đình và gắn với bổn phận thân tộc. Giống như trong các xã hội phân khúc khác, các bộ lạc Ấn–Aryan có thể hợp nhất thành các liên minh lớn hơn giống như của người Panchala, và tiếp đó có thể hợp nhất thành các tầng lớp quy mô lớn hơn.

GIA ĐÌNH VÀ DÒNG TỘC ẤN ĐỘ

Bộ lạc Ấn–Aryan được tổ chức thành các dòng tộc theo nam hệ giống như người Hy Lạp, La Mã và Trung Quốc. Các nhà nhân học lịch sử thế kỷ XIX bao gồm Fustel de Coulanges và Sir Henry Maine đã chỉ ra nhiều điểm tương đồng giữa cấu trúc thân tộc của người Hy Lạp, La

Mã, Celt và Teuton và của người theo Hindu giáo đương đại. Tôi đã lưu ý đến ngọn lửa thiêng được duy trì trên bàn thờ gia đình ở cả Hy Lạp và La Mã, và của những người theo Hindu giáo thời kỳ sơ khởi (xem Chương 3). Maine có thời gian ở Ấn Độ từ năm 1862 đến năm 1869 với tư cách thành viên pháp chế của Hội đồng Toàn quyền, nơi ông nghiên cứu chuyên sâu các nguồn tài liệu của Ấn Độ. Ông tin rằng có một nền văn minh "Aryan" đơn nhất, thống nhất trong cả người La Mã và người theo Ấn Độ giáo – những người có các quy định pháp lý về tài sản, thừa kế và tính kế thừa vô cùng giống nhau do nguồn gốc lịch sử chung của họ. Ông cũng tin rằng Ấn Độ bằng cách nào đó vẫn bảo tồn nguyên vẹn các hình thức thực hành pháp lý và xã hội cổ xưa và người ta có thể thấy quá khứ của châu Âu trong Ấn Độ hiện tại.[9]

Maine bị thế hệ các nhà nhân học sau này chỉ trích nặng nề bởi vì quá đơn giản hóa quan hệ dòng tộc của Ấn Độ và áp đặt cho nó một khuôn khổ tiến hóa bất hợp lý. Ông dường như rất muốn chỉ ra nguồn gốc chủng tộc chung của các dân tộc châu Âu và Ấn Độ, có lẽ bởi nó cung cấp cơ sở lịch sử cho sự cai trị của Anh ở đó. Nhưng dù sao, ông là một trong những nhà sáng lập vĩ đại của ngành nhân chủng học so sánh và thông qua vốn học thức uyên bác của mình, ông cho thấy cách thức các nền văn minh khác nhau phát triển các giải pháp rất giống nhau cho các vấn đề nảy sinh trong tổ chức xã hội. Mặc dù các nhà nhân học đương đại có thể hiểu được tất cả những khác biệt vô cùng nhỏ về cấu trúc quan hệ thân tộc trong các xã hội, họ đôi khi vẫn phạm lỗi chỉ thấy cây mà không thấy cả cánh rừng, và không nhìn nhận một cách hợp lý các xã hội khác nhau khi ở cùng cấp độ phát triển xã hội lại giống nhau đến mức nào.

Chúng ta không thể làm tốt hơn việc phỏng đoán về tính tổ chức dòng tộc của Ấn Độ đương đại bằng cách soi lại quá khứ của người Ấn–Aryan trong thời kỳ sơ khởi như chúng ta có thể thực hiện đối với Trung Quốc. Tuy nhiên, giống như ở Trung Quốc, mối quan hệ dòng

tộc ở Ấn Độ, với tư cách là một nguyên tắc cấu trúc xã hội cơ bản, không bị mất đi như cách nó diễn ra ở phương Tây. Do đó, nếu muốn giải thích động lực của sự phát triển chính trị Ấn Độ, chúng ta cần hiểu về sự liên tục mang tính nền tảng trong tổ chức xã hội của nó.

Có ba hình thái tổng quát về tổ chức dòng tộc ở Ấn Độ, tương ứng với ba khu vực dân tộc học lớn của tiểu lục địa này: (1) khu vực phía bắc của những người nói tiếng Phạn có nguồn gốc từ người Ấn–Aryan; (2) khu vực phía nam của những người nói ngôn ngữ Dravidia; và (3) khu vực phía đông có nhiều điểm tương đồng với Miến Điện và các khu vực khác của Đông Nam Á.[10] Hầu hết tất cả các dòng tộc ở Ấn Độ đều là dòng tộc phân chi và phần lớn theo phụ hệ. Tuy nhiên, ở miền Nam và miền Đông Ấn Độ, có một số họ tộc lớn theo mẫu hệ và ở rể, như người Nayar ở Malabar.[11] Cũng như ở Trung Quốc, con cháu sống quây quần thờ cúng tổ tiên chung và tạo ra bản sắc chung thông qua sở hữu một số tài sản chung.

Tuy nhiên ở một chừng mực nhất định, quan hệ dòng tộc ở Ấn Độ vẫn khác với Trung Quốc vì nó nằm trong hệ thống phân cấp của *varna* và *jati*. *Jati* xác định ranh giới của hôn chế dị tộc, nghĩa là một người bình thường không thể kết hôn với ai đó không thuộc *varna* hoặc *jati* của mình. Bởi hệ thống *varna/jati* có tính phân tầng cao, luôn có những quy tắc rõ ràng dành cho phụ nữ có địa vị thấp hơn "kết hôn vượt cấp" với đàn ông có địa vị cao hơn hoặc, ít thấy hơn, đàn ông có địa vị thấp hơn kết hôn vượt cấp với phụ nữ có địa vị cao hơn (các nhà nhân học lần lượt đặt tên là hôn phối thượng đẳng và hôn phối hạ đẳng). Bởi vì tự mỗi *varna* và *jati* lại được phân chia thành hệ thống chi tiết các địa vị xã hội, có những giới hạn nghiêm ngặt về kiểu người mà họ có thể kết hôn dù cùng thuộc một đẳng cấp. Chẳng hạn, những người thuộc đẳng cấp Bà La Môn có sự phân biệt giữa người hành lễ và không hành lễ trong nghi thức gia đình; giữa người hành lễ và không hành lễ trong đám tang. Một người thuộc đẳng cấp Bà La Môn ở địa

vị cao nhất sẽ không được phép kết hôn với con gái thuộc đẳng cấp Bà La Môn nhưng ở tiểu đẳng cấp thấp nhất (nghĩa là những người hành lễ trong đám tang).[12]

Khác biệt chủ yếu trong nguyên tắc dòng tộc giữa khu vực miền Bắc dùng tiếng Phạn và miền Nam dùng tiếng Dravidia liên quan đến hôn chế anh em họ chéo, điều có thể tạo ra hệ quả cho việc tổ chức chính trị. Ở miền Bắc, con trai phải kết hôn ngoài dòng tộc của cha, và một người không được cưới anh chị em họ đời đầu. Ở miền Nam, con trai cũng phải kết hôn ngoài dòng tộc của cha; tuy nhiên, họ không chỉ được phép mà còn được khuyến khích hết lòng khi kết hôn với con gái của chị em gái của cha. (Thực tế này được gọi là hôn chế anh em họ chéo; tức là hôn nhân anh em họ song song, hay kết hôn giữa con chú con bác là không được phép, vì điều này vi phạm quy tắc hôn chế dị tộc của thị tộc. Nhưng đàn ông vẫn được phép kết hôn với con gái của chị gái cả hoặc con gái của bác trai ruột bên ngoại.) Nói cách khác, bộ lạc miền Nam Ấn Độ, giống như bộ lạc Ả Rập, có xu hướng duy trì hôn nhân (và theo đó là thừa kế) quanh họ hàng gần trong dòng tộc. Do đó, anh em cận huyết thống có xu hướng sống cạnh nhau, trong khi ở miền Bắc, các gia đình buộc phải quăng lưới trên vùng nước rộng hơn để tìm bạn đời phù hợp cho con cái mình. Tập tục của người Dravidia về hôn chế anh em họ chéo làm rõ hơn tính quy mô nhỏ, hướng nội của mối quan hệ xã hội tồn tại trong tất cả các xã hội bộ lạc.[13] Phong tục kết hôn này có lẽ khiến nhà vua ở miền Nam giảm động lực hình thành liên minh thông qua hôn nhân, giống như việc hợp nhất ngai vàng của Aragon và Castile và hình thành nước Tây Ban Nha ngày nay.

Tổng quan ngắn này không phải là bước đầu để chạm tới bề mặt khối cầu của sự phức tạp trong quan hệ thân tộc ở Ấn Độ. Mặc dù điều này giúp khái quát hóa đặc tính của miền Bắc nói tiếng Phạn và miền Nam nói tiếng Dravidia, nhưng mỗi khu vực lại có quy tắc thân tộc với mức độ khác nhau quá lớn theo tiểu vùng địa lý, đẳng cấp và tôn giáo.[14]

BƯỚC CHUYỂN SANG CHẾ ĐỘ NHÀ NƯỚC

Chúng ta thậm chí còn có ít thông tin hơn về các lực lượng thúc đẩy quá trình chuyển đổi ban đầu của Ấn Độ từ xã hội bộ lạc sang mô hình nhà nước so với những gì chúng ta có được trong trường hợp của Trung Quốc. Chúng ta có hai truyện thần thoại về sự hình thành nhà nước tương ứng với hai lý thuyết của nhà nhân chủng học về bạo lực thay thế và khế ước xã hội. Truyện đầu tiên, từ một phần kinh mới hơn trong tập Kinh Vệ Đà được gọi là *Aitareya Brahmana*, giải thích rằng "các vị thần và ác quỷ giao tranh, các vị thần đang phải chịu khổ đau dưới tay kẻ thù. Vì vậy, họ đã gặp nhau và quyết định rằng họ cần một *raja* để lãnh đạo họ trên chiến trường. Họ đưa Indra lên làm vua và thủy triều đổi chiều theo hướng có lợi cho họ". Truyền thuyết này cho rằng trong thời kỳ sơ khai nhất, vương quyền ở Ấn Độ dựa trên nhu cầu của con người và tính cấp thiết về quân sự, và nhiệm vụ đầu tiên của nhà vua là lãnh đạo thần dân trong chiến tranh.[15] Truyện thứ hai có nguồn gốc từ Phật giáo và giải thích rằng:

> Khi mọi người không còn phân biệt danh vị khởi nguyên của đẳng cấp (*varna*), họ ngồi lại để thỏa thuận với nhau, chấp nhận thể chế tư hữu và gia đình. Cùng với điều này, hành vi trộm cắp, giết người, ngoại tình và các hành vi phạm tội khác bắt đầu xuất hiện, vì vậy mọi người đồng thuận và quyết định bầu một người trong số họ duy trì trật tự, đổi lại họ sẽ góp một phần sản phẩm từ cánh đồng và đàn gia súc của mình. Người đó được gọi là "Người được chọn vĩ đại" (*Mahasammata*) và nhận được danh hiệu raja vì được lòng mọi người.[16]

Phật giáo luôn là phiên bản nhân văn và hài hòa hơn Hindu giáo, nhấn mạnh nguyên tắc bất bạo động và khả năng được tái sinh lớn hơn, vì vậy có lẽ không có gì đáng ngạc nhiên khi Phật tử xem việc hình thành nhà nước như một sự đồng thuận. Nhưng không có câu chuyện nào thực sự là một phần của lịch sử.

Trên thực tế, sự chuyển đổi sang hình thái nhà nước ở Ấn Độ có thể được nhận ra trong tất cả các điều kiện hình thành nhà nước ở các xã hội khác. Đầu tiên là sự chinh phạt: Kinh Rg Veda nói về người Ấn–Aryan đối mặt với dasa, giao đấu và cuối cùng khuất phục được họ. *Varna* trong các tài liệu tham khảo đầu tiên không phải là hệ thống quen thuộc như hiện tại được chia thành bốn tầng lớp mà bao gồm hai tầng lớp *varna*-arya và *varna*-dasa, do đó, việc chuyển từ xã hội bộ lạc bình đẳng sang xã hội nhà nước phân tầng rõ ràng bắt đầu cùng với các cuộc chinh phạt quân sự. Dasa ban đầu có thể được dùng để phân biệt với những người chinh phục được họ theo sắc tộc và ngôn ngữ, mặc dù bản thân từ "dasa" sau đó được gắn với bất kỳ ai là đối tượng phụ thuộc hoặc nô lệ. Quá trình chuyển đổi này dần diễn ra sau khi người Ấn–Aryan chuyển từ xã hội chăn thả sang nông nghiệp.[17] Việc bóc lột tầng lớp phụ thuộc cũng dẫn tới việc tạo ra thặng dư trong mùa vụ được tính như một khoản tô chứ không được tính vào công sức lao động của bộ lạc đó, và một sự thay đổi diễn ra trong ý nghĩa của từ "raja" từ người đứng đầu bộ lạc thành "người nhận được thu nhập từ đất đai hoặc từ một ngôi làng".[18] Tính đến đầu thế kỷ VI TCN, sự phân tầng giai cấp ngày càng tăng cũng đi cùng với việc dịch chuyển sang định cư lâu dài, hình thái đô thị sơ khai và địa chủ.[19] Đất đai không còn được cày cấy bởi hộ gia đình canh tác hợp tác trong cùng dòng tộc mà bởi những người nông dân không có mối quan hệ thân thích với chủ đất.[20] Sự cần thiết phải duy trì tầng lớp hạ đẳng phụ thuộc vĩnh viễn vào chủ đất tạo ra nhu cầu về lực lượng quân sự thường trực và kiểm soát chính trị trên bất kỳ vùng lãnh thổ nào mà những người phụ thuộc có thể chạy trốn.

Ấn Độ cũng có những thay đổi về kỹ nghệ, như ở Trung Quốc, giúp củng cố hệ thống chính trị. Một trong số đó là việc sử dụng sắt ngày càng nhiều ở thời kỳ sau năm 800 TCN. Sắt có thể được dùng để chế tạo rìu khai phá rừng rậm và lưỡi cày phục vụ trồng trọt. Nhà

nước không kiểm soát việc sản xuất sắt, nhưng việc sử dụng đồ sắt tạo ra uy thế và tăng mức thặng dư khả dụng chung phù hợp với nhu cầu của nhà nước.[21]

Giống như Trung Quốc và các xã hội khác khi thực hiện quá trình chuyển đổi từ xã hội bộ lạc sang nhà nước, quyền lực của người đứng đầu bộ lạc được củng cố đáng kể do tính chính danh hóa ngày càng tăng nhờ sự trợ giúp từ một hội độc lập các tu sĩ Bà La Môn thường trực. Raja nắm quyền lực chính trị và tu sĩ chính danh hóa điều đó thông qua nghi lễ. Raja đáp lại sự trợ giúp này bằng cách hỗ trợ lại tu sĩ và cung cấp cho họ nguồn lực. Raja thời kỳ đầu được tu sĩ ban cho các thuộc tính thần thánh, cho phép họ biến ngôi vị thành tài sản thừa kế có thể trao lại cho con cái thông qua tập tục ngày càng rõ về quyền con trai trưởng. Rõ ràng, á thần không đơn thuần là người có quyền lực hơn trong nhóm bô lão của bộ lạc, và vì vậy sabha hay hội đồng thị tộc mất đi khả năng quyết định ai sẽ là người lãnh đạo thị tộc và chuyển sang đóng vai trò cố vấn nhiều hơn. Lễ phong vương được phát triển thành nghi lễ hiến tế kéo dài một năm, trong đó raja được thanh tẩy và tái sinh tượng trưng, và đến cuối nghi lễ, raja được các Bà La Môn trao cho ngôi vị và thần tính.[22]

Vào cuối thế kỷ VI TCN, xã hội vùng Đồng bằng Ấn–Hằng có bước chuyển từ chế độ bộ lạc sang nhà nước sơ khai hoặc hình thức bộ tộc được gọi là *gana-sangha*. Các chính quyền phía bắc như Anga, Magadha, Kuru và Panchala là những chính thể có toàn bộ chủ quyền kiểm soát các vùng lãnh thổ xác định và cai trị các khu dân cư mật độ khá dày tập trung quanh đô thị. Chúng có tính phân tầng cao, theo chế độ vương quyền thế tập và giới tinh hoa bòn rút được các đặc lợi từ nông dân lao động. Ngược lại, gana-sangha vẫn giữ được một số đặc điểm nhất định của xã hội bộ lạc: mức độ phân tầng thấp hơn, quyền lãnh đạo dàn trải hơn và không thể áp bức theo cách của một quốc gia thực thụ.[23]

CON ĐƯỜNG VÒNG

Cho đến thời điểm này, không có sự khác biệt đáng kể giữa mô hình phát triển chính trị đang diễn ra ở miền Bắc Ấn Độ và những thay đổi diễn ra ở Trung Quốc dưới thời Tây Chu ở hai hoặc ba thế kỷ trước đó. Cả hai xã hội ban đầu đều được tổ chức thành các liên đoàn thị tộc nam hệ, đều thờ cúng tổ tiên và đều chuyển sang hệ thống có tính phân cấp mạnh hơn – lãnh đạo thế tập, và sự phân công lao động giữa giới cai trị và tu sĩ diễn ra cùng thời điểm họ chuyển sang định cư nông nghiệp. Có thể giới cai trị nhà Thương thực thi quyền lực phần nào mạnh hơn so với giới cai trị ở Ấn Độ, nhưng những khác biệt đó không đáng lưu tâm.

Nhưng con đường phát triển chính trị của Ấn Độ đã rẽ sang một hướng khác so với mô hình của Trung Quốc theo những cách đầy kịch tính ngay tại thời điểm xuất hiện nhà nước thực thụ đầu tiên ở Đồng bằng Ấn–Hằng. Các nhà nước ở Ấn Độ không phải trải qua giai đoạn chiến tranh liên miên kéo dài 500 năm với quy mô ngày càng tăng như cách mà các nhà nước đầu tiên của Trung Quốc phải trải qua trong thời Tây Chu. Các nhà nước ở Ấn Độ gây chiến với nhau và với gana-sangha trong suốt các thế kỷ sau đó, nhưng chưa bao giờ tàn khốc đến mức tận diệt lẫn nhau như ở các nhà nước ở Trung Quốc. Ở Trung Quốc, như chúng ta đã thấy, tổng số chính thể độc lập giảm đều đặn từ hơn 1.000 vào đầu thời Đông Chu xuống cuối cùng chỉ còn lại một. Ngược lại, ở Ấn Độ, các cuộc chiến diễn ra ít hơn và ít khốc liệt hơn với quy mô hợp nhất nhỏ hơn. Một điều dễ thấy là mô hình tổ chức cổ xưa hơn, kiểu gana-sangha, tồn tại ở Ấn Độ cho đến giữa thiên niên kỷ I và không để các nhà nước hùng mạnh hơn hấp thụ. Không một chính thể nào ở Trung Quốc trong thời Chiến Quốc có thể tồn tại mà không sao chép cách thức phát triển thể chế hiện đại ở cấp độ nhà nước của các nước láng giềng; các chính thể ở Ấn Độ rõ ràng không phải chịu bất cứ áp lực nào như vậy. Người Maurya đến thế kỷ III TCN có

thể thống nhất một phần lớn tiểu lục địa này thành đế chế duy nhất, nhưng vẫn có một số vùng tại lục địa này họ không chinh phạt cũng như không củng cố được toàn bộ quyền cai trị của mình ngay cả trong vùng lõi. Đế chế này chỉ tồn tại 136 năm và một chính thể có quy mô như vậy đã không được tái lập dưới tên của một triều đại bản địa khác cho tới khi nước Cộng hòa Ấn Độ ra đời năm 1947.

Đặc điểm khác biệt quan trọng thứ hai liên quan đến tôn giáo. Người Trung Quốc phát triển chức thầy tế chuyên nghiệp chủ trì nghi thức chính danh hóa vua và hoàng đế. Nhưng quốc giáo ở Trung Quốc không vượt quá mức thờ cúng tổ tiên. Chức thầy tế chủ trì việc thờ phụng tổ tiên của hoàng đế, nhưng họ không có phạm vi quyền hạn phổ quát. Khi hoàng đế mất đi tính chính danh vào cuối triều đại, hoặc khi không có một người cai trị chính danh trong thời kỳ giữa hai triều đại, việc tuyên bố ai nắm giữ Thiên Mệnh, xét trên khía cạnh thể chế, không thuộc quyền quyết định của chức thầy tế. Tính chính danh theo nghĩa đó thì ai cũng có thể ban phát được, từ nông dân, binh lính cho đến quan lại.

Tôn giáo có một bước chuyển rất khác ở Ấn Độ. Tôn giáo nguyên thủy của bộ lạc Ấn–Aryan có thể dựa trên tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên như ở Trung Quốc. Nhưng trong giai đoạn bắt đầu thiên niên kỷ II TCN khi Kinh Vệ Đà xuất hiện, tôn giáo phát triển thành hệ thống siêu hình phức tạp hơn rất nhiều, nó giải thích tất cả các khía cạnh của thế giới hiện tượng theo nghĩa siêu việt vô hình. Tôn giáo Bà La Môn mới chuyển sự nhấn mạnh từ tổ tiên và con cháu thế tập sang hệ thống giải thích vũ trụ bao gồm toàn bộ tự nhiên. Con đường đi vào thế giới siêu việt này do tầng lớp Bà La Môn canh gác, quyền lực của họ rất quan trọng trong việc bảo vệ không chỉ hoàng tộc mà cả phúc lợi tương lai của người nông dân thấp kém nhất.

Dưới ảnh hưởng của tôn giáo Bà La Môn, hệ thống phân chia *varna* theo hai lớp arya và dasa phát triển thành hệ thống phân chia bốn

lớp Bà La Môn, Sát Đế Lợi, Vệ Xá và Thủ Đà La với việc thiết lập rõ ràng tầng lớp tu sĩ nằm trên đỉnh của hệ thống đẳng cấp. Họ là những người thực hiện việc cầu nguyện tế lễ, hình thành nên Kinh Vệ Đà. Khi tôn giáo phát triển, các thế hệ Bà La Môn phải nhớ lấy các lời cầu nguyện; sự ghi nhớ thần chú mang tính nghi lễ này trở thành chuyên môn của họ và là cơ sở cho lợi thế so sánh của họ trong cuộc đấu tranh giành địa vị xã hội với các *varna* khác. Luật lệ được hình thành từ các nghi lễ này, ban đầu, theo thông lệ và truyền miệng, nhưng cuối cùng được ghi lại trong các cuốn sách luật như Manava-Dharmasastra, hay tiếng Anh gọi là *Laws of Manu* (Luật lệ Manu). Do đó, theo truyền thống của Ấn Độ, luật pháp không xuất phát từ uy quyền chính trị như ở Trung Quốc; mà có nguồn gốc độc lập và đứng trên giới cai trị chính trị. Thật vậy, Dharmasastra nói rất rõ rằng vua sinh ra là để bảo vệ hệ thống *varna*, chứ không phải ngược lại.[24]

Nếu Trung Quốc là con đường thẳng cho sự phát triển chính trị thì xã hội Ấn Độ đi theo một con đường vòng rộng lớn vào khoảng năm 600 TCN. Ấn Độ không trải qua thời kỳ chiến tranh kéo dài tồi tệ, điều có thể giúp Ấn Độ phát triển thành nhà nước tập quyền hiện đại, khách quan.[25] Quyền lực không tập trung vào hoàng đế mà được phân chia cho tầng lớp tu sĩ tách biệt và tầng lớp binh tướng – những tầng lớp cần dựa vào nhau để tồn tại. Mặc dù Ấn Độ không phát triển thành nhà nước hiện đại như Trung Quốc trong thời kỳ này, nhưng nó tạo ra sự khởi đầu cho tính pháp quyền giới hạn quyền lực và uy quyền của nhà nước theo cách mà Trung Quốc không có được. Do đó, việc Ấn Độ không có khả năng tập trung quyền lực chính trị một cách kiên định như đã diễn ra ở Trung Quốc rõ ràng có gốc rễ từ tôn giáo Ấn Độ, đây chính là điều chúng ta cần xem xét kỹ hơn.

11

VARNA VÀ JATI

Kinh tế học so với tôn giáo khi đóng vai trò là nguồn gốc của thay đổi xã hội; đời sống xã hội Ấn Độ trở nên dễ hiểu hơn như thế nào khi xét tới tư tưởng tôn giáo; hàm ý của tôn giáo đối với quyền lực chính trị ở Ấn Độ

Một trong những tranh cãi thường gặp nhất giữa các nhà lý thuyết xã hội liên quan đến sự ưu tiên tương đối giữa lợi ích kinh tế và tư tưởng như là nguồn gốc của thay đổi xã hội. Trong một lý luận truyền thống đi từ Karl Marx đến các nhà kinh tế hiện đại theo thuyết lựa chọn lý trí, lợi ích vật chất được ưu tiên. Chính Marx nói rằng tôn giáo là "thuốc phiện của nhân dân", một câu chuyện cổ tích được giới tinh hoa tô vẽ để biện minh cho sự thống trị của họ với phần còn lại của xã hội. Mặc dù bớt gay gắt hơn Marx, nhiều nhà kinh tế học hiện đại vẫn cho rằng khung phân tích tối đa hóa lợi ích theo tính duy lý là đủ để hiểu hầu hết tất cả các dạng hành vi xã hội. Những người nghĩ theo cách khác, như nhà kinh tế đoạt giải Nobel Gary Becker từng ám chỉ, nhìn nhận vấn đề chưa đủ sâu.[1] Tư tưởng được coi là nội sinh, nghĩa là chúng được tạo ra sau những hiện tượng thực tế nhằm biện minh cho lợi ích vật chất hơn là những nguyên nhân độc lập cho hành vi xã hội.

Phía bên kia của cuộc tranh luận là một số nhà sáng lập lý thuyết xã hội học hiện đại, gồm Max Weber và Émile Durkheim – những

người nhìn nhận tôn giáo và tư tưởng tôn giáo vừa là cơ sở, là động lực cho hành vi của con người, vừa là nguồn gốc của bản sắc xã hội. Weber cho rằng toàn bộ khung phân tích mà các nhà kinh tế học hiện đại sử dụng – bộ khung coi cá nhân là chủ thể chủ đạo khi ra quyết định và lợi ích vật chất là động lực tiên quyết – chính là sản phẩm của tư tưởng tôn giáo sinh ra từ cuộc Cải cách Kháng nghị. Sau khi viết cuốn *The Protestant Ethic and the Spririt of Capitalism* (Nền Đạo đức Tin Lành và Tinh thần của Chủ nghĩa tư bản), Weber tiếp tục viết các cuốn sách về Trung Quốc, Ấn Độ và các nền văn minh ngoài phương Tây khác để cho thấy rằng tư tưởng tôn giáo là cần thiết để hiểu cách thức các quốc gia này tổ chức đời sống kinh tế.

Nếu ai đó muốn có ví dụ về loại hình tôn giáo mà, theo phong cách của Marx, biện minh cho sự thống trị của tầng lớp tinh hoa nhỏ, đơn nhất đối với phần còn lại của xã hội, người đó sẽ không chọn Ki-tô giáo hay Islam giáo, với thông điệp cơ bản về sự bình đẳng phổ quát, mà là tôn giáo Bà La Môn xuất hiện ở Ấn Độ trong hai thiên niên kỷ cuối TCN. Theo Kinh Rg Veda:

> Khi các vị thần tạo ra lễ hiến tế với Con người là vật tế... khi họ phân tách các bộ phận của Con người, họ chia thành bao nhiêu phần? Miệng là gì, cánh tay là gì, đùi và bàn chân gọi là gì?
>
> Bà La Môn là miệng, cánh tay trở thành Sát Đế Lợi. Đùi trở thành Vệ Xá, Thủ Đà La được sinh ra từ bàn chân. Cùng với Hiến tế, các vị thần tế lễ để Hiến tế, đây là điều đầu tiên trong những điều luật linh thiêng. Những sinh vật vĩ đại này vươn tới bầu trời, nơi có những vị thần với linh hồn bất diệt.[2]

Bà La Môn không chỉ đặt mình lên vị trí đầu trong hệ thống phân cấp xã hội bốn tầng này; họ cũng tự trao cho mình quyền lực độc quyền vĩnh viễn đối với những lời cầu nguyện và văn bản cần thiết cho tất cả các nghi thức chính danh hóa, từ nghi lễ cao nhất là phong vua đến nghi lễ bình thường nhất như đám cưới hoặc đám tang.

Nhưng lời giải thích hoàn toàn mang tính vật chất về chức năng của tôn giáo trong xã hội Ấn Độ là rất không thỏa đáng. Ví dụ cụ thể ở một điểm, nó không giải thích được nội dung có thật trong các câu chuyện cổ tích. Như chúng ta đã thấy, Trung Quốc trước thời khắc chuyển đổi sang hình thái nhà nước mang nhiều điểm tương đồng về cấu trúc xã hội so với Ấn Độ. Giới tinh hoa Trung Quốc, giống như giới tinh hoa trong mọi xã hội loài người được biết đến, cũng tận dụng nghi thức chính danh để gia tăng quyền lực cho mình. Nhưng người Trung Quốc không nghĩ ra hệ thống siêu hình có chiều sâu và phức tạp như ở Ấn Độ. Thực chất, họ có thể chiếm giữ quyền lực một cách khá hiệu quả mà không cần sử dụng bất kỳ loại hình tôn giáo siêu việt nào.

Hơn nữa giới tinh hoa ở Ấn Độ không nắm quyền lực đàn áp và quyền lực kinh tế mà họ nắm quyền lực về nghi lễ, điều khiến họ luôn ở đẳng cấp cao nhất. Ngay cả khi ai đó tin rằng vật chất là nguyên nhân căn bản, người ta vẫn cần phải trả lời câu hỏi tại sao Sát Đế Lợi và Vệ Xá – binh tướng và thương nhân – đồng ý tự hạ thấp mình xuống dưới Bà La Môn, dâng cho họ không chỉ đất đai và tài nguyên kinh tế mà cả sự kiểm soát đối với các hoạt động gần gũi với đời sống cá nhân.

Cuối cùng, lời giải thích về xã hội Ấn Độ theo hướng kinh tế hay duy vật cần phải trả lời câu hỏi tại sao hệ thống này vẫn duy trì bền bỉ theo thời gian. Tôn giáo Bà La Môn đi theo lợi ích của một tầng lớp tinh hoa nhỏ trong năm 600 TCN, nhưng theo thời gian nó không còn phù hợp với lợi ích của nhiều tầng lớp hoặc nhóm xã hội khác trong xã hội Ấn Độ. Tại sao không có sự trỗi dậy của tầng lớp phản tinh hoa, tuyên bố một hệ thống tư tưởng tôn giáo thay thế biện minh cho sự bình đẳng chung? Theo một nghĩa nào đó, Phật giáo và Kỳ Na giáo là những tôn giáo có tính phản kháng như vậy. Nhưng cả hai vẫn tiếp tục có nhiều giả định mang tính siêu hình giống với tôn giáo Bà La Môn, và cả hai đều không được chấp nhận rộng rãi ở tiểu lục địa này. Thách thức lớn nhất cho sự bá quyền của tôn giáo Bà La Môn lại do người

ngoại quốc xâm lược du nhập vào Ấn Độ một cách cưỡng bức: người Mông Cổ mang Islam giáo và người Anh mang tư tưởng tự do và dân chủ phương Tây vào Ấn Độ. Do đó, phải coi tôn giáo và chính trị tự bản thân nó là nhân tố hình thành nên hành vi và sự thay đổi, không phải là sản phẩm phụ của các động lực kinh tế tổng quát.

TÍNH DUY LÝ CỦA TÔN GIÁO ẤN ĐỘ

Thật khó để tưởng tượng ra một hệ thống xã hội nào ít tương thích với nhu cầu của nền kinh tế hiện đại như hệ thống tôn giáo Bà La Môn với hệ thống *jati*. Lý thuyết thị trường lao động hiện đại đòi hỏi cá nhân được tự do, mà theo Adam Smith là để "cải thiện điều kiện sống" thông qua việc đầu tư vào giáo dục và nâng cao kỹ năng, cũng như ký kết hợp đồng lao động với bất cứ ai họ muốn. Trong thị trường lao động linh hoạt với thông tin hoàn hảo, điều này tối đa hóa phúc lợi của mọi người và tạo ra sự phân bổ nguồn lực tối ưu. Trong hệ thống *jati* thì ngược lại, cá nhân khi sinh ra chỉ được lựa chọn một tập hợp hữu hạn các loại ngành nghề. Họ phải theo nghề nghiệp của cha và phải kết hôn với người trong cùng nhóm nghề nghiệp. Đầu tư vào giáo dục không mang lại lợi ích gì, vì họ không thể cải thiện được điều kiện sống của bản thân theo bất kỳ phương diện cơ bản nào. Dịch chuyển xã hội có thể diễn ra trong hệ thống *jati*, nhưng chỉ trong nhóm nhỏ cộng đồng và không phải bởi cá nhân. Do đó, *jati* có thể quyết định dịch chuyển đến hoặc thực hiện hoạt động kinh doanh trong lĩnh vực mới, nhưng không có không gian cho hoạt động nghiệp chủ cá nhân. Hệ thống này tạo ra trở ngại lớn cho hợp tác xã hội: đối với một số Bà La Môn nhất định, hành động đơn giản như để ý đến một Tiện dân sẽ khiến họ phải trải qua nghi thức thanh tẩy kéo dài.

Nhưng những gì có vẻ phi lý đứng trên quan điểm của kinh tế học hiện đại lại hoàn toàn duy lý nếu ta chấp nhận giả thuyết ban đầu của tôn giáo Bà La Môn. Thật vậy, toàn bộ hệ thống xã hội cho đến

quy tắc hành vi nhỏ nhất cho từng đẳng cấp có ý nghĩa đầy đủ như sự phát triển vượt bậc trong tư duy luân lý của hệ thống siêu hình phổ quát hơn. Giới quan sát ngày nay thường cố gắng giải thích quy tắc xã hội Ấn Độ theo tính tiện ích chức năng hoặc kinh tế. Ví dụ, việc cấm ăn thịt bò được giải thích như biện pháp vệ sinh để không ăn phải thịt nhiễm bẩn. Những lời giải thích như vậy khác xa với thực tế khi người Ấn–Aryan sơ khởi là những người ăn thịt bò như người Nuer, do đó không thể đi sâu phân tích sự gắn kết xã hội từ góc nhìn chủ quan và cho thấy không gì khác hơn ngoài những thành kiến muôn thuở của chính giới quan sát.

Max Weber nhận ra mức độ duy lý cao đằng sau giáo lý tôn giáo Bà La Môn – một giáo lý thần luận thuyết, hay sự biện minh của Thượng đế, mà ông gọi đó là "một ý tưởng độc đáo".[3] Điểm khởi đầu là sự phủ nhận thực tế của thế giới hiện tượng.

Theo lời kể lại:

> Tất cả các hệ thống tôn giáo ở Ấn Độ đều lấy sự thoát tục (*moksha)* làm mục đích cuối cùng vì tất cả đều cho rằng sự tồn tại giác quan là nhận thức sai lầm về thực tại (*maya*), là bề ngoài mà đằng sau đó là tính duy nhất (*tat ekam*), đại ngã (*brahman*), vô hình, và bởi vì vô hình vĩnh cửu nên là thực tại duy nhất. Tất cả những gì được cảm nhận bằng giác quan, tất cả những gì gắn liền với chúng ta bởi tồn tại vật lý, đều là nhất thời (rồi sẽ chết và mục rữa) và do đó không thực (*maya*). "Mục đích" của sự tồn tại thực ra không phải là để "có" được bản sắc cho bản thể tối thượng này, như một số nhà truyền đạo tuyên bố, mà chỉ để phá tan mọi trở ngại cho con đường khám phá cái có thật và vĩnh cửu ở mỗi cá thể (*atman*) không có gì hơn ngoài bản thể tối cao đại ngã.[4]

Sự tồn tại của con người bao hàm việc chìm sâu vào sự tồn tại vật chất và sinh học, đối nghịch với sự tồn tại thực sự, thoát tục, nằm ngoài phạm vi ở đây và ngày lúc này. Như những Bà La Môn đầu tiên

đã nhìn ra điều đó: "Máu và huyết đi cùng với sinh đẻ, khổ đau và lão hóa đi cùng với bệnh tật và bạo lực, xung khắc đi cùng với sự đào thải từ trong cơ thể con người, còn mục rữa và suy tàn đi cùng với cái chết", tất cả đều đi cùng với cuộc sống trần thế và cần được siêu thoát. Đó là sự biện minh để tự trao cho mình một trọng trách đặc quyền trong hệ thống phân cấp xã hội: "Sự tồn tại của con người thấm đẫm tanh hôi, việc kiểm soát và gột rửa mang tính hệ thống theo thời gian đòi hỏi các nghi thức được Đại ngã giám sát đối với cuộc sống hiện tại của mỗi người và vòng tái sinh luân hồi (*samsara*) kéo dài, là những thành phần cốt yếu để tìm ra lối thoát (*moksha*)".[5]

Hệ thống *jati* được sinh ra từ khái niệm nghiệp, hay những gì một người làm trong cuộc sống này. Nghề nghiệp ở địa vị cao hay thấp hơn tùy thuộc vào mức độ gần gũi với những thứ tanh hôi – máu me, chết chóc, chất bẩn và sự mục rữa của sinh vật và con người. Các nghề nghiệp như thợ da thuộc, đồ tể, thợ cắt tóc, người quét rác, nữ hộ sinh hoặc người xử lý xác chết động vật hay người được coi là hôi bẩn nhất. Ngược lại, Bà La Môn là thuần khiết nhất, bởi họ có thể thi hành nghi lễ thanh tẩy cho những người có tiếp xúc với máu, chết chóc và bụi bẩn. Điều này về sau có thể giải thích cho tập tục ăn chay của Bà La Môn, vì ăn thịt là động tới xác chết.[6]

Khả năng duy nhất cho sự dịch chuyển xã hội không tồn tại trong kiếp sống này mà ở giữa các kiếp sống, vì nghiệp của một người chỉ có thể thay đổi từ kiếp này sang kiếp sống kế tiếp. Do đó, cá nhân phải chịu nghiệp của mình trong kiếp này. Nhưng việc một người dịch chuyển lên hay xuống trong hệ thống phân cấp của *jati* phụ thuộc vào mức độ người đó tuân theo giáo luật, hay những luật lệ quy định hành vi tốt, đối với *jati* người đó thuộc về từ khi được sinh ra. Việc không tuân thủ các luật lệ này có thể khiến một người bị đày xuống tầng lớp thấp hơn trong kiếp sau, và do đó càng cách xa với sự tồn tại thực sự. Vì thế, tôn giáo Bà La Môn thần thánh hóa trật tự xã hội hiện có, khiến

việc một người phải tuân thủ luật lệ của *jati* hay nghề nghiệp hiện hữu trở thành nghĩa vụ tôn giáo.

Trật tự của *varna* phát triển lên từ những nền tảng siêu hình tương tự. Ba *varna* đầu tiên là Bà La Môn, Sát Đế Lợi và Vệ Xá đều được cho là "có hai lần sinh" và có địa vị tôn kính (do họ được sinh ra lần thứ hai). Thủ Đà La, bao gồm phần lớn dân số, "có một lần sinh" và chỉ có thể hy vọng có địa vị tôn kính trong kiếp sau. Vấn đề liệu *varna* có trước *jati* hay ngược lại khi xã hội Ấn Độ phát triển thoát khỏi giai đoạn sơ khởi của tổ chức bộ lạc là không rõ ràng về mặt lịch sử. Có thể dòng tộc phát triển thành *jati*, bởi chúng giống nhau trong rất nhiều khía cạnh do những quy tắc dòng tộc phức tạp, nhưng cũng có thể hệ thống *varna* phát triển trước và đặt ra khuôn khổ để *jati* sau đó mới xuất hiện.[7]

Hệ thống *jati* do những niềm tin tôn giáo này tạo ra theo đó đã sản sinh ra một mô hình kết hợp đáng chú ý giữa sự tách biệt phân tầng và sự phụ thuộc lẫn nhau của xã hội tại một vùng trong cùng một thời điểm. Mỗi *jati* trở thành một địa vị thế tập phần nào cải thiện hệ thống dòng tộc hiện có. Từ khi các *jati* đặt ra các giới hạn biên cho hôn chế dị tộc trong các thị tộc, họ có xu hướng trở thành cộng đồng tự cung tự cấp trong rất nhiều các cộng đồng phân tầng khác. Mặt khác, mỗi nghề nghiệp là một phần của sự phân công lao động lớn hơn và do đó phụ thuộc lẫn nhau, từ tu sĩ quyền quý đến người làm dịch vụ tang lễ.[8] Nhà nhân học người Pháp Louis Dumont, khi trích dẫn E.A.H. Blunt, đưa ra một số ví dụ:

> Các Thợ cắt tóc khước từ nhảy cùng các cô gái đã từ chối nhảy trong đám cưới của họ.
>
> Ở Gorakhpur, một người nông dân chuyên trồng trọt cố gắng chấm dứt việc buôn bán với những Chamar [những người sản xuất đồ da], người mà theo ông, đã đầu độc gia súc (vì họ thường bị nghi ngờ làm việc đó); ông ra lệnh cho những người ở thuê mổ phanh mọi con vật

đã chết mà không rõ nguyên nhân. Những Chamar đáp lại bằng cách ra lệnh cho những người phụ nữ thuộc về họ không làm công việc hộ sinh nữa; người nông dân này phải nhượng bộ.

Ở Ahmedabad (Gujerat), một nhân viên ngân hàng đang nhờ người lợp lại mái đã có một cuộc cãi vã với một người làm bánh kẹo. Các nhà làm bánh kẹo đã thỏa thuận với các nhà sản xuất gạch từ chối cung cấp gạch cho nhân viên ngân hàng này.[9]

Đây không đơn giản chỉ là sự phụ thuộc lẫn nhau về kinh tế, bởi vì mỗi *jati* thực hiện chức năng của mình cũng có một ý nghĩa tín ngưỡng đối với các *jati* khác.

TƯ TƯỞNG VÀ HỆ QUẢ CHÍNH TRỊ CỦA CHÚNG

Hệ thống *varna* có ý nghĩa rất lớn đối với chính trị vì nó để Sát Đế Lợi – tầng lớp binh tướng – phụ thuộc vào Bà La Môn.[10] Theo Harold Gould, có "một sự phụ thuộc cộng sinh... giữa Bà La Môn và Sát Đế Lợi. Điều này xuất phát từ nhu cầu quyền lực của hoàng gia liên tục cần được thần thành hóa bằng quyền lực của tu sĩ (ví dụ như nghi lễ) để vua chúa giữ được tính chính danh thiêng liêng của mình".[11] Mỗi một người trị vì sẽ cần tạo lập một mối quan hệ cá nhân với một *purohita,* hay cố vấn thần linh, người sẽ thần thánh hóa từng hành động mà một vị vua thực hiện như một nhà lãnh đạo thế tục.

Chúng ta không hoàn toàn hiểu rõ cách thức sự tách biệt mang tính lý thuyết giữa uy quyền tôn giáo và quyền lực thế tục hoạt động để hạn chế về sau. Đẳng cấp Bà La Môn không được tổ chức thành một thể chế với nguồn quyền lực chính thức, tập trung như Giáo hội Công giáo. Nó khá giống với một mạng xã hội rộng lớn, nơi các Bà La Môn cá nhân trao đổi và hợp tác với nhau mà không thể thực thi một kiểu uy quyền theo thể chế như vậy. Các Bà La Môn sở hữu đất đai riêng lẻ, nhưng chức thầy tế xét trên khía cạnh thể chế không được kiểm soát vùng lãnh thổ và tài nguyên theo cách Giáo hội ở châu Âu

có thể làm. Các Bà La Môn chắc chắn không thể xây dựng đội ngũ quân đội cho riêng mình theo cách của các giáo hoàng thời Trung Cổ. Không có sự kiện nào trong lịch sử Ấn Độ có thể so sánh với hình phạt vạ tuyệt thông[i] của Giáo hoàng Gregory VII đối với Hoàng đế La Mã Thần thánh vào năm 1076 và việc buộc hoàng đế phải đi chân trần đến Canossa để cầu xin sự khoan hồng. Mặc dù các nhà cai trị thế tục cần các cố vấn thần linh để ban phước cho các kế hoạch chính trị của họ, nhưng dường như việc mua chuộc các cố vấn này để có được những gì họ muốn không hề khó khăn. Chúng ta cần tìm hiểu các cơ chế khác theo đó hệ thống tôn giáo và xã hội phân chi, phân tầng đẳng cấp ở Ấn Độ khiến việc tập trung quyền lực chính trị trở nên khó khăn.

Một kênh có sức ảnh hưởng rõ nét đó là thông qua những hạn chế mà hệ thống *varna/jati* đặt lên sự phát triển của tổ chức quân sự. Các binh tướng hay Sát Đế Lợi là một bộ phận cấu thành của hệ thống *varna* bốn lớp, tự động giới hạn mức độ xã hội Ấn Độ có thể huy động quân sự. Một lý do khiến những người du mục có vũ trang như người Hung Nô, Hung và Mông Cổ trở thành những thế lực quân sự hùng mạnh như vậy là vì họ có thể huy động gần 100% nam giới đủ sức khỏe. Săn mồi sử dụng vũ trang và du mục chăn thả là các hoạt động không quá khác biệt xét về mặt kỹ năng cần thiết hay yêu cầu tổ chức. Mặc dù điều này có thể đúng với người Ấn–Aryan trong thời kỳ du mục chăn thả của họ, nhưng nó đã không còn như vậy khi họ trở thành một xã hội định cư được chia thành các *varna*. Địa vị binh tướng trở thành đặc trưng cho một tầng lớp tinh hoa quý tộc nhỏ, mà việc là một

---

i. Nguyên văn: "excommunication", còn gọi là vạ tuyệt thông, là hình phạt của Giáo hội Công giáo La Mã dành cho những giáo sĩ và giáo dân phạm trọng tội được ghi trong Giáo luật. Khi một người bị tuyên án vạ tuyệt thông thì về bản chất, người ấy bị tách rời ra khỏi sự "hiệp thông" với những tín hữu khác trong Giáo hội, về hình thức là bị khai trừ khỏi tổ chức Giáo hội.

phần của tầng lớp đó không chỉ là vấn đề đào tạo chuyên sâu và địa vị xác lập khi sinh ra mà còn mang ý nghĩa to lớn về mặt tôn giáo.

Trên thực tế hệ thống này không phải lúc nào cũng phục vụ cho mục đích giới hạn quá trình gia nhập. Trong khi nhiều nhà cai trị ở Ấn Độ được sinh ra trong tầng lớp Sát Đế Lợi, nhiều người cũng có nguồn gốc từ các Bà La Môn, Vệ Xá và thậm chí là Thủ Đà La. Có được quyền lực chính trị, những nhà cai trị mới lên có xu hướng muốn được hồi tố trao cho địa vị Sát Đế Lợi; theo thời thế, việc trở thành một Sát Đế Lợi dễ dàng hơn là trở thành một Bà La Môn.[12] Tất cả bốn *varna* đều phải ra chiến trường khi có chiến tranh và các Bà La Môn được coi là có cấp bậc quân sự cao. Tuy nhiên, các Thủ Đà La có xu hướng tham chiến với vai trò bổ trợ và hệ thống cấp bậc quân sự đã tái tạo hệ thống cấp bậc xã hội liên quan đến sự lệ thuộc của các cấp bậc thấp hơn.[13] Các chính thể ở Ấn Độ không bao giờ có thể huy động được một phần lớn nông dân theo cách nhà Tần và các nhà nước khác ở Trung Quốc trong Triều đại Đông Chu thời kỳ sau.[14] Với sự ác cảm tâm linh với máu và xác chết, người ta không tưởng tượng được các thương binh sẽ nhận được sự cứu trợ từ đồng đội có địa vị cao như thế nào. Một hệ thống xã hội bảo thủ như vậy rõ ràng cũng chậm chạp trong việc áp dụng các công nghệ quân sự mới. Những cỗ chiến xa chỉ bị ngừng sử dụng khi bước sang Công nguyên, đi sau nhiều thế kỷ so với thời điểm người Trung Quốc ngừng sử dụng; voi tiếp tục được dùng trong chiến tranh rất lâu sau khi lợi ích của nó bị nghi ngờ. Quân đội Ấn Độ cũng chưa bao giờ phát triển các lực lượng kỵ binh hiệu quả với cung thủ cưỡi ngựa, dẫn đến việc bị đánh bại bởi người Hy Lạp trong thế kỷ IV TCN cũng như bởi người Islam giáo trong thế kỷ XII.[15]

Cách thứ hai tôn giáo Bà La Môn hạn chế quyền lực chính trị là cung cấp động lực cho các thực thể nhỏ tổ chức lại gắn kết đan chặt vào nhau lan rộng theo tất cả các hướng từ trên xuống dưới trong xã hội dựa trên hệ thống *jati*. Các đơn vị này có tính tự quản và không cần sự tổ chức của nhà nước. Thực chất, chúng chống lại những nỗ lực của nhà

nước nhằm thâm nhập và kiểm soát chúng, dẫn đến tình trạng mà nhà khoa học chính trị Joel Migdal mô tả như một nhà nước yếu và một xã hội mạnh.[16] Thực tế này vẫn tồn tại cho đến ngày nay, nơi đẳng cấp và các tổ chức làng xã vẫn là xương sống của xã hội Ấn Độ.

Đặc tính tự tổ chức của xã hội Ấn Độ được nhiều nhà chuyên gia phương Tây thế kỷ XIX ghi lại, bao gồm Karl Marx và Henry Maine. Marx khẳng định rằng nhà vua sở hữu tất cả đất đai nhưng sau đó lưu ý rằng các ngôi làng ở Ấn Độ có xu hướng độc tài về kinh tế và dựa trên một hình thức nguyên thủy của chủ nghĩa cộng sản (một cách giải thích khá mâu thuẫn). Maine đề cập đến một cộng đồng làng bất biến, tự điều chỉnh ở Ấn Độ, một khái niệm đã trở nên phổ biến ở Anh thời kỳ Nữ vương Victoria. Các nhà cầm quyền Anh vào đầu thế kỷ XIX đã mô tả làng mạc ở Ấn Độ như một vùng "cộng hòa nhỏ", vẫn có thể sống sót trong sự lụi tàn của các đế chế.[17]

Trong thế kỷ XX, những người theo chủ nghĩa dân tộc ở Ấn Độ, khi tô điểm thêm trên nền những diễn giải này, đã tưởng tượng ra một bức tranh bình dị về một nền dân chủ làng mạc bản địa, một *panchayat* (hội đồng làng), được cho là nguồn gốc của trật tự chính trị cho đến khi nó bị chính quyền thực dân Anh bào mòn. Điều 40 của hiến pháp Ấn Độ hiện đại có các điều khoản chi tiết về việc hồi sinh các hội đồng làng mạc với ý định thúc đẩy dân chủ cấp địa phương, điều được chính phủ của Thủ tướng Rajiv Gandhi đặc biệt coi trọng vào năm 1989 khi tìm cách đẩy mạnh quá trình phân cấp quyền lực trong hệ thống liên bang của Ấn Độ. Tuy nhiên, bản chất trong quản trị địa phương ở Ấn Độ ban đầu không phải là dân chủ và thế tục, như các nhà bình luận và những người theo chủ nghĩa dân tộc sau này tuyên bố, mà dựa trên *jati* hay tiểu đẳng cấp. Mỗi làng có xu hướng có một tiểu đẳng cấp thống lĩnh, đó là một tiểu đẳng cấp vượt trội về mặt số lượng so với các tiểu đẳng cấp còn lại và sở hữu một phần đất lớn hơn trong làng. Hội đồng làng chỉ nắm giữ vai trò lãnh đạo truyền thống của tiểu đẳng cấp đó.[18]

Các làng riêng lẻ có các thể chế quản trị địa phương và không phụ thuộc vào nhà nước trong việc cung cấp dịch vụ từ bên ngoài. Một trong những chức năng chính của hội đồng làng là phán xử; xử lý các tranh chấp giữa các thành viên của một *jati* dựa trên luật tục. Quyền tư hữu trong làng không có tính cộng đồng theo nghĩa Marx đưa ra. Giống như trong các xã hội dựa trên dòng tộc phân chi khác, tài sản được nắm giữ bởi một sự chắp vá phức tạp trong mối quan hệ thân tộc, với nhiều đòi hỏi và giới hạn về khả năng các gia đình cá thể có thể chuyển đổi quyền sở hữu đất đai. Điều này có nghĩa là nhà vua không "sở hữu" đất đai của làng, trong khi trên danh nghĩa chúng thuộc chủ quyền nhà vua. Như chúng ta sẽ thấy trong chương sau, quyền lực đối với việc đánh thuế hoặc cải cách ruộng đất của các nhà cai trị chính trị khác nhau ở Ấn Độ thường rất hạn chế.

Hoạt động thương mại cũng dựa theo các *jati*, hoạt động như các tập đoàn khép kín cần ít sự hỗ trợ từ bên ngoài. Nhiều hoạt động giao thương ở miền Nam Ấn Độ từ thế kỷ IX đến thế kỷ XIV chịu sự kiểm soát bởi các hội buôn như Ayyvole với việc họ hiện diện ở khắp tiểu lục địa này và giao thương mở với các thương nhân Ả Rập bên ngoài Ấn Độ. Các thương nhân vùng Gujerati, theo cả Islam giáo và Hindu giáo, từ lâu đã thống trị nền thương mại trên khắp Ấn Độ Dương, Đông Phi, miền Nam Ả Rập và lấn sang Đông Nam Á. Các thương nhân của thành phố Ahmedabad tổ chức lại thành một tập đoàn lớn, toàn thành phố, trong đó bao gồm các thành viên của tất cả các nhóm nghề nghiệp chính.[19] Ở Trung Quốc, các mạng lưới giao thương dựa trên hệ thống dòng tộc nhưng hầu như không được tổ chức tốt như ở Ấn Độ.

Không giống như các dòng tộc ở Trung Quốc, nơi quyền tài phán có xu hướng bị giới hạn bởi các quy định trong phép lệ gia đình, thừa kế và các vấn đề nội tộc khác (đặc biệt trong các thời kỳ triều đình vững mạnh), các *jati* của Ấn Độ đã đảm đương nhiều nhiệm vụ chính trị hơn ngoài việc là hệ thống điều tiết xã hội ở địa phương. Theo Satish

Saberwal: "Một *jati* tạo ra không gian xã hội để huy động dân chúng trên nhiều phương diện: về mặt tấn công, bảo đảm sự thống trị và cai trị...; về mặt phòng thủ, chống lại những nỗ lực của các nhà nước và các đế chế mạnh hơn trong việc chen chân vào vùng đất của các *jati* thống lĩnh...; và về mặt lật đổ, chiếm lấy chỗ đứng của những thực thể mạnh này và sử dụng quyền lực cũng như tầm vóc của nó để thúc đẩy, dĩ nhiên là, lợi ích riêng của *jati* đó".[20] Hệ thống *jati* tạo cho các thành viên cơ hội dịch chuyển cả về tự nhiên và xã hội. Chẳng hạn, Kaikolar, một tiểu đẳng cấp thợ dệt của người Tamil, đã chuyển sang nghề buôn và phục vụ quân đội khi có cơ hội dưới thời Vương triều Chola; các thợ mộc và thợ rèn người Sikh đã rời khỏi quê hương Punjab đến Assam và Kenya vào cuối thế kỷ XIX.[21] Những quyết định này được đưa ra theo tập thể các nhóm gia đình sống dựa vào nhau, hỗ trợ nhau trong không gian quây quần mới. Ở miền Bắc Ấn Độ, *jati* Rajput đặc biệt thành công trong việc mở rộng lãnh địa và kiểm soát một vùng lãnh thổ rộng lớn.

Cơ chế thứ ba mà hệ thống xã hội Bà La Môn hạn chế quyền lực chính trị đó là thông qua kiểm soát nạn xóa mù chữ, một di sản kéo dài đến thời điểm hiện tại và khiến một lượng lớn người Ấn Độ rơi vào cảnh nghèo đói và thiếu cơ hội. Ấn Độ đương đại là điều gì đó rất mâu thuẫn. Một mặt, một lượng lớn người Ấn Độ có trình độ học vấn rất cao, đứng đầu các bảng xếp hạng toàn cầu trong nhiều lĩnh vực, từ công nghệ thông tin đến y học, giải trí, kinh tế. Người Ấn Độ bên ngoài Ấn Độ luôn có mức độ dịch chuyển xã hội đi lên cao, đây là một thực tế đã được tiểu thuyết gia V. S. Naipaul ghi nhận từ nhiều năm trước.[22] Kể từ những cải cách kinh tế vào cuối những năm 1980 và 1990, người Ấn Độ cũng đã có được thành công ở ngay chính Ấn Độ. Mặt khác, những người có học vẫn chỉ là thiểu số trong một đất nước có tỉ lệ mù chữ và nghèo đói rất cao. Ngay cạnh các thành phố phát triển nhanh như Bangalore và Hyderabad là những vùng nông thôn hẻo lánh rộng lớn có mức độ phát triển con người thuộc hàng thấp nhất thế giới.[23]

Nguồn gốc lịch sử của những khác biệt này suy cho cùng nằm ở hệ thống *varna* và *jati*. Tất nhiên là giới Bà La Môn kiểm soát việc tiếp cận giáo dục và kiến thức thông qua vai trò là những người bảo vệ nghi lễ. Đến cuối thiên niên kỷ I TCN, họ rất không thoải mái khi phải viết ra các tập Kinh Vệ Đà quan trọng nhất. Theo Saberwal: "Việc ghi nhớ các bài tụng ca để sử dụng trong nghi lễ – của chính họ và khách hàng – là hình thái đặc trưng nhất trong quá trình học tập của Bà La Môn. Hiệu quả trong thực hành nghi thức, và do đó là quá trình học hỏi, không nhất thiết phải hiểu ý nghĩa của những gì cần được ghi nhớ. Rất nhiều Bà La Môn đã dành phần lớn cuộc đời mình để ghi nhớ lượng kiến thức phi thường hay những phân tích và tranh luận về luân lý".[24] Ghi nhớ chính xác Kinh Vệ Đà là điều cần thiết nếu họ muốn có những hiệu quả tín ngưỡng như mong muốn; họ tin rằng những sai lầm nhỏ trong việc trích dẫn có thể dẫn đến thảm họa.

Có lẽ không phải ngẫu nhiên, sự cam kết của các Bà La Môn đối với việc truyền miệng Kinh Vệ Đà củng cố uy quyền xã hội tối cao của chính họ bằng cách tạo thêm các rào cản để bước vào *varna* của họ. Không giống như người Do Thái, Ki-tô giáo và Islam giáo, tất cả đều là "dân của sách Thánh"[i] từ khi bắt đầu truyền thống tôn giáo, các Bà La Môn tích cực chống lại việc tạo ra văn bản viết và công nghệ liên quan đến nó. Người Trung Quốc đến Ấn Độ vào thế kỷ X và XII đi kiếm các nguồn tài liệu của truyền thống Phật giáo đã gặp khó khăn trong việc tìm ra bất kỳ tài liệu viết tay nào. Rất lâu sau khi cả người Trung Quốc và người châu Âu chuyển sang viết trên giấy da, người Ấn Độ vẫn viết trên lá cọ và vỏ cây. Sự ác cảm với giấy da bền có nguồn gốc liên quan đến tôn giáo, vì nó được làm từ da động vật. Nhưng các Bà La Môn cũng chần chừ chấp nhận giấy khi công nghệ đó đã có vào thế kỷ XI.[25] Ở vùng nông thôn Maharashtra, giấy không được sử dụng trong công

---

i. Nguyên văn: "people of the book", một cụm từ trong kinh Koran của người Islam giáo ám chỉ các tín đồ của tôn giáo độc thần có trước, lâu đời và cũ hơn Islam giáo.

việc hành chính thường lệ cho đến giữa thế kỷ XVII, và khi quá trình này phát triển, nó đã cải thiện rất lớn hiệu quả về kế toán và giám sát.[26]

Cho đến tận thiên niên kỷ II, viết lách mới trở nên phổ biến hơn và lan rộng ra ngoài các Bà La Môn đến các đẳng cấp khác trong xã hội Ấn Độ. Các thương gia bắt đầu lưu giữ hồ sơ thương mại, và các *jati* riêng lẻ ghi lại phả hệ gia đình. Ở Kerala, người Nayar "thuộc dòng dõi hoàng tôn quý tộc" đã bắt đầu học ngôn ngữ viết tiếng Phạn, và tầng lớp chính trị ở bang đó bắt đầu tạo ra những hồ sơ đồ sộ về các giao dịch chính trị và thương mại. (Vào cuối thế kỷ XX, Kerala, dưới một chính quyền Cộng sản địa phương, nổi lên như một trong những nhà nước cai trị hiệu quả nhất ở Ấn Độ; người ta tự hỏi liệu hiệu quả này có phải có gốc rễ sâu xa hơn từ truyền thống biết chữ của tầng lớp chính trị ở đó trong các thế kỷ trước.)

So với người Trung Quốc, sự độc quyền của các Bà La Môn trong học tập và quá trình chống lại việc sử dụng ngôn ngữ viết có tác động khôn lường đến sự phát triển một nhà nước hiện đại. Từ thời nhà Thương về sau, các nhà cai trị ở Trung Quốc đã sử dụng chữ viết để truyền đạt mệnh lệnh, ghi lại luật pháp, lưu giữ các diễn biến và viết chi tiết về các sự kiện lịch sử chính trị. Học vấn của một vị quan của Trung Quốc xoay quanh khả năng đọc viết và đắm mình vào một truyền thống văn học lâu dài và phức tạp. Đào tạo quan lại, trong khi bị các tiêu chuẩn hiện đại giới hạn, bao hàm việc phân tích các bản viết tay trong một thời gian dài và rút ra các bài học từ các sự kiện lịch sử trước đó. Với việc áp dụng hệ thống khoa cử từ thời nhà Hán, việc tuyển dụng vào triều đình dựa trên sự thông thạo các kỹ năng đọc viết và không bị giới hạn trong những người thuộc một tầng lớp nhất định. Trong khi hiệu quả của việc những người dân thường ở Trung Quốc tiếp cận được các chức quan phẩm cấp cao còn bị giới hạn theo nhiều cách trên thực tế, người Trung Quốc từ lâu đã nhận thức được rằng giáo dục là một con đường quan trọng nhằm dịch chuyển xã hội đi lên.

Để tận dụng hệ thống đó, các dòng tộc và cộng đồng địa phương đầu tư rất nhiều vào việc giáo dục con trai.

Không có gì tương tự như thế tồn tại ở Ấn Độ. Chính những nhà cai trị cũng mù chữ và dựa vào một nhóm quan lại cấp cao thân tộc cũng không được học hành gì. Biết chữ là một đặc quyền của tầng lớp Bà La Môn, với lợi ích cá nhân lớn trong việc duy trì sự độc quyền trong việc tiếp cận học tập và nghi lễ. Như trong trường hợp của quân đội, hệ thống phân cấp *varna* và *jati* đã giới hạn nghiêm ngặt sự tiếp cận của đại đa số dân chúng đối với giáo dục và xóa mù chữ, do đó làm suy giảm đội ngũ quan lại đủ khả năng phục vụ trong các nhà nước ở Ấn Độ.

Cách cuối cùng tôn giáo ảnh hưởng đến quyền lực chính trị trong sự phát triển của Ấn Độ đó là bằng việc thiết lập các nền tảng cho một điều gì đó có thể được gọi là pháp quyền. Bản chất của pháp quyền là một thực thể các quy tắc phản ánh nhận thức công lý của cộng đồng đặt lên trên ước vọng của một người theo một cách nào đó trở thành vua. Đây là trường hợp ở Ấn Độ, nơi luật pháp có trong các Pháp luận khác nhau được tạo ra không phải bởi các vị vua mà bởi các Bà La Môn với kiến thức về tín ngưỡng. Và luật pháp cho thấy rất rõ thực tế là các *varna* không ở đó để phục vụ nhà vua; thay vào đó, nhà vua chỉ có thể có được tính chính danh bằng cách trở thành người bảo vệ cho các *varna*.[27] Nếu nhà vua vi phạm luật thánh, sử thi Mahabharata quy định rõ hình phạt nổi dậy chống lại nhà vua, nói rằng nhà vua hoàn toàn không phải là vua nữa mà là một kẻ đê tiện điên cuồng. Theo các *Luật của Manu*, uy quyền tối cao nằm ở luật pháp chứ không phải ở cá nhân nhà vua: "Về bản chất, chính luật (*danda*) là vua, người có uy quyền, người giữ trật tự của vương quốc và đưa ra sự lãnh đạo cho vương quốc (Manusmrti, Chương 7, Phần 17).[28]

Một số văn bản kinh điển kể về câu chuyện cảnh báo của Vua Vena, người đã cấm mọi loại hiến tế ngoại trừ cho chính mình và thực

hiện các cuộc hôn nhân chéo đẳng cấp. Kết quả là, các nhà hiền triết đã tấn công và giết chết ông với những lưỡi cỏ thần kỳ có thể biến thành ngọn giáo. Nhiều triều đại của Ấn Độ, bao gồm Nanda, Maurya và Sunga, đã bị suy yếu bởi mưu đồ của các Bà La Môn.[29] Tất nhiên, rất khó để biết khi nào các Bà La Môn chỉ bảo vệ lợi ích của mình, đối nghịch với việc duy trì luật thiêng như trong trường hợp của Giáo hội Công giáo thời Trung Cổ. Nhưng giống như châu Âu và không giống Trung Quốc, uy quyền ở Ấn Độ đã bị phân mảnh bằng cách đặt ra các giám sát có ý nghĩa lên trên quyền lực chính trị.

Do đó, hệ thống xã hội phát triển từ tôn giáo Ấn Độ đã hạn chế rất lớn khả năng tập trung quyền lực của các nhà nước. Các nhà cai trị không thể nắm trong tay một đội quân hùng hậu có khả năng huy động dân số trên quy mô lớn; họ không thể thâm nhập vào các *jati* tự trị có tổ chức cao tồn tại ở mỗi làng; họ và quan lại của họ thiếu sự giáo dục và khả năng đọc viết; và phải đối mặt với một tầng lớp tu sĩ được tổ chức tốt, thực hiện việc bảo vệ một trật tự chuẩn mực, trong đó họ chỉ được giao cho một vai trò phụ. Trong tất cả các khía cạnh này, tình hình của họ rất khác với Trung Quốc.

12

ĐIỂM YẾU CỦA CÁC CHÍNH THỂ ẤN ĐỘ

Dòng tộc Maurya trở thành những nhà cai trị bản địa đầu tiên và thành công nhất của Ấn Độ như thế nào; bản chất của nhà nước Ấn Độ dưới thời Maurya; tính cách của Ashoka; sự suy tàn, chia rẽ và hồi sinh dưới thời Gupta; tại sao Ấn Độ sau đó rơi vào tay ngoại xâm

Phát triển xã hội ở Ấn Độ vượt trội hơn cả phát triển chính trị lẫn kinh tế từ rất sớm. Tiểu lục địa này có được một nền văn hóa chung nằm trong một tập hợp tín ngưỡng tôn giáo và tập quán xã hội khiến nó trở thành một nền văn minh đặc trưng lâu đời trước khi có bất kỳ ai cố gắng thống nhất chính trị trên vùng đất này. Và khi tạo ra được sự thống nhất đó, sức mạnh xã hội lớn đến mức có thể chống lại uy quyền chính trị và ngăn nó định hình lại xã hội. Vì vậy, trong khi Trung Quốc phát triển một nhà nước hùng mạnh khiến xã hội yếu đi và tự tồn tại, Ấn Độ lại có một xã hội hùng mạnh ngăn chặn một nhà nước hùng mạnh xuất hiện ngay từ đầu.

Trong số hàng trăm hay hàng nghìn tiểu bang và bộ tộc kết tinh ra khỏi xã hội bộ lạc vào đầu thiên niên kỷ I TCN trên tiểu lục địa Ấn Độ, ba vương quốc Kashi, Kosala, Magadha và thủ lĩnh hay gana-sangha của người Vrijji, trở thành những ứng viên ưu tú cho quyền lực trên Đồng bằng Ấn–Hằng. Trong số này, Magadha (với trung tâm nằm ở bang Bihar đương đại) hướng đến vai trò giống như nhà Tần trong việc

thống nhất phần lớn tiểu lục địa về một mái nhà chung. Bimbisara trở thành vua trong nửa sau của thế kỷ VI TCN và lập ra Magadha với tư cách chính quyền thống trị ở miền Đông Ấn Độ thông qua một loạt các cuộc hôn nhân chiến lược và các cuộc chinh phạt. Magadha bắt đầu thu thuế đất và quá trình sản xuất thay vì các khoản đóng góp tự nguyện do các dòng tộc non trẻ thực hiện trong những ngày tiền nhà nước. Điều này theo đó đòi hỏi quá trình tuyển dụng các vị trí quan chủ trì việc thu thuế. Thuế được cho là chiếm khoảng 1/6 sản lượng nông nghiệp, một tỉ lệ mà nếu đúng như vậy là vô cùng cao đối với một xã hội nông nghiệp sơ khai.[1] Nhà vua không thể tuyên bố quyền sở hữu tất cả đất đai trong vương quốc của mình, mà chỉ ở các vùng đất hoang, với quy mô vào thời kỳ dân số thưa thớt hẳn phải khá rộng.

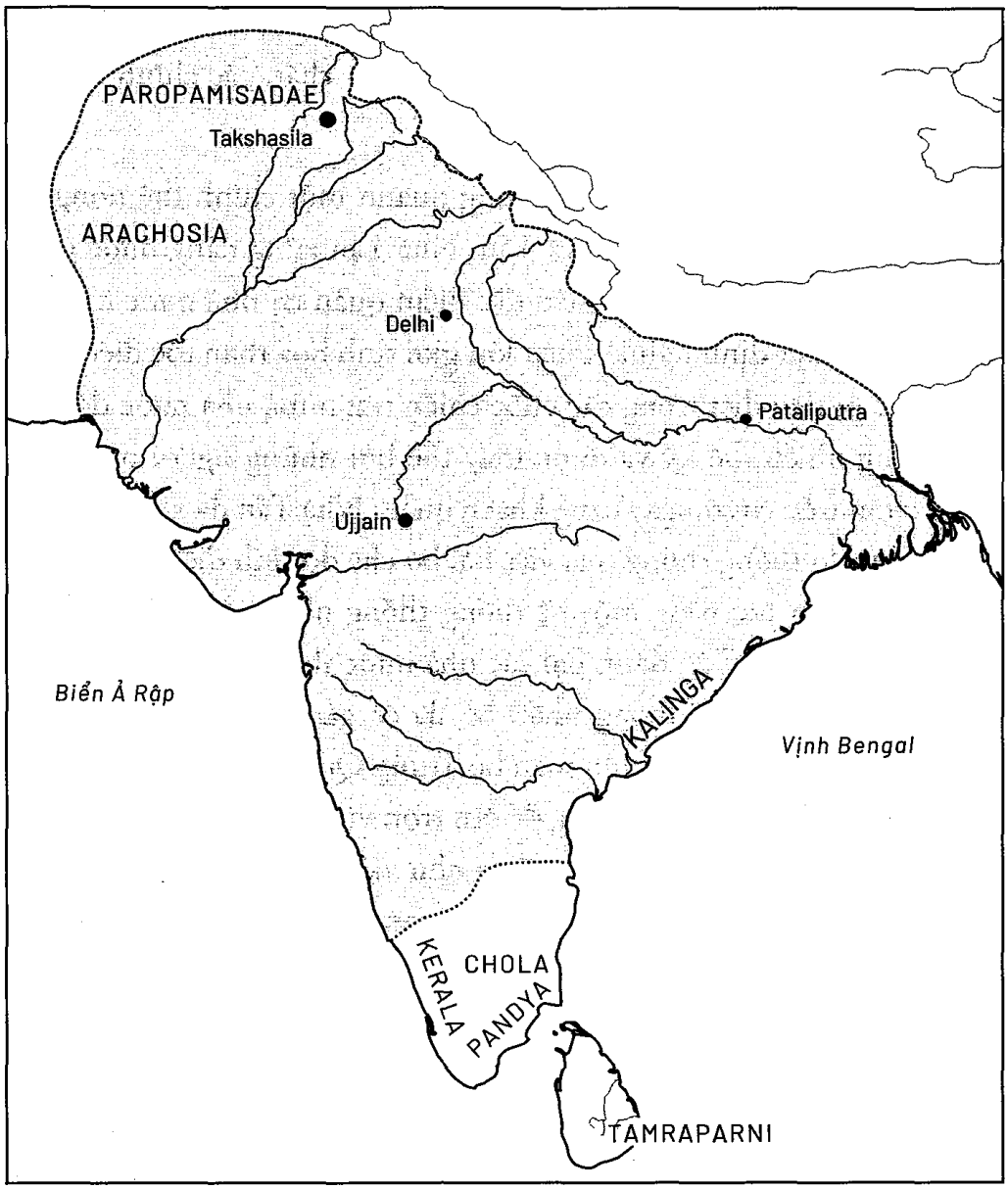
Bimbisara sau đó bị sát hại bởi con trai ông là Ajatashatru, người đã thôn tính Kosala và Kashi ở phía tây và tiến hành một cuộc chiến kéo dài với người Vrijji, cuối cùng ông giành chiến thắng bằng cách tạo ra sự bất đồng giữa những người đứng đầu gana-sangha. Vào thời điểm Ajatashatru qua đời năm 461 TCN, Magadha đã kiểm soát đồng bằng sông Hằng và phần lớn vùng hạ lưu, cùng với thủ đô mới tại Pataliputra. Sau đó, sự cai trị được truyền lại cho một loạt các vị vua khác, bao gồm cả triều đại Nanda tồn tại trong thời gian ngắn, đứng lên nắm quyền từ địa vị Thủ Đà La. Alexander Đại đế đã chạm trán với quân đội của Nanda trước khi quân đội của ông gặp binh biến và buộc ông phải quay trở về hướng Punjab. Các tài liệu của Hy Lạp cho rằng đội quân của ông bao gồm 20.000 kỵ binh, 200.000 bộ binh, 1.000 cỗ chiến xa và 3.000 con voi, mặc dù những con số này chắc chắn đã được phóng đại để biện minh cho sự rút lui của người Hy Lạp.[2]

Chandragupta Maurya đã kế tục triều đại Nanda ở vương quốc Magadha, mở rộng lãnh thổ và thành lập chính thể vĩ đại đầu tiên ở tiểu lục địa Ấn Độ, đế chế Maurya, vào năm 321 TCN. Ông được bảo hộ bởi nhà triết học và vị thượng thư thuộc đẳng cấp Bà La Môn

Kautilya, cuốn sách *Arthasastra* của ông được coi là một khảo luận kinh điển về nghệ thuật quản trị nhà nước của Ấn Độ. Chandragupta đã chinh phạt vùng tây bắc trong một chiến dịch chống lại người kế vị Alexander, Seleucus Nicator, đưa Punjab và một phần của miền Đông Afghanistan và Baluchistan dưới sự kiểm soát của Maurya. Đế chế của ông lúc này trải dài từ Ba Tư ở phía tây đến Assam ở phía đông.

Cuộc chinh phục người Dravidian phía nam Ấn Độ được dành cho con trai của Chandragupta là Bindusara và cháu trai ông là Hoàng đế Ashoka vĩ đại. Bindusara mở rộng đế chế về phía nam cao nguyên Deccan đến tận những vùng như Karnataka và Ashoka, theo những gì được kể lại là một chiến dịch dài và đẫm máu, đã chinh phục Kalinga ở phía đông nam (bao gồm các bang Orissa hiện nay và những khu vực thuộc Andhra Pradesh) vào năm 260 TCN. Do khi đó Ấn Độ chưa có chữ viết, những thành tựu của Ashoka đã không được ghi lại trong sử sách như *Kinh Thư* hay *Kinh Xuân Thu* của Trung Quốc. Ông không được các thế hệ Ấn Độ sau này công nhận là một vị vua vĩ đại cho đến năm 1915, khi bản khắc của một số lượng những pháp dụ trên đá được giải mã và các nhà khảo cổ học đã lắp ghép lại quy mô đế chế của ông.[3]

Đế chế do tộc Maurya tập hợp qua ba thế hệ bao gồm toàn bộ phía bắc Ấn Độ ở phía nam dãy Himalaya từ Ba Tư ở phía tây đến Assam ở phía đông và xuôi về phía nam đến Karnataka. Vùng duy nhất trên tiểu lục địa này chưa thuộc về đế chế là vùng lãnh thổ ở phía nam xa xôi mà hiện nay là Kerala, Tamil Nadu và Sri Lanka. Không có bộ máy Ấn Độ bản địa nào khác hợp nhất được một vùng lãnh thổ rộng lớn như vậy dưới quyền một nhà cai trị duy nhất.[4] Vương quốc Islam giáo Delhi của người Moghul nhỏ hơn đáng kể. Người Anh cai trị một đế chế rộng lớn hơn, nhưng điều này đặt ra một câu hỏi: Việc nói rằng Ashoka, hay Akhbar, hay một nhà toàn quyền người Anh "cai trị" Ấn Độ nghĩa là như thế nào?



Đế chế Ashoka

ĐẾ CHẾ MAURYA: LOẠI HÌNH NHÀ NƯỚC NÀO?

Các nhà sử học đã tranh luận rất nhiều về vấn đề loại hình nhà nước nào đã tồn tại ở Ấn Độ cổ đại.[5] Chúng ta có thể hiểu rõ hơn về vấn đề này nếu đặt nó trên khía cạnh so sánh, và sự đối nghịch cụ thể giữa Đế chế Ashoka ở Ấn Độ với đế chế được Tần Thủy Hoàng gây

dựng ở Trung Quốc. Những đế chế này ra đời gần như cùng lúc (từ giữa đến cuối thế kỷ III TCN), nhưng về bản chất, các chính thể này hoàn toàn khác biệt.

Mỗi đế chế được xây dựng xung quanh một chính thể nòng cốt – các nhà nước của Magadha và Tần. Nhà Tần xứng đáng được gọi là một nhà nước thực sự, với nhiều đặc điểm quản trị nhà nước hiện đại như Max Weber định nghĩa. Phần lớn giới tinh hoa thân tộc điều hành nhà nước bị tiêu diệt trong các cuộc chiến tranh mà nhà nước đó thực hiện trong nhiều thế kỷ và được thay thế bởi những người mới được tuyển chọn trên cơ sở ngày càng khách quan. Nhà Tần đã xóa bỏ quyền sở hữu truyền thống thông qua việc bãi bỏ chế độ tỉnh điền và thay thế các nhóm thân tộc bằng một hệ thống thống nhất gồm các vùng chỉ huy và huyện. Khi Tần đánh bại các nhà nước thù địch tham chiến và thành lập một đế chế thống nhất, họ đã cố gắng mở rộng nền hành chính công tập trung này trên toàn bộ Trung Quốc. Hệ thống các vùng chỉ huy và huyện được mở rộng để ôm trọn vùng lãnh thổ của các nhà nước bị chinh phục khác, cũng giống như việc thống nhất đo lường và chữ viết chung. Như chúng ta đã thấy trong Chương 8, những vị vua thế tập nhà Tần cuối cùng đã không thành công với kế hoạch của mình, và đặc tính cai trị thân tộc đã trở lại ở một mức độ nào đó dưới thời Tiền Hán. Nhưng những vị vua nhà Hán vẫn kiên trì theo kế hoạch tập trung hóa chính quyền, lần lượt loại bỏ những vị chúa phong kiến còn sót lại cho đến khi họ thiết lập được một hình thái gì đó không hẳn là một đế chế mà là một nhà nước tập quyền, thống nhất.

Có rất ít điều trong số này diễn ra dưới đế chế Maurya. Chính quyền lõi ở Magadha dường như không mạng bất kỳ đặc điểm hiện đại nào, mặc dù những gì chúng ta biết về bản chất quản trị của đế chế này ít hơn nhiều so với trường hợp của nhà Tần. Việc tuyển chọn vào bộ máy hành chính của nhà nước hoàn toàn thân tộc và bị hạn chế bởi chế độ đẳng cấp. Kautilya trong cuốn *Arthasastra* nói rằng phẩm chất

chính cho chức quan lớn phải là xuất thân quý tộc, hoặc "người cha và ông nội" của họ là những *amatya* hay vị quan cao cấp. Những vị quan này gần như hoàn toàn là các Bà La Môn. Bậc lương trong bộ máy quan liêu rất phân cấp, với tỉ lệ lương thấp nhất so với cao nhất là 1:4.800.[6] Không có bằng chứng nào cho thấy việc tuyển chọn quan lại được thực hiện trên cơ sở tài năng, hay một chức quan trong bộ máy được mở cho bất cứ ai ngoài ba *varna* cao nhất, thực tế này được sứ giả người Hy Lạp Megasthenes xác nhận.[7] Các cuộc chiến đưa vương quốc Magadha lên vị thế thống trị không phải là những cuộc bạo tàn kéo dài như ở nhà Tần; giới tinh hoa lâu đời không bị tàn sát, và tình thế của vương quốc Magadha cũng chưa bao giờ nghiêm trọng đến mức đòi hỏi phải huy động toàn bộ trai đinh. Như chúng ta biết, nhà nước Maurya đã không phải thực hiện bất kỳ nỗ lực nào để chuẩn hóa hệ thống cân nặng và đo lường, hoặc thực hiện đồng nhất các ngôn ngữ sử dụng trong vùng đất thuộc thẩm quyền của mình. Thực chất, vào cuối thế kỷ XVI, các nhà nước ở Ấn Độ vẫn gặp khó khăn trong việc áp đặt các tiêu chuẩn thống nhất và cuối cùng điều đó đã không xảy ra cho đến thời Raj của Anh, gần hai thiên niên kỷ sau thời kỳ Maurya.[8]

Mối quan hệ giữa chính quyền lõi ở Magadha và phần còn lại của đế chế được giải quyết thông qua các cuộc hôn nhân và chinh phạt cũng hoàn toàn khác với những gì diễn ra ở Trung Quốc. Việc một nhà nước chinh phạt một nhà nước khác ở Trung Quốc thường dẫn đến việc toàn bộ một dòng tộc cầm quyền bị diệt vong hoặc lưu đày và lãnh thổ của họ bị chiếm bởi một dòng tộc cầm quyền khác. Số lượng dòng tộc tinh hoa ở Trung Quốc đã giảm đáng kể trong triều đại Đông Chu. Đế chế Maurya được xây dựng theo những phương thức nhẹ nhàng hơn. Cuộc chiến duy nhất có thể gây nên số lượng lớn thương vong và chính sách tiêu thổ là quá trình hợp nhất Kalinga, gây ra những hậu quả đau thương cho vị vua đi chinh phạt Ashoka. Trong hầu hết các trường hợp khác, sự chinh phạt đơn giản có nghĩa là một nhà cai trị đang cầm quyền sau khi chịu thất bại trên chiến trận chấp nhận chủ

quyền danh nghĩa thuộc về người Maurya. Cuốn khảo luận *Arthasastra* khuyên các vị vua yếu thế nên quy phục và tự nguyện bày tỏ lòng tôn kính với những vị vua láng giềng hùng mạnh hơn. Không có một "chế độ phong kiến" theo nghĩa như ở Trung Quốc hay châu Âu, nơi những người cai trị hiện hữu sẽ bị tước quyền sở hữu lãnh địa nếu bị đánh bại và lãnh địa đó trở thành một chiến lợi phẩm ban tặng cho cho một hoàng thân hoặc thân hữu trong dòng tộc. Các nhà sử học Ấn Độ đôi khi nói về các vương quốc "chư hầu", nhưng chúng không có ý nghĩa khế ước như của châu Âu.[9] Không chính xác khi nói rằng quyền lực của dòng tộc Maurya được phân phối lại, vì nó chưa bao giờ thực sự tập trung ở địa vị cao nhất. Chắc chắn người Maurya đã không cố gắng áp đặt các thể chế nhà nước của họ lên bất cứ thứ gì ngoại trừ các khu vực cốt lõi của đế chế. Chính phủ ở cấp địa phương trên toàn đế chế vẫn hoàn toàn thân tộc và không cố gắng thành lập một nội các quan lại chuyên nghiệp, thường trực. Điều này có nghĩa là mỗi vị vua mới mang theo một nhóm người trung thành khác nhau và một sự thay thế trong bộ máy cầm quyền.[10]

Bằng chứng về tầm kiểm soát của đế chế Mauryan đối với các vùng lãnh thổ mà họ cai trị trên danh nghĩa nằm ở sự sống sót của các nhóm bộ lạc hoặc bộ tộc – các gana-sangha – trong suốt thời kỳ bá quyền. Các nhà sử học Ấn Độ đôi khi gọi các bộ lạc này là những "chính thể cộng hòa" vì việc ra quyết định chính trị của họ có nhiều sự tham gia và đồng thuận hơn so với các vương quốc phân cấp quyền lực. Nhưng điều này là sự đánh bóng của thời hiện đại về những gì đơn giản là các chính thể bộ lạc còn sót lại có nền tảng từ các mối quan hệ dòng tộc.[11]

Trong cuốn *Arthasastra*, Kautilya thảo luận rất nhiều về chính sách tài khóa và thuế, mặc dù không rõ mức độ các khuyến nghị của ông được đưa vào thực tế. Trái ngược với những người tin vào "chế độ chuyên chế phương Đông", nhà vua không "sở hữu" toàn bộ đất đai trong vương quốc của mình. Nhà vua có lãnh địa riêng và có quyền

kiểm soát trực tiếp đối với các vùng đất hoang, rừng chưa rõ chủ và những vùng tương tự, nhưng ông ta thường không lấn chiếm các quyền sở hữu thông thường hiện có. Nhà nước đã công nhận quyền thu thuế từ các chủ đất với sự đa dạng về hình thức. Thuế có thể được đánh theo đầu người, đất đai, quá trình sản xuất, làng mạc hay những người cai trị các vùng đất ngoại vi hơn và phần lớn phải thu thông qua hiện vật hoặc lao động khổ sai.[12] Không một nhà cai trị nào của Ấn Độ từng cố gắng làm một điều gì đó tương tự việc Thương Ưởng bãi bỏ chế độ tỉnh điền, hay tham vọng cải cách ruộng đất của Vương Mãng dù thất bại.

Ashoka băng hà vào năm 232 TCN và đế chế của ông suy tàn ngay lập tức. Phía tây bắc rơi vào tay người Hy Lạp vùng Bactria, các gana-sangha tổ chức theo bộ lạc đã tái khẳng định chỗ đứng của mình ở Punjab và Rajasthan ở phía tây, trong khi Kalinga, Karnataka và các vùng lãnh thổ khác ở phía nam ly khai và trở lại vị thế là các vương quốc độc lập. Người Maurya rút về vùng khởi thủy của vương quốc Magadha ở trung tâm đồng bằng sông Hằng, và người kế tục cuối cùng của Maurya là Brihadratha bị ám sát năm 185. Hơn 500 năm tiếp theo trôi qua trước khi có một triều đại khác là tộc Gupta có thể thống nhất Ấn Độ thành một vương quốc với quy mô như của Đế chế Maurya. Đế chế này với quyền cai trị tiểu lục địa chỉ tồn tại trong một thế hệ và triều đại của nó kéo dài 135 năm. Sự kết thúc của Maurya chứng kiến sự tan rã của một đế chế thành hàng trăm chính thể riêng biệt, nhiều trong số đó chỉ ở mức độ phát triển tiền nhà nước.

Việc Đế chế Maurya tồn tại trong một thời gian ngắn như vậy là bằng chứng ban đầu cho thấy nó chưa bao giờ có quyền kiểm soát lớn ở các vùng lãnh thổ địa phương ngay từ đầu. Đây không chỉ là vấn đề ngụy biện sai nguyên nhân. Người Maurya chưa bao giờ thiết lập được các thể chế nhà nước mạnh và tạo ra bước nhảy vọt từ bộ máy quản lý thân tộc sang khách quan. Họ đã duy trì một mạng lưới trinh sát rộng khắp đế chế, nhưng không có bất kỳ bằng chứng nào về việc xây dựng

các con đường hay kênh đào để tạo điều kiện liên lạc như của các triều đình ở Trung Quốc thời kỳ đầu. Điều đáng chú ý là người Maurya không để lại dấu tích nào ở bất cứ đâu thể hiện quyền lực của họ ngoại trừ ở kinh đô Pataliputra, đó có lẽ là một lý do khiến Ashoka không được các thế hệ sau nhớ đến như một nhà kiến thiết đế chế.[13]

Bất kỳ nhà cai trị nào của Maurya cũng chưa bao giờ bắt tay vào bất cứ điều gì giống như kiến thiết quốc gia, nghĩa là cố gắng thâm nhập vào toàn bộ xã hội và xoay chuyển nó với một bộ quy tắc và giá trị chung khác. Người Maurya không có khái niệm thực sự về chủ quyền, nghĩa là có quyền áp đặt các quy tắc phi thân tộc lên toàn bộ lãnh thổ của họ. Không có một Bộ luật Hình sự Ấn Độ thống nhất trên tiểu lục địa này cho đến khi nhà thơ và chính trị gia Thomas Babington Macaulay đưa ra dưới sự cai trị của người Anh.[14] Chế độ quân chủ không tham gia vào một cuộc kiến thiết xã hội trên quy mô lớn mà chỉ bảo vệ trật tự xã hội sẵn có với tất cả sự đa dạng và phức tạp của nó.

Ấn Độ đã không phát triển một hệ tư tưởng như Pháp gia ở Trung Quốc, nghĩa là một học thuyết đặt sự thâu tóm quyền lực trắng trợn là mục tiêu chính trị. Các khảo luận như *Arthasastra* cũng đưa ra lời khuyên cho các hoàng tử có thể mưu mô kiểu Machiavelli, nhưng nó luôn phục tùng một tập hợp các giá trị và một cấu trúc xã hội nằm ngoài yếu tố chính trị. Hơn thế nữa, thuyết tâm linh của tôn giáo Bà La Môn tạo ra những tư tưởng có tính phi quân sự rõ ràng ngay trong tính cách. Học thuyết ahimsa, hay bất bạo động, có nguồn gốc từ các văn bản Vệ Đà, cho rằng việc giết hại chúng sinh có thể tạo ra những hậu quả tiêu cực đối với nghiệp. Một số kinh văn chỉ trích việc ăn thịt và giết mổ động vật, mặc dù một số khác chấp thuận điều đó. Như chúng ta đã thấy, bất bạo động thậm chí còn là tư tưởng trọng tâm hơn ở các tôn giáo phản kháng như Kỳ Na giáo và Phật giáo.

Vị vua đầu tiên của Maurya là Chandragupta theo Kỳ Na giáo và nhường ngôi cho con trai ông là Bindusara để trở thành người tu khổ

hạnh. Cùng với một nhóm các tu sĩ, ông chuyển đến miền Nam Ấn Độ, nơi ông được cho là đã kết thúc cuộc đời mình khi dần chết đói theo đúng Kỳ Na giáo chính thống.[15] Cháu trai của ông là Ashoka bắt đầu từ một người theo Hindu giáo chính thống, nhưng sau đó chuyển sang thực hành Phật giáo. Những mất mát trong trận chiến với Kalinga, khi 150.000 người Kalinga bị giết hoặc ly tán, gây nên niềm hối hận sâu sắc nơi Ashoka. Theo một trong những Pháp dụ Khắc trên Đá của ông: "Giờ thì Kalinga đã bị thôn tính, việc thực hành nhiệt tâm sự mộ đạo đối với Đức Phật của ta đã bắt đầu". Ông tuyên bố rằng "tất cả những người bị tra tấn, hành hình cho tới chết, hay bị cầm tù ở Kalinga, nếu chỉ 1% hoặc 0,1% mảnh hồn hiện giờ vẫn phải chịu chung số phận ấy, sẽ phải sám hối với Đức Phật của ta. Hơn nữa, nếu bất cứ ai đã phạm phải điều sai với Đức Phật, thì điều đó cũng phải được mang theo cùng Đức Phật, cho đến khi nó có thể được mang theo". Ashoka tiếp tục cố gắng thuyết phục các dân tộc chưa bị chinh phạt ngoài biên cương của đế chế "không nên sợ Phật, nên tin vào Phật và sẽ nhận được từ Phật niềm hạnh phúc chứ không phải nỗi buồn" và ông đã khuyên răn các con trai của mình tránh lún sâu hơn vào các cuộc chinh phạt.[16] Quá trình mở rộng đế chế đột ngột dừng lại; dù là vì con cháu của Ashoka đang theo đuổi ước nguyện của ông hay chỉ đơn giản bởi họ là những nhà trị nước yếu đuối, họ đã cai quản một lãnh địa đang sụp đổ. Người ta tự hỏi điều gì sẽ xảy ra với đế chế của Ashoka nếu Ấn Độ phát triển một học thuyết quyền lực như Pháp gia của Trung Quốc, thay vì đạo Bà La Môn, Kỳ Na giáo hay Phật giáo, nhưng nếu như vậy thì đã không phải là Ấn Độ.

THẮNG LỢI CỦA XÃ HỘI TRƯỚC CHÍNH TRỊ

Ấn Độ, đặc biệt ở miền Bắc, đã trải qua quá trình suy bại chính trị sau sự suy tàn của đế chế Maurya. Các chính thể bộ lạc xuất hiện trở lại ở Rajasthan và Punjab ở phía tây, nơi cũng bị bao vây bởi những bộ lạc xâm lược mới phát triển từ Trung Á. Đây một phần là hệ quả của

sự phát triển vượt lên về chính trị của mô hình đế chế ở Trung Quốc. Nhà Tần đã bắt đầu quá trình xây dựng một trong nhiều đoạn của Vạn Lý Trường Thành để đẩy lùi những kẻ xâm lược, điều này buộc người Hung Nô du mục quay về Trung Á, nơi họ đã đánh đuổi một loạt các bộ lạc khác. Theo một phản ứng dây chuyền, điều này khiến người Scythia hay Shaka xâm chiếm miền Bắc Ấn Độ, theo sau là người Nguyệt Chi, những người đã lập ra triều đại Kushan ở vùng ngày nay thuộc về Afghanistan. Không có vương quốc nào ở phía bắc Ấn Độ được tổ chức đủ tốt để có tầm nhìn hướng tới một kế hoạch kiến thiết vĩ đại như Vạn Lý Trường Thành và kết quả là các bộ lạc này chiếm một phần của đồng bằng phía bắc Ấn Độ.[17]

Xa hơn về phía nam, các bộ tộc địa phương đã phát triển thành các vương quốc, giống như triều đại Satavahana cai trị ở phía tây Deccan vào thế kỷ I TCN. Nhưng chính thể này đã không tồn tại được lâu và không phát triển được bất kỳ thể chế tập quyền nào mạnh hơn người Maurya. Họ gây chiến với các vương quốc nhỏ khác để kiểm soát phía bắc Deccan, cũng như một loạt các vương quốc nhỏ bao gồm người Chola, Pandya và Satiyaputra. Các sự kiện lịch sử này rất phức tạp và có phần gây nhiễu khi nghiên cứu, vì khó có thể đưa chúng vào một câu chuyện tổng thể hơn về sự phát triển chính trị. Những gì nổi lên từ các sự kiện này là một bức tranh về sự yếu kém chính trị nói chung. Các nhà nước phía nam thường không thể thực hiện được các chức năng cơ bản nhất của chính phủ như thu thuế, do đặc tính lớn mạnh và tự tổ chức của các cộng đồng mà họ cai trị.[18] Không quốc gia nào trong số này thành công trong việc mở rộng lãnh thổ và có được sự bá quyền lâu dài, hoặc phát triển các thể chế quản lý nhà nước tinh vi hơn cho phép nhà nước nắm quyền lực hiệu quả hơn. Khu vực này còn tiếp tục tình trạng phân mảnh chính trị như vậy trong hơn một thiên niên kỷ.[19]

Nỗ lực thành công thứ hai để tạo ra một đế chế lớn ở Ấn Độ đến từ nhà Gupta, bắt đầu với Chandra Gupta I, lên nắm quyền năm

320 ở Magadha cùng cơ sở quyền lực với nhà Maurya. Ông và con trai Samudra Gupta đã thành công khi một lần nữa khéo léo thỏa thuận thống nhất với miền Bắc Ấn Độ. Samudra sáp nhập nhiều bộ tộc ganasangha ở Rajasthan và các vùng khác ở tây bắc Ấn Độ, chấm dứt hình thức tổ chức chính trị này, chinh phục Kashmir và buộc người Kushana và Shaka phải nộp cống vật. Đời sống văn hóa phát triển dưới thời con trai của Samudra Chandra Gupta II (375–415), khi nhiều ngôi đền theo Hindu giáo, Phật giáo và Kỳ Na giáo được xây dựng. Triều đại này tiếp tục kéo dài trong hai thế hệ khác đến khi Skanda Gupta qua đời vào cuối thế kỷ V. Vào thời điểm này, Ấn Độ hứng chịu sự xâm lược của một nhóm mới các bộ lạc của người du mục đến từ Trung Á, người Hung hay Huna, những người đã chớp thời cơ khi các bộ tộc ở phía tây bắc bị suy yếu. Chính đế chế Gupta đã phải vắt kiệt sức cho cuộc chiến này, cuối cùng đánh mất vùng Kashmir, Punjab và phần lớn đồng bằng sông Hằng cho người Hung vào năm 515.[20]

Dù thành tựu văn hóa của họ là gì, nhà Gupta không có sự đổi mới chính trị nào liên quan đến các thể chế nhà nước. Họ chưa bao giờ cố gắng hợp nhất các đơn vị chính trị mà mình chinh phục được thành một cấu trúc hành chính thống nhất. Theo phong cách điển hình của Ấn Độ, giới cai trị bại trận được giữ lại để nộp cống vật và tiếp tục nắm thực quyền cai trị trên lãnh thổ của họ. Bộ máy quan liêu của Gupta, nếu có, ít tập quyền và ít năng lực hơn so với người Maurya thời kỳ trước. Bộ máy này có thu thuế theo sản lượng nông nghiệp và sở hữu các tài sản quan trọng phục vụ sản xuất như mỏ và hoạt động khai thác muối nhưng không tìm cách can thiệp vào các quan hệ xã hội hiện có. Đế chế Gupta cũng nhỏ hơn rất nhiều, vì nó chưa bao giờ thành công trong việc chinh phục các vùng lãnh thổ ở miền Nam Ấn Độ. Nó tồn tại trong khoảng 200 năm, trước khi tan vào sự hỗn tạp với những nhà nước nhỏ, cạnh tranh, tạo nên một thời kỳ suy tàn chính trị khác.

NGƯỜI NGOẠI QUỐC XÂY DỰNG QUỐC GIA

Sau thế kỷ X, lịch sử chính trị của Ấn Độ không còn phát triển mang tính bản địa nữa mà bị một loạt quân ngoại bang thống trị, trước là người Islam giáo và sau là người Anh. Sự phát triển chính trị từ thời điểm này trở thành câu chuyện những người ngoại quốc nỗ lực cài cắm các thể chế của họ lên mảnh đất Ấn Độ. Họ chỉ thành công phần nào. Mỗi kẻ xâm lăng đều phải chiến đấu với hình thái xã hội tuy phân mảnh nhưng được tổ chức chặt chẽ của "các tiểu quốc", dù dễ bị chinh phục vì mất đoàn kết nhưng lại khó cai trị khi đã quy phục. Họ để lại những lớp thể chế mới và giá trị mới đã biến đổi theo nhiều cách. Song trên nhiều phương diện, việc những người ngoại quốc thực thi quyền lực vẫn không thể chạm tới trật tự xã hội bên trong Ấn Độ.

Những toán quân Islam giáo người Turk-Afghan đã xâm lược miền Bắc Ấn Độ từ cuối thế kỷ X. Kể từ khi Islam giáo xuất hiện vào thế kỷ VII, người Ả Rập và sau đó là người Turk đã thực hiện quá trình chuyển đổi từ hình thái xã hội bộ lạc sang xã hội cấp nhà nước, và theo nhiều khía cạnh đã phát triển các thể chế chính trị tinh vi hơn so với các chính thể bản địa Ấn Độ. Quan trọng nhất trong số này là hệ thống binh lính nô lệ và quan lại (sẽ được bàn trong các chương sau) cho phép người Ả Rập và người Turk vượt ra khỏi mối quan hệ thân tộc và thực hiện mô hình trọng dụng nhân tài. Quân đội của các nhà nước Ấn Độ đã chống trả các đợt tấn công liên tiếp của quân xâm lược Islam giáo đến từ Afghanistan, đặc biệt là tộc người Rajput, nhưng không chiếm được ưu thế vì quá yếu và vô tổ chức. Đến đầu thế kỷ XIII, Vương triều Mamluk của Qutb-ud-din Aybak đã thành lập Vương quốc Islam giáo Delhi ở đây.

Vương quốc Islam giáo này kéo dài 320 năm, lâu hơn bất kỳ đế chế Hindu giáo bản địa nào. Nhưng dù người Islam giáo có thể tạo ra một trật tự chính trị bền lâu, khả năng định hình xã hội Ấn Độ của họ vẫn hạn chế. Giống như Vương triều Gupta, họ chưa bao giờ mở rộng

phạm vi lãnh thổ xa hẳn tới miền Nam Ấn Độ. Theo lời của Sudipta Kaviraj, "các nhà cai trị chính trị Islam giáo đã ngầm chấp nhận những hạn chế về uy quyền chính trị trong mối liên hệ với khế ước xã hội, tương tự các nhà cai trị Hindu giáo... Nhà nước Islam giáo tự thấy mình bị hạn chế và xa rời xã hội giống như nhà nước Hindu giáo".[21] Ngày nay, di sản từ sự thống trị của người Islam giáo thể hiện qua các nhà nước như Pakistan và Bangladesh, cũng như qua hơn 150 triệu người dân Ấn Độ theo Islam giáo. Nhưng di sản chính trị Islam giáo theo nghĩa các thể chế còn sót lại không quá lớn, ngoài một số tập quán như hệ thống chiếm hữu đất *zamindari*[i].

Điều tương tự lại không đúng với người Anh vốn có tầm ảnh hưởng đến Ấn Độ lâu dài và sâu sắc hơn nhiều. Trên nhiều phương diện, Ấn Độ ngày nay là kết quả của một kế hoạch xây dựng quốc gia của người ngoại quốc. Kaviraj lập luận rằng, trái với câu chuyện về chủ nghĩa dân tộc Ấn Độ, "người Anh đã không chinh phục một đất nước Ấn Độ tồn tại từ trước cuộc chinh phạt; đúng hơn, họ đã chinh phục một loạt các vương quốc độc lập và trở thành một Ấn Độ có tổ chức chính trị theo, và một phần để đáp ứng, nhu cầu thống trị của họ".[22] Điều này lặp lại quan điểm của Sunil Khilnani, rằng "tư tưởng về Ấn Độ" như một thực thể chính trị, đối nghịch với thực thể xã hội, đã không tồn tại trước thời Raj của người Anh.[23] Các thể chế quan trọng gắn kết Ấn Đội với nhau như một chính thể – một nền công vụ, một hệ thống quân đội, một ngôn ngữ hành chính chung (tiếng Anh), một hệ thống pháp lý khởi xướng việc áp dụng các luật lệ thống nhất và phi thân tộc, và dĩ nhiên là chính nền dân chủ – là kết quả của việc người Ấn Độ tương tác với chế độ thực dân Anh và địa phương hóa các tư tưởng và giá trị phương Tây vào dòng chảy lịch sử của mình.

---

i. Một chế độ địa tô trong đó các zamindar (nghĩa là "chủ đất" theo tiếng Ba Tư) cai quản ruộng đất cùng những nông dân làm việc trên khu đất đó. Zamindar có quyền thu thuế (tô) thay cho người cai trị và hưởng hoa hồng.

Mặt khác, ngược lại với chính trị, ảnh hưởng của người Anh đến xã hội Ấn Độ lại hạn chế hơn nhiều. Người Anh đã thành công trong việc thay đổi một số tập quán xã hội nhất định mà họ thấy ghê rợn, như sati (thiêu sống một góa phụ trong đám tang của chồng). Họ mang đến các quan niệm phương Tây về sự bình đẳng nhân văn nói chung, khiến người Ấn Độ phải suy nghĩ lại về các nền tảng triết học của hệ thống đẳng cấp và khao khát giải phóng vì công bằng xã hội. Giới tinh hoa theo chủ nghĩa tự do và dân tộc ở Ấn Độ sau này dường như đã lấy những tư tưởng của người Anh để chống lại chính người Anh trong cuộc đấu tranh giành độc lập ở thế kỷ XX. Nhưng bản thân hệ thống đẳng cấp – một cộng đồng làng xã tự cung tự cấp và một trật tự xã hội bị địa phương hóa cao vẫn còn nguyên vẹn và không bị quyền lực của chính quyền thực dân chạm tới.

TRUNG QUỐC ĐẤU VỚI ẤN ĐỘ

Vào đầu thế kỷ XXI, một lượng tài liệu đồ sộ được xuất bản về triển vọng tương quan giữa Trung Quốc và Ấn Độ với tư cách là các thị trường mới nổi tăng trưởng nhanh.[24] Phần lớn các cuộc thảo luận này xoay quanh bản chất hệ thống chính trị của hai quốc gia này. Trung Quốc, với tư cách là một quốc gia chuyên chế, đã thành công hơn nhiều so với Ấn Độ trong việc thúc đẩy xây dựng cơ sở hạ tầng quy mô lớn như đường cao tốc, sân bay, nhà máy điện và các dự án thủy điện khổng lồ như Đập Tam Hiệp vốn cần phải di dời hơn một triệu người ra khỏi vùng ngập nước. Trung Quốc có khả năng trữ được lượng nước trên đầu người nhiều gấp năm lần so với Ấn Độ, chủ yếu thông qua các dự án đập và thủy lợi lớn.[25] Khi chính phủ Trung Quốc quyết định san phẳng một khu phố để nhường chỗ cho một nhà máy hoặc dự án chung cư mới, họ chỉ đơn thuần ép người dân – những người có ít nguồn lực hỗ trợ để bảo vệ quyền lợi hoặc để đạt nguyện vọng của mình – ra khỏi đó. Trong khi đó, Ấn Độ là một nền dân chủ đa nguyên, hàng loạt các nhóm xã hội có thể tập hợp và tận dụng hệ thống chính

trị phục vụ cho hướng đi của họ. Khi một chính quyền đô thị hoặc tiểu bang ở Ấn Độ muốn xây dựng một nhà máy điện hoặc sân bay mới, nó có khả năng gặp phải sự kháng cự của nhiều nhóm khác nhau từ các tổ chức phi chính phủ hoạt động vì môi trường đến các hiệp hội truyền thống của các đẳng cấp. Theo quan điểm của nhiều người, điều này làm tê liệt quá trình ra quyết định và làm giảm triển vọng phát triển kinh tế trong dài hạn của Ấn Độ.

Vấn đề với những phép so sánh này là chúng không tính đến việc hệ thống chính trị của các quốc gia này có nguồn gốc từ cấu trúc xã hội và lịch sử như thế nào. Ví dụ, nhiều người tin rằng nền dân chủ Ấn Độ đương đại là sản phẩm phụ của sự phát triển lịch sử trong giai đoạn khá gần đây và có phần ngẫu nhiên. Còn theo một số lý thuyết nhất định về dân chủ, chẳng hạn, nhiều người cảm thấy ngạc nhiên khi Ấn Độ vẫn duy trì được một nền dân chủ thành công suốt từ thời điểm độc lập vào năm 1947. Ấn Độ không đáp ứng bất kỳ điều kiện "cấu trúc" nào để trở thành một nền dân chủ ổn định: đất nước này hiện là, và theo nhiều cách, vẫn sẽ là một đất nước vô cùng nghèo; một đất nước có sự chia rẽ lớn về mặt tôn giáo, dân tộc, ngôn ngữ và cả giai cấp; một đất nước được sinh ra trong tình trạng bạo lực điên cuồng ở các cộng đồng lặp lại theo định kỳ khi các nhóm nhỏ khác biệt nằm bên trong nó va chạm với nhau. Theo quan điểm này, dân chủ được coi như một thứ văn hóa ngoại lai trong một nền văn hóa bất bình đẳng cực đoan của Ấn Độ, dân chủ do thế lực thực dân mang đến và không có gốc rễ nằm sâu trong truyền thống của đất nước này.

Đây là một góc nhìn thiển cận về chính trị Ấn Độ đương đại. Các nhà quan sát giống như Amarrtya đã ám chỉ rằng không phải dân chủ trong các hình thái thể chế hiện đại có gốc rễ nằm sâu trong các tập quán của Ấn Độ cổ đại.[26] Thay vào đó, quá trình phát triển chính trị cho thấy Ấn Độ chưa bao giờ có được một nền tảng xã hội cho sự phát triển một nhà nước chuyên chế có thể tập trung quyền lực hiệu quả

đến mức có thể tạo động lực cho việc thâm nhập sâu vào trong xã hội và thay đổi các thể chế xã hội cơ bản đó. Mô hình chính quyền chuyên chế nổi lên ở Trung Quốc hay Nga, một hệ thống tước đoạt toàn bộ quyền tư hữu và quyền cá nhân trong xã hội, bắt đầu từ giới tinh hoa, chưa từng tồn tại trên mảnh đất Ấn Độ, dù dưới thời của chính quyền theo Hindu giáo, của người Mogul hay của người Anh.[27] Điều này dẫn đến một nghịch cảnh của các cuộc biểu tình chống lại sự bất công xã hội, với một số lượng lớn trong số đó chưa bao giờ nhằm mục đích chống lại quyền lực cai trị chính trị ở Ấn Độ, như trường hợp ở châu Âu và Trung Quốc. Thay vào đó, họ nhắm vào trật tự xã hội do tầng lớp Bà La Môn thống trị và thường coi họ như những phong trào tôn giáo đối lập như Kỳ Na giáo hay Phật giáo luôn bác bỏ những nền tảng siêu hình về cấp bậc thế giới. Uy quyền chính trị đơn giản được cho là quá xa cách và không liên quan đến cuộc sống thường ngày để có thể khiến họ bận tâm.[28]

Điều tương tự lại không xảy ra ở Trung Quốc, nơi một nhà nước hùng mạnh với các thể chế hiện đại đã phát triển từ sớm. Nhà nước đó có thể tạo ra sự can thiệp trên quy mô lớn chống lại trật tự xã hội hiện có và đã thành công trong việc định hình ý thức về văn hóa và bản sắc dân tộc. Việc chính quyền chiếm ưu thế từ sớm sau đó giúp chính quyền nhấc được chân khỏi bùn lầy khi những hình thái xã hội mới trỗi dậy và thách thức quyền lực của chính quyền. Trong khi ngày nay những chỉ dấu về một xã hội dân sự tại Trung Quốc đã hiện hữu, kết quả từ sự phát triển kinh tế và giao lưu trong một thế giới toàn cầu hóa rộng lớn hơn, các chủ thể xã hội ở Trung Quốc vẫn luôn yếu thế hơn nhiều so với Ấn Độ và ít có khả năng chống lại chính quyền. Sự tương phản này được thấy rõ trong thế kỷ III TCN, khi Tần Thủy Hoàng và Ashoka đang cùng xây dựng đế chế của họ và điều đó vẫn đúng cho đến ngày nay.

Chính quyền Trung Quốc hùng mạnh, phát triển từ sớm luôn có thể thực hiện các nhiệm vụ mà Ấn Độ không thể, từ việc xây dựng Vạn

Lý Trường Thành ngăn chặn những kẻ ngoại xâm du mục, đến việc phát triển các dự án thủy điện khổng lồ trong thế kỷ XXI. Điều này có khiến người dân Trung Quốc thịnh vượng hơn trong dài hạn hay không là một câu chuyện khác. Chính quyền Trung Quốc hùng mạnh chưa bao giờ bị ràng buộc bởi pháp quyền giới hạn các ý tưởng kỳ lạ của giới cai trị. Những thành tựu hiện hữu, từ Vạn Lý Trường Thành đến Đập Tam Hiệp, đã đánh đổi bằng mạng sống của vô số dân thường, những người gần như không có khả năng chống lại chính quyền, đã (và đang) phục tùng những hoài bão của chính quyền.

Người Ấn Độ cũng trải qua một kiểu bạo quyền như những gì tôi gọi là "bạo quyền của thân tộc", không quá chuyên chế về chính trị theo kiểu của Trung Quốc. Tự do cá nhân ở Ấn Độ bị hạn chế nhiều hơn bởi những vấn đề như quan hệ dòng tộc, quy định về đẳng cấp, nghĩa vụ tôn giáo và phong tục tập quán. Nhưng theo một nghĩa nào đó, chính kiểu chuyên chế thân tộc đã cho phép người Ấn Độ chống lại sự chuyên chế của các bạo chúa. Quá trình tổ chức xã hội mạnh ở cấp độ xã hội giúp cân bằng và duy trì sự kiểm soát quá trình tổ chức mạnh ở cấp độ chính quyền.

Kinh nghiệm từ Trung Quốc và Ấn Độ cho thấy một mô hình tự do tốt hơn sẽ xuất hiện khi có một nhà nước mạnh *và* một xã hội mạnh, hai trung tâm quyền lực theo thời gian có thể cân bằng và bù đắp cho nhau. Đây là chủ đề mà tôi sẽ bàn sau. Nhưng hiện tại, tôi sẽ tìm hiểu sự xuất hiện của nhà nước trong không gian Islam giáo và các thể chế độc đáo đã phát triển ở đó cho phép các chính thể của người Ả Rập và Turk thoát khỏi chế độ bộ lạc.

13

CHẾ ĐỘ CHIẾM HỮU NÔ LỆ VÀ SỰ THOÁT KHỎI CHẾ ĐỘ BỘ LẠC CỦA NGƯỜI ISLAM GIÁO

Thể chế về chế độ nô lệ quân sự của Ottoman; vì sao chủ nghĩa bộ lạc là trở ngại chính cho sự phát triển chính trị của người Ả Rập; chế độ nô lệ quân sự xuất hiện lần đầu dưới triều đại Abbasid như thế nào; tại sao người thuộc các bộ lạc chinh phạt giỏi nhưng quản trị kém; giải pháp Plato cho vấn đề chủ nghĩa thân tộc

Vào đầu thế kỷ XVI, khi Đế chế Ottoman đang ở thời đỉnh cao, có một thủ tục vô cùng bất thường diễn ra khoảng bốn năm một lần. Thủ đô Byzantine của Constantinople rơi vào tay người Turk vào năm 1453; quân đội Ottoman chinh phục Hungary trong Trận Mohács năm 1526 và bị đẩy lui về cổng thành Vienna năm 1529. Trên khắp các tỉnh Balkan nằm trong đế chế này, một nhóm quan lại tản ra, tìm kiếm các nam thanh niên trong độ tuổi từ 12 đến 20. Đây còn được gọi là *thuế máu*[i],[1] hay tuyển quân thanh niên Ki-tô giáo. Giống như các tuyển

---

i. Nguyên văn: "devshirme". Các nhà cai trị của Đế chế Ottoman buộc những người không theo Islam giáo trong lãnh thổ phải đóng một khoản thuế bằng thứ thân thương nhất với họ – con cái. Từ đầu thế kỷ XV đến cuối thế kỷ XVII, quan chức địa phương của Ottoman định kỳ tiến hành tách những thanh thiếu niên Ki-tô giáo khỏi gia đình, đưa chúng tới sống dưới quyền cai trị của người Ottoman, buộc chúng cải sang Islam giáo rồi bàn giao lại cho triều đình của sultan (vua ở các nước Islam giáo). Các thanh niên phải trải qua khóa huấn luyện quân sự kéo dài từ năm đến tám năm, đồng thời làm việc cho

trạch viên bóng đá, các vị quan này là chuyên gia đánh giá tiềm năng thể chất và tinh thần của nam thanh niên, mỗi người đều có một chỉ tiêu để hoàn thành, chỉ tiêu này được đặt ra từ Istanbul, kinh đô của Ottoman. Khi một quan viên đến thăm một ngôi làng, linh mục Ki-tô giáo được yêu cầu đưa ra danh sách tất cả trẻ em nam được rửa tội ở đó, và những đứa trẻ ở độ tuổi thích hợp sẽ được mang tới để các vị quan thẩm tra. Những cậu bé triển vọng nhất buộc phải tách khỏi cha mẹ và bị dẫn đi theo những nhóm từ 100 đến 150 trẻ. Tên của chúng được ghi cẩn thận trong sổ đăng ký cả khi chúng được đưa đi từ các ngôi làng lẫn khi đến Istanbul, các sổ đăng ký được đối chiếu rất kỹ, vì nhiều cha mẹ thỉnh thoảng cố gắng trả tiền để con của họ không bị tuyển quân. Một số cha mẹ có những đứa con trai đặc biệt khỏe mạnh phải chứng kiến tất cả chúng bị bắt đi; quan lại sau đó sẽ trở về Istanbul cùng bọn trẻ và các gia đình sẽ không bao giờ gặp lại con cái họ nữa. Trong thời kỳ này của đế chế, ước tính có khoảng 3.000 bé trai bị bắt mỗi năm dưới hình thức thuế máu này.[2]

Những cậu bé này không phải hứng chịu cuộc sống hèn hạ hay nhục nhã mà ngược lại, 10% giỏi nhất trong số đó được phục vụ tại các cung điện ở Istanbul và Edirne, nơi chúng nhận sự đào tạo tốt nhất có thể trong thế giới Islam giáo và được chuẩn bị cho cuộc sống của những chức quan cao cấp trong đế chế. Những người còn lại được nuôi dưỡng như những người Islam giáo nói tiếng Thổ Nhĩ Kỳ và được tuyển mộ vào các đội Cấm vệ quân Janissary nổi tiếng, lực lượng bộ binh tinh nhuệ chiến đấu cho sultan trong các chiến dịch quân sự liên tục ở châu Âu và châu Á.

Các tân binh ưu tú ở hoàng cung được đào tạo liên tục từ hai đến tám năm dưới sự giám sát của hoạn quan. Những người xuất chúng được đào tạo thêm trong cung điện Topkapi, nơi ở của sultan

---

nhà nước tại các xưởng, trang trại, tàu thuyền, công trường xây dựng.

tại Istanbul. Ở đó, bọn trẻ được học kinh Koran, tiếng Ả Rập, tiếng Ba Tư, tiếng Thổ Nhĩ Kỳ, âm nhạc, thư pháp và toán học. Bọn trẻ tham gia những khóa huấn luyện khắc nghiệt về cưỡi ngựa, bắn cung và sử dụng vũ khí, học các môn nghệ thuật như vẽ tranh và kỹ thuật đóng sách. Nhưng ngay cả những người không đủ trình độ để vào Nội cung cũng được cân nhắc các vị trí cao trong đội kỵ binh hoàng gia, *sipahi* của Đế chế Ottoman.[3] Nếu những người lính nô lệ trẻ tuổi chứng tỏ được sức mạnh và năng lực của mình, họ có thể vượt lên trong hàng ngũ quân đội để trở thành tướng lĩnh, quan chức cao cấp (tể tướng), tỉnh trưởng, hay thậm chí là đại tể tướng của đế chế – chức quan cao nhất dưới quyền sultan, người thực chất là thủ tướng của bộ máy này. Sau khi phục vụ trong đội quân hoàng gia của sultan, nhiều binh sĩ sẽ được định cư tại các vùng đất nơi họ có thể sống dựa vào các khoản thuế thu được từ người dân.

Cũng có một hệ thống tương ứng dành cho các cô bé, những người không phải chịu thuế máu nhưng bị mua bán ở các chợ nô lệ từ những kẻ bắt cóc vùng Balkan và miền Nam nước Nga. Những cô gái này được mua về làm vợ và thê thiếp cho các quan chức cấp cao của Ottoman. Giống như các cậu bé, họ được nuôi dạy trong hậu cung theo các quy tắc được thể chế hóa cao nhằm kiểm soát việc dạy dỗ và giáo dục họ. Nhiều sultan là con trai của những người mẹ nô lệ, giống như những hoàng hậu khác, những người có thể có quyền lực đáng kể thông qua con trai mình.[4]

Tuy nhiên, có một giới hạn quan trọng đối với những nô lệ này: cả chức quan và đất đai mà họ được trao đều không phải là tài sản cá nhân; họ không thể bán, cũng không thể truyền lại cho con cái. Thật vậy, phần nhiều trong số những người lính này buộc phải sống độc thân suốt đời. Những người khác lập gia đình với những cô gái nô lệ bị bắt cóc từ các tỉnh thuộc vùng Ki-tô giáo, nhưng con cái họ không thể kế thừa địa vị hay chức quan từ cha mình. Và cho dù có quyền thế như thế

nào, họ vẫn là nô lệ của sultan, người có thể khiến họ bị hạ bệ hoặc xử tử họ ngay lập tức bởi một ý nghĩ bất chợt.

Thể chế nô lệ quân sự ở Đế chế Ottoman vô cùng đặc biệt theo nhiều khía cạnh. Vì không có người Islam giáo nào có thể bị bắt làm nô lệ một cách hợp pháp, không một cư dân Islam giáo nào của đế chế này có thể nung nấu tham vọng đảm đương các chức vụ cao cấp trong chính phủ. Giống như ở Trung Quốc, cả quân đội và bộ máy quan liêu dân sự đều trọng dụng nhân tài, với các quy trình có hệ thống để tuyển mộ và thăng chức cho các binh sĩ và quan lại giỏi nhất. Nhưng không giống như bộ máy quan liêu của Trung Quốc, cơ chế này chỉ mở ra cho những người ngoại quốc – những người khác biệt về mặt dân tộc với xã hội mà họ cai trị. Những binh lính và quan lại nô lệ này lớn lên trong quả bong bóng chính quyền, gắn kết với chủ nhân của họ và với nhau, nhưng lại tách biệt xã hội mà họ cai trị. Bởi sự thật là có rất nhiều người hoạt động trong các nhóm đẳng cấp đóng, nên họ đã phát triển một mức độ đoàn kết nội bộ cao và có thể hoạt động như một nhóm gắn kết. Trong các giai đoạn sau của đế chế, họ có thể đóng vai trò là những người điều khiển vua, thanh trừng và dựng lên các vị sultan theo lựa chọn của riêng mình.

Không có gì ngạc nhiên khi những người châu Âu theo Ki-tô giáo phải chịu thuế máu cũng như những người ở những vùng xa hơn chỉ biết về tập tục này, đều căm thù sâu sắc chế độ này. Hình ảnh một đế chế vô cùng hùng mạnh được điều hành bởi một hệ thống nô lệ trở thành một biểu tượng mẫu mực của chế độ chuyên chế phương Đông trong lòng một phương Tây theo Ki-tô giáo. Đến thế kỷ XIX, khi Đế chế Ottoman trên con đường tàn lụi hoàn toàn, lực lượng Cấm vệ quân Janissary trong mắt nhiều nhà quan sát giống như một thể chế kỳ lạ và lỗi thời ngăn cản khả năng hiện đại hóa của người Turk. Họ đã phế truất sultan Selim III vào năm 1807 và đưa Mahmud II lên ngôi vào năm sau. Mahmud II củng cố vị trí của mình trong những năm sau đó,

và vào năm 1826, ông đã giết toàn bộ lực lượng Janissary gồm khoảng 4.000 lính tinh nhuệ bằng cách đốt cháy doanh trại của họ. Không còn bị lực lượng này cản đường, nhà cầm quyền Ottoman giờ đây đã có thể cải tổ quân đội người Turk và tổ chức một đội quân theo kiểu châu Âu hiện đại.[5]

Rõ ràng, một thể chế cướp đoạt con trẻ trắng trợn từ cha mẹ, biến chúng thành nô lệ và buộc chúng cải đạo sang Islam giáo là một điều rất tàn nhẫn và không phù hợp với các giá trị dân chủ hiện đại, không cần biết những nô lệ này có thể có được những đặc quyền nào. Không có thể chế nào tương tự được phát triển bên ngoài thế giới Islam giáo, điều này đã khiến những chuyên gia như Daniel Pipes lập luận rằng rốt cuộc thể chế này được tạo ra vì lý do tôn giáo cụ thể có gốc rễ từ Islam giáo.[6]

Tuy nhiên, khi suy xét kỹ hơn, hệ thống nô lệ quân sự của người Islam giáo phát triển không do bất cứ mệnh lệnh tôn giáo nào mà là một giải pháp cho vấn đề xây dựng nhà nước trong bối cảnh các xã hội bộ lạc hùng mạnh. Chế độ nô lệ quân sự được phát minh trong triều đại Ả Rập Abbasid do những nhà cai trị Abbasid thấy rằng họ không thể dựa vào các đội quân tổ chức theo kiểu bộ lạc để duy trì đế chế của mình. Cách trưng binh kiểu bộ lạc có thể nhanh chóng được áp dụng và nhân rộng cho các cuộc chinh phạt diễn ra nhanh; khi được Islam giáo hợp nhất và cổ vũ, họ đã thành công trong việc chinh phạt phần lớn Trung Đông và vùng đất phía nam Địa Trung Hải. Nhưng, như chúng ta đã thấy, cấp độ tổ chức bộ lạc đã bị tổ chức cấp nhà nước ở Trung Quốc, Ấn Độ và châu Âu thay thế vì không thể có được hành động tập thể bền vững. Các xã hội bộ lạc bình đẳng, dựa trên sự đồng thuận và dễ bị tổn thương, họ gặp khó khăn lớn trong việc duy trì lãnh thổ trong thời gian dài và có thể xảy ra bất đồng nội bộ và đổ vỡ.

Hệ thống nô lệ quân sự nổi lên như một sự thích nghi tuyệt vời với thiết kế nhằm tạo ra một thể chế mạnh cấp nhà nước đương đầu với tình thế của một trong những xã hội bộ lạc quyền lực nhất trên trái

đất. Nó đã thành công theo nghĩa một phương thức tập trung và củng cố quyền lực nhà nước, theo quan điểm của triết gia Ibn Khaldun, nó đã giúp giữ cho Islam giáo trở thành một tôn giáo lớn trên thế giới.[7]

SỰ HÌNH THÀNH MỘT NHÀ NƯỚC ISLAM GIÁO

Nhà Tiên tri Muhammad sinh ra trong bộ lạc Quraysh thuộc khu vực phi nhà nước miền Tây Ả Rập. Như đã nói ở Chương 5, ông sử dụng kết hợp sự đồng thuận xã hội, vũ lực và khả năng lôi cuốn đám đông của mình để thống nhất trước tiên là các bộ lạc xung đột ở Medina, sau là ở Mecca và các thị trấn xung quanh khác thành một xã hội cấp nhà nước. Các giáo lý của Nhà Tiên tri ở một chừng mực nhất định cố tình chống lại mô hình bộ lạc và tuyên bố sự tồn tại của một umma hay cộng đồng tín đồ phổ quát, những người trước tiên phải trung thành với Thượng đế và lời của Thượng đế, chứ không phải với bộ lạc của họ. Sự phát triển ý thức hệ này rất quan trọng trong việc tạo cơ sở trên phạm vi rộng hơn cho hành động tập thể và lòng tin được bao phủ trên một vùng rộng hơn rất nhiều tại nơi từng là một xã hội đầy xung đột nội bộ và phân hóa.

Nhưng duy trì sự thống nhất chính trị luôn là một cuộc đấu tranh gian khó trong bối cảnh chủ nghĩa bộ lạc Ả Rập. Vấn đề này được đặt ra ngay lập tức sau cái chết của Muhammad vào năm 632. Quyền lực uy tín của Nhà Tiên tri đủ để duy trì chính thể ông tạo ra, nhưng nó đe dọa sự phân tách thành các bộ phận cấu thành nên nó thêm một lần nữa, như người Quraysh ở Mecca, người Ansar, hoặc "những người ủng hộ" từ Medina và những người cải đạo còn lại thuộc các bộ lạc khác. Chỉ có một số hoạt động chính trị khéo léo từ một trong những người đồng hành của Muhammad đã thuyết phục các bộ lạc chấp nhận Abu Bakr là một khalip hay người kế vị đầu tiên. Abu Bakr thông thạo nhiều thứ, bao gồm cả phả hệ bộ lạc; ông sử dụng kiến thức về hoạt động chính trị trong các bộ lạc để giành lấy sự đồng thuận ủng hộ sự lãnh đạo của mình.[8]

Dưới thời kỳ của ba khalip đầu tiên – Abu Bakr (632–634), Umar (634–644) và Uthman (644–656), Đế chế Islam giáo mở rộng với tốc độ chóng mặt, hợp nhất toàn bộ bán đảo Ả Rập và các vùng đất quan trọng hiện nay là Lebanon, Syria, Iraq, Iran và Ai Cập.[9] Chiến thắng ngoạn mục nhất là trước Đế quốc Sasan của người Ba Tư tại Trận Qadisiyyah – một sự kiện được Saddam Hussein đặc biệt vinh danh vào thời điểm Chiến tranh Iraq–Iran những năm 1980. Với việc thành lập nhà nước Umayyad ở Damascus vào năm 661, quá trình mở rộng lãnh thổ được tiếp tục với các cuộc chinh phạt tiếp theo ở Bắc Phi, Anatolia, Sind và Trung Á. Quân đội Ả Rập đến Tây Ban Nha vào năm 711 và chinh phạt vùng đất này; họ tiếp tục các cuộc chinh phạt ở phía bắc Pyrenees cho đến khi cuối cùng bị chặn lại ở Pháp bởi Charles Martel tại Trận Poitiers năm 732.

Mặc dù người dân các bộ lạc Ả Rập có động cơ về tôn giáo nhưng các động lực về kinh tế ở đây cũng rất quan trọng vì việc chinh phục được các xã hội nông nghiệp giàu có, đã định cư lâu dài mang lại một lượng lớn đất đai, nô lệ, phụ nữ, ngựa và động sản. Vấn đề về quản trị thời kỳ đầu chỉ đơn thuần là phân chia chiến lợi phẩm cướp bóc được: chia theo cách nào để không dẫn đến chiến tranh giữa các bộ lạc khác nhau vì chiến lợi phẩm. Chiến lợi phẩm kiểu động sản thường được chia tại chỗ, với một phần năm số đó được dành riêng cho khalip và gửi về Medina. Đất trống ở các vùng lãnh thổ bị chinh phạt được tiếp tục là đất của nhà nước do khalip kiểm soát, mặc dù rất nhiều trong số đó cuối cùng lại nằm trong tay các bộ lạc khác từng tham gia vào chiến dịch quân sự.[10]

Trước đó rất lâu, dân bộ lạc Ả Rập đã phải chuyển vai trò từ những người chinh phạt sang những người cai trị quản lý vùng đất nông nghiệp giàu có với các khu dân định cư. Các khalip không cần phải lo việc tạo ra một phiên bản mới cho bộ máy nhà nước, vì tất cả xung quanh họ là các ví dụ cho mô hình nhà nước hay đế chế phát

triển tốt. Đế quốc Sasan ngay lập tức trang bị mô hình chính quyền tập trung từ khi nằm dưới sự kiểm soát của người Ả Rập. Các tập tục của Đế chế Byzantine cũng được nhiều người theo Ki-tô giáo sống trong các vùng lãnh thổ cướp được từ Constantinople tìm hiểu kỹ, nhiều người trong số họ làm việc cho chính quyền Islam giáo mới.

Nhà nước Islam giáo thực sự xuất hiện tại thời điểm nào? Việc khá thiếu các nguồn tài liệu, trái với chữ viết, gây khó khăn để nhận định chính xác thời điểm. Chắc chắn vào thời 'Abd al-Malik (685–705), và có thể cả thời khalip Umayyad thứ hai, Mu'awiya (661–680), một chính thể đã tồn tại, duy trì lực lượng quân đội và cảnh sát thường trực, thu thuế từ dân chúng một cách thường xuyên, duy trì được bộ máy quan liêu để thu các loại thuế đó, thực hiện công lý và giải quyết tranh chấp và có khả năng xây dựng công trình công cộng như nhà thờ Islam giáo lớn.[11] Khó có thể khẳng định rằng chính Nhà Tiên tri Muhammad đã thành lập một nhà nước, khi xem xét tương quan với một liên minh bộ lạc, vì không có yếu tố thể chế nào tồn tại trong thời đại của ông.

Lý tưởng quân chủ tuyệt đối của người Ba Tư ấn định quyền lực cho nhà vua lớn đến mức ông ta có thể tạo ra hòa bình và kiềm chế giới tinh hoa tham lam và có vũ trang, vốn là nguồn gốc của xung đột và rối loạn trong các xã hội nông nghiệp. Nhìn vào các xã hội như vậy từ góc độ dân chủ hiện đại, chúng ta sẽ thấy các quốc vương trong xã hội nông nghiệp cũng giống như những thành viên khác của giới tinh hoa săn mồi, có lẽ được các đầu sỏ khác chỉ định để bảo vệ tô và các lợi ích của họ.[12] Trên thực tế, hầu như luôn có cuộc đấu tranh giữa ba phe phái diễn ra trong các xã hội này: nhà vua, một tầng lớp quý tộc hay đầu sỏ và những người không thuộc tầng lớp tinh hoa như nông dân và thị dân. Nhà vua thường đứng về phía không thuộc tầng lớp tinh hoa chống lại giới đầu sỏ, vừa để làm suy yếu các nguy cơ chính trị tiềm tàng cũng như đòi phần lợi tức từ thuế của mình. Trong vấn đề này, chúng ta có thể thấy mầm mống của khái niệm quân chủ đại diện cho một lợi ích

công chung. Ở Trung Quốc, chúng ta đã thấy các hoàng đế cảm thấy mối đe dọa trước sự phát triển của các điền trang dưới sự kiểm soát của giới tinh hoa đầu sỏ và muốn sử dụng quyền lực nhà nước để hạn chế hoặc phá vỡ chúng. Vì vậy, trong Đế quốc Sasanian, nơi chế độ quân chủ tuyệt đối được coi là một bức tường thành của trật tự chống lại các tầng lớp tinh hoa khác nhau mà các cuộc xung đột từ họ sẽ làm tổn hại đến lợi ích của những người dân thường. Do đó, đã có sự nhấn mạnh vào việc thực thi pháp luật của nhà vua như một chỉ dấu của công lý.[13]

Sau đó, trong quá trình chuyển đổi từ xã hội kiểu bộ lạc sang cấp độ nhà nước, những nhà cầm quyền Ả Rập thời kỳ đầu đã cố gắng áp dụng một số thứ vào chế độ của mình. Họ có một mô hình quân chủ tuyệt đối và hệ thống quản trị quan liêu tập trung như là tiêu chuẩn cho các xã hội cấp nhà nước xung quanh họ. Quan trọng hơn, họ có một hệ tư tưởng tôn giáo nhấn mạnh sự bình đẳng phổ quát của con người dưới Thượng đế. Theo một nghĩa nào đó, nhóm đúc rút được kết luận hợp lý nhất từ các giáo lý của Nhà Tiên tri chính là người Kharijite, những người đã thiết lập các cơ sở quyền lực ở Basra và Bán đảo Ả Rập. Họ cho rằng người kế nhiệm của Muhammad là người Ả Rập hay không, hay thuộc bộ lạc nào, đều không quan trọng, miễn đó là người Islam giáo. Nếu người kế nhiệm Muhammad lấy tư tưởng này làm nền tảng, họ đã có thể tạo ra một đế chế đa quốc gia, đa sắc tộc dựa trên ý thức hệ hơn là quan hệ dòng tộc theo dòng dõi của Đế chế La Mã Thần thánh. Nhưng việc duy trì sự thống nhất của đế chế, tức là tạo ra một bộ máy quản lý tập quyền đơn nhất trên tất cả các vùng khác nhau, rõ ràng là một nhiệm vụ khó khăn cho triều đại Umayyad. Sự trung thành mạnh mẽ với chế độ bộ lạc đã chiến thắng những tư tưởng về ý thức hệ thuần khiết và nhà nước Islam giáo tiếp tục bị hủy hoại bởi những cuộc tranh đấu và thù địch dòng tộc.

Một trong các điểm mấu chốt của các cuộc xung đột này diễn ra đột ngột ngay sau cái chết của Nhà Tiên tri. Muhammad là người của

dòng tộc Hashemite trong bộ lạc Quraysh, có họ hàng với dòng tộc Umayyad cạnh tranh bởi hai bên có cùng một tổ tiên chung là Abd Manaf – cụ cố của Nhà Tiên tri. Hai tộc Umayyad và Hashemite đã xung đột gay gắt trước và trong suốt cuộc đời của Nhà Tiên tri, tộc Umayyad là phe đối lập vũ trang với Muhammad và những người theo dòng Islam giáo của ông ở Medina. Sau cuộc chinh phạt Mecca, dòng tộc Umayyad cải đạo sang Islam giáo, nhưng sự thù địch giữa các dòng tộc vẫn không hề suy giảm. Muhammad không có con trai, chỉ có một cô con gái là Fatima với người vợ Aisha mà ông dành nhiều tình cảm, và Fatima kết hôn với người em họ Ali của Nhà Tiên tri. Khalip thứ ba, Uthman, một người thuộc dòng tộc Umayyad, đã đưa nhiều họ hàng của mình lên nắm quyền và sau đó bị ám sát. Ông truyền ngôi cho Ali, người đã bị buộc rời khỏi Ả Rập và bị một người Khawarij giết chết khi đang cầu nguyện ở Kufa (Iraq ngày nay). Một loạt các cuộc *fitna* hay nội chiến nổ ra giữa các dòng tộc Hashemite, Khawarij và Umayyad, cuối cùng dòng tộc Umayyad đã củng cố quyền cai trị và triều đại của mình sau cái chết của con trai Ali là Husain tại Trận Karbala ở miền Nam Iraq. Hậu duệ của Ali – được biết đến với cái tên dòng Shia, là những người có tính chính danh, tin rằng nhà nước của khalip nên được trao cho con cháu trực hệ với Muhammad.[14] Những người theo khalip Mu'awiya của tộc Umayyad phát triển thành dòng Sunni, họ tuyên bố là hậu duệ của giáo lý và tập tục chính thống.[15] Sự chia rẽ lớn giữa dòng Sunni và dòng Shia, trong thế kỷ XXI vẫn dẫn đến các vụ đánh bom xe hơi và tấn công khủng bố vào các nhà thờ Islam giáo, bắt nguồn từ sự cạnh tranh của bộ lạc Ả Rập.

Các khalip thời kỳ đầu đã cố gắng tạo ra các cấu trúc nhà nước vượt khỏi sự trung thành theo mô hình bộ lạc, đặc biệt là trong quân đội, nơi các đơn vị gồm hàng chục và hàng trăm binh lính được hình thành kéo dài khắp vùng biên giới của bộ lạc. Nhưng theo lời của một nhà sử học, giới tinh hoa Islam giáo mới "đã nhận ra rằng tính bản sắc của chế độ bộ lạc đã bén rễ sâu trong xã hội Ả Rập đơn thuần sẽ bị bãi

bỏ bởi sắc lệnh hoặc bị gạt sang một bên bởi chỉ vài biện pháp, những thứ có xu hướng vượt qua tính ngoại lệ trong liên kết bộ lạc. Thành công của sự hợp nhất giữa các bộ lạc thành một nhà nước, sau đó, phụ thuộc nhiều vào khả năng sử dụng các mối quan hệ bộ lạc cho mục đích của chính họ cũng như khả năng lấn át các mối quan hệ đó".[16] Khi vụ việc Mỹ chiếm đóng tỉnh Anbar của Iraq sau cuộc xâm lược năm 2003 bị vạch trần, việc kiểm soát các chiến binh bộ lạc bằng cách sử dụng uy quyền truyền thống của thủ lĩnh bộ lạc dễ dàng hơn so với việc tạo ra các đơn vị hành chính phi thân tộc mới vốn không xét đến các thực thể nền tảng của xã hội. Một người dân bộ lạc khi có xích mích với sĩ quan chỉ huy của anh ta có thể sẽ quyết định trốn đi và trở về với họ tộc của mình; và anh ta sẽ không làm vậy nếu sĩ quan chỉ huy chính là tù trưởng của anh ta.

Nhưng một nhà nước được xây dựng trên nền tảng bộ lạc vốn yếu và không ổn định. Các thủ lĩnh bộ lạc có tiếng là nhạy cảm và thiếu tính kỷ luật, thường biến mất cùng với họ tộc của mình sau một cuộc cãi vã hoặc xúc phạm nhau. Các khalip đầu tiên rất không có niềm tin vào các thủ lĩnh bộ lạc họ đã tuyển mộ và thường từ chối đưa các thủ lĩnh này vào các vị trí chỉ huy quan trọng. Hơn nữa, một nhà nước mới liên tục bị đe dọa bởi dân du mục bộ lạc thiếu tính liên kết, những người mà giới thủ lĩnh Islam giáo luôn coi thường; khalip Uthman được cho là đã bác bỏ ý kiến của một thủ lĩnh bộ lạc quan trọng như lời của "một kẻ Ả Rập du cư khờ khạo".[17]

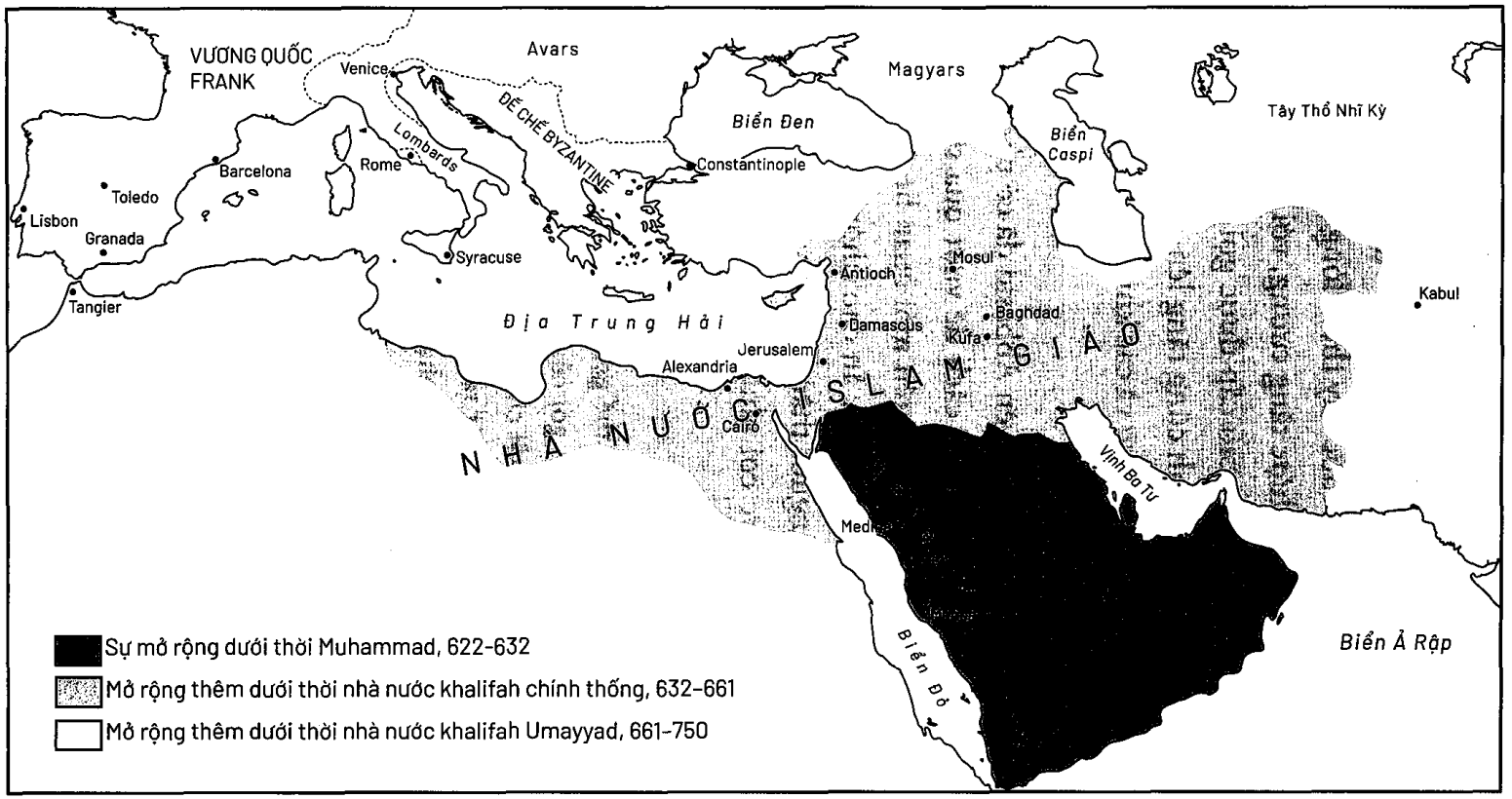
NGUỒN GỐC NÔ LỆ QUÂN SỰ

Hệ thống nô lệ quân sự được phát triển trong triều đại Abbasid vào giữa thế kỷ IX như một cách thức khắc phục những điểm yếu dai dẳng của các loại thuế khóa kiểu bộ lạc và là nền tảng của sức mạnh quân sự Islam giáo.[18] Tộc người Abbasid, thuộc dòng tộc Hashemite, đã phế truất tộc Umayyad vào năm 750 với sự giúp đỡ của lực lượng

dòng Shia và Khorasani ở Ba Tư và rời kinh đô từ Damascus đến Baghdad.[19] Những người Abbasid ban đầu rất tàn nhẫn khi sử dụng vũ lực để củng cố quyền cai trị của họ, xóa sổ dòng tộc Umayyad tận gốc và đàn áp các đồng minh trước đây theo dòng Shiite và Khorasani. Tập trung hóa vào nhà nước được tăng cường, với sự tập trung quyền lực vào tay của một quan chức cao cấp được gọi là vizier – tể tướng. Quy mô và sự xa xỉ của triều đình cũng tăng lên, làm gia tăng sự phân tách giữa đế chế vùng đô thị định cư và các khu vực bộ lạc vốn là nơi họ xuất thân.[20]

Ngay từ sớm, các nhà cầm quyền Abbasid đã có phỏng đoán rằng chế độ nô lệ quân sự có thể là một cách để vượt qua sự thay đổi thất thường của quyền lực chính trị dựa trên mối quan hệ thân tộc. Khalip al-Mahdi (775–785) đã có những đặc ân cho nhóm *mawali*, hay nô lệ được thả, nhiều hơn những người thân hay đồng minh Khurasani của mình, những người vốn được coi như người hầu hoặc trợ lý, và giải thích rằng:

> Khi ngồi trong buổi chầu, ta có thể gọi một *Mawla* và kéo anh ta lên ngồi bên cạnh, sao cho đầu gối của anh ta chạm đầu gối của ta. Tuy nhiên, ngay sau khi buổi chầu kết thúc, ta có thể ra lệnh cho anh ta chải chuốt cho con vật ta cưỡi, anh ta sẽ hài lòng với điều này và không cảm thấy bị xúc phạm. Nhưng nếu ta yêu cầu người khác làm điều tương tự, người này sẽ nói: "Thần là con trai của người đi theo và cận thần của ngài" hay "Thần là một cựu binh trong sự nghiệp (*da'wa*) của ngài [Abbasid], hay "Thần là con trai của những người đầu tiên tham chiến trong sự nghiệp của ngài [Abbasid]". Và ta sẽ không thể khiến anh ta lay chuyển quan điểm [cố chấp] của mình.[21]



Sự mở rộng của Ả Rập dưới thời các khalip đầu tiên

Nhưng việc tận dụng người ngoại quốc làm cốt lõi cho sức mạnh quân sự của nhà nước đã không diễn ra cho đến cuộc chinh phạt Transoxania ở Trung Á dưới thời các khalip al-Ma'mun (813–833) và al-Mu'tasim (833–842), khi một lượng lớn dân bộ lạc gốc Thổ được sáp nhập vào đế chế này. Sức bành trướng của người Ả Rập đã được kiểm chứng khi họ tiến vào các bộ lạc người Turk sống ở thảo nguyên Trung Á, những người mà khả năng chiến đấu vượt trội của họ đã được nhiều chuyên gia người Ả Rập thừa nhận.[22] Nhưng người Turk không thể được tuyển mộ thành đơn vị quân đội theo bộ lạc để chiến đấu thay mặt cho khalip, vì họ cũng có cùng những khiếm khuyết về tổ chức bộ lạc. Thay vào đó, họ bị bắt làm nô lệ cá nhân và được đào tạo thành những người lính trong một đội quân ngoài bộ lạc. Al-Ma'mun đã tạo ra một đội cận vệ với 4.000 nô lệ gốc Turk được gọi là các Mamluk – đơn đơn vị nòng cốt đã lớn mạnh lên quy mô gần 70.000 người dưới thời al-Mu'tasim.[23] Những người này là những người du mục khỏe mạnh, mới được cải sang Islam giáo và tràn đầy nhiệt huyết cho sự nghiệp Islam giáo. Họ trở thành nòng cốt của quân đội Abbasid "vì sự vượt trội của họ so với các chủng tộc khác về năng lực, sự dũng cảm, lòng can đảm và gan dạ". Một quan sát viên về các chiến dịch của al-Ma'mun nhận thấy:

> hai hàng kỵ binh ở hai bên đường gần nơi dừng chân... Hàng bên phải đường gồm 100 kỵ binh Thổ. Hàng bên trái đường gồm 100 kỵ binh của "những tộc khác" [ví dụ, người Ả Rập]... Tất cả được sắp xếp theo cấp bậc chiến đấu, chờ đợi sự xuất hiện của Ma'mun... Đang là lúc giữa trưa và trời ngày một oi bức. Khi Ma'mun đến, ông thấy tất cả người Turk vẫn ngồi trên lưng ngựa, ngoại trừ ba hoặc bốn người, trong khi "đội hỗn tạp"... đều đã tự ném mình xuống đất.[24]

Al-Mu'tasim đã tập hợp người Turk thành một đội quân Mamluk và dời đô từ Baghdad về Samara do bạo lực giữa người dân địa phương và các chiến binh Turk. Ông cho họ được học các khóa đào tạo đặc biệt

trong các học viện dành riêng cho họ, mua các cô gái nô lệ người Turk để họ kết hôn và cấm họ hòa nhập với bất kỳ người dân địa phương nào, từ đó tạo ra một đẳng cấp quân sự tách biệt xã hội xung quanh.[25]

Tư tưởng cho rằng có sự xung đột giữa lòng trung thành với gia đình và một trật tự chính trị công bằng đã xuất hiện từ lâu trong triết học chính trị phương Tây. Tác phẩm *Cộng hòa* của Plato là cuộc thảo luận giữa nhà triết học Socrates và một nhóm thanh niên về bản chất của "thành phố công bình", một thành phố mà họ đang cố gắng tạo ra sự "chính trực". Socrates khiến họ đồng thuận rằng một thành phố công bình sẽ cần một lớp vệ binh có tinh thần hoặc niềm tự hào đặc biệt trong việc bảo vệ thành phố. Vệ binh là những chiến binh mà nguyên tắc đầu tiên là làm điều tốt cho bạn bè và gây hại cho kẻ thù; họ phải được đào tạo kỹ càng về việc sử dụng âm nhạc và thể dục đúng cách để có tinh thần vì mọi người.

Cuốn V của *Cộng hòa* gồm các cuộc thảo luận nổi tiếng về "chủ nghĩa cộng sản" về phụ nữ và trẻ em đối của các vệ binh. Socrates chỉ ra rằng ham muốn tình dục và ham muốn trẻ em là tự nhiên, nhưng những gắn kết gia đình sẽ đối đầu lòng trung thành với thành phố trong quá trình bảo vệ của họ. Chính vì lý do đó, ông lập luận rằng họ phải được nghe "lời nói dối cao thượng" rằng họ là người con của trái đất chứ không phải của cha mẹ ruột. Ông lập luận rằng họ phải sống chung, và họ không được phép kết hôn với từng phụ nữ đơn lẻ mà phải quan hệ tình dục với các bạn tình khác nhau và nuôi dạy con cái chung. Gia đình thuần túy là kẻ thù của lợi ích công:

> Thế quý hữu đã chẳng đồng ý, như bản nhân đã nói và đang nói, quy định thêm nữa sẽ biến họ thành vệ binh chân chính, như thế sẽ ngăn ngừa thành quốc tan vỡ, chia rẽ trầm trọng bắt đầu nảy mầm khi nhiều người khác nhau gọi nhiều thứ khác nhau là "của họ", khi mỗi người vơ vét đem về nhà bất kể thứ gì vét vơ được làm của mình, và khi ai nấy đều có vợ riêng, con riêng, buồn riêng, vui riêng?[26]

Không có gì rõ ràng về việc hoặc Socrates hoặc Plato tin rằng có một chủ nghĩa cộng sản như vậy; thật vậy, những người đối thoại với Socrates sau đó bày tỏ sự hoài nghi đáng kể về việc liệu thành phố công bằng "chính trực" có thể được tạo dựng ở một thành phố thực hay không. Mục đích của cuộc thảo luận là làm nổi bật những xung đột thường trực tồn tại giữa những mối quan hệ họ tộc cá nhân của một người và nghĩa vụ của họ đối với trật tự chính trị công cộng to lớn hơn. Hàm ý là bất kỳ trật tự nào muốn thành công cũng cần triệt tiêu quyền lực của thân tộc thông qua một số cơ chế khiến vệ binh coi trọng những ràng buộc của họ với nhà nước hơn tình yêu của họ dành cho gia đình.

Người ta nghi ngờ liệu al-Ma'mun, al-Mu'tasim, hay bất kỳ nhà lãnh đạo Islam giáo nào khác thời kỳ đầu đã đọc Plato hay biết về tư tưởng của ông hay không. Nhưng thể chế nô lệ quân sự như đáp lại những mệnh lệnh tương tự với thành phố công lý của Plato. Những người nô lệ không được bảo rằng họ là con của trái đất; đúng hơn, họ được sinh ra từ nơi rất xa và rằng họ không có lòng trung thành với ai khác ngoài khalip của họ, người là hiện thân của nhà nước và lợi ích công. Những người nô lệ không biết cha mẹ ruột của họ; họ chỉ biết chủ nhân và trung thành với một mình ngài. Họ đã được đặt những cái tên mới khó nhận dạng, thường là tên của người Turk, khiến họ không còn liên kết với bất kỳ dòng tộc nào trong một xã hội dựa vào dòng tộc. Họ không tham gia vào hệ thống cộng sản gồm phụ nữ và trẻ em, nhưng họ bị tách biệt khỏi xã hội Ả Rập và không được phép bén rễ ở đó. Cụ thể, họ không được phép lập gia đình riêng mà họ có thể lấy đi "bất cứ thứ gì họ có thể có được trong tay"; do đó, vấn đề thân tộc và xung đột lợi ích từ sự trung thành với một bộ lạc vốn phổ biến trong xã hội Ả Rập truyền thống được khắc phục.

Sự phát triển của người Mamluk với tư cách là một thể chế quân sự đã đến quá muộn trong triều đại Abbasid để bảo đảm vị thế hoặc ngăn chặn sự suy tàn của nó. Đến giữa thế kỷ IX, đế chế này đã bị đổ

vỡ thành ra một loạt các quốc gia có chủ quyền độc lập. Điều này bắt đầu vào năm 756 khi một hoàng tử của Umayyad bỏ trốn và thành lập một nhà nước khalifah độc lập ở Tây Ban Nha. Vào cuối thế kỷ XIII và đầu thế kỷ IX, các triều đại độc lập đã được thành lập ở Morocco và Tunisia, cũng như ở miền Đông Iran vào cuối thế kỷ IX và đầu thế kỷ X. Đến giữa thế kỷ X, Ai Cập, Syria và Ả Rập cũng giành được độc lập, làm giảm quyền cai trị của nhà nước Abbasid xuống còn một số phần ở Iraq. Sẽ không bao giờ có một chế độ ở Ả Rập, cấp độ triều đại hay hiện đại, hợp nhất được hoặc thế giới Islam giáo hoặc thế giới Ả Rập. Điều này chỉ diễn ra dưới thời Ottoman của người Turk.

Nhưng trong khi đế chế Abbasid không còn tồn tại, thể chế nô lệ quân sự đã và trên thực tế mang tính quyết định cho sự tồn tại của chính Islam giáo trong các thế kỷ tiếp theo. Ba trung tâm quyền lực mới đã xuất hiện, mỗi trung tâm đều được xây dựng dựa trên hiệu quả của chế độ nô lệ quân sự. Đầu tiên là đế chế Ghaznavid đặt ở Ghazni (Afghanistan), đã được thảo luận trong chương trước, nơi thống nhất các phần của miền Đông Ba Tư và Trung Á. Người Ghaznavid đã đi sâu vào miền Bắc Ấn Độ và mở đường cho sự thống trị của người Islam giáo ở tiểu lục địa này. Thứ hai là vương quốc Mamluk của sultan Ai Cập, đóng một vai trò quan trọng trong việc ngăn chặn cả Quân Thập tự Ki-tô giáo và người Mông Cổ, và vì thế, đã giữ cho Islam giáo là một tôn giáo mang tầm thế giới. Và cuối cùng cũng có chính người Ottoman, những người đã hoàn thiện thể chế nô lệ quân sự và sử dụng nó làm cơ sở cho sự trỗi dậy của họ như một cường quốc thế giới. Trong cả ba trường hợp, chế độ nô lệ quân sự đã giải quyết vấn đề thành lập một bộ máy quân sự lâu bền trong những xã hội bộ lạc thuần túy. Nhưng trong trường hợp Ghaznavid và người Mamluk ở Ai Cập, thể chế này đã suy giảm vì quan hệ họ tộc và chủ nghĩa thân tộc đã tái lập trong chính thể chế của người Mamluk. Hơn nữa, người Mamluk, với tư cách là thể chế xã hội hùng mạnh nhất

trong xã hội Ai Cập, đã không thể duy trì dưới sự kiểm soát dân sự và không thể thành công trong việc tiếp quản nhà nước như đã định cho chế độ độc tài quân sự ở các nước đang phát triển thế kỷ XX. Chỉ có người Ottoman mới thấy rõ sự cần thiết phải loại bỏ chủ nghĩa thân tộc ra khỏi bộ máy nhà nước, điều họ đã làm trong gần ba thế kỷ. Họ cũng để quân đội dưới sự kiểm soát chặt chẽ của hệ thống dân sự. Nhưng họ cũng bắt đầu suy tàn khi chủ nghĩa thân tộc và nguyên tắc thế tập được tái lập từ cuối thế kỷ XVII trở đi.

14

MAMLUK CỨU ISLAM GIÁO

Các Mamluk lên nắm quyền ở Ai Cập như thế nào; một thực tế kỳ lạ khi quyền lực ở Trung Đông Ả Rập nằm trong tay những nô lệ người Thổ; Mamluk cứu Islam giáo khỏi quân Thập tự và người Mông Cổ ra sao; những khiếm khuyết trong việc thực thi hệ thống nô lệ quân sự của Mamluk dẫn đến sự suy tàn của chế độ này

Thể chế nô lệ quân sự được gắn liền với quyền lực Islam giáo tại Ai Cập và Syria trong 300 năm, từ cuối Vương triều Ayyub vào năm 1250 cho đến năm 1517, khi vương quốc sultan của người Mamluk bị người Ottoman đánh bại. Ngày nay, chúng ta cho rằng sự tồn tại của Islam giáo và một cộng đồng lớn người Islam giáo toàn cầu – số lượng hiện nay là khoảng 1,5 tỉ người – là hiển nhiên. Nhưng sự lan rộng của Islam giáo không chỉ đơn thuần phụ thuộc vào sức hấp dẫn trong các tư tưởng tôn giáo nền tảng. Nó còn phụ thuộc rất nhiều vào quyền lực chính trị. Phạm vi của đức tin Islam giáo được định hình lần đầu tiên khi quân đội Islam giáo tiến hành *jihad*, hay thánh chiến, chống lại những người vô thần ở Dar-ul Harb (Vùng đất Chiến tranh), đưa họ vào Dar al-Islam (Vùng đất Islam giáo). Giống như chính người Islam giáo đã loại bỏ Ki-tô giáo và Bái hỏa giáo khỏi hình thức tôn giáo chính ở Trung Đông, Islam giáo do đó cũng có thể bị giáng xuống vị thế của một tôn giáo thứ yếu nếu quân Thập tự Ki-tô giáo thành công trong việc thống trị khu vực này, hoặc người Mông Cổ đã càn quét khắp vùng

Bắc Phi. Quân đội Islam giáo đã vươn đến và định hình vùng biên giới của các cộng đồng Islam giáo ở phía bắc Nigeria, Bờ Biển Ngà, Togo và Ghana. Các quốc gia Pakistan và Bangladesh cùng nhóm thiểu số Islam giáo khá lớn ở Ấn Độ có thể đã không tồn tại nếu không có khả năng chiến đấu của quân đội Islam giáo. Năng lực quân sự này không chỉ nổi lên trên nền tảng những cam kết cuồng tín đối với tôn giáo mà còn dựa trên việc nhà nước có thể điều tiết các thể chế hiệu quả để tập trung và sử dụng quyền lực, và vượt lên tất cả chính là thể chế nô lệ quân sự.

Ý kiến cho rằng sự tồn tại của chính Islam giáo phụ thuộc vào việc sử dụng chế độ nô lệ quân sự được nhà sử học và triết gia Ả Rập vĩ đại Ibn Khaldun sống ở Bắc Phi vào thế kỷ XIV, cùng thời với vương quốc sultan Mamluk ở Ai Cập, đưa ra. Trong cuốn sách *Muqadimmah*, Ibn Khaldun nói như sau:

> Khi nhà nước [Abbasid] này đắm chìm trong suy đồi và xa xỉ, bị khoác lên tấm áo tai họa và bất lực, bị lật đổ bởi người Tatar ngoại đạo – những người xóa bỏ vị trí của nhà nước Islam giáo và triệt tiêu nét đặc trưng của vùng đất, mang sự hoài nghi đến mảnh đất của đức tin, bởi những người có đức tin, chìm đắm trong sự nuông chiều bản thân, chỉ bận tâm đến vui thú và lạc lối trong những thứ xa xỉ, đã trở nên thiếu năng lượng và chần chừ (khi cần) tập hợp để phòng thủ, và vứt bỏ sự can đảm và biểu tượng của dũng khí. Để rồi, chính lòng nhân từ của Thượng đế đã giải cứu đức tin bằng cách hồi sinh nó từ cơn hấp hối và khôi phục sự thống nhất của người Islam giáo trong các vương quốc ở Ai Cập, giữ gìn trật tự và bảo vệ thành quách của người Islam giáo. Ngài đã làm điều này bằng việc gửi cho người Islam giáo, từ quốc gia Turk này và từ giữa các bộ lạc lớn và đông người, những người cai trị để bảo vệ họ và những người giúp đỡ trung thành hết mực, những người được đưa từ Đar-ul Harb đến Dar al-Islam để lao động cực nhọc, ẩn giấu trong chính nó một phước lành thiêng liêng. Bằng phương thức lao động, họ học được vinh quang và phước lành; được tiếp xúc với Thượng đế; được chữa lành bằng chế độ nô lệ, họ gia nhập Islam giáo với quyết tâm kiên

> định của những tín đồ chân chính nhưng cũng với những đức tính của người du mục, không bị vấy bẩn bởi bản chất thấp hèn, không bị pha trộn bởi những thú vui bẩn thỉu, không bị ô uế lối bởi sống văn minh và sự nhiệt thành không bị phá hủy bởi sự xa xỉ thừa thãi.[1]

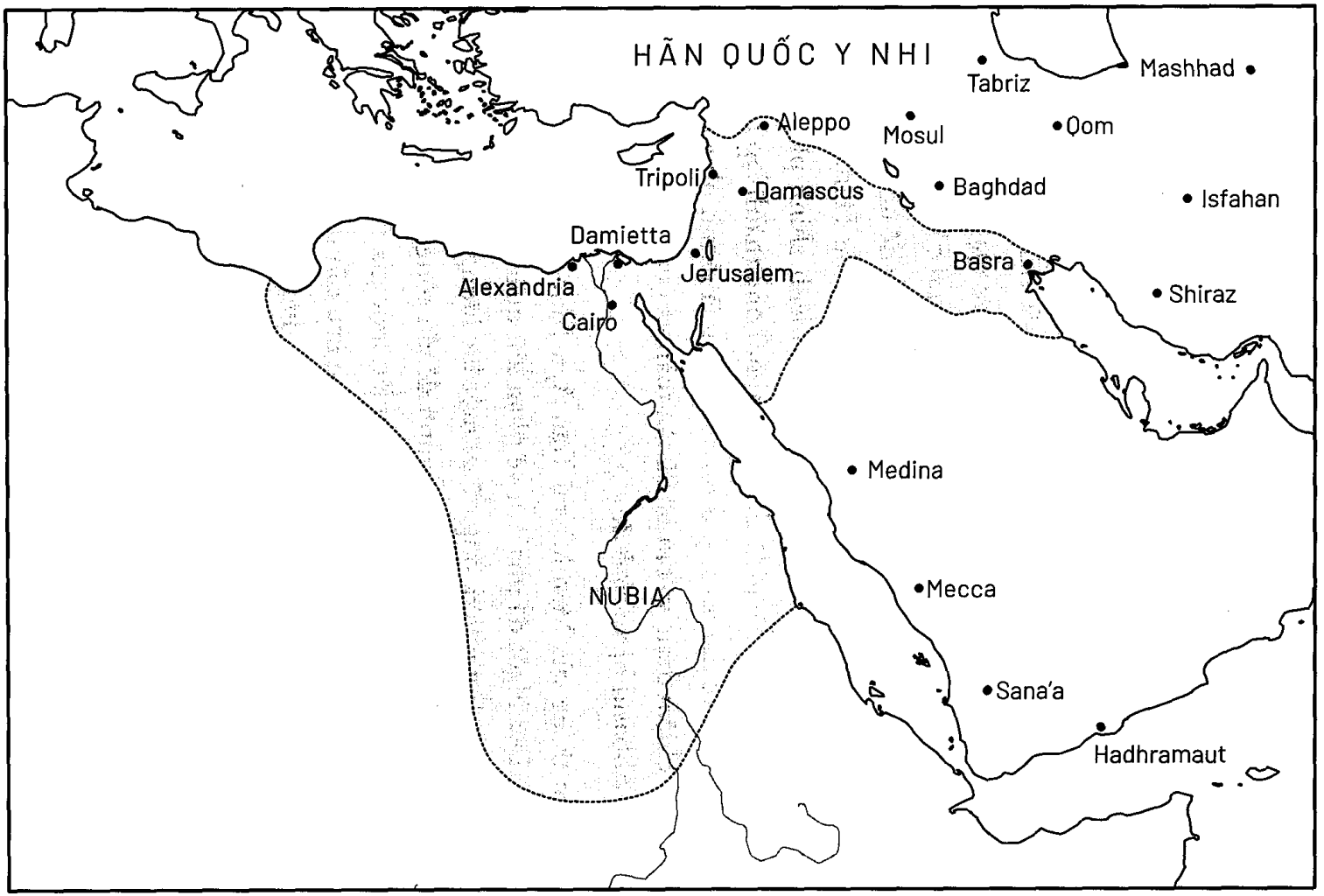
Thể chế Mamluk được thành lập vào cuối Vương triều Ayyub người Kurd, triều đại cai trị Ai Cập và Syria trong một thời gian ngắn vào cuối thế kỷ XII và đầu thế kỷ XIII, người con nổi tiếng nhất của ông là Salah al-Din, được biết đến ở phương Tây là Saladin. Vương triều Ayyub đã sử dụng những người lính nô lệ gốc Turk trong các cuộc chiến chống lại quân Thập tự ở Palestine và Syria, nhưng chính vị sultan cuối cùng, al-Salih Ayyub, đã tạo ra trung đoàn Bahri, đặt theo tên một pháo đài trên một hòn cù lao ở sông Nile, nơi đặt bộ chỉ huy đầu não. Người ta nói ông sử dụng người Turk vì đội quân người Kurd không đáng tin cậy.[2] Trung đoàn này, bao gồm 800–1.000 binh sĩ kỵ binh, là nô lệ có nguồn gốc chủ yếu từ người Turk Kipchak. Các bộ lạc Turk như người Kipchak sẽ đóng vai trò ngày càng lớn ở Trung Đông do áp lực họ cảm nhận được từ nhóm người du mục chăn thả đang lớn mạnh khác là người Mông Cổ – những người đã đẩy họ ra khỏi phạm vi truyền thống của bộ lạc ở Trung Á.

Trung đoàn Bahri đã chứng minh được khả năng tham chiến từ rất sớm. Vua Pháp Louis IX đã phát động cuộc Thập tự chinh thứ bảy đổ bộ vào Ai Cập năm 1249. Ông đã đối đầu và thua cuộc trước trung đoàn Bahri do một người Turk Kipchak tên là Baybars lãnh đạo, Baybars từng bị quân Mông Cổ bắt giữ, bán làm nô lệ ở Syria và được tuyển làm thủ lĩnh của lực lượng Mamluk mới. Quân Thập tự đã bị tống ra khỏi Ai Cập, và Louis IX đã phải nộp số tiền chuộc tương đương với một năm sản phẩm quốc nội của Pháp.

Baybars và trung đoàn Bahri đã giành được một chiến thắng quan trọng hơn nhiều khi họ đánh bại một đội quân Mông Cổ tại Trận Ayn Jalut ở Palestine năm 1260. Các bộ lạc Mông Cổ, được

Thành Cát Tư Hãn tập hợp trước khi ông qua đời năm 1227, đã chinh phục nhiều phần của lục địa Á–Âu tính tới thời điểm đó. Họ đã tiêu diệt triều đại nhà Tấn, cai quản 1/3 phía bắc của Trung Quốc vào những năm 1230, đánh bại Đế chế Khwarazm ở Trung Á cũng như các vương quốc ở Azerbaijan, Georgia và Armenia trong cùng một thập niên; xâm lược và chiếm đóng phần lớn nước Nga, cướp phá thành phố Kiev năm 1240; và tiến vào Đông và Trung Âu vào những năm 1240. Họ bị chặn lại ở đó không hẳn vì sức mạnh của quân đội Ki-tô giáo, mà bởi Đại hãn Oa Khoát Đài (con trai của Thành Cát Tư Hãn) qua đời và chỉ huy của quân Mông Cổ rút lui để họp bàn về việc kế vị. Húc Liệt Ngột Hãn, cháu trai Thành Cát Tư Hãn, được anh trai của mình là Đại Hãn Mông Kha truyền lệnh chinh phạt Trung Đông vào năm 1255. Ông đã chiếm Iran, nơi ông thành lập triều đại Ilkhanid và tiến về Syria với ý định cuối cùng là chinh phục Ai Cập. Baghdad bị chiếm đóng và tàn phá hoàn toàn vào năm 1258, vị khalip cuối cùng Abbasid bị xử tử ở đó.

Chiến thắng của Mamluk tại Trận Ayn Jalut một phần do quân số, khi Húc Liệt Ngột đã phải rút về phần lớn quân đội trước cái chết của Mông Kha. Tuy nhiên, ông để lại một lực lượng lớn dưới tay một trong những chỉ huy giỏi nhất của mình để tấn công Mamluk. Người Mông Cổ là những chiến thuật gia và chiến lược gia đại tài, tận dụng mức độ di chuyển linh hoạt và đội tùy tùng hậu cần tinh gọn để phục kích xung quanh kẻ thù. Ngược lại, Mamluk được trang bị vũ khí tốt hơn, cưỡi những con ngựa lớn hơn ngựa của người Mông Cổ, có áo giáp và cung tên, giáo và kiếm hạng nặng hơn. Họ cũng có kỷ luật vô cùng tốt.[3] Chiến thắng trong trận Ayn Jalut không phải là do may mắn: Mamluk đã bảo vệ được Syria khỏi Ilkhanid trong một loạt các trận chiến cho đến khi chiến tranh kết thúc và năm 1281 và đã chống lại ba cuộc xâm lược khắc nghiệt hơn của người Mông Cổ vào các năm 1299, 1300 và 1303.[4]



Vương quốc sultan Mamluk, triều đại Bahri, 1250–1392

Mamluk đã thế chỗ người Ayyub và nắm quyền lực ngay từ đầu cuộc chiến với người Ilkhanid, và Baybars là sultan đầu tiên của họ.[5] Chế độ được thiết lập trên cơ sở quyền lực của Mamluk ổn định hơn nhiều so với triều đại trước đó. Mặc dù Saladin là một nhà lãnh đạo quân sự vĩ đại và là anh hùng đối với người Islam giáo, nhưng chính thể mà ông ráp nối lại vô cùng mong manh. Đó là một liên bang của các chức vương dựa trên các mối liên kết thân tộc hơn là một nhà nước và quân đội không phải là một đầy tớ trung thành với triều đại. Sau cái chết của Saladin, quân đội của ông tan rã thành một nhóm dân quân cạnh tranh. Ngược lại, Mamluk điều hành một nhà nước thực sự, với một bộ máy quan liêu tập trung và một đội quân chuyên nghiệp mà trên thực tế, quân đội *là* nhà nước, sẽ vừa là điểm mạnh vừa là điểm yếu.[6] Người Mamluk không chia nhà nước theo bất kỳ cách nào, hoặc cho đi vài phần như kiểu thái ấp cho họ hàng hoặc thân tộc hoàng gia theo cách người Ayyub đã làm. Syria không nhanh chóng tách khỏi Ai Cập dưới thời Mamluk, như cách đã diễn ra sau cái chết của Saladin.[7]

Thể chế nô lệ Mamluk được củng cố hơn nữa dưới chế độ Mamluk ở Ai Cập. Chìa khóa thành công nằm ở khả năng nhà nước sultan nắm bắt được những làn sóng các tân binh mới từ thảo nguyên Trung Á và từ vùng đất Byzantine tới khu vực phía bắc và tây bắc. Một số tân binh đã cải sang Islam giáo, một số khác vẫn không theo bất kỳ tôn giáo nào và số khác theo Ki-tô giáo. Quá trình cải đạo sang Islam giáo rất quan trọng trong việc tái nuôi dưỡng sự trung thành và trói buộc họ với chủ nhân mới. Điều quan trọng nữa là các tân binh đã hoàn toàn bị cắt đứt khỏi việc tiếp cận hoặc liên lạc với gia đình và bộ lạc của họ. Vì vậy từ quá trình đào tạo thời niên thiếu, họ có được một gia đình mới – gia đình của sultan và tình huynh đệ của Mamluk.[8]

Hoạn quan cũng đóng một vai trò quan trọng trong việc vận hành bộ máy được trơn tru. Không giống như hoạn quan ở Trung Quốc hay Đế chế Byzantine, hoạn quan Islam giáo hầu như đều là người ngoại

quốc sinh ra bên ngoài vùng đất Islam giáo. Theo lời của một quan sát viên: "Không có người Islam giáo nào từng sinh ra anh ta. Anh ta cũng không bao giờ sinh ra một người Islam giáo".[9] Không giống như người Mamluk, hầu hết là người Turk hoặc châu Âu, các hoạn quan có thể là người châu Phi da đen được tuyển mộ từ Nubia hoặc những nơi khác ở phía nam đế chế. Họ giống những người Mamluk về tình trạng bị tách khỏi gia đình và do đó rất trung thành với chủ nhân. Nhưng việc mất khả năng tình dục cho phép họ đóng một vai trò quan trọng như những người thầy của nhóm Mamluk trẻ. Nhóm này được lựa chọn một phần vì vẻ đẹp hình thể, cũng như sức mạnh và năng lực quân sự của họ; là một nhóm bằng hữu quân sự mà lại bị hạn chế tiếp cận với phụ nữ, việc bị những người Mamluk lớn tuổi hơn tán tỉnh yêu đương là một vấn đề cố hữu mà các hoạn quan có thể đóng vai trò là rào cản.[10]

Ngoài cách họ được giáo dục, một điểm then chốt cho sự thành công của người Mamluk xét trên khía cạnh thể chế chính trị là một thực tế rằng họ là tầng lớp quý tộc một thế hệ. Họ không thể truyền lại địa vị Mamluk cho con cái; con trai họ sẽ bị đày xuống làm dân thường và cháu trai họ sẽ không được hưởng bất kỳ đặc quyền nào. Lý luận cho điểm này rất rõ ràng: một người Islam giáo không thể là nô lệ, và tất cả con cái của người Mamluk khi sinh ra đã là người Islam giáo. Hơn nữa, những đứa trẻ Mamluk được sinh ra ở thành phố và lớn lên mà không biết đến cuộc sống du mục khắc nghiệt trên thảo nguyên, nơi những trẻ ốm yếu sẽ chết sớm. Nếu địa vị Mamluk mang tính kế thừa, nó sẽ vi phạm nền tảng trọng dụng nhân tài khắt khe mà ở đó các Mamluk trẻ được lựa chọn.[11]

SỰ SUY TÀN CỦA MAMLUK

Có ít nhất hai vấn đề trong thiết kế của các thể chế chính trị Mamluk khiến chúng bị suy yếu theo thời gian. Đầu tiên là không có cơ chế quản trị được thể chế hóa tốt trong chính mô hình bằng

hữu Mamluk. Có một chuỗi phân cấp mệnh lệnh giảm dần từ sultan nhưng không có quy tắc rõ ràng để lựa chọn một sultan. Thật vậy, có hai nguyên tắc cạnh tranh hiện hữu, một nguyên tắc triều đại trong đó quyền cai trị được truyền lại cho một người con trai được sultan đang tại vị lựa chọn, và một nguyên tắc phi thế tập trong đó các phe phái Mamluk khác nhau tìm cách đạt được sự đồng thuận ngay cả khi họ chạy đua giành quyền lực.[12] Nguyên tắc sau có quyền lực hơn; các sultan thường đóng vai trò là lãnh đạo danh nghĩa, được lựa chọn bởi các tiểu vương cao cấp đứng đầu các phe phái.

Khiếm khuyết quan trọng thứ hai trong cấu trúc của nhà nước Mamluk là thiếu một quyền lực chính trị bao trùm. Người Mamluk được tạo ra như một công cụ quân sự của Vương triều Ayyub, nhưng khi vị vua này qua đời, Mamluk đã bước lên và tự mình tiếp quản nhà nước. Điều này tạo ra kiểu vấn đề đại diện ngược. Trong hầu hết các hệ thống phân cấp chính trị, người ủy nhiệm nắm quyền và ủy thác việc thực hiện các chính sách cho các đại diện mà họ bổ nhiệm. Nhiều sai lệch trong hoạt động quản trị phát sinh do các đại diện có cách thức hoạt động khác với người ủy nhiệm và vấn đề trong thiết kế thể chế liên quan đến việc khuyến khích các đại diện thực hiện mệnh lệnh của người ủy nhiệm.[13]

Trong trường hợp của Mamluk thì ngược lại, các đại diện *là* người ủy nhiệm; họ đồng thời là một phần của hệ thống phân cấp quân sự phục vụ cho sultan và là những ứng viên cho vị trí sultan. Điều này có nghĩa là họ vừa phải làm công việc của mình với tư cách là các vị quan vừa phải âm mưu tranh giành quyền lực và làm suy yếu quyền lực của các đối thủ người Mamluk. Điều này tất nhiên có ảnh hưởng khủng khiếp đến kỷ luật và thứ bậc, không khác gì thực trạng đang xuất hiện ở các nước đang phát triển đương đại do quân đội điều hành. Vấn đề này trở nên nghiêm trọng vào năm 1399, khi một người Mông Cổ có tên là Tamerlane đã xâm chiếm Syria và cướp Aleppo; những người Mamluk đang mải tập trung vào những xung đột bên trong đến nỗi không thể

liên kết phòng thủ và đã phải rút lui về Cairo. Họ cũng mất quyền kiểm soát Thượng Ai Cập vào tay các bộ lạc địa phương ở đó và cuối cùng chỉ được cứu bởi thực tế là Tamerlane cần chuyển hướng sang mối đe dọa từ một thế lực mới là người Ottoman.[14] Nếu người Mamluk chịu phục tùng một quyền lực chính trị dân sự, như trường hợp của Đế chế Ottoman, những người dân thường đã có thể thực hiện các biện pháp để khắc phục vấn đề này.[15]

Chính sự suy tàn của nguyên tắc chống lại thế tập cuối cùng đã dẫn đến sự sụp đổ của nhà nước Mamluk ở Ai Cập. Thời gian trôi qua, sự kế thừa thế tập được thực hiện không chỉ trong gia đình sultan mà còn bởi những người Mamluk khác cũng như những người tìm cách thiết lập các triều đại cho riêng họ. Nguyên tắc quý tộc một thế hệ được thực hiện nhằm chống lại các đặc tính cốt yếu trong sinh học loài người, giống như hệ thống khoa cử Trung Quốc phi thân tộc đã được thực hiện: mỗi một Mamluk tìm cách bảo vệ địa vị xã hội của gia đình và con cháu mình. Những người Mamluk giàu có nhận thấy họ có thể lách nguyên tắc một thế hệ bằng cách ủng hộ các quỹ từ thiện Islam giáo, hay *waqf*, dưới hình thức nhà thờ Islam giáo, madrassas (trường học), bệnh viện hoặc các loại quỹ khác, đưa con cháu của họ quản lý vận hành các quỹ đó.[16] Trong khi những người Mamluk không có gia đình trực hệ thì phát triển các mối quan hệ theo tộc người làm cơ sở cho sự đoàn kết. Sultan Qalawun bắt đầu nhập khẩu các nô lệ vùng Circassia và Abkhaz thay vì người Kipchak và tập hợp họ thành một trung đoàn Burji có tính chất thay thế. Người Circassia cuối cùng đã chiếm được vương quốc sultan từ người Kipchak.[17]

Sự suy thoái nghiêm trọng trong thể chế của người Mamluk trở nên rất rõ ràng vào giữa thế kỷ XIV. Điều kiện nền tảng chính là sự hòa bình và thịnh vượng của thời đại, có ảnh hưởng tai hại đến kỷ luật của người Mamluk. Ki-tô giáo tại vùng Đất Thánh phần lớn đã biến mất tới thời điểm này và người Mamluk đã ký một hiệp ước hòa bình với

người Mông Cổ vào năm 1323. Sultan al-Nasir Muhammad, bản thân không phải là người Mamluk, bắt đầu bổ nhiệm những người không phải là người Mamluk trung thành với ông lên các vị trí tướng lĩnh cấp cao và thanh trừng hàng ngũ sĩ quan có năng lực nhưng dường như không trung thành.[18]

Chế độ này được hồi sinh trong một thời gian ngắn với sự trỗi dậy của Sultan Barquq vào năm 1390, người lên nắm quyền với sự giúp đỡ của những người Mamluk Burji hay Circassia và khôi phục hệ thống cũ về việc tuyển dụng người ngoại quốc. Nhưng các vấn đề liên quan tới lớp người khác nhau đã xuất hiện khi các sultan sau này, tận dụng các nguồn lực đến từ độc quyền nhà nước, đã mở rộng đáng kể việc tuyển mộ các Mamluk trẻ tuổi, tạo ra sự rạn nứt thế hệ. Những người Mamluk lớn tuổi bắt đầu phát triển thành một tầng lớp quý tộc quân sự, đánh bại những thách thức đến từ các tân binh trẻ, giống như các giáo sư chính thức trong các trường đại học đương đại ở Mỹ muốn cố thủ địa vị của họ trong hệ thống phân cấp. Tuổi trung bình của các tiểu vương cao cấp bắt đầu tăng lên, tổng số nhân sự giảm xuống rõ rệt và tầng lớp quý tộc lớn tuổi bắt đầu chia thành các thị tộc. Các Mamluk bắt đầu phát triển hệ thống gia đình và thiết lập địa vị của mình thông qua sự phô trương của cải, và phụ nữ bắt đầu đóng một vai trò lớn hơn trong việc thúc đẩy lợi ích của con cái. Do đó, hệ thống Mamluk, ban đầu được tạo ra để vượt qua chủ nghĩa bộ lạc trong tuyển mộ quân sự, đã có thể tự tái bộ lạc hóa.[19] Bộ lạc mới không nhất thiết phải có quan hệ họ tộc, nhưng chúng phản ánh sự thôi thúc sâu sắc trong con người muốn mở rộng và bảo vệ lợi ích của con cháu, bạn bè và đối tác chống lại các yêu cầu về một hệ thống xã hội phi thân tộc.

Thời gian trôi qua, hệ thống Mamluk đã suy thoái từ một nhà nước tập quyền thành một thứ gì đó giống như một liên minh trục lợi tô kinh tế với các phe phái kiểu lãnh chúa. Những người Mamluk trẻ hơn không còn bị ràng buộc bởi lòng trung thành cá nhân với sultan. Theo lời một sử gia, họ đã trở thành:

> một nhóm lợi ích nghi ngờ về lòng tin và không nghi ngờ gì về ý muốn nổi dậy. Những biên niên sử được tổng hợp từ các ghi chép hằng ngày về các sự kiện ở Cairo trong các thập niên cuối cùng của nhà nước sultan đã kể một câu chuyện về sức ép liên tục lên quốc vương về các khoản chi trả đổi lấy một chút yên bình trong nước. Hành vi cướp bóc từ các mamluk mới của ông ta... đã chào đón al-Ghawri [một vị sultan quá cố] trong ngày ông kế vị; các thực tập sinh đã đốt cháy cung điện của năm sĩ quan cao cấp, một hành động thể hiện sự tức giận về mức lương thấp mà họ nhận được, trái ngược với khối tài sản khổng lồ mà những quý tộc này vẫn ngày ngày gom được.[20]

Các mối quan hệ đạo đức ràng buộc người Mamluk với các vị vua trước đó đã được thay thế bằng một phép tính kinh tế thuần túy. Các Mamluk cao cấp đã mua lòng trung thành của các tân binh trẻ, sau đó những người này lại mong những người bảo trợ tặng thưởng cho họ thông qua khả năng bòn rút đặc lợi từ nhà nước hoặc từ dân chúng. Nhà vua chỉ đơn thuần là có nhiều quyền lực hơn các Mamluk cao cấp này; một số sultan đã bị ám sát hoặc thanh trừng bởi các bè phái Mamluk và tất cả các vị vua sau này phải theo dõi họ để ủ mưu.

Ngoài sự bất ổn chính trị, chế độ này còn phải đối mặt với một cuộc khủng hoảng ngân sách vào cuối thế kỷ XV. Do sự gián đoạn trong buôn bán gia vị bởi tính ưu việt của hệ thống hải quân Bồ Đào Nha ở Ấn Độ Dương, nguồn thu của các sultan bắt đầu giảm dần vào cuối thế kỷ XIV và họ chuyển sang đánh mức thuế ngày càng cao. Điều này sau đó bắt buộc các thành phần kinh tế – nông dân, thương nhân và thợ thủ công – phải rèn luyện kỹ năng che giấu tài sản và trốn thuế. Các quan chức dân sự quản lý hệ thống thuế phải hạ thuế suất để có tiền hối lộ; kết quả là việc cố gắng áp mức thuế suất cao hơn chỉ mang lại mức thu thuế thực tế thấp hơn. Chế độ này đã phải dùng đến các cuộc càn quét tịch thu bất kỳ tài sản nào có thể, bao gồm cả những *waqf* của người Islam giáo mà các nhà quý tộc Mamluk đã sử dụng để giấu tài sản cho con cháu họ.[21]

NHÀ NƯỚC NHƯ NHÓM TỘI PHẠM CÓ TỔ CHỨC

Nhiều nhà khoa học chính trị đã so sánh nhà nước châu Âu hiện đại ban đầu với nhóm tội phạm có tổ chức. Điều này có nghĩa là các nhà cai trị ở một quốc gia dùng kỹ năng trong việc tổ chức vũ lực để chiếm đoạt tài nguyên từ phần còn lại của xã hội, thứ các nhà kinh tế gọi là tô.[22] Các nhà khoa học khác sử dụng thuật ngữ "nhà nước săn mồi" để miêu tả một loạt chế độ ở các nước đang phát triển thời gian gần đây hơn như Zaire dưới thời Mobutu Sese Seko hoặc Liberia dưới thời Charles Taylor. Trong một nhà nước săn mồi, giới tinh hoa luôn tìm cách bòn rút mức tài nguyên cao nhất có thể từ nền tảng xã hội và chuyển chúng thành tài sản cá nhân. Lý do giới tinh hoa này tìm kiếm quyền lực ngay từ đầu là khả năng thu tô kinh tế mà quyền lực mang lại cho họ.[23]

Không có gì phải hoài nghi khi một số nhà nước có mức độ săn mồi cao và tất cả các nhà nước đều có tính chất này ở một mức độ nào đó. Tuy nhiên, một vấn đề quan trọng trong việc tìm hiểu về phát triển chính trị là liệu tất cả các nhà nước có tìm cách tối đa hóa tô từ việc săn mồi không hay liệu họ có bị thôi thúc bởi những lý do khác dẫn tới bòn rút tô ở mức thấp hơn mức tối đa theo lý thuyết. Mô hình hành vi về nhà nước săn mồi tối đa hóa tô không nhất thiết là đặc trưng của các xã hội nông nghiệp trưởng thành như Thổ Nhĩ kỳ thời Ottoman, Trung Quốc thời nhà Minh hay Pháp thời trước Cách mạng 1979. Nhưng nó chắc chắn là một bức tranh chính xác trong các trật tự chính trị nhất định, chẳng hạn các chế độ chinh phạt được thiết lập bởi những bộ lạc du mục như người Mông Cổ. Và nó ngày càng trở thành nét đặc trưng cho chế độ Mamluk sau này. Các loại thuế thu và ban hành tùy tiện do các sultan Mamluk áp lên rõ ràng đã khiến dân chúng không thể nghĩ tới bất kỳ khoản đầu tư dài hạn nào và khiến các chủ sở hữu phải đưa tài sản vào sử dụng ở các lĩnh vực ít hiệu quả hơn như các *waqf* của tôn giáo. Thật thú vị khi suy đoán liệu bằng cách này chủ nghĩa tư bản thương mại có thể bị trói buộc ở Ai Cập hay không, nhưng ngay tại

thời điểm đó nó đã bắt đầu cất cánh ở những nơi khác như Ý, Hà Lan và Anh.[24]

Mặt khác, một thực tế rằng các mức thuế cao này chỉ đạt được vào cuối giai đoạn cai trị 300 năm của người Mamluk ở Ai Cập cho thấy các sultan trước đó đã đánh thuế ở mức thấp hơn mức cao nhất có thể. Nói cách khác, bòn rút tô tối đa không phải là một đặc điểm không thể tránh khỏi của các nhà nước tiền hiện đại quản lý các xã hội nông nghiệp. Trong triết lý nhà nước Trung Đông của Ba Tư do người Ả Rập áp dụng, một trong những chức năng của quốc vương trên thực tế là bảo vệ nông dân khỏi hành vi bóc lột của địa chủ và giới tinh hoa khác – những người muốn thu tối đa tô về tay họ – trong những lợi ích về công lý và ổn định chính trị. Do đó, nhà nước ở giai đoạn đầu được coi là một người bảo vệ lợi ích công cộng hơn là một tên cướp cố định[i]. Cuối cùng, nhà nước Mamluk đã tiến đến hành vi săn mồi hoàn toàn, nhưng chỉ do một nhóm các lực lượng bên trong và bên ngoài.

Có nhiều nguyên nhân góp phần vào sự suy tàn chính trị của chế độ Mamluk và sự tận diệt dưới tay Ottoman năm 1517. Ai Cập phải hứng chịu 26 năm bệnh dịch từ năm 1388 đến năm 1514. Một trong những hậu quả tức thời trong sự trỗi dậy của người Ottoman là người Mamluk ngày càng gặp khó khăn hơn trong việc tuyển mộ những người lính nô lệ trẻ tuổi từ khi người Ottoman trực tiếp đặt chân vào các tuyến đường thương mại đến Trung Á. Và cuối cùng, hệ thống Mamluk tỏ ra quá thiếu linh hoạt để có thể áp dụng các công nghệ quân sự mới, đặc biệt là việc sử dụng súng cho lực lượng bộ binh. Người Ottoman bắt đầu sử dụng súng từ năm 1425 khi đối mặt với kẻ thù châu Âu, sau khi sáng chế này được khám phá lần đầu tiên ở châu Âu khoảng một

---

i. Nguyên văn: "stationary bandit", khái niệm do nhà kinh tế học Mancur Olson đặt ra, nói đến một lực lượng cai trị có động lực để thúc đẩy sự phát triển về kinh tế ở lãnh địa của mình cùng mong muốn cầm quyền càng lâu càng tốt để thu lợi từ đó; trái ngược với khái niệm này là "roving bandit" – "tên cướp lưu động", kẻ chỉ thu lợi rồi tàn phá.

thế kỷ.[25] Họ nhanh chóng sử dụng thuần thục những vũ khí này và đại bác đóng một vai trò then chốt trong sự sụp đổ của Constantinople năm 1453. Ngược lại, người Mamluk đã không nghiêm túc trong việc bắt đầu thử nghiệm súng cho đến thời của sultan Qansuh al-Ghawri (1501–1516), ngay trước khi bị người Ottoman đánh bại. Kỵ binh của người Mamluk nhận thấy việc sử dụng súng không xứng đáng với phẩm chất của họ, chế độ này cũng vấp phải nhiều rào cản do thiếu khả năng tiếp cận với các mỏ sắt và đồng. Sau một số thử nghiệm thất bại (trong một lần thử nghiệm, tất cả 15 khẩu đại bác đã nổ khi bắn), nhà nước sultan đã xoay xở để triển khai một lượng pháo hạn chế và tuyển mộ một Quân đoàn bí mật không phải là người Mamluk được trang bị súng trường.[26] Nhưng những đổi mới công nghệ này là quá muộn để có thể cứu lấy một chế độ bị trói buộc trong truyền thống, tham nhũng và thiếu tiền mặt.

Vua Ayyub khi tuyển mộ trung đoàn Bahri ban đầu đã cố gắng giải quyết vấn đề tương tự như những người xây dựng nhà nước Trung Quốc thời kỳ đầu: làm thế nào để tạo ra một đội quân trung thành với nhà nước, mà đại diện là cá nhân nhà vua, chứ không phải là bộ lạc, trong một xã hội có tính bộ lạc cao. Ông đã làm điều này bằng cách mua những người đứa trẻ ngoại quốc và bắt chúng từ bỏ huyết thống với gia đình. Một khi gia nhập gia đình nô lệ Mamluk, việc thăng chức trong hệ thống phân cấp Mamluk được thực hiện trên cơ sở trọng dụng nhân tài; những người mới hằng năm sẽ tiến dần vào hệ thống và được tăng cấp bậc theo năng lực. Bộ máy quân sự được xây dựng trên cơ sở này thật sự rất ấn tượng. Nó có thể chịu được một cuộc chiến kéo dài hai thế hệ với quân Mông Cổ, đuổi Quân Thập tự khỏi Đất Thánh và bảo vệ Ai Cập khỏi Tamerlane. Như Ibn Khaldun đã nói, người Mamluk đã cứu chính Islam giáo tại một thời điểm lịch sử khi tôn giáo này có thể bị gạt ra ngoài lề.

Mặt khác, thiết kế thể chế của người Mamluk lại ẩn chứa những hạt mầm khiếm khuyết riêng. Người Mamluk nắm quyền trực tiếp, thay vì

là đại diện của nhà nước. Không còn người ủy nhiệm nào có thể kỷ luật họ; mỗi Mamluk có thể khao khát trở thành sultan và dành thời gian câu kết lại để có được quyền lực. Nguyên tắc triều đại đã tự tái khẳng định từ sớm trong số các lãnh đạo cao nhất và sớm lan rộng ra toàn bộ Mamluk cấp cao, trở thành một trấn ải của một tầng lớp quý tộc thế tập. Đồng thời, giới tinh hoa này không có quyền sở hữu tài sản một cách an toàn và đã tiêu tốn rất nhiều công sức để cố gắng tìm ra cách che giấu nguồn thu nhập khỏi sự phát hiện của sultan để có thể truyền lại cho con cháu. Dưới thời người Mamluk Burji, giới tinh hoa phân hóa theo tuổi tác và những Mamluk trẻ hơn được tuyển dụng vào mạng lưới thân tộc của những Mamluk lớn tuổi hơn. Việc đào tạo khi xưa từng gắn kết một Mamluk trẻ vào nhà nước nay đã nhường chỗ cho việc trục lợi tô kinh tế một cách trắng trợn trong một phần của các phe phái thuộc giới tinh hoa, những người sử dụng sức mạnh cưỡng chế của họ để bòn rút nguồn lực của dân chúng và của nhau. Giới tinh hoa Mamluk quá mải mê với những cuộc đấu tranh quyền lực nội bộ đến mức cần thiết phải áp dụng một chính sách đối ngoại vô cùng thận trọng. May mắn thay, nó không phải đối mặt với các mối đe dọa mạnh mẽ từ bên ngoài kể từ cuộc xâm lược của Tamerlane vào đầu thế kỷ XV cho đến sự xuất hiện của người Ottoman và Bồ Đào Nha vào cuối thế kỷ. Nhưng nguồn lực đang cạn dần bởi sự suy giảm dân số do bệnh dịch và thiệt hại từ ngoại thương. Sự thiếu vắng các mối đe dọa bên ngoài cũng không tạo động lực cho quá trình hiện đại hóa quân sự. Vì vậy, sự thất bại của người Mamluk vào năm 1517 trước người Ottoman, khi họ đã hoàn thiện việc sử dụng thể chế nô lệ quân sự và tổ chức một nhà nước hùng mạnh hơn nhiều, đã được định trước theo nhiều cách.

15

QUÁ TRÌNH VẬN HÀNH VÀ SUY TÀN CỦA NHÀ NƯỚC OTTOMAN

Người Ottoman tập trung quyền lực vượt lên trên vương triều châu Âu như thế nào; Ottoman hoàn thiện hệ thống nô lệ quân sự ra sao; bất ổn của nhà nước Thổ Nhĩ Kỳ và sự phụ thuộc vào việc tiếp tục mở rộng lãnh thổ ra bên ngoài; nguyên nhân suy tàn của hệ thống Ottoman; chế độ nô lệ quân sự là đường cùng của sự phát triển

Luận thuyết chính trị nổi tiếng *The Prince* (Quân vương) của Niccolò Machiavelli ra đời năm 1513. Người Ottoman lúc đó đang ở đỉnh cao quyền lực, sắp chinh phục Hungary và tiến hành cuộc tấn công đầu tiên vào Vienna, kinh đô của Đế chế Habsburg. Trong Chương 4, Machiavelli đưa ra quan sát sau:

> Những điển hình của hai hình thức cai trị này ở thời đại của chúng ta là sultan và vua Pháp. Toàn bộ nền quân chủ của người Turk chịu sự cai trị của một vị chúa tể, những kẻ khác là bề tôi của ngài. Chia đế chế thành các sanjak [tỉnh], ngài cử mấy người cai quản khác nhau, và luân chuyển rồi thay đổi họ theo ý muốn của mình. Vua Pháp lại đứng giữa một nhóm quý tộc lâu đời, được dân chúng trong lãnh địa của họ công nhận và yêu quý: các nhà quý tộc này có những đặc quyền mà nhà vua cũng không tước bỏ được, trừ phi ngài muốn mạo hiểm. Do vậy, khi xét tới các chính thể này, người ta sẽ nhận thấy chiếm được đất nước của người Turk rất khó, nhưng một khi chinh

phục được rồi thì việc cai trị lại rất đơn giản. Và ngược lại, ta sẽ thấy việc đánh chiếm lãnh thổ của vua Pháp dễ dàng hơn, nhưng để giữ được nó thì vô cùng khó khăn.[1]

Machiavelli nắm bắt được bản chất của nhà nước Ottoman: nó được tập trung hóa và quản lý theo cách khách quan hơn nhiều so với Pháp vào đầu thế kỷ XVI, và theo nghĩa đó, nó hiện đại hơn. Vào cuối thế kỷ XVI, các vương triều Pháp tìm cách tạo ra một chế độ tập trung và thống nhất về hành chính tương tự bằng cách tấn công vào đặc quyền của tầng lớp quý tộc địa chủ. Giống như *bey* (tỉnh trưởng) của người Turk cai quản một *sanjak*, vua Pháp phái những quản đốc – tiền thân của tỉnh trưởng hiện đại – từ Paris để cai trị trực tiếp vương quốc thay cho giới thượng lưu thân tộc địa phương. Nhà nước Ottoman sử dụng các thể chế khác, dựa trên hệ thống thuế máu và hệ thống nô lệ quân sự. Nhưng người Ottoman thành công trong việc tạo ra nhà nước mạnh và ổn định, đối thủ đáng gờm của bất kỳ cường quốc châu Âu nào vào thời đó, và cai trị một đế chế khổng lồ lớn hơn bất cứ đế chế nào của một khalip hay sultan Ả Rập. Đế chế Ottoman giống với Trung Quốc vào thời nhà Minh đương thời khi nó là sự kết hợp của nhà nước tập trung, mạnh với chủ thể xã hội tương đối yếu, không được tổ chức nằm ngoài nhà nước. (Tuy nhiên, nó khác với Trung Quốc ở điểm quyền lực chính trị bị giới hạn bởi luật pháp.) Thể chế nhà nước Ottoman là sự pha trộn kỳ lạ giữa tính hiện đại và thân tộc và nó suy tàn khi yếu tố thân tộc bám rễ vào hệ thống thay cho tính hiện đại. Ottoman hoàn thiện hệ thống nô lệ quân sự của chế độ Mamluk, nhưng cuối cùng họ cũng bị khuất phục trước mong muốn tự nhiên của con người thuộc giới thượng lưu: được truyền lại địa vị và tài sản cho con cái.

TẦNG LỚP QUÝ TỘC MỘT THẾ HỆ

Hệ thống hành chính được Machiavelli mô tả, theo đó hoàng gia của người Turk có thể chỉ định các tỉnh trưởng cai quản từng tỉnh và tùy ý loại bỏ họ, xuất phát từ việc nhà nước Ottoman là một triều đại

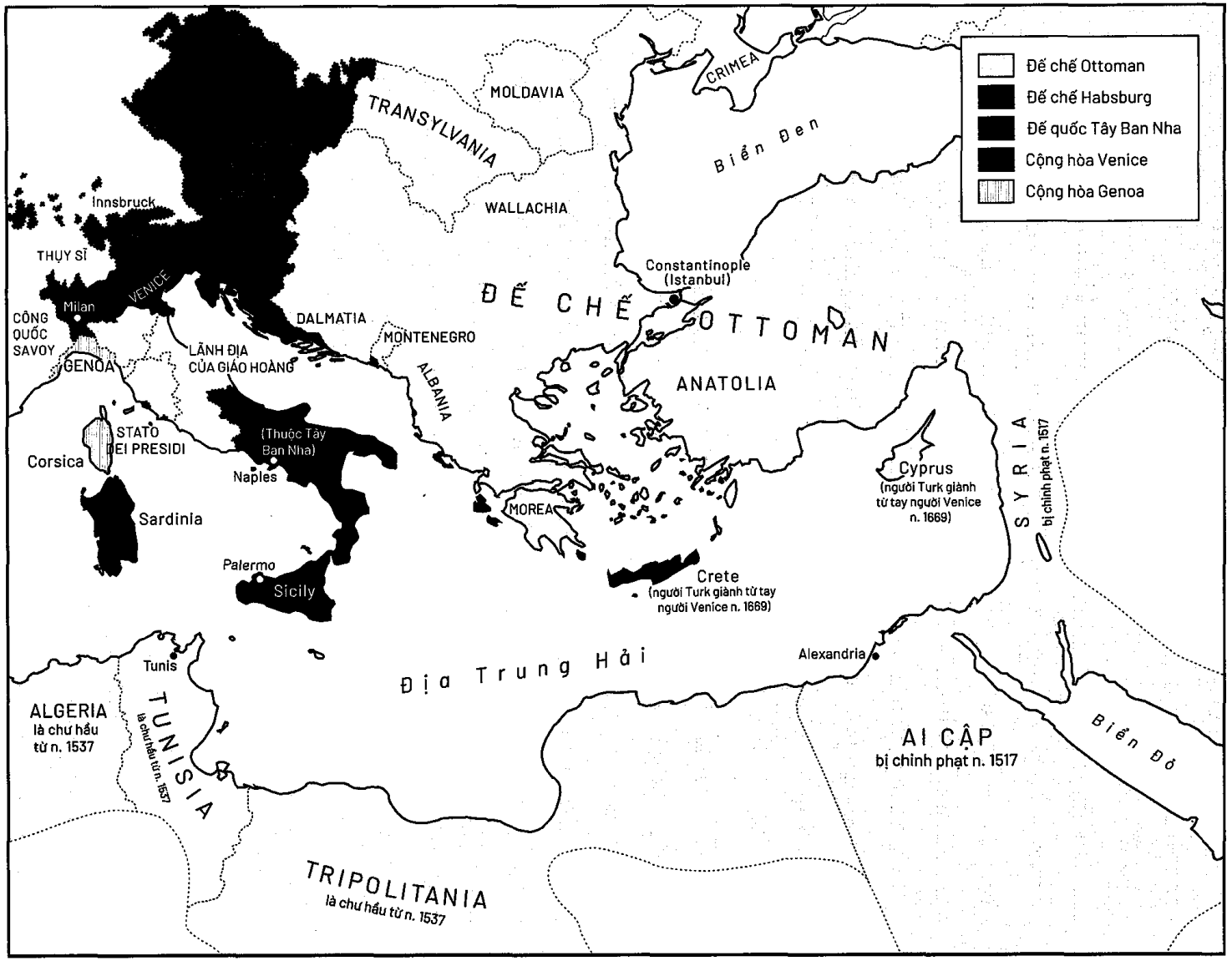
chinh phục tương đối mới, không phải thừa hưởng các thể chế cổ xưa, nên có thể tạo ra những thể chế mới. Các cuộc chinh phạt của người Mông Cổ trong thế kỷ XIII đã đẩy một loạt các bộ lạc người Turk ra khỏi Trung Á và Trung Đông, tới vùng biên giới phía tây Anatolia (thuộc Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay), nơi họ bị kẹp giữa Đế chế Byzantine ở phía tây và Vương quốc Islam giáo Seljuk (từ năm 1243 là một nước chư hầu của người Hãn quốc Y Nhi ở phía đông). Những bộ lạc vùng biên này đã tự tổ chức để tiến hành *gaza* – hay chiến tranh – chống lại Đế chế Byzantine. Một trong những thủ lĩnh *gazi* là Osman đã đánh bại đội quân Byzantine tại Baphaeon vào năm 1302, từ đó nổi danh và nâng tầm vóc của mình lên trên tất cả các lãnh chúa vùng biên khác, những người sau đó đã giương cao ngọn cờ của ông. Do đó, triều đại Osmanli – hay Ottoman – trở thành một nhà nước vùng biên mới nổi, có khả năng vay mượn thể chế từ các nhà nước đã định hình xung quanh khi nó chinh phục lãnh thổ mới ở phía đông và phía tây.[2]

Hệ thống hành chính cấp tỉnh của Ottoman khi phát triển vào thế kỷ XV dựa trên kỵ binh *sipahi*, và thái ấp mà ông ta được ban cho, gọi là *timar* (đất nuôi ngựa). Các *timar* nhỏ nhất bao gồm một ngôi làng hoặc một vài làng với các khoản thu thuế đủ để nuôi sống một kỵ binh duy nhất cùng với ngựa và đồ dùng cần thiết của ông ta. Một thái ấp lớn hơn gọi là *zeamet* được ban cho các sĩ quan cấp trung – *zaim*, trong khi các sĩ quan cao cấp nhận được vùng đất gọi là *has*. Mỗi *sipahi* hoặc *zaim* sống trên lãnh địa của mình và thu thuế bằng hiện vật từ nông dân địa phương, thường là một khối gỗ, thức ăn gia súc và một nửa lượng cỏ khô từ mỗi nông dân mỗi năm. Hệ thống này được Đế chế Byzantine áp dụng và Ottoman chỉ đơn giản học theo. Giống như lãnh chúa thái ấp ở châu Âu, người nắm *timar* thực hiện các chức năng chính quyền địa phương như đảm bảo an ninh và thực thi công lý. *Sipahi* có trách nhiệm chuyển đổi các khoản thuế bằng hiện vật mà anh ta nhận được thành tiền mặt và sử dụng số tiền đó để trang bị cho mình và hành trình ra trận tuyến kịp thời vào các thời điểm hành quân. Những người nắm

giữ lãnh địa lớn được yêu cầu cung cấp một kỵ binh thứ cấp cùng với người giữ ngựa và các thiết bị. Toàn bộ hệ thống này được gọi là *dirlik*, hay sinh kế, cho thấy chức năng của nó: trong một nền kinh tế tiền tệ hóa một phần, quân đội của sultan có thể duy trì mà không phải tăng thuế để trả lương cho binh lính.[3]

Chính quyền cấp tỉnh được tổ chức xung quanh *sanjak*, một quận rộng vài nghìn dặm vuông và có lẽ với dân số lên đến 100.000 người. Khi các vùng lãnh thổ mới được chinh phục, chúng được tổ chức thành các *sanjak* và là đối tượng của các cuộc điều tra địa chính cấp tỉnh chi tiết, trong đó liệt kê tỉ mỉ các nguồn lực kinh tế và con người, theo từng làng. Mục đích của các cuộc khảo sát này nhằm thiết lập cơ sở thuế và phân chia đất đai theo các *timar*. Lúc đầu, quy định áp dụng cho mỗi tỉnh khác nhau tùy theo điều kiện, nhưng theo thời gian và do các lãnh thổ mới nhanh chóng được sáp nhập, một hệ thống luật và quy định thống nhất hơn được áp dụng.[4] Các *bey* giữ vai trò tỉnh trưởng của *sanjak* không được tuyển mộ tại địa phương, mà do chính quyền trung ương tại Istanbul chỉ định. Giống như các thái thú ở Trung Quốc, họ được luân chuyển sang nhiệm vụ mới cứ sau ba năm điều hành.[5] *Sanjakbey* là sĩ quan dẫn đầu đội kỵ binh của tỉnh khi vào trận chiến.[6] Trên cấp bậc của *sanjak* là một cấp quản trị cao hơn được gọi là *beylerbeyilik*, tạo thành các khu vực chính của đế chế.

Sự khác biệt quan trọng nhất giữa hệ thống *dirlik* và chế độ phong kiến châu Âu, như Machiavelli đã nhận ra, là các thái ấp Turk không thể trở thành tài sản thừa kế và được trao lại cho con cháu *sipahi* như ở châu Âu. Do thực tế hầu hết đất đai trong đế chế chỉ mới bị chinh phục bởi một triều đại mới hình thành, phần lớn đất đai – khoảng 87% vào năm 1528 – thuộc sở hữu nhà nước và chỉ được trao cho *timar* khi anh ta còn sống. *Timar* được trao đất để đổi lấy nghĩa vụ quân sự; nên lãnh địa có thể bị thu lại nếu anh ta không thực hiện nghĩa vụ của mình, nhưng chỉ sultan mới có quyền đó.



Đế chế Ottoman thế kỷ XVI

Những người nắm giữ lãnh địa lớn không thể phân cấp đất đai của mình như ở châu Âu. Khi *sipahi* quá già để phục dịch hay qua đời, vùng đất của ông ta được chuyển lại cho nhà nước và có thể được ban cho cho một kỵ binh mới. Thật vậy, địa vị *sipahi* không được kế tục, con cái của những người này lại trở thành dân thường.[7] Ngược lại, nông dân canh tác cho *timar* và *zeamet* chỉ có quyền hưởng hoa lợi từ đất đai, nhưng không giống như lãnh chúa của mình, họ có thể chuyển những quyền lợi này sang cho con cái.[8] Do đó, nhà nước Ottoman đã tạo ra một tầng lớp quý tộc một thế hệ, ngăn chặn sự xuất hiện của một tầng lớp quý tộc địa chủ mạnh với cơ sở tài nguyên và các đặc quyền được thừa kế của riêng mình.[9]

Có những yếu tố thực tế khác ngăn cản sự xuất hiện của tầng lớp quý tộc dựa trên lãnh địa. Người Ottoman liên tục ở trong trạng thái chiến tranh và mỗi kỵ binh được dự kiến thực hiện nghĩa vụ trong những tháng mùa hè. Do đó, mỗi năm lãnh chúa đi vắng trong vài tháng, giúp nông dân bớt đi một số gánh nặng và làm suy giảm mối liên hệ giữa *sipahi* và lãnh địa của ông ta. Đôi khi kỵ binh được yêu cầu phải phục dịch vào mùa đông thay vì cư trú tại *timar*. Vợ và con của anh ta phải tự bảo vệ mình, và người lính thường có những thê thiếp và cơ hội mới mang lại từ cuộc sống nhà binh. Tất cả những lý do trên phá vỡ mối liên kết giữa quý tộc và lãnh địa, vốn rất quan trọng trong sự phát triển của châu Âu.[10]

HOÀN THIỆN CHẾ ĐỘ NÔ LỆ QUÂN SỰ

Hệ thống *dirlik* không thể được quản lý hiệu quả nếu thiếu hệ thống nô lệ quân sự. Đế chế Ottoman xây dựng trên nền các hệ thống nô lệ quân sự do các chế độ Abbasid và Mamluk tạo ra, cũng như hệ thống được các nhà cai trị Turk khác sử dụng, nhưng loại bỏ nhiều đặc điểm vốn khiến hệ thống Mamluk trở nên rối loạn.

Điều đầu tiên và quan trọng nhất là có sự phân biệt rõ ràng giữa quyền lực dân sự và quân sự, và sự lệ thuộc nghiêm ngặt của quân sự vào dân sự. Các nô lệ quân sự ban đầu nổi lên như một nhánh của gia đình sultan, như trường hợp Mamluk của Vương triều Ayyub. Tuy nhiên, không giống triều đại này, chính quyền Ottoman vẫn kiểm soát hệ thống phân cấp nô lệ cho đến giai đoạn sau của đế chế. Nguyên tắc triều đại chỉ áp dụng trong hoàng tộc Ottoman; không có nô lệ, dù có cấp bậc cao hay tài năng đến đâu, có thể trở thành sultan hoặc hy vọng tạo ra vương triều nhỏ của riêng mình trong thể chế quân đội. Do đó, chính quyền dân sự có thể thiết lập các quy tắc rõ ràng về tuyển dụng, đào tạo và thăng tiến tập trung vào việc xây dựng thể chế quân sự và hành chính hiệu quả, mà không phải thường xuyên lo lắng về việc thể chế đó âm mưu giành lấy quyền lực của mình.

Nỗ lực ngăn chặn các triều đại hình thành từ trong quân đội dẫn đến các quy tắc nghiêm ngặt liên quan đến con cái và quyền thừa kế. Con trai của những thành viên trong đội Cấm vệ quân Janissary không được phép trở thành Janissary, và trên thực tế trong thời kỳ đầu của đế chế, thành viên của đội vệ binh này không được phép kết hôn và lập gia đình. Con trai của các *sipahi* ưu tú của Đế chế Ottoman được phép gia nhập quân đoàn của *sipahi*, nhưng cháu trai thì bị loại trừ thẳng thừng. Người Ottoman ngay từ đầu dường như đã hiểu logic của chế độ nô lệ quân sự là nhằm ngăn chặn sự xuất hiện của tầng lớp quý tộc cha truyền con nối cố hữu. Tuyển dụng và thăng chức trong hệ thống nô lệ dựa trên năng lực và phục tùng, từ đó nô lệ được tưởng thưởng bằng miễn giảm thuế đất đai.[11] Ogier Ghiselin de Busbecq, sứ thần của Hoàng đế La Mã Thần thánh Charles V tại hoàng cung của Suleiman I, lưu ý rằng việc thiếu một tầng lớp quý tộc cùng huyết thống cho phép sultan chọn nô lệ và thăng tiến họ theo khả năng. "Người chăn cừu vươn lên trở thành một đại tể tướng lừng lẫy là hình tượng chưa bao giờ khiến các nhà quan sát châu Âu ngừng mê hoặc."[12]

Người Ottoman cải thiện hệ thống Mamluk bằng cách duy trì sự phân biệt nghiêm ngặt giữa những người được tuyển dụng vào tổ chức cai trị với tư cách là nô lệ không theo Islam giáo, gọi là *askeri,* và những người Islam giáo và không theo Islam giáo còn lại của đế chế, gọi là *reaya.* Một thành viên của *reaya* có thể có gia đình, tài sản riêng và để lại tài sản và quyền đất đai cho con cái và tất cả các hậu duệ sau này của mình. *Reaya* cũng có thể tự tổ chức thành các cộng đồng bán tự trị, tự vận hành dựa trên sự liên kết giáo phái được gọi là *millet.* Nhưng không ai trong số các *reaya* có thể trở thành thành viên của giới cầm quyền, sở hữu vũ khí hay trở thành binh lính hoặc quan chức phục vụ trong chính quyền Ottoman. Nguồn nhân lực của Askeri phải liên tục thay mới từ năm này sang năm khác bởi những tân binh Ki-tô giáo, những người đã cắt đứt tất cả các mối liên hệ với gia đình và trung thành với nhà nước Ottoman. Không có bang hội, phe phái, hoặc hiệp hội tự trị trong số *askeri*; họ chỉ được phép trung thành với triều đại cầm quyền.[13]

NHÀ NƯỚC OTTOMAN VỚI TƯ CÁCH LÀ MỘT THỂ CHẾ CẦM QUYỀN

Có bằng chứng cho thấy Đế chế Ottoman thời hoàng kim đã không tìm cách thu thuế ở mức tối đa mà chỉ giữ vai trò duy trì một mức thuế cơ bản nhất định, họ bảo vệ nông dân không bị bóc lột bởi các nhóm tinh hoa khác mà phần nhiều trong số đó hành xử như tội phạm có tổ chức. Chúng ta biết điều này bởi trong những giai đoạn sau khi Ottoman đối diện với tình trạng khó khăn về tài chính, các sultan phải tăng thuế lên mức nặng nề hơn trước nhiều.

Nhưng nhu cầu kiềm tỏa được gắn vào trong chính lý thuyết nhà nước của Ottoman, vốn được kế thừa từ các chế độ Trung Đông trước đó. Nhà cai trị Ba Tư Chosroes I (531–579) từng nói: "Với công lý và tiết chế, người dân sẽ sản xuất nhiều hơn, doanh thu thuế sẽ tăng lên và nhà nước sẽ trở nên giàu có và quyền lực. Công lý là nền tảng của một

quốc gia hùng mạnh".[14] "Công lý" trong ngữ cảnh này là việc tiết chế tăng thuế.[15] Chúng ta có thể nhận ra đây là phiên bản Trung Đông đầu tiên của đường cong Laffer, được phổ biến suốt giai đoạn chính quyền Reagan, vốn cho rằng mức thuế thấp hơn sẽ làm tăng tổng doanh thu thuế khi tạo ra động lực sản xuất lớn hơn cho các cá nhân. Quan điểm này được ủng hộ bởi một số học giả Thổ Nhĩ Kỳ giai đoạn đầu[16] và được ghi vào vòng tròn công bằng, vốn dựa trên tám định đề:

1. Không thể có chính quyền hoàng gia nếu không có quân đội.
2. Không thể có quân đội nếu không có thịnh vượng.
3. Các *reaya* tạo ra của cải.
4. Các sultan giữ *reaya* nhờ việc trị vì bằng công lý.
5. Công lý đòi hỏi sự hài hòa trong thế giới.
6. Thế giới là một khu vườn, những bức tường của nó là nhà nước.
7. Rường cột của nhà nước là giáo luật tôn giáo.
8. Giáo luật tôn giáo sẽ không được ủng hộ nếu không có chính quyền hoàng gia.

Những định đề này thường được viết thành một vòng tròn, với định đề số tám quay lại số một, cho thấy tính chính danh tôn giáo (điểm 8) là cần thiết để hỗ trợ chính quyền hoàng gia (điểm 1).[17] Đây là một tuyên bố cô đọng khác thường về mối liên hệ của sức mạnh quân sự, nguồn lực kinh tế, công lý (bao gồm cả thuế suất) và tính chính danh tôn giáo. Nó cho thấy các nhà cai trị Thổ Nhĩ Kỳ đã không xem mục tiêu của mình là tối đa hóa tư lợi kinh tế, mà là tối đa hóa sức mạnh tổng thể thông qua sự cân bằng quyền lực, tài nguyên và tính chính danh.[18]

Một lỗ hổng lớn trong hệ thống Ottoman khiến nó dường như kém ổn định hơn các chế độ quân chủ châu Âu cùng thời là nó thiếu một hệ thống vững chắc để truyền ngôi cho con trưởng, hoặc các hình

thức xác định người kế vị khác. Theo truyền thống Trung Đông cổ xưa, việc kế vị trong gia tộc cầm quyền thuộc quyền quyết định của Thượng đế, do đó việc thiết lập quy tắc kế vị là đi ngược lại ý muốn của Thượng đế.[19] Trong giai đoạn chuyển giao, các ứng viên cần sự ủng hộ của đội Cấm vệ quân Janissary, các quan lại hoàng gia, ulama (bộ máy quan liêu tôn giáo) và bộ máy hành chính. Ở tuổi dậy thì, các con trai của sultan được bổ nhiệm đến các tỉnh khác nhau cùng quân sư để có kinh nghiệm khi đảm nhận vai trò tổng đốc; những ai ở gần thủ đô nhất sẽ có ảnh hưởng lớn đến chính trị của dội Cấm vệ quân Janissary và được triều đình ủng hộ. Điều này dẫn đến những cuộc nội chiến giữa các hoàng tử sau khi sultan qua đời và thi thoảng là những nỗ lực tiếm quyền khi sultan vẫn còn sống. Trong những điều kiện này, việc sát hại lẫn nhau gần như là không thể tránh khỏi. Mehmed III (1595–1603) hành quyết 19 anh em của mình trong cung điện khi ông lên nắm quyền. Ông kết thúc việc đưa các con trai đi quản lý các tỉnh, thay vào đó giữ họ lại trong một khuôn viên đặc biệt của cung điện, nơi họ trên thực tế sống như những tù nhân.[20] Hệ thống này có thể được coi là cách thiết kế để đảm bảo hoàng tử cứng rắn và tàn nhẫn nhất cuối cùng sẽ trở thành sultan mới. Nhưng việc thiếu một cơ chế truyền ngôi được thể chế hóa cũng tạo ra những điểm yếu lớn, khiến đế chế dễ bị tổn thương trước mối đe dọa từ bên ngoài trong các cuộc tranh giành ngôi báu và gây ra những tác động quá mức đến các chủ thể trong hệ thống như đội Cấm vệ quân Janissary, những người chỉ được coi là đặc vụ của sultan.

Cơ chế kế vị hỗn loạn của Ottoman đặt ra câu hỏi về việc hệ thống toàn thể của họ thể chế hóa chính xác như thế nào. Như trường hợp Trung Quốc, Max Weber mô tả hệ thống Ottoman là thân tộc thay vì hiện đại. Điều này là đúng nếu người ta định nghĩa "thân tộc" là toàn bộ chính quyền bắt nguồn từ gia đình của người cai trị và lệ thuộc vào những ý nghĩ nhất thời của họ. Điều này hoàn toàn đúng với hệ thống

Ottoman. Việc hầu như tất cả các công chức nhà nước có địa vị chính thức là nô lệ cho thấy sultan có toàn quyền kiểm soát đối với bộ máy quan liêu. Giống như hoàng đế Trung Quốc, ông ta có thể ra lệnh xử tử bất kỳ quan chức nào – kể cả đại tể tướng – theo ý muốn. Khi muốn, sultan có quyền thay đổi các quy tắc thể chế quan trọng, chẳng hạn như quyết định của Suleiman về việc nới lỏng các quy tắc cho phép các thành viên Janissary có gia đình.

Mặt khác, bất chấp sức mạnh trên lý thuyết của sultan, rõ ràng hệ thống mà ông cai quản có mức độ ràng buộc bởi quy tắc rất cao và có thể dự đoán được về cách đưa ra quyết định. Trước tiên, sultan của Ottoman bị ràng buộc bởi luật Islam giáo – luật *sharia* – trên cả lý thuyết lẫn thực tế. Giống như các vị vua Ki-tô giáo trong thời Trung Cổ, sultan công nhận uy quyền tối cao của Thượng đế và luật của Thượng đế một cách chính thức; quyền lực của ông là do Thượng đế ủy quyền. Người giám sát bộ luật là một tổ chức lớn và tôn kính – các ulama, hay học giả, người giải thích luật và vận hành hệ thống các tòa án tôn giáo vốn có thẩm quyền đối với gia đình, hôn nhân, thừa kế và một loạt các vấn đề khác về địa vị cá nhân. Các sultan không được can thiệp vào quy trình quản trị pháp luật hằng ngày ở cấp độ này. Quyền tư hữu và quyền hoa lợi với đất đai nhà nước cũng được bảo vệ theo cách tương tự (xem Chương 19). Ngay cả việc tranh giành kế vị hỗn loạn theo một cách nào đó cũng được quy định trong luật Islam giáo, khi luật cấm sử dụng chế độ con trưởng kế vị làm nguyên tắc truyền ngôi.

Hơn nữa, hệ thống này ngày càng bị ràng buộc bởi quy tắc do kết quả của các yêu cầu ủy quyền. Đó là một thực tế giản đơn rằng tất cả các nhà cai trị tuyệt đối đều phải giao phó quyền lực và quyền hạn cho các bộ hạ, và rằng các bộ hạ – nhờ chuyên môn và khả năng của mình – tự thực thi quyền lực của bản thân. Điều này càng đúng hơn khi phải cai trị một lãnh thổ rộng lớn, đa dạng và phức tạp như Đế chế Ottoman.

Thật kỳ lạ rằng thuế máu và hệ thống nô lệ quân sự là một trong những đặc điểm hiện đại nhất của hệ thống Ottoman. Về mặt chức năng, nó phục vụ mục đích tương tự như quy trình thi cử để tham gia vào bộ máy quan liêu của Trung Quốc: đó là nguồn tuyển dụng khách quan vào hệ thống nhà nước để đảm bảo cung cấp các ứng viên trung thành và không có mối gắn kết với gia đình và họ hàng, và hệ thống chỉ chọn lọc một cách khắt khe những ai phù hợp nhất để thăng tiến lên cấp lãnh đạo bậc cao. Hệ thống này ít lý tính hơn hệ thống của Trung Quốc khi nó chỉ chọn lọc từ người nước ngoài. Mặt khác, động cơ của sự hạn chế này là nhằm ngăn chặn quá trình thân tộc hóa bằng cách loại bỏ động cơ phụ thuộc vào giới tinh hoa địa phương, những người có mối liên kết chặt chẽ với gia đình hoặc địa phương.[21]

Một thước đo khác về mức độ hiện đại của hệ thống là tính đồng nhất về luật và thủ tục hành chính trên toàn đế chế. Người Trung Quốc tất nhiên đã đặt ra tiêu chuẩn vàng cho điều này, từ rất sớm họ đã tạo ra một hệ thống hành chính thống nhất đáng ngưỡng mộ, cho phép tương đối ít ngoại lệ đối với các quy tắc chung. Hệ thống Ottoman cho phép mức độ dao động cao hơn. Các khu vực trung tâm của đế chế, Anatolia và vùng Balkan, được cai trị theo một bộ quy tắc khá nhất quán về quyền sử dụng đất, thuế, hay công lý. Mặc dù Ottoman buộc nô lệ quân sự phải cải sang Islam giáo, họ không tìm cách áp đặt hệ thống xã hội của mình vào chính quyền cấp tỉnh. Ki-tô hữu Hy Lạp và Armenia, và người Do Thái, dù không có các quyền hợp pháp như các *reaya* Islam giáo, được cho phép một mức độ tự trị nhất định trong hệ thống *millet*. Lãnh đạo tôn giáo của các cộng đồng này chịu trách nhiệm về các vấn đề tài chính, giáo dục và quản lý pháp lý, đặc biệt là các vấn đề liên quan đến luật gia đình và địa vị cá nhân.[22] Càng cách xa trung tâm của đế chế, hệ thống càng khác biệt. Sau khi đánh bại Vương triều Mamluk vào năm 1517, các khu vực quan trọng của Trung Đông, bao gồm Ai Cập, Syria và Hejaz (phía tây của Ả Rập Saudi ngày nay, dọc theo Biển Đỏ), đã được sáp nhập vào đế chế. Mamluk được

phép giữ hệ thống lính nô lệ của riêng mình, nhưng phải công nhận chủ quyền của Ottoman. Hejaz phải được quản lý theo các quy tắc đặc biệt của riêng nó, vì ở đây có các thành phố linh thiêng của Islam giáo là Mecca và Medina, những nơi mà người Ottoman trở thành người canh giữ.

TÁI THÂN TỘC HÓA VÀ SUY TÀN

Sự suy tàn của hệ thống Ottoman là do cả yếu tố bên ngoài và bên trong. Các yếu tố bên ngoài liên quan đến giới hạn về địa lý của đế chế, cũng như những thay đổi nhân khẩu học và môi trường rộng lớn ảnh hưởng đến không chỉ vùng đất của người Turk, mà còn tất cả các đế chế nông nghiệp lớn khác trong cuối thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII. Các yếu tố bên trong liên quan đến sự sụp đổ của hệ thống nô lệ quân sự và sự phát triển của đội Cấm vệ quân Janissary từ một công cụ quyền lực của nhà nước trở thành nhóm lợi ích thâm căn cố đế.

Như chúng ta đã thấy, hệ thống Ottoman khởi đầu là một triều đại chinh phục và phụ thuộc vào việc tiếp tục mở rộng lãnh thổ để có nguồn thu thuế và đất đai cho các *timar* mới. Đến cuối thập niên thứ ba của thế kỷ XVI, Đế chế Ottoman vướng vào hai mặt trận lớn cách nhau gần 2.000 dặm: với Áo ở Đông Âu và với Đế chế Ba Tư mới hùng mạnh trở lại dưới triều đại Safavid. Ottoman có khả năng huy động một tỉ lệ rất lớn nhân lực của đế chế, nhưng họ không thể giữ quân đội ngoài mặt trận suốt cả năm. Họ phát triển một hệ thống hậu cần phức tạp nhờ vào công nghệ tại thời điểm đó, nhưng quân đội vẫn phải được chỉnh đốn vào mùa xuân và hành quân trên đường dài vài trăm dặm tới mặt trận. Cuộc chinh phạt Vienna đầu tiên thất bại vì đội quân không thể đến được vùng ngoại ô thành phố này trước ngày 27 tháng 9 năm 1529; cuộc bao vây phải dừng lại sau chưa đầy ba tuần sau để binh lính trở về nhà trước khi mùa đông bắt đầu. Những hạn chế tương tự cũng xuất hiện với mặt trận Ba Tư.[23]

Ottoman xử lý bằng cách đồn trú tại Hungary quanh năm và bằng việc cải thiện nhánh hải quân cho các chiến dịch ở Địa Trung Hải. Họ tiếp tục thực hiện các cuộc chinh phạt (như với đảo Síp và đảo Crete) vào thế kỷ XVII. Nhưng thời của việc chiếm đóng lãnh thổ dễ dàng tiến đến hồi kết vào giữa thế kỷ XVI; gây hấn vũ trang lúc đó không còn là một nguồn lợi kinh tế tốt cho chế độ. Điều này mang đến những hệ quả quan trọng về quản trị nội bộ, vì mức độ khai thác nguồn lực cao hơn bây giờ sẽ phải đến từ vùng cốt lõi của đế chế thay vì vùng biên. Việc thiếu các lãnh thổ Ki-tô giáo mới cũng làm giảm nguồn nô lệ đầu vào mới cho chế độ thuế máu.

Sự thay đổi lớn bên ngoài khác là lạm phát giá kéo dài và gia tăng dân số – những hiện tượng có liên quan đến nhau. Từ năm 1489 đến năm 1616, giá ngũ cốc ở Anatolia theo đơn vị bạc không đổi tăng 400%. Nhiều học giả cho rằng giá tăng do nguồn cung vàng và bạc từ của cải người Tây Ban Nha chiếm được từ Tân Thế giới, nhưng như Jack Goldstone lập luận, có những lý do chính đáng để cho rằng lạm phát tại Ottoman không mang tính tiền tệ. Không có bằng chứng cho thấy các thỏi vàng mới xâm nhập vào vùng đất của Ottoman; trên thực tế, chính quyền đã phải liên tục giảm giá đồng tiền của mình vì thiếu bạc. Thay vào đó, lạm phát được thúc đẩy bởi gia tăng nhu cầu do dân số tăng nhanh chóng. Ở Tiểu Á, dân số tăng từ 50–70% trong khoảng từ năm 1520 đến năm 1580, với riêng dân số Istanbul tăng từ 100.000 đến 700.000 trong khoảng từ năm 1520 đến năm 1600. Nguyên nhân của sự gia tăng dân số này, điều cũng xảy ra ở Trung Quốc và châu Âu, là không rõ ràng. Một yếu tố chắc chắn là sự thoái lui của những đợt dịch hạch vốn làm suy giảm dân số trên khắp lục địa Âu–Á trong thế kỷ XV, mà Goldstone cho rằng có thể liên quan đến biến đổi khí hậu cũng như khả năng miễn dịch ngày càng tăng của người dân.[24]

Tác động của những thay đổi trên đối với các thể chế của Ottoman là rất lớn. Lạm phát khiến hệ thống phân phối đất *timar* ngày càng trở nên khó thực hiện. Dù các kỵ sĩ sở hữu *timar* sống dựa trên đất đai của

mình, họ vẫn cần tiền để trang trải chi phí liên quan đến đất và thiết bị vũ trang, vốn ngày càng khó để đáp ứng. Nhiều kỵ sĩ từ chối ra chiến dịch, một số khác từ bỏ *timar* và thiết lập các băng đảng cướp bóc nông dân và lãnh chúa ở khu vực nông thôn. Để đáp ứng nhu cầu sống, Cấm vệ quân Janissary ở thành thị được phép tham gia các nghề nghiệp dân sự như thợ thủ công hay thương nhân, từ đó làm xói mòn ranh giới rõ ràng tồn tại giữa giai cấp *askeri* và *reaya* trước đây. Một số thành viên Janissary còn được bổ nhiệm làm viên chức tài chính, vị trí giúp họ thao túng hệ thống đăng ký *timar* để làm lợi cho bản thân, ban phát đất cho chính mình hoặc thậm chí cho các *reaya* hối lộ họ.[25]

Chính quyền trung ương cũng phải đối mặt với một cuộc khủng hoảng tài chính vào cuối thế kỷ XVI. Sự xuất hiện của súng ống khiến kỵ binh, vốn là xương sống của quân đội Ottoman thế kỷ XV, đánh mất vị trí của mình. Nhà nước phải nhanh chóng mở rộng bộ binh thay vì kị binh. Số lượng thành viên Janissary tăng từ 5.000 lên đến 38.000 quân từ năm 1527 đến 1609, và sau đó là 67.500 vào năm 1669. Thêm vào đó, chế độ bắt đầu tuyển mộ các nông dân không có đất, được gọi là *sekban,* thành lính hỏa mai trong ngắn hạn.[26] Không giống như lực lượng kỵ binh vốn tự duy trì hoạt động, nhóm bộ binh mới này cần được trang bị vũ khí hiện đại và trả lương bằng tiền mặt. Chính quyền rất cần chuyển đổi thu nhập từ thuế hiện vật sang tiền, vốn dần trở thành phương tiện giao dịch cơ bản trong nền kinh tế tổng thể. Số kỵ binh giảm xuống tương ứng với bộ binh tăng lên, và những *timar* bị bỏ hoang nay chuyển đổi thành các vùng đất cho các thương nhân dân sự thuê lại. Điều này cho phép thuế tiền mặt có thể được thu bởi nông dân thu thuế, những người được tuyển mộ từ nhóm bên ngoài giai cấp askeri. Những hạn chế trước đây về bóc lột nông dân được giảm bớt khi chính quyền tìm cách tăng ngân khố quốc gia một cách tuyệt vọng.[27]

Dưới những áp lực tài chính như vậy, có lẽ việc quy tắc nội bộ nhằm quản lý hệ thống nô lệ quân sự bị xói mòn là không tránh khỏi.

Chúng ta nhìn thấy trong trường hợp của Mamluk rằng rất khó áp dụng quy tắc hạn chế binh lính nô lệ chuyển giao lại địa vị và nguồn lực cho con cái, bởi điều đó đi ngược lại một số đặc tính của con người. Hệ thống Ottoman nguyên bản thậm chí còn nghiêm khắc hơn, buộc thành viên đội Cấm vệ quân Janissary không được kết hôn và cấm họ có gia đình. Luôn có áp lực từ bên trong hệ thống để nới lỏng những quy tắc này. Khi chế độ đối mặt với áp lực tài chính ngày càng tăng, điều đó đã xảy ra. Quá trình này bắt đầu dưới triều đại Selim I (1512–1520) và đến thời Suleiman I (1520–1566), vị vua đầu tiên cho phép các thành viên Janissary kết hôn và lập gia đình. Những thành viên này sau đó gây áp lực để hoàng gia cho phép con cái họ tham gia lực lượng quân sự. Điều này xảy ra dưới thời Selim II (1566–1574), khi hạn mức cho con trai của thành viên đội Janissary được thiết lập. Sultan Murad IV chính thức xóa bỏ cách tuyển mộ theo hệ thống thuế máu vào năm 1638, hành động khẳng định sự đã rồi khi đội Janissary được lấp đầy vị trí hàng ngũ bởi con cái của họ. Thực vậy, một số *reaya* cũng được cho phép tham gia tầng lớp quân đội.[28] Thăng tiến ngày càng dựa trên quan hệ cá nhân bên trong hệ thống nhà nước thay vì quy tắc. Chủ nghĩa thân tộc, trước đây chỉ bị giới hạn ở các cấp cao hơn của chính trị hoàng cung, giờ đây đã lan rộng khắp toàn hệ thống.[29]

Giống như triều đại Mamluk Burji, mối liên kết đạo nghĩa của Janissary với sultan bị xói mòn khi họ bận tâm hơn với cuộc sống của chính mình và gia đình, và bắt đầu có hành vi như một nhóm lợi ích tư lợi khác. Kỷ luật bị phá vỡ và đội Cấm vệ quân Janissary bắt đầu nổi loạn thường xuyên ở thủ đô với yêu cầu đòi tiền công hoặc để phản đối thanh toán bằng tiền chất lượng thấp. Giống như Mamluk, họ đã phát triển mối liên kết với nền kinh tế dân sự, thu được lợi ích từ hoạt động mua bán và trao đổi, hoặc kiếm lấy địa tô từ những vùng *timar* bị bỏ hoang mà họ kiểm soát.[30]

Nhiều nhà sử học phản đối ý kiến cho rằng sự suy tàn của Đế chế Ottoman là không thể tránh khỏi từ đầu thế kỷ XVII trở đi. Trên thực

tế chế độ này đã tồn tại thêm 300 năm nữa, cho đến khi phong trào Người Turk Trẻ nổi lên vào năm 1908. Ottoman thể hiện sức sống đáng ngạc nhiên, như dưới trướng các đại tể tướng của gia đình Köprülüs trong nửa sau của thế kỷ XVII, khi trật tự được khôi phục vững chắc trên khắp các tỉnh miền trung của đế chế, và việc mở rộng lãnh thổ được tái khởi động ở Địa Trung Hải với cuộc chinh phạt đảo Crete và một cuộc tấn công khác nhằm vào Vienna năm 1683.[31] Nhưng chính sự hồi sinh lại bị đảo ngược. Sự trỗi dậy của triều đại Shiite Safavid ở Ba Tư đã dẫn đến một cuộc tranh đấu kéo dài có âm hưởng mạnh mẽ của giữa dòng Sunni và dòng Shia, và khuyến khích việc củng cố dòng Sunni chính thống trên toàn đế chế, ngăn chặn những ý tưởng mới đến từ bên ngoài. Đế chế Ottoman ngày càng không thể theo kịp sự đổi mới về công nghệ và tổ chức đang được các đế chế láng giềng châu Âu tiên phong thực hiện, và từ năm này qua năm khác, lãnh thổ của họ dần dần rơi vào tay kẻ thù. Mặc dù vậy, Thổ Nhĩ Kỳ vẫn đánh bại được người Anh tại Gallipoli và tiếp tục là chủ thể chính trong chính trị châu Âu vào thế kỷ XX.

DI SẢN CỦA OTTOMAN

Đế chế Ottoman là chế độ thành công nhất từng xuất hiện trong thế giới Islam giáo. Họ có khả năng tập trung quyền lực ở quy mô chưa từng có trong khu vực, trên cơ sở các thể chế mà họ tạo ra. Họ chuyển đổi từ xã hội bộ lạc sang xã hội cấp nhà nước trong một khoảng thời gian rất ngắn, sau đó phát triển các thể chế nhà nước kết hợp một số tính năng hiện đại đáng chú ý. Họ thiết lập một bộ máy quan liêu và quân sự tập trung, trong khi dựa vào việc tuyển mộ lính nước ngoài có giới hạn, lựa chọn và thăng tiến nhân sự trên cơ sở năng lực một cách khách quan. Hệ thống này có khả năng vượt qua những hạn chế áp đặt từ cách tổ chức mang tính bộ lạc của các xã hội Trung Đông.

Bên cạnh đó, Đế chế Ottoman còn tạo ra một hệ thống hành chính cấp tỉnh mà họ có thể kiểm soát từ trung ương. Thông qua hệ

thống này, họ áp đặt một bộ quy tắc tương đối thống nhất để xác định hoạt động hằng ngày của nền kinh tế và gìn giữ an ninh trên toàn bộ lãnh thổ rộng lớn. Đế chế Ottoman không bao giờ cho phép sự xuất hiện của tầng lớp quý tộc theo huyết thống bám rễ ở địa phương, vốn sẽ phân chia quyền lực chính trị, như đã xảy ra dưới chế độ phong kiến châu Âu. Vì lý do đó, các sultan không bao giờ phải giành lại quyền lực từ tầng lớp quý tộc như các vị quân chủ châu Âu thời cận đại. Các thể chế của Đế chế Ottoman tinh vi hơn nhiều so với thể chế của các chính thể châu Âu thế kỷ XV.

Liên quan đến khả năng tập trung quyền lực và thống trị xã hội, Đế chế Ottoman thời đỉnh cao giống với đế quốc Trung Hoa hơn là các quốc gia châu Âu đương đại, hay bất kỳ quốc gia Hindu giáo bản địa nào hình thành trên tiểu lục địa Ấn Độ. Ở Trung Quốc, có khá ít nhóm xã hội tổ chức tốt độc lập với nhà nước. Machiavelli từng lưu ý, ở Ottoman không có tầng lớp quý tộc dòng dõi huyết thống; không có các đô thị thương mại độc lập với điều lệ, binh lính, và hệ thống luật pháp riêng. Không như ở Ấn Độ, làng xã không được tổ chức theo các quy tắc xã hội tôn giáo cổ đại.

Nhà nước Ottoman và các nhà nước Ả Rập tiền thân khác với Trung Quốc ở sự tồn tại của một thể chế tôn giáo lập pháp độc lập với nhà nước, ít nhất về lý thuyết. Điều này hạn chế quá trình tập trung quyền lực nhà nước tới đâu, cuối cùng, sẽ phụ thuộc vào mức độ thể chế hóa của uy quyền tôn giáo. (Đây là chủ đề mà tôi sẽ quay lại khi bàn về nguồn gốc của pháp quyền trong Chương 21.)

Thể chế nô lệ quân sự, vốn là cốt lõi của sức mạnh Đế chế Ottoman, trở thành ngõ cụt khi nói đến sự phát triển chính trị toàn cầu. Thể chế này được thúc đẩy bởi những mối bận tâm tương tự đã khiến người Trung Quốc phát minh ra hệ thống thi tuyển quan lại để tham gia vào bộ máy quan liêu. Ngày nay, chức năng tương đương với hệ thống Trung Quốc vẫn được áp dụng ở các hệ thống quan liêu tại

châu Âu và châu Á hiện đại, cũng như trong các bài kiểm tra trình độ tổng quát hơn như Scholastic Aptitude Tests (SAT) ở Mỹ hoặc bằng tú tài (baccalauréate) ở Pháp. Ngược lại, chế độ nô lệ quân sự biến mất với tư cách là một thể chế khỏi chính trị thế giới và không để lại dấu vết nào. Không một ai ngoài thế giới Islam giáo từng nghĩ rằng việc nô lệ hóa và sau đó bổ nhiệm người nước ngoài vào các vị trí cao trong chính quyền là hợp pháp. Vấn đề không chỉ nằm ở chế độ nô lệ: thể chế này được coi là hợp pháp ở phương Tây, như mọi người đều biết, cho đến tận thế kỷ XIX. Điều chưa từng xảy ra với bất kỳ nước châu Âu nào hay Mỹ là biến nô lệ thành quan chức cấp cao trong chính quyền.

Trong khi hệ thống nô lệ quân sự đóng vai trò nền tảng cho sự phát triển nhanh chóng của Đế chế Ottoman, từ thế kỷ XIV đến thế kỷ XVI, nó phải gánh chịu những mâu thuẫn nội bộ và không thể tồn tại trước những thay đổi từ bên ngoài mà đế chế phải đối mặt vào cuối thế kỷ XVI. Ottoman chưa bao giờ phát triển một kiểu chủ nghĩa tư bản bản địa có khả năng duy trì tăng trưởng năng suất trong thời gian dài, và do đó họ phụ thuộc vào tăng trưởng theo bề ngang để thu về các nguồn lực tài chính. Thất bại trong chính sách kinh tế và đối ngoại bào mòn lẫn nhau và khiến các thể chế bản địa không thể duy trì. Sự tồn tại của họ đến tận thế kỷ XX là do áp dụng các thể chế phương Tây bởi các sultan đổi mới, và cuối cùng, là bởi Người Turk Trẻ. Nhưng cuối cùng, chừng đó là không đủ để bảo toàn chế độ và Cộng hòa Thổ Nhĩ Kỳ thiết lập sau đó hình thành trên các nguyên tắc thể chế hoàn toàn khác so với Đế chế Ottoman.

16

KI-TÔ GIÁO LÀM SUY YẾU GIA ĐÌNH

Châu Âu rũ bỏ thân tộc là do tôn giáo chứ không phải chính trị; những hiểu lầm phổ biến về bản chất của gia đình châu Âu; Giáo hội Công giáo phá hủy các nhóm thân tộc mở rộng như thế nào; chủ nghĩa cá nhân Anh mang tính cực đoan ngay cả trong bối cảnh châu Âu như thế nào

Trong ba khu vực trên thế giới mà tôi đã trình bày cho đến thời điểm này, các thể chế nhà nước được hình thành trực tiếp từ xã hội bộ lạc. Tổ chức xã hội ban đầu ở Trung Quốc, Ấn Độ và Trung Đông dựa trên họ hàng theo nam hệ; nhà nước được tạo ra để khắc phục những hạn chế do xã hội cấp bộ lạc áp đặt. Trong mỗi trường hợp, các nhà dựng nước phải tìm cách khiến các cá nhân trung thành với nhà nước hơn là với nhóm thân tộc địa phương của họ. Các thể chế dựa trên lãnh thổ và cơ quan pháp lý tập trung phải được đặt lên trên cùng của xã hội phân tầng mạnh mẽ. Giải pháp cực đoan nhất cho vấn đề này đến từ người Ả Rập và Ottoman, những người trên thực tế đã bắt cóc trẻ em và nuôi nấng chúng trong các hộ gia đình "nhân tạo", để chúng trung thành với nhà nước chứ không phải với họ hàng của mình.

Không có trường hợp nào trong số này nỗ lực xây dựng nhà nước từ trên xuống thành công trong việc xóa bỏ thân tộc với tư cách là cơ sở cho tổ chức xã hội địa phương. Thật vậy, phần lớn lịch sử phát triển thể

chế trong tất cả các xã hội trên xoay quanh nỗ lực của các nhóm thân thích để tái thâm nhập vào chính trị – quá trình tôi gọi là "tái thân tộc hóa". Do đó, các thể chế nhà nước khách quan được tạo ra trong các triều đại Tần và Tiền Hán đã bị các dòng dõi hùng mạnh nhà Hậu Hán sụp đổ tái chiếm; những gia tộc này vẫn là những chủ thể quan trọng trong chính trị Trung Quốc dưới các triều đại nhà Tùy và nhà Đường. Chính thể Ấn Độ ngay từ đầu đã không tạo ra các thể chế khách quan mạnh và các thể chế này phần lớn không có ý nghĩa trong đời sống xã hội ở các làng quê Ấn Độ được tổ chức xung quanh hệ thống *jati* phân khúc. Nhà nước Turk thành công nhất trong việc giảm ảnh hưởng của tổ chức bộ lạc tại vùng trung tâm Anatolia và Balkan, nhưng ít thành công ở các tỉnh Ả Rập vốn khó cai quản hơn. Thật vậy, nhà nước Ottoman có ít thẩm quyền đối với các cộng đồng Bedouin ở ngoài biên cương, tổ chức bộ lạc vẫn còn nguyên vẹn cho đến ngày nay. Trong tất cả các khu vực này – Trung Quốc, Ấn Độ và Trung Đông, gia đình và thân tộc hiện nay còn mạnh hơn với vai trò là nguồn tổ chức xã hội và bản sắc, so với ở châu Âu hoặc Bắc Mỹ. Vẫn còn những dòng tộc phân chi phát triển mạnh ở Đài Loan và miền Nam Trung Quốc, hôn nhân Ấn Độ vẫn là một liên minh các gia đình hơn là của cá nhân và các liên kết bộ lạc vẫn có mặt khắp nơi ở Trung Đông Ả Rập, đặc biệt là giữa những người Bedouin.

CHỦ NGHĨA NGOẠI LỆ CHÂU ÂU

Thân tộc ở châu Âu được cho là có hình dạng khác. Trong một bài viết vào năm 1965, nhà nhân khẩu học John Hajnal lưu ý sự tương phản nổi bật giữa đặc điểm hôn nhân ở Tây Âu với hầu hết tất cả những nơi còn lại trên thế giới.[1] Ở Tây Âu, cả nam và nữ đều có xu hướng kết hôn muộn, và nhìn chung số người độc thân không kết hôn còn cao hơn. Cả hai yếu tố này có liên quan đến tỉ suất sinh thô[i] tương đối thấp.

---

i. Sinh suất hay tỉ suất sinh thô là một trong những chỉ tiêu đo lường mức sinh của dân số, cho biết trong 1.000 dân thì có bao nhiêu trẻ em được sinh ra sống trong năm.

Có nhiều phụ nữ trẻ tham gia vào lực lượng lao động hơn và bình đẳng hơn trong gia đình, do thực tế là phụ nữ, nhờ kết hôn muộn, có nhiều cơ hội để tích lũy tài sản. Đây không chỉ đơn giản là một hiện tượng đương đại; Hajnal cho rằng điều này xuất hiện vào giai đoạn giữa năm 1400 và năm 1650.

Những khác biệt quan trọng khác giữa Tây Âu và phần còn lại của thế giới là khá rõ. Các cộng đồng địa phương được tổ chức xung quanh các nhóm thân tộc gắn bó chặt chẽ, tự cho mình có dòng dõi từ cùng một tổ tiên, biến mất khỏi châu Âu sớm hơn nhiều so với thời gian dự đoán bởi Hajnal. Quan hệ thân tộc và dòng dõi là quan trọng đối với người châu Âu, nhưng chủ yếu là với các vị vua và quý tộc có nguồn lực kinh tế đáng kể để truyền lại cho con cái. Tuy nhiên, họ không bị gắn vào một chế độ chuyên chế thân tộc theo cách mà giới quý tộc Trung Quốc trải qua, vì các nguyên tắc chia thừa kế và chế độ con trai trưởng kế thừa được thiết lập chắc chắn. Trong thời Trung Cổ, các cá nhân châu ở Âu tự do hơn rất nhiều trong việc định đoạt đất đai và tài sản theo cách mà họ thấy phù hợp mà không cần phải xin phép nhóm thân tộc của mình.

Nói cách khác, xã hội châu Âu mang *tính cá nhân* từ rất sớm, theo nghĩa các cá nhân chứ không phải gia đình hay nhóm thân tộc của họ có thể đưa ra quyết định quan trọng về hôn nhân, tài sản và các vấn đề cá nhân khác. Chủ nghĩa cá nhân trong gia đình là nền tảng của tất cả các loại chủ nghĩa cá nhân khác. Chủ nghĩa cá nhân đã không chờ đợi sự xuất hiện của một nhà nước trao các quyền hợp pháp của các cá nhân và sử dụng sức mạnh cưỡng chế để thực thi các quyền đó. Thay vào đó, nhà nước được hình thành trên đỉnh của xã hội, trong đó các cá nhân được hưởng quyền tự do đáng kể khỏi các ràng buộc xã hội đến từ dòng tộc. Ở châu Âu, *phát triển xã hội đi trước phát triển chính trị.*

Nhưng người châu Âu thoát ra khỏi thân tộc từ lúc nào, và điều gì, nếu không phải chính trị, là động lực đằng sau sự thay đổi này? Câu trả lời là sự chuyển dịch này diễn ra rất nhanh sau khi các bộ lạc German – những người đánh bại Đế chế La Mã – là những người đầu tiên cải đạo sang Ki-tô giáo, với tác nhân là Giáo hội Công giáo.

SAI LẦM CỦA MARX

Rõ ràng là tất cả các dân tộc mà dòng dõi sau này trở thành người châu Âu hiện đại đã từng sống dưới chế độ bộ lạc. Các hình thức quan hệ thân tộc, luật pháp, phong tục và tập quán tôn giáo của họ được lưu lại, ít nhất là trong các bản ghi chép, bởi các nhà nhân học lịch sử vĩ đại của thế kỷ XIX như Numa Denis Fustel de Coulanges, Henry Maine,[2] Frederick Pollock và Frederic Maitland,[3] và Paul Vinogradoff. Tất cả những học giả này đều theo trường phái so sánh với hiểu biết rộng rãi về các nền văn hóa khác nhau, và tất cả đều kinh ngạc trước sự tương đồng của các tổ chức thân tộc nam hệ trong các xã hội tách biệt như người Ấn Độ, Hy Lạp và German.[4]

Các nhà nhân học lịch sử thế kỷ XIX đều tin rằng các cấu trúc quan hệ thân tộc phát triển theo thời gian và có một mô hình phát triển chung của xã hội loài người từ các nhóm thân tộc lớn đến các gia đình nhỏ hơn dựa trên sự hợp nhất tự nguyện của các cá nhân. Trong khái niệm nổi tiếng của Henry Maine, hiện đại hóa liên quan đến việc chuyển từ "địa vị sang khế ước".[5] Đó là, các xã hội sơ khai quy định địa vị xã hội cho từng cá nhân, chỉ định mọi thứ từ đối tác kết hôn cho đến nghề nghiệp và tín ngưỡng tôn giáo. Ngược lại, trong các xã hội hiện đại, các cá nhân có thể tự do thỏa ước với nhau để tham gia các mối quan hệ xã hội khác nhau, trong đó trung tâm nhất là "khế ước" hôn nhân. Tuy nhiên, Maine không có một lý thuyết động về cách thức và thời điểm chuyển đổi từ địa vị sang khế ước xảy ra.

Thực tế có nhiều hiểu lầm về cả thời gian thay đổi trong mô hình quan hệ thân tộc châu Âu và tác nhân tạo ra chúng. Nhiều người tin

rằng người châu Âu, giống như các dân tộc khác trên thế giới, sống trong các bộ lạc hoặc các nhóm gia đình lớn, cho đến tận Cách mạng Công nghiệp, khi áp lực sản xuất máy móc và nhu cầu vận động xã hội phá vỡ cấu trúc đó. Theo quan điểm này, những thay đổi kinh tế mà chúng ta gắn với công nghiệp hóa và sự xuất hiện của các gia đình hạt nhân nhỏ hơn là một phần của quá trình đó.[6]

Ý kiến này rất có thể xuất phát từ lý thuyết hiện đại hóa sơ khai. Trong *Tuyên ngôn Đảng Cộng sản,* Karl Marx nói về gia đình tư sản và cách mà giai cấp tư sản "giật bức màn tình cảm ra khỏi gia đình và biến mối quan hệ gia đình thành mối quan hệ tiền bạc đơn thuần". Sự trỗi dậy của giai cấp tư sản lại được thúc đẩy bởi những thay đổi trong công nghệ và phương thức sản xuất vật chất. Max Weber cho rằng có một sự tách biệt lớn giữa xã hội truyền thống và xã hội hiện đại. Các xã hội truyền thống được đặc trưng bởi các mối quan hệ thân tộc rộng lớn, hạn chế giao dịch thị trường do các ràng buộc tôn giáo hoặc quan hệ thân tộc, thiếu đi sự dịch chuyển xã hội của các cá nhân và chuẩn mực xã hội phi chính thức bắt nguồn từ truyền thống, tôn giáo và uy tín. Ngược lại, các xã hội hiện đại mang tính cá nhân, bình đẳng, dựa trên năng lực và định hướng thị trường, di động và được tổ chức bởi các hình thức thẩm quyền hợp pháp – lý tính. Weber lập luận rằng tất cả các đặc điểm này là một phần của tổng thể duy nhất: không thể phát triển một nền kinh tế hiệu quả, dựa trên thị trường trong một xã hội mà linh mục có quyền định giá hoặc tài sản bị ràng buộc bởi nghĩa vụ của thân tộc. Ông tin rằng loại hình hiện đại lý tính này chỉ xuất hiện ở phương Tây và cho rằng quá trình chuyển đổi sang hiện đại diễn ra sau một chuỗi các sự kiện ở thế kỷ XVI và XVII, bao gồm Cải cách Kháng nghị và Thời kỳ Khai sáng. Do đó, những người theo chủ nghĩa Marx có xu hướng cho rằng sự trỗi dậy của chủ nghĩa cá nhân và gia đình hạt nhân được thúc đẩy từ sự thay đổi kinh tế, trong khi những người theo chủ nghĩa Weber coi Tin Lành là động lực chính. Dù bằng cách nào, theo quan điểm của họ, sự thay đổi này diễn ra không quá vài trăm năm.

TỪ ĐỊA VỊ SANG KHẾ ƯỚC

Các nhà sử học xã hội và nhân học thế kỷ XX đã đẩy điểm bắt đầu quá trình chuyển đổi từ địa vị sang khế ước xa dần theo ngược chiều thời gian. Tôi đã đề cập đến quan điểm của Hajnal rằng mô hình châu Âu riêng biệt có từ thế kỷ XV và XVI. Nghiên cứu của Alan MacFarlane về nguồn gốc của chủ nghĩa cá nhân Anh cho thấy quyền của các cá nhân được tự do chuyển nhượng tài sản của mình khi còn sống và loại trừ quyền thừa kế của con cái khỏi di chúc đã được thiết lập vững chãi trong Thông Luật Anh (English Common Law) vào đầu thế kỷ XVI.[7] Điều này rất có ý nghĩa bởi ở những nơi ông gọi là "xã hội nông dân" vốn là đặc trưng của Đông Âu và phần lớn phần còn lại của thế giới, nghĩa vụ với thân tộc áp đặt chế độ kế thừa rất nghiêm khắc cho khả năng chuyển giao đất của chủ sở hữu. Xã hội nông dân theo quan điểm của MacFarlane được đặc trưng bởi gia đình mở rộng, trong đó quyền tư hữu do cộng đồng nắm giữ hoặc bị ràng buộc trong các mối quan hệ phức tạp, phụ thuộc lẫn nhau giữa các nhóm thân tộc với mức độ khác nhau. Trong những xã hội như vậy, nông dân gắn chặt với vùng đất họ canh tác bởi nhiều yếu tố phi kinh tế, chẳng hạn như tổ tiên được chôn cất ở đó.

Nhưng MacFarlane lưu ý rằng quyền *seisin*, hay quyền sở hữu đất tự do, đã phổ biến ở Anh ít nhất từ ba thế kỷ trước đó. Một nghiên cứu về chuyển nhượng đất tại một quận của Anh vào cuối thế kỷ XV cho thấy chỉ có 15% đất được giao lại cho gia đình chủ sở hữu khi ông ta còn sống, và 10% khi ông ta chết.[8] Nhưng ngược về cuối thế kỷ XII và đầu thế kỷ XIII, những nông nô (những tá điền gắn liền với đất đai một cách hợp pháp) người Anh đã mua, bán và cho thuê tài sản mà không có sự cho phép của lãnh chúa.[9]

Một phép đo lường quan trọng sự phân rã của các cấu trúc thân tộc phức tạp là quyền hợp pháp về nắm giữ và định đoạt tài sản của phụ nữ. Trong các xã hội nam hệ, phụ nữ chỉ đạt được vị thế con người độc lập về mặt pháp lý bằng cách kết hôn và làm mẹ của một người

đàn ông trong dòng dõi. Mặc dù các góa phụ và con gái chưa lập gia đình có thể có một số quyền thừa kế nhất định, họ thường được yêu cầu giữ tài sản trong giới hạn dòng nam hệ. Tuy nhiên, phụ nữ Anh có quyền nắm giữ và định đoạt tài sản một cách tự do, thậm chí có thể bán cho các cá nhân bên ngoài gia đình, ở thời điểm không lâu sau Cuộc Chinh phạt Norman vào năm 1066. Thật vậy, ít nhất là từ thế kỷ XIII, họ không chỉ có thể sở hữu đất đai và nhà cửa, mà còn có thể kiện và bị kiện, và lập di chúc và khế ước mà không cần sự cho phép của một người giám hộ nam giới. Trao quyền như vậy trong một xã hội phụ hệ sẽ làm suy yếu khả năng kiểm soát tài sản của dòng tộc, và do đó làm suy yếu toàn bộ hệ thống xã hội một cách tổng thể.[10] Do đó, khả năng phụ nữ sở hữu và thừa kế tài sản là một dấu hiệu cho thấy sự suy thoái của tổ chức bộ lạc và hàm ý rằng tính phụ hệ nghiêm ngặt đã biến mất vào thời điểm ban đầu này.

Một trong những chỉ dấu thú vị của chủ nghĩa cá nhân Anh thời kỳ đầu được trích dẫn bởi MacFarlane là sự xuất hiện của "hợp đồng cấp dưỡng" giữa con cái và bố mẹ ngay từ thế kỷ XIII. Các xã hội bộ lạc được tổ chức xung quanh các nhóm tự tuyên bố có cùng một tổ tiên thường thờ cúng những tổ tiên đó. Rất nhiều triết lý trong đạo đức Nho giáo được xây dựng xung quanh nghĩa vụ của con cái, đặc biệt là con trai, trong việc phụng dưỡng cha mẹ. Các nhà đạo đức Nho giáo tuyên bố rõ ràng rằng các cá nhân có nghĩa vụ với cha mẹ lớn hơn với con cái, và luật pháp Trung Quốc trừng phạt rất nghiêm khắc những kẻ hành xử bất hiếu.

Mọi thứ khá khác biệt ở Anh, nơi các bậc cha mẹ dại dột chuyển quyền sở hữu hợp pháp tài sản của mình cho con cái khi còn sống, và không có quyền nào theo thông lệ đối với tài sản đó nữa. Một bài thơ thời Trung Cổ đưa ra trường hợp của một người cha đã chuyển tài sản cho con trai mình, sau đó anh ta thấy người cha trở thành gánh nặng quá lớn và bắt đầu ngược đãi cha. Khi người cha run rẩy vì lạnh, anh ta bảo đứa con trai nhỏ lấy một cái bao tải đắp cho ông nội. "Cậu bé đã cắt bao

tải làm hai, che cho ông nội một nửa và đưa cho cha mình nửa còn lại, hàm ý rằng cũng giống như cha mình đã ngược đãi ông nội, cậu bé sẽ ngược đãi anh ta khi về già và chỉ dùng một nửa bao tải để đắp khi anh ta lạnh".[11] Để tránh những tình huống như vậy, cha mẹ ký hợp đồng cấp dưỡng với con cái, bắt buộc chúng phải chăm sóc mình sau khi kế thừa tài sản. "Vào năm 1294, để từ bỏ tài sản, một cặp vợ chồng ở Bedfordshire được hứa hẹn chu cấp đồ ăn thức uống và cư trú trong nhà chính, nhưng nếu có tranh cãi giữa cha mẹ và con cái, cặp vợ chồng già sẽ có một ngôi nhà khác và '76 kilôgram ngũ cốc cứng vào dịp Lễ Thánh Michael, cụ thể là 38 kilôgram lúa mì, 27,5 kilôgram lúa mạch, 27,5 kilôgram đậu và đậu Hà Lan, cùng 19 kilôgram yến mạch' và tất cả hàng hóa và tài sản – cố định hay di chuyển được – của ngôi nhà nói trên".[12]

Sự tha hóa các mối quan hệ trong gia đình thành mối "quan hệ tiền bạc đơn thuần" mà Marx cảnh báo không phải là sự chuyển hóa của giai cấp tư sản thế kỷ XVIII, mà đã xuất hiện ở Anh nhiều thế kỷ trước khi giai cấp này xuất hiện. Dưa bố mẹ già vào viện dưỡng lão có nguồn gốc lịch sử rất lâu đời ở Tây Âu. Điều này cho thấy, trái với quan điểm của Marx, chủ nghĩa tư bản là hệ quả thay vì nguyên nhân của sự thay đổi trong các mối quan hệ xã hội và tập quán.

Nhưng ngay cả thế kỷ XIII cũng là thời điểm quá muộn để đánh dấu quá trình châu Âu thoát khỏi mối quan hệ thân tộc phức tạp, hay từ địa vị sang khế ước. Nhà sử học vĩ đại người Pháp Marc Bloch cho rằng mối quan hệ huyết thống là nền tảng của tổ chức xã hội trước khi chế độ phong kiến nổi lên trong thế kỷ IX và X. Mối huyết hận, hay mối thù giữa hai dòng tộc đối địch, có lịch sử lâu đời trong xã hội châu Âu, điều mà chúng ta có lẽ đã quen thuộc từ tác phẩm *Romeo và Juliet* của Shakespeare. Ngoài ra, Bloch khẳng định rằng trong thời kỳ này, các nhóm thân tộc hoặc gia đình lớn sở hữu bất động sản chung, và ngay cả khi đất có thể được tự do chuyển nhượng bởi cá nhân, người bán vẫn có thể bị ràng buộc bởi các yêu cầu từ một nhóm thân tộc.[13]

Tuy nhiên, Bloch lưu ý, kiểu họ hàng theo nam hệ khổng lồ truy nguyên tới một tổ tiên duy nhất của Trung Quốc, Ấn Độ và Trung Đông đã biến mất từ lâu ở châu Âu: "Bộ *gen* của người La Mã thừa hưởng sức mạnh vượt trội nhờ dòng giống ưu việt theo phụ hệ. Trong thời đại phong kiến không tồn tại điều tương tự". Ông chỉ ra rằng người châu Âu thời Trung Cổ không bao giờ truy tìm nguồn gốc của mình qua người cha, vốn cần thiết để duy trì ranh giới giữa các dòng tộc trong xã hội bộ lạc. Suốt thời Trung Cổ, họ của mẹ thường dùng cho con gái, điều cấm kỵ trong một xã hội theo nam hệ như Trung Quốc. Các cá nhân thường cho rằng mình thuộc về cả bên nội và bên ngoại, và con của hai gia đình trâm anh thế phiệt sẽ dùng họ chung (ví dụ, Valéry Giscard d'Estaing, hay cách dùng họ chung của cả bố và mẹ ở Tây Ban Nha ngày nay). Vào thế kỷ XIII, các gia đình hạt nhân rất giống với gia đình đương đại đã bắt đầu xuất hiện trên khắp châu Âu. Càng khó khăn hơn để tiếp tục mang mối huyết hận, bởi vì vòng tròn báo thù cứ nhỏ dần, và có nhiều cá nhân thấy mình có liên quan đến cả hai phía của mâu thuẫn.[14]

Theo Bloch, toàn bộ thể chế của chế độ phong kiến có thể được hiểu là nỗ lực thích nghi ghê gớm với cô lập xã hội, trong một cộng đồng không thể quay về mối quan hệ thân tộc như một nguồn đoàn kết xã hội. Từ cuối thế kỷ VII trở đi, châu Âu đã phải hứng chịu một loạt các cuộc xâm lược tàn khốc: người Viking từ phía bắc, người Ả Rập hay người Saracen đi qua Bắc Phi và Tây Ban Nha từ phía nam, và người Hungary từ phía đông. Ngay cả khi người Ả Rập bị đánh bật lại ở Poitiers, việc người Islam giáo kiểm soát Địa Trung Hải đã cắt đứt giao thương giữa châu Âu với Byzantium và Bắc Phi, vốn là nền tảng của nền kinh tế La Mã.[15] Với sự suy tàn của Đế chế Carolingian vào thế kỷ IX, các thành phố bắt đầu suy tàn, và dân cư – bị bủa vây bởi vô số lãnh chúa – đã thoái lui vào những ngôi làng tự cung tự cấp.

Trong thời kỳ tăm tối này của nền văn minh châu Âu, mối quan hệ thân tộc dường như quay trở lại do sự sụp đổ của các cấu trúc chính trị lớn hơn. Nhưng tới thời điểm đó, cấu trúc các dòng dõi

nam hệ của người châu Âu đã quá yếu để trở thành một nguồn lực hỗ trợ xã hội. Chế độ phong kiến nảy sinh như một sự thay thế cho mối quan hệ thân tộc:

> Tuy nhiên, đối với cá nhân, bị đe dọa bởi vô số nguy hiểm do bầu không khí bạo lực tạo ra, nhóm thân tộc dường như không cung cấp sự chở che đầy đủ, ngay cả trong thời đại phong kiến đầu tiên. Ở dạng tồn tại sau đó, nhóm thân tộc quá mơ hồ và khác biệt trong các hình dạng, bị suy yếu quá nhiều bởi tính thừa nhận chung của dòng dõi nam và nữ. Đó là lý do tại sao đàn ông có nghĩa vụ tìm kiếm hoặc chấp nhận các mối quan hệ khác. Tới thời điểm này, lịch sử có ý nghĩa quyết định, bởi các khu vực duy nhất mà các nhóm họ hàng theo nam hệ hùng mạnh còn tồn tại – trên lãnh thổ German ở bờ Biển Bắc, các quận Celtic của Quần đảo Anh – không biết gì về chư hầu, đất phong hay thái ấp. Sự ràng buộc của quan hệ thân tộc là một trong những yếu tố thiết yếu của xã hội phong kiến; điểm yếu tương đối của nó giải thích vì sao chế độ phong kiến ra đời.[16]

Chế độ phong kiến là sự quy phục tự nguyện của cá nhân này với một cá nhân không liên quan dựa trên sự trao đổi giữa bảo vệ và phục tùng: "Cả nhà nước và gia đình không còn cung cấp sự chở che đầy đủ. Cộng đồng làng không đủ mạnh để duy trì trật tự trong ranh giới của chính mình; cộng đồng đô thị hiếm khi tồn tại. Ở mọi nơi, một người yếu đuối cảm thấy cần được che chở bởi một kẻ mạnh hơn. Đến lượt mình, kẻ mạnh không thể duy trì uy tín hay tài sản của mình hoặc thậm chí đảm bảo an toàn cho bản thân nếu không có được sự hỗ trợ của kẻ phụ thuộc phục tùng anh ta, bằng thuyết phục hoặc ép buộc".[17]

Nhưng chúng ta vẫn chưa đi đến thời điểm thích hợp khi châu Âu chuyển dịch khỏi mối quan hệ thân tộc, hay tìm ra một cơ chế nhân quả thích hợp.[18] Lời giải thích thuyết phục nhất cho sự thay đổi này được đưa ra bởi nhà nhân học xã hội Jack Goody, người cho rằng quá trình chuyển đổi diễn ra vào thế kỷ VI, với động lực chính đến từ Ki-tô giáo, hay cụ thể hơn là lợi ích thể chế của Giáo hội Công giáo.[19]

Goody lưu ý rằng mô hình hôn nhân Tây Âu khác biệt bắt đầu tách khỏi mẫu hình Địa Trung Hải thống trị vào thời kỳ cuối của Đế chế La Mã. Mẫu hình Địa Trung Hải, bao gồm bộ gen của người La Mã, có xu hướng theo nam hệ và phụ hệ rất mạnh, dẫn đến việc xã hội được tổ chức một cách phân khúc. Nhóm nam hệ có xu hướng nội giao, với ưu tiên cho hôn nhân đồng tộc. (Tôi lưu ý đến sự phổ biến của hôn nhân đồng tộc trong văn hóa Dravidian ở miền Nam Ấn Độ trong Chương 11; nó cũng được thực hành rộng rãi trong thế giới Ả Rập và giữa các cộng đồng người Pashtun, người Kurd và nhiều nhóm người Turk.) Có sự phân biệt rõ ràng về giới tính và có ít cơ hội cho phụ nữ sở hữu tài sản hay tham gia vào hoạt động công cộng. Đặc trưng Tây Âu khác biệt với tất cả khía cạnh trên: thừa kế là vấn đề song phương (giữa cha mẹ và con cái); hôn nhân đồng tộc bị cấm và chế độ ngoại hôn được khuyến khích; và phụ nữ có nhiều quyền lợi với tài sản và tham gia các hoạt động công cộng nhiều hơn.

Sự thay đổi này được thúc đẩy bởi Giáo hội Công giáo, vốn có lập trường mạnh mẽ chống lại bốn tập tục: kết hôn giữa họ hàng gần, kết hôn với góa phụ của người thân đã chết (được gọi là *levirate – hôn nhân "nối dây"*), nhận con nuôi và ly hôn. Chân phước Bede, khi đề cập những nỗ lực của Giáo hoàng Gregory I để cải đạo người Anglo-Saxon ngoại giáo sang Ki-tô giáo trong thế kỷ VI, nhắc đến cách Gregory lên án một cách dứt khoát tập tục hôn nhân cận huyết và *levirate*. Các sắc lệnh của Giáo hội sau đó đã cấm lấy vợ lẽ và khuyến khích mối quan hệ hôn nhân trọn đời không thể chia lìa, một vợ một chồng giữa nam và nữ.[20]

Lý do cho những điều cấm đoán này, Goody lập luận, không có cơ sở vững chãi trong Kinh Thánh, hay trong giáo lý Ki-tô giáo nói chung. Các tập tục bị cấm là phổ biến ở vùng Palestine nơi Jesus ra đời; chính Chúa Jesus có thể là con của một cuộc hôn nhân cận huyết, và *levirate* phổ biến với người Do Thái. Sách Phúc âm trên thực tế có lập trường chống đối giá trị gia đình: với Matthew, Jesus nói: "Ai yêu mến cha hoặc

mẹ mình hơn Ta, thì không xứng với Ta. Ai yêu con trai hoặc con gái mình hơn Ta, thì không xứng với Ta". Nhưng Goody cho rằng những điều này là những lời của một nhà tiên tri thiên niên kỷ đang tìm cách thu phục con người ra khỏi sự an toàn của các nhóm thân tộc để gia nhập một giáo phái thoát ly mới. Các lập luận thần học ủng hộ lệnh cấm mới thường được lấy từ các nguồn trong Kinh Cựu Ước mà người Do Thái giải thích theo nghĩa hoàn toàn khác.

Lý do mà Giáo hội có lập trường này, theo quan điểm của Goody, có liên quan nhiều đến lợi ích vật chất hơn là thần học. Hôn nhân giữa anh em họ (hoặc bất kỳ hình thức kết hôn nào khác giữa họ hàng gần gũi), *levirate*, thê thiếp, nhận con nuôi và ly hôn đều được ông gọi là "chiến lược của người thừa kế", theo đó các nhóm thân tộc có thể kiểm soát được tài sản từ thế hệ này sang thế hệ khác. Tuổi thọ ở châu Âu và khu vực Địa Trung Hải vào thời điểm đó chưa đến 35 năm. Xác suất một cặp vợ chồng sinh ra một người thừa kế nam sống sót đến tuổi trưởng thành và có thể nối dõi tổ tiên là khá thấp. Kết quả là, các xã hội ở đây hợp pháp hóa một loạt các hình thức cho phép cá nhân tạo ra người thừa kế. Việc lấy thê thiếp được thảo luận với lý do tương tự ở Trung Quốc; ly hôn có thể được coi là một hình thức cưới vợ lẽ nối tiếp trong các xã hội một vợ một chồng. *Levirate* thực hiện khi một người chết trước khi có con; vợ của anh ta kết hôn với người em trai để đảm bảo rằng tài sản của anh ta sẽ thuộc về dòng tộc của mình. Hôn nhân cận huyết đảm bảo tài sản sẽ nằm trong tay các thành viên thân cận của gia đình. Dù sao đi nữa, Giáo hội đã bịt kín một cách có hệ thống tất cả các lối đi để gia đình truyền lại tài sản cho con cháu. Đồng thời, Giáo hội thúc đẩy mạnh mẽ đóng góp tự nguyện đất đai và tài sản cho chính Giáo hội. Do đó, Giáo hội được hưởng lợi về vật chất từ một nhóm Ki-tô hữu sở hữu tài sản ngày càng tăng, những người không có người thừa kế.[21]

Địa vị tương đối cao của phụ nữ ở Tây Âu là một tác dụng tình cờ nảy sinh từ quyền lợi của Giáo hội. Giáo hội khiến góa phụ không thể

tái hôn trong nhóm gia đình, để từ đó nhượng lại tài sản cho thân tộc. Vì thế, cô ta phải tự mình sở hữu tài sản. Một người phụ nữ có quyền sở hữu và từ bỏ tài sản khi cô ta muốn sẽ mang lại lợi ích cho Giáo hội, vì các góa phụ và phụ nữ không có con là một nguồn quyên góp lớn. Việc phụ nữ có quyền tư hữu đã đánh dấu chấm hết cho họ hàng theo nam hệ bởi nó phá vỡ nguyên tắc nối dõi từ một phía.[22]

Giáo hội Công giáo đã rất thành công về mặt tài chính trong các thế kỷ sau khi những thay đổi này diễn ra, mặc dù đây không chỉ đơn giản là một trường hợp *ngụy biện sai nguyên nhân*. Đến cuối thế kỷ VII, 1/3 đất sản xuất ở Pháp nằm trong tay giáo hội; giữa thế kỷ VIII và IX, sở hữu của giáo hội ở miền Bắc nước Pháp, vùng đất của người German và Ý đã tăng gấp đôi.[23] Những đóng góp này đã biến Giáo hội thành một tổ chức kinh tế và chính trị đáng gờm, mở đường cho cuộc xung đột phong chức của Gregory VII (được miêu tả trong Chương 18). Có một số điểm giống nhau giữa những đóng góp này và sự đóng góp cho *waqf* của người Islam giáo giàu có. Nhưng trong khi nhiều *waqf* là thủ thuật của những cá nhân giàu có để tài sản không bị đánh thuế và giao lại cho con cái, những vùng đất được hiến tặng bởi các góa phụ không có con và phụ nữ không chồng không có ràng buộc nào cả. Do đó, Giáo hội trở thành một chủ sở hữu tài sản lớn, vận hành các thái ấp và giám sát hoạt động kinh tế của nông nô trên khắp châu Âu. Điều này giúp Giáo hội trong sứ mệnh nuôi dưỡng kẻ đói và chăm sóc người bệnh, và cũng giúp mở rộng hàng loạt các vị trí thầy tu, nhà chung và nữ tu viện. Nhưng nó cũng đòi hỏi sự phát triển của một hệ thống quản lý nội bộ phân cấp và bộ quy tắc trong chính Giáo hội, biến Giáo hội trở thành một chủ thể độc lập trong chính trị thời Trung Cổ.

Những thay đổi này có tác động tàn phá ghê gớm đối với tổ chức bộ lạc trên khắp Tây Âu. Cấu trúc thân tộc của các bộ lạc German, Norse, Magyar và Slavic tan rã trong vòng hai hoặc ba thế hệ sau khi cải đạo sang Ki-tô giáo. Đúng là những chuyển đổi này bắt nguồn từ chính

trị, giống như sự chấp nhận rước lễ của quân chủ Magyar István (Thánh Stephen) vào năm 1000. Nhưng sự thay đổi thực tế trong tập tục xã hội và quy tắc gia đình được thực thi không phải bởi thẩm quyền chính trị, mà bởi Giáo hội trên bình diện văn hóa xã hội.

NỀN TẢNG XÃ HỘI VỀ XÂY DỰNG NHÀ NƯỚC Ở CHÂU ÂU

Châu Âu (và các lãnh thổ thuộc địa) là ngoại lệ khi sự chuyển đổi ra khỏi mối quan hệ thân tộc phức tạp xảy ra trước tiên ở cấp độ xã hội và văn hóa thay vì chính trị. Bằng cách thay đổi các quy tắc hôn nhân và thừa kế, theo một nghĩa nào đó, Giáo hội hành động một cách chính trị và vì động cơ kinh tế. Nhưng Giáo hội không phải là người cai trị có thẩm quyền của các vùng lãnh thổ nơi họ hoạt động; mà đúng hơn, Giáo hội chỉ là một chủ thể xã hội có ảnh hưởng đến khả năng thiết lập các quy tắc văn hóa. Kết quả là, một xã hội châu Âu mang tính cá nhân hơn đã có trước thời Trung Cổ, trước khi quá trình xây dựng nhà nước bắt đầu, và hàng thế kỷ trước Cải cách Kháng nghị, Thời kỳ Khai sáng và Cách mạng Công nghiệp. Thay vì là kết quả của những dịch chuyển hiện đại hóa lớn lao này, sự thay đổi trong gia đình có nhiều khả năng lại chính là điều kiện thuận lợi để hiện đại hóa xảy ra. Một nền kinh tế tư bản mới nổi ở Ý, Anh và Hà Lan trong thế kỷ XVI không phải vượt qua kháng cự của các nhóm thân tộc lớn, được tổ chức chặt chẽ, với số tài sản đáng kể để bảo vệ như ở Ấn Độ và Trung Quốc. Thay vào đó, nó khởi phát từ các xã hội đã có truyền thống sở hữu cá nhân nơi tài sản thường xuyên được trao đổi giữa những người lạ.

Điều này không có nghĩa là các nhà kiến thiết nhà nước châu Âu không phải đối mặt với các thể chế xã hội bám rễ. Hoàn toàn ngược lại: khi tôi tiếp tục câu chuyện về nguồn gốc của nhà nước châu Âu trong Chương 21, chúng ta sẽ thấy một loạt các chủ thể xã hội hùng mạnh tồn tại và đóng vai trò rất quan trọng trong việc tạo ra pháp quyền và

chính phủ có trách nhiệm giải trình. Không có các gia tộc hay bộ lạc, nhưng tồn tại giới quý tộc huyết thống bám rễ vốn tích lũy của cải, sức mạnh quân sự và vị thế pháp lý trong suốt thời kỳ phong kiến.

Việc các thể chế xã hội này mang tính phong kiến thay vì thân tộc tạo ra khác biệt rất lớn cho sự phát triển chính trị sau đó của châu Âu. Mối quan hệ phong kiến của chư hầu là một khế ước tự nguyện giữa một cá nhân mạnh hơn và một cá nhân yếu hơn, nó đòi hỏi nghĩa vụ pháp lý của cả hai bên. Mặc dù nó hợp thức hóa một xã hội rất bất bình đẳng và phân cấp, nhưng dù sao hệ thống này cũng đặt ra các tiền lệ cho cả chủ nghĩa cá nhân (vì các khế ước được ký kết bởi cá nhân chứ không phải bởi các nhóm thân thích) và cho sự mở rộng hiểu biết về con người pháp lý. Nhà sử học Jenö Szücs lập luận rằng mối quan hệ giữa địa chủ và nông dân đã đạt được đặc tính khế ước vào năm 1200, tạo cơ sở cho việc áp dụng tính nhân phẩm cho giai cấp rất lớn này. Từ thời điểm đó, "mỗi cuộc nổi dậy của nông dân ở phương Tây là một biểu hiện của phẩm giá con người đang nổi giận vì địa chủ vi phạm khế ước và đòi hỏi quyền tự do".[24] Điều này không xảy ra trong xã hội nơi quyền đất đai mang tính thông lệ và dựa trên thân tộc, hoặc dựa trên sự thống trị về sức mạnh của một nhóm thân tộc với một nhóm khác.

Việc thay thế các thể chế thân tộc địa phương với các thể chế phong kiến có một tác động chính trị quan trọng khác liên quan đến hiệu quả của chính quyền địa phương. Cả dòng tộc và thể chế phong kiến đều đảm nhận các chức năng về chủ quyền tối cao và quản trị ở nhiều điểm khác nhau, đặc biệt là khi chính quyền trung ương suy yếu. Nhóm này có thể đảm bảo an ninh địa phương, điều hành công lý và tổ chức đời sống kinh tế. Nhưng các thể chế phong kiến về bản chất linh hoạt hơn bởi chúng dựa trên khế ước và có khả năng tổ chức các hành động tập thể quyết đoán hơn, nhờ vào cách tổ chức theo thứ bậc. Một khi quyền của lãnh chúa phong kiến được thiết lập hợp pháp, họ không cần phải đàm phán lại liên tục theo cách mà thẩm quyền theo dòng tộc

phải làm. Quyền sở hữu hợp pháp đối với tài sản, dù được nắm giữ bởi kẻ mạnh hay kẻ yếu, đem lại sức mạnh rõ ràng để mua hoặc bán mà không bị hạn chế bởi một hệ thống xã hội dựa trên thân tộc. Một lãnh chúa địa phương có thể nói chuyện một cách dứt khoát thay mặt cho cộng đồng mà ông ta "đại diện", điều mà một thủ lĩnh bộ lạc không thể làm được. Như chúng ta đã thấy, một sai lầm thường thấy của các thực dân châu Âu ở Ấn Độ và châu Phi là giả định rằng lãnh đạo bộ lạc tương đương với quyền lực của một lãnh chúa địa phương trong xã hội phong kiến, trong khi hai vị trí này hoàn toàn khác nhau.

Một trong những di sản Max Weber để lại là xu hướng liên kết tác động của tôn giáo đối với chính trị và kinh tế xét trên khía cạnh giá trị, ví dụ như niềm tin vào những giá trị đạo đức do lao động mang lại của Tin Lành, được cho là ảnh hưởng trực tiếp đến hành vi của các doanh nhân cá thể trong Cách mạng Công nghiệp thông qua việc thần thánh hóa công việc. Giá trị chắc chắn là quan trọng; học thuyết Ki-tô giáo về quyền bình đẳng phổ quát của tất cả loài người dưới Thượng đế khiến việc biện minh cho quyền bình đẳng sở hữu của phụ nữ là dễ dàng hơn nhiều.

Nhưng kiểu giải thích này thường đặt ra câu hỏi tại sao một số giá trị tôn giáo nhất định được khuyến khích và bám rễ trong xã hội ngay từ đầu. Đó là trường hợp cuộc công phá của Giáo hội vào mối quan hệ thân tộc mở rộng. Những giá trị này rõ ràng không xuất phát từ học thuyết Ki-tô giáo; xét cho cùng, Giáo hội phía Đông ở Constantinople – mang tính Ki-tô không kém – đã không có nỗ lực tương tự để thay đổi luật hôn nhân và thừa kế. Kết quả là các cộng đồng thân tộc ràng buộc chặt chẽ tồn tại ở hầu hết các vùng đất được cai trị bởi Byzantium. Cộng đồng đa thế hệ nổi tiếng *zadruga* của Serbia, hay nhóm gia tộc Albania với những mối thù truyền kiếp và phức tạp, chỉ là hai ví dụ cụ thể. Việc các thể chế này tiêu vong ở Tây Âu có liên quan nhiều đến lợi ích vật chất và quyền lực của Giáo hội, tổ chức biến khả năng kiểm soát các giá trị xã hội trở

thành công cụ sử dụng cho lợi ích riêng của mình. Vì vậy, từ một quan điểm, "con rùa" kinh tế đang nằm trên lưng của một "con rùa" tôn giáo, trong khi từ một quan điểm khác, "con rùa" tôn giáo đang nằm trên lưng của một "con rùa" kinh tế xa hơn về phía dưới.

Cho dù người ta coi động cơ của Giáo hội Công giáo thuần túy là tôn giáo hay kinh tế, thì tổ chức này đã được thể chế hóa như một chủ thể chính trị độc lập ở một mức độ lớn hơn nhiều so với các uy quyền tôn giáo khác trong bất kỳ xã hội nào được xem xét. Trung Quốc chưa bao giờ phát triển một tôn giáo bản địa phức tạp hơn thờ cúng tổ tiên hay thần linh. Ngược lại, Ấn Độ và thế giới Islam giáo được định hình từ đầu bởi đổi mới tôn giáo. Tôn giáo trong cả hai trường hợp phục vụ như một công cụ giám sát quan trọng của quyền lực chính trị. Nhưng trong thế giới Islam giáo dòng Sunni và ở tiểu lục địa Ấn Độ, uy quyền tôn giáo không bao giờ hợp nhất thành một thể chế quan liêu tập trung, đơn nhất ngoài nhà nước. Điều này xảy ra ở châu Âu như thế nào gắn bó mật thiết với sự phát triển của nhà nước châu Âu hiện đại và với sự xuất hiện của thứ mà ngày nay chúng ta gọi là pháp quyền.

PHẦN 3

PHÁP QUYỀN

17

NGUỒN GỐC CỦA PHÁP QUYỀN

Bằng chứng về chủ nghĩa biệt lệ của châu Âu liên quan đến vai trò của pháp luật trong sự hình thành nhà nước sơ khai; định nghĩa và bất đồng về pháp quyền; lý thuyết của Hayek về sự ưu tiên của pháp luật đối với lập pháp; Thông Luật Anh dựa trên quyền lực hoàng gia như thế nào, điều này giúp nâng cao tính chính danh của nhà nước Anh ra sao

Sự phát triển chính trị của châu Âu là trường hợp biệt lệ bởi xã hội châu Âu thoát ra khỏi trình độ tổ chức bộ lạc từ sớm và hoàn thành quá trình đó mà không cần đến quyền lực chính trị từ trên xuống. Châu Âu là ngoại lệ cũng bởi nhà nước ở đây hình thành dựa vào khả năng thực thi công lý hơn là khả năng sử dụng sức mạnh quân sự của các nhà lập quốc sơ khởi. Sự phát triển về quyền lực và tính chính danh của các nhà nước châu Âu không thể tách rời sự trỗi dậy của pháp quyền.

Các nhà nước châu Âu sơ khai thực thi công lý, nhưng không nhất thiết là luật. Luật có nguồn gốc ở nơi khác: có thể từ tôn giáo (như trong sắc lệnh quản lý hôn nhân và gia đình ở chương trước), từ tập quán của bộ lạc hay các cộng đồng địa phương khác. Các nhà nước châu Âu sơ khai thi thoảng có thực hành lập pháp, tức là tạo ra luật, nhưng uy quyền và tính chính danh của nhà nước phụ thuộc nhiều hơn vào khả năng thi hành pháp luật công bằng, kể cả những luật họ không đích thân xây dựng.

Sự khác biệt giữa pháp luật và lập pháp có vai trò quan trọng trong việc hiểu được ý nghĩa tự thân của pháp quyền. Giống như thuật ngữ "dân chủ", dường như có bao nhiêu học giả về luật lại có bấy nhiêu định nghĩa về "pháp quyền".[1] Tôi sử dụng từ này theo nghĩa sau, vốn phù hợp với một số dòng tư tưởng quan trọng về hiện tượng này ở phương Tây: *Pháp luật* là tập hợp những quy tắc trừu tượng về công lý gắn kết cộng đồng với nhau. Trong xã hội tiền hiện đại, người ta tin rằng pháp luật được quy định bởi thứ quyền uy cao hơn bất cứ nhà lập pháp nào, hoặc là uy quyền thần linh, tập quán xa xưa, hoặc do tự nhiên quyết định.[2] *Lập pháp*, mặt khác, tương đương với thứ được gọi là luật nhân định và là chức năng của quyền lực chính trị. Cụ thể, đó là khả năng của vua, bá tước, tổng thống, nhà lập pháp, hay lãnh chúa để tạo lập và thi hành luật lệ mới dựa trên sự kết hợp giữa quyền lực và thẩm quyền. Pháp quyền chỉ tồn tại khi tập hợp các bộ luật ra đời từ trước có quyền lực cao hơn lập pháp, nghĩa là khi cá nhân nắm giữ quyền lực chính trị cảm thấy bị ràng buộc bởi pháp luật. Điều này không có nghĩa rằng các cá nhân có quyền lập pháp không thể tạo ra luật mới. Nhưng nếu muốn thực hiện quyền lập pháp trong khuôn khổ pháp quyền, họ sẽ phải dựa trên quy tắc do luật tiền định quy định, thay vì theo ý muốn của mình.

Những hiểu biết ban đầu về pháp luật như một thực thể quy định bởi uy quyền thần linh, tập quán, hoặc tự nhiên ngụ ý rằng luật pháp không thể thay đổi bởi khả năng của con người, mặc dù nó có thể và phải được làm sáng tỏ để phù hợp với hoàn cảnh mới. Với sự suy giảm của uy quyền tôn giáo và niềm tin vào luật tự nhiên trong thời hiện đại, chúng ta hiểu luật pháp được tạo ra bởi con người, nhưng với điều kiện phải tuân thủ nghiêm ngặt các quy tắc thủ tục nhằm đảm bảo việc tuân theo một sự đồng thuận rộng rãi trong xã hội về những giá trị cơ bản. Sự phân biệt giữa pháp luật và lập pháp hiện nay tương ứng với sự phân biệt giữa luật hiến pháp và luật thông thường, khi luật hiến pháp có yêu cầu nghiêm ngặt hơn đối với việc ban hành, ví dụ như phải có đại đa số

biểu quyết. Ở Mỹ đương đại, như Tòa án Tối cao giải thích, điều này có nghĩa là bất kỳ luật mới nào được Quốc hội thông qua đều phải phù hợp với hệ thống luật tiền định và tối cao là Hiến pháp.

Tính đến thời điểm này, tôi đã thảo luận về sự phát triển chính trị trong khía cạnh xây dựng nhà nước cùng khả năng tập trung và sử dụng quyền lực của nhà nước. Pháp quyền là một thành phần riêng biệt của trật tự chính trị đặt giới hạn cho quyền lực nhà nước. Việc kiểm soát quyền hành pháp đầu tiên không xuất phát từ quốc hội dân chủ hay bầu cử. Thay vào đó, nó là kết quả của những xã hội tin rằng nhà cai trị phải hành động theo pháp luật. Quá trình xây dựng nhà nước và pháp quyền do đó cùng tồn tại trong một sự mâu thuẫn nhất định. Một mặt, các nhà cai trị có thể tăng cường quyền lực của mình bằng cách hành động trong khuôn khổ và nhân danh pháp luật. Mặt khác, pháp luật có thể ngăn cản họ làm những việc họ muốn, không chỉ vì lợi ích riêng của họ, mà còn vì lợi ích của cộng đồng nói chung. Bởi vậy, pháp quyền liên tục bị đe dọa bởi nhu cầu tạo ra sức mạnh chính trị, từ Hoàng gia Anh thế kỷ XVII muốn tăng nguồn thu mà không thông qua Nghị viện, cho đến các chính phủ Mỹ Latin chống khủng bố trong thế kỷ XX với các biệt đội tử thần nằm ngoài vòng pháp luật.

NHỮNG NHẦM LẪN ĐƯƠNG ĐẠI VỀ PHÁP QUYỀN

Ở các nước đang phát triển đương đại, một trong những điểm yếu lớn nhất của chính trị là sự yếu kém liên quan đến pháp quyền. Trong tất cả các yếu tố cấu thành của quốc gia hiện đại, thể chế pháp lý hiệu quả có lẽ là khó xây dựng nhất. Tổ chức quân sự và cơ quan đánh thuế phát sinh một cách tự nhiên từ bản năng trấn áp căn bản của loài người. Một thủ lĩnh quân phiệt không gặp khó khăn trong việc xây dựng lực lượng quân sự và sử dụng nó để cưỡng đoạt nguồn lực từ cộng đồng. Ngược lại, các cuộc bầu cử dân chủ rất dễ thực hiện (nhưng tốn kém), khi hiện tại có một cấu trúc thượng tầng quốc tế lớn trợ giúp cho hoạt động này.[3] Thể chế pháp luật, mặt khác, phải được lan truyền

khắp toàn bộ đất nước và duy trì một cách liên tục. Thể chế này đòi hỏi cơ sở vật chất cũng như các khoản đầu tư rất lớn trong việc đào tạo luật sư, thẩm phán và chuyên viên khác của tòa án; bao gồm cả cảnh sát – người thi hành pháp luật cuối cùng. Nhưng quan trọng nhất, thể chế pháp luật cần được coi là chính danh và có thẩm quyền, không chỉ bởi những người bình thường mà còn bởi giới tinh hoa quyền lực trong xã hội. Nhiệm vụ này được minh chứng là không hề dễ dàng. Đa phần các nước Mỹ Latin ngày nay có thể chế dân chủ, nhưng pháp quyền lại rất yếu, thể hiện từ sĩ quan cảnh sát nhận hối lộ cho đến thẩm phán trốn thuế. Liên bang Nga vẫn tổ chức bầu cử dân chủ, nhưng đặc biệt kể từ khi cái tên Vladimir Putin xuất hiện, giới tinh hoa nước này từ tổng thống trở xuống có thể vi phạm luật pháp mà không bị trừng phạt.

Có nhiều tài liệu viện dẫn sự tương quan giữa pháp quyền và phát triển kinh tế.[4] Những công trình này phản ánh một cái nhìn quan trọng, đó là sự xuất hiện của thế giới hiện đại, bao gồm cả sự trỗi dậy của nền kinh tế tư bản chủ nghĩa, phụ thuộc rất lớn vào sự tồn tại sẵn có của pháp quyền. Quả thực, sự thiếu vắng một nền pháp quyền mạnh là một trong các lý do căn bản khiến các nước nghèo không thể đạt được mức tăng trưởng cao hơn.

Nhưng trong các tài liệu này, định nghĩa cơ bản về pháp quyền, cũng như làm cách nào để đo lường sự hiện diện hay vắng mặt của nó, lại không được làm rõ và thống nhất. Ngoài ra, lý thuyết xây dựng mối tương quan giữa các cấu phần khác nhau của pháp quyền và tăng trưởng kinh tế bị đặt nghi vấn về tính thực tiễn, và mối nghi ngờ tăng lên khi đối chiếu với các xã hội với điều kiện kinh tế kiểu Malthus. Trước khi tiếp tục với các dữ liệu lịch sử về nguồn gốc của pháp quyền, chúng ta cần làm rõ những thông tin đang được thảo luận về chủ đề này.

Khi các nhà kinh tế nói về pháp quyền, họ thường đề cập đến quyền tư hữu hiện đại và khả năng thực hiện hợp đồng.[5] Quyền tư hữu hiện đại thuộc về mỗi cá nhân, những người có thể tự do mua và bán

tài sản của mình mà không bị hạn chế bởi dòng tộc, tổ chức tôn giáo hay nhà nước. Lý thuyết kinh tế cho rằng sự tương quan giữa quyền tư hữu và hợp đồng với tăng trưởng kinh tế là khá rõ ràng. Không ai đầu tư dài hạn trừ phi anh ta biết rằng các quyền tư hữu của mình được bảo đảm. Nếu một chính phủ bất ngờ tăng thuế đối với một khoản đầu tư, như Ukraine thực hiện vào đầu những năm 1990 sau khi ký thỏa thuận về cơ sở hạ tầng điện thoại di động, các nhà đầu tư có thể chấm dứt đầu tư và hủy bỏ các dự án khác trong tương lai. Tương tự, thương mại đòi hỏi một bộ máy pháp lý để thực hiện hợp đồng và xét xử các tranh chấp phát sinh tất yếu giữa các bên ký kết. Các quy tắc hợp đồng càng minh bạch và việc thực thi càng công bằng thì thương mại sẽ càng được thúc đẩy. Đây là lý do tại sao nhiều nhà kinh tế nhấn mạnh tầm quan trọng của "cam kết đáng tin cậy" như cột mốc cho sự phát triển thể chế của nhà nước.

Định nghĩa này về pháp quyền trùng lặp một phần với định nghĩa được trình bày tại phần đầu của chương này. Rõ ràng, nếu một chính quyền không bị ràng buộc bởi một hệ thống pháp quyền tiền định và cho rằng mình hoàn toàn tự chủ trong mọi phương diện, không gì có thể ngăn chặn chính quyền này tước đoạt tài sản của công dân, hay tình cờ bắt tay làm ăn với người nước ngoài. Nếu quy tắc pháp lý chung không có hiệu lực với giới tinh hoa quyền lực, hay có khả năng chống lại tổ chức quyền lực nhất là chính phủ, thì sẽ không có sự đảm bảo đến cùng cho tài sản tư hữu hay thương mại. Như nhà khoa học chính trị Barry Weingast đã cảnh báo, một nhà nước đủ mạnh để áp dụng quyền sở hữu tài sản thì cũng có thể tước đoạt chúng.[6]

Mặt khác, hoàn toàn có thể tồn tại một hệ thống quyền sở hữu tài sản và bắt buộc thực thi khế ước "tốt vừa đủ" cho phép phát triển kinh tế mà không cần pháp quyền thực chất theo nghĩa pháp luật là quyền lực tối cao.[7] Một ví dụ điển hình là nhà nước Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa. Không có pháp quyền thực sự ở Trung Quốc hiện nay:

Đảng Cộng sản Trung Quốc không chấp nhận sự tồn tại của bất kỳ thể chế nào khác ở nước này mà có thẩm quyền cao hơn, hay có thể đảo ngược các quyết định của mình. Mặc dù Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa có hiến pháp, nhưng chính Đảng Cộng sản tạo ra hiến pháp chứ không phải ngược lại. Không có khuôn khổ pháp lý nào ngăn chặn được chính phủ Trung Quốc hiện tại nếu họ muốn quốc hữu hóa tất cả các khoản đầu tư nước ngoài hiện có, hay tái quốc hữu hóa tài sản cá nhân và đưa đất nước quay về thời Mao Trạch Đông. Chính phủ Trung Quốc lựa chọn không làm như vậy là vì lợi ích tự thân, điều được hầu hết các bên nhất trí là sự đảm bảo đủ tin cậy cho hoạt động tốt trong tương lai. Một cam kết trừu tượng dành cho "pháp quyền" không hẳn là tiền đề cho đất nước này đạt mức tăng trưởng hai con số trong hơn 30 năm. Khi Đảng Cộng sản giải thể nông trường tập thể vào năm 1978 theo luật Trách nhiệm Hộ gia đình, họ không khôi phục đầy đủ quyền sở hữu tài sản hiện đại cho nông dân (tức đầy đủ quyền của cá nhân trong việc chuyển nhượng tài sản). Thay vào đó, Đảng trao cho họ quyền được hưởng hoa lợi có thể kế thừa trên đất đai (quyền thuê dài hạn), tương tự như quyền của nông dân ở các tỉnh trung tâm của Đế chế Ottoman. Dù sao quyền này cũng "vừa đủ" để tăng gấp đôi sản lượng nông nghiệp chỉ bốn năm sau khi được đưa vào áp dụng.

Trung Hoa phong kiến cũng không có nhiều pháp quyền hơn Trung Hoa Cộng sản. Nhưng mặt khác, ở Trung Hoa phong kiến trong giai đoạn bình thường cũng tồn tại quyền sở hữu tài sản "vừa đủ" ở cấp địa phương để thúc đẩy sản lượng nông nghiệp, ít nhất là đạt ngưỡng giới hạn của kỹ nghệ đương thời, không quá khác so với nông dân Trung Hoa ngày nay. Các hạn chế về quyền tư hữu bị áp đặt bởi mối liên kết tiếp nối giữa tài sản và thân tộc nhiều hơn là bởi một nhà nước săn mồi tham lam. Tài sản được gắn với vô số quyền và nghĩa vụ áp đặt từ dòng tộc nam hệ, thậm chí thể chế Trung Hoa Dân quốc trong thế kỷ XX vẫn công nhận các quyền của gia đình trong việc hạn chế việc chuyển nhượng đất đai.[8]

Thêm vào đó, chưa rõ liệu các quyền sở hữu tài sản hiện đại và cụ thể nhất có phải là điều kiện đủ để nâng cao đáng kể năng suất, hay nói cách khác là tạo ra một thế giới tư bản hiện đại thoát khỏi trạng thái xã hội kiểu Malthus hay không. Trước khi có sự xuất hiện của các thể chế khác như một điều kiện cần để duy trì tiến bộ không ngừng của công nghệ (như các phương pháp khoa học, trường đại học, nguồn nhân lực, phòng thí nghiệm khoa học, môi trường văn hóa khuyến khích mạo hiểm và thử nghiệm...), việc tăng năng suất nhờ quyền tư hữu sẽ chỉ tiệm cận một giới hạn nhất định, do đó không đảm bảo được việc tiến bộ công nghệ sẽ diễn ra liên tục.[9]

Bởi vậy, việc các nhà kinh tế nhấn mạnh đến quyền tư hữu hiện đại và khả năng thực thi khế ước trong chế độ pháp quyền có thể bị nhầm lẫn ở hai khía cạnh. Thứ nhất, trong thế giới đương đại, khi tiến bộ công nghệ có thể diễn ra liên tục, quyền tư hữu "vừa đủ" với pháp quyền không phải là tối cao, đôi lúc là đủ để tạo ra tăng trưởng kinh tế cao. Thứ hai, trong thế giới kiểu Malthus, tăng trưởng cao sẽ không xuất hiện ngay cả khi giả định có sự tồn tại của quyền sở hữu tài sản hiện đại và pháp quyền, bởi giới hạn tăng trưởng nằm ở điểm khác.

Tuy vậy có một định nghĩa khác về pháp quyền có thể ảnh hưởng lớn đến đời sống kinh tế tiền hiện đại cũng như đương đại. Đó là sự an toàn cơ bản của con người, khả năng thoát khỏi trạng thái bạo lực tự nhiên và sống bình thường mà không lo sợ bị giết hại hay cướp phá. Chúng ta thường đề cao khía cạnh này của pháp quyền khi nó thiếu vắng, hơn là khi nó hiện hữu và ta coi nó là lẽ đương nhiên.

Cuối cùng, sẽ không thể nói về pháp quyền mà không nhắc đến việc nó áp dụng *cho ai*, tức là vòng tròn những cá nhân được bảo vệ bởi pháp luật. Các xã hội tìm cách áp dụng các nguyên tắc xã hội căn bản một cách phổ quát, nhưng pháp quyền bảo vệ công dân khỏi những hành động chuyên quyền của nhà nước thường chỉ bắt nguồn từ việc bảo vệ nhóm thiểu số được ưu tiên nào đó. Luật pháp, nói cách khác,

bảo vệ lợi ích của nhóm tinh hoa thân tộc với nhà nước hoặc kiểm soát nhà nước, và theo nghĩa đó tương tự với thứ mà Socrates trong tác phẩm *Cộng hòa* của Plato gọi là "công lý của một đám cướp".

Lấy ví dụ từ một bức thư của Quý bà de Sévigné, một trong số nhà bảo trợ nghệ thuật nổi tiếng nhất ở Pháp thế kỷ XVII, gửi cho con gái. Người phụ nữ thông thái và nhạy cảm này miêu tả cách binh lính ở Brittany thi hành luật thuế mới, bắt người già và trẻ em ra khỏi nhà để lục soát tài sản nhằm chiếm đoạt chúng. Khoảng 60 thị dân bị treo cổ vào ngày hôm sau vì không nộp thuế. Bà viết: "Kẻ khơi nguồn cuộc phản kháng và ăn trộm giấy tờ đã bị bánh xe nghiền nát; hắn ta bị phanh thây [thành bốn mảnh] và các mảnh xác bị ném vào bốn góc của thành phố".[10]

Đương nhiên, nhà nước Pháp sẽ không thi hành những hình phạt hà khắc như vậy với Quý bà de Sévigné và nhóm thân tín của bà. Như chúng ta sẽ thấy trong Chương 23, nhà nước sẽ áp dụng thuế cao với giới bình dân chính bởi họ quá tôn trọng quyền tư hữu và an toàn cá nhân của nhóm quý tộc. Vì vậy, sẽ không thể nói rằng không có pháp quyền ở nước Pháp vào thế kỷ XVII, nhưng pháp quyền đó không coi người bình dân là pháp nhân được hưởng quyền tương tự giới quý tộc. Điều tương tự cũng đúng với nước Mỹ thuở sơ khai, vốn loại trừ người Mỹ gốc Phi, phụ nữ, người Mỹ da đỏ – bất kỳ ai không phải là người da trắng có đất đai – ra khỏi quyền bỏ phiếu. Quá trình dân chủ hóa dần mở rộng pháp quyền để bao hàm những nhóm người trên.

Một trong những hậu quả của những nhầm lẫn trên về ý nghĩa của pháp quyền là chương trình được thiết kế bởi các nước giàu để cải thiện pháp quyền ở những nước nghèo thường ít tạo ra những kết quả hữu dụng.[11] Những người may mắn được sống trong các quốc gia có hệ thống pháp quyền mạnh thường không hiểu vì sao nó xuất hiện và họ lầm tưởng hình dạng bên ngoài của pháp quyền với bản chất của nó. Ví dụ như cơ chế "kiểm tra và cân bằng" thường được cho là chỉ dấu của một

xã hội pháp quyền mạnh, bởi các nhánh quyền lực của chính phủ kiểm soát lẫn nhau. Nhưng sự tồn tại đơn thuần của hệ thống kiểm tra chính thức không tương đương với việc có một hệ thống chính quyền dân chủ mạnh. Tòa án có thể được sử dụng để chống lại những hành động tập thể, như ở Ấn Độ đương đại, nơi quá trình kháng cáo kéo dài có thể làm trì trệ những dự án hạ tầng quan trọng, hoặc được dùng để bảo vệ lợi ích của nhóm tinh hoa đi ngược với mong muốn của nhà nước, như vụ *Lochner v. New York* tại tòa án Tối cao năm 1905 vốn bảo vệ lợi ích của doanh nghiệp chống lại một nỗ lực pháp lý nhằm hạn chế giờ làm việc. Do vậy, trạng thái của quyền lực phân quyền đôi lúc thất bại trong việc cần song hành với bản chất của một xã hội tuân thủ pháp luật.

Trong cuộc thảo luận tiếp theo, chúng ta sẽ nhìn vào sự phát triển của pháp quyền dưới góc độ rộng nhất có thể: bản thân luật pháp – tập hợp những nguyên tắc chung của pháp lý – bắt nguồn từ đâu? Những nguyên tắc cụ thể liên quan đến quyền tư hữu, thực hiện hợp đồng và luật thương mại phát triển như thế nào? Và những quyền lực chính trị cao nhất chấp nhận quyền tối cao của luật pháp như thế nào?

LÝ THUYẾT CỦA HAYEK CHO RẰNG LUẬT CÓ TRƯỚC LẬP PHÁP

Nhà kinh tế học vĩ đại người Áo Friedrich A. Hayek phát triển một lý thuyết tinh tế về nguồn gốc của pháp luật, đưa ra những góc nhìn quan trọng về ý nghĩa của pháp quyền và là khuôn khổ cho suy nghĩ về luật hiện nay của nhiều người. Hayek nổi tiếng là cha đỡ đầu của chủ nghĩa tự do hiện đại, nhưng những người theo chủ nghĩa tự do không hẳn luôn phản đối các nguyên tắc bó buộc bởi theo Hayek, "phải có những quy tắc chung thì mới có hòa bình của cá nhân trong xã hội".[12] Hayek tập trung vào thứ ông gọi là cách hiểu "duy lý" hay "kiến tạo" về nguồn gốc của luật, tức là việc nó bắt nguồn từ mong muốn của người làm luật, người nghiên cứu vấn đề của xã hội một cách duy lý và thiết kế bộ luật theo cách ông ta nghĩ là một trật tự xã hội tốt hơn. Hayek

cho rằng chủ nghĩa kiến tạo là sự kiêu ngạo của lịch sử 300 năm qua, và đặc biệt là của hàng loạt các nhà tư tưởng Pháp bao gồm Descartes và Voltaires, những người nghĩ rằng lý trí con người đủ để hiểu nguyên tắc hoạt động của xã hội loài người. Điều này dẫn đến những sai lầm lớn, Hayek cho biết, như Cách mạng Pháp và Cách mạng Bolshevik, theo đó lực lượng chính trị từ trên xuống được sử dụng để tái cấu trúc toàn bộ xã hội dựa trên nhận thức có sẵn về công bằng xã hội. Vào thời kỳ của Hayek (giữa thế kỷ XX), sai lầm này bị lặp lại không chỉ bởi những nước xã hội chủ nghĩa như Liên Xô, vốn dựa vào quy hoạch khoa học và quyền lực tập trung, mà còn bởi những nước theo chế độ dân chủ xã hội phúc lợi ở châu Âu.

Điều này là sai lầm, theo Hayek, bởi một số lý do. Trong đó, quan trọng nhất là thực tế rằng không có một nhà quy hoạch nào có đủ kiến thức về hoạt động thực tiễn của một xã hội để tái cấu trúc nó một cách duy ý chí. Khối lượng kiến thức trong một xã hội có đặc tính riêng biệt và trải rộng xuyên suốt cả xã hội đó; không một cá nhân nào có thể nắm bắt đủ thông tin để đoán trước được hiệu quả của một sự thay đổi có kế hoạch về luật hay quy tắc.[13]

Theo Hayek, trật tự xã hội không phải là kết quả của quá trình quy hoạch từ trên xuống, mà xảy ra ngẫu nhiên trong suốt quá trình tương tác của hàng trăm hay hàng nghìn cá thể độc lập, những người trải nghiệm với luật, giữ lại những luật hiệu quả và loại bỏ những luật không hiệu quả. Quá trình qua đó trật tự xã hội được tạo thành mang tính tiệm tiến, tiến hóa và phi tập trung; và chỉ bằng cách sử dụng kiến thức chuyên biệt của mạng lưới các cá nhân với nhau thì một "Đại Xã hội" mới có thể xuất hiện. Trật tự tự phát phát triển theo cách Darwin ấn định cho cơ chế sinh học – thông qua việc chọn lọc và thích ứng phi tập trung, chứ không phải bởi thiết kế có chủ đích của đấng sáng tạo.

Theo Hayek, bản thân luật đã là một trật tự tự phát và "không nghi ngờ gì, luật tồn tại lâu đời trước khi một người nghĩ rằng có thể

tạo ra hay thay đổi chúng". Thật vậy, "cá nhân học cách quan sát (và thi hành) các quy tắc đạo đức trước khi các quy tắc này được diễn đạt thành văn". Lập pháp – việc công bố các quy tắc mới một cách có chủ ý – "xuất hiện khá muộn trong lịch sử loài người" và suy nghĩ "tất cả luật pháp là, có thể và phải là sản phẩm từ sự sáng tạo tự do của nhà lập pháp... là sai về thực tiễn, một sản phẩm lỗi của... chủ nghĩa duy lý kiến tạo".[14]

Mô hình trật tự tự phát mà Hayek nghĩ ngay tới là Thông Luật Anh, theo đó luật tiến hóa dựa trên kết quả tổng hòa những quyết định từ rất nhiều quan tòa, những người cố gắng áp dụng luật chung với những trường hợp riêng biệt:

> Quyền tự do của người Anh được phần còn lại của châu Âu ngưỡng mộ trong thế kỷ XVIII là... kết quả của thực tế rằng luật pháp thống lĩnh quyết định của tòa án là Thông Luật, bộ luật tồn tại độc lập với mong muốn của bất kỳ ai và đồng thời chịu ràng buộc và phát triển bởi tòa án độc lập; bộ luật mà Nghị viện ít khi can thiệp và, khi thực sự can thiệp, chủ yếu nhằm làm rõ những điểm còn nghi ngờ trong nội dung luật.[15]

Từ đó, Hayek nhấn mạnh sự thiết yếu của pháp quyền: có một bộ luật tồn tại trước đại diện cho mong muốn của toàn cộng đồng, cao hơn mong muốn của chính quyền hiện tại và giới hạn phạm vi hành động lập pháp của chính quyền đó. Sự ưa thích của ông với Thông Luật được chia sẻ bởi một số nhà kinh tế đương đại, những người coi chúng là bộ luật dễ thích ứng và thân thiện với thị trường hơn luật dân sự truyền thống của châu Âu.[16]

Bằng việc phác thảo lý thuyết về nguồn gốc của luật, Hayek đưa ra một khẳng định vừa mang tính thực tiễn vừa quy phạm. Ông tranh luận rằng luật pháp phát triển một cách tiến hóa và không có kế hoạch trong hầu hết các xã hội, và rằng những bộ luật được tạo ra một cách tự phát này phải có giá trị cao hơn quy tắc được lập ra một cách chủ

đích. Cách diễn giải này được đồng tình bởi quan tòa nổi tiếng người Anh, Sir Edward Coke, người cho rằng Thông Luật bắt nguồn từ thời Thượng Cổ, và cũng được đồng tình bởi Edmund Burke khi ông bảo vệ chủ nghĩa tiệm tiến.[17] Hayek phản đối một nhà nước quyền lực, không chỉ là chế độ cộng sản kiểu Xô Viết mà còn là cả những nước theo chủ nghĩa dân chủ xã hội vốn tìm kiếm "công bằng xã hội" thông qua tái phân phối và luật pháp. Ông lựa chọn đứng một bên của cuộc tranh luận kéo dài giữa một phe mà học giả luật Robert Ellickson gọi là "những người lấy luật pháp làm trung tâm" và "những người không lấy luật pháp làm trung tâm". Nhóm trước cho rằng luật pháp chính thức kiến tạo và định hình nguyên tắc đạo đức, trong khi nhóm sau cho rằng luật chỉ đơn giản hệ thống hóa những nguyên tắc phi chính thức đã tồn tại.[18]

Việc Hayek ưa thích nhà nước tối thiểu về mặt lý thuyết dường như có ảnh hưởng đến quan điểm thực tiễn của ông về nguồn gốc của luật. Dù luật thực sự tồn tại trước lập pháp ở nhiều xã hội, chính quyền thường can thiệp để thay đổi chúng, thậm chí ở những xã hội sơ khai. Và sự trỗi dậy của hệ thống pháp quyền hiện đại phụ thuộc rất lớn vào năng lực thi hành của một nhà nước tập trung mạnh. Điều này hiện rõ ngay cả trong nguồn gốc của Thông Luật mà Hayek ngưỡng mộ.

TỪ TẬP QUÁN ĐẾN THÔNG LUẬT

Quan điểm căn bản của Hayek rằng luật thường phát triển dựa trên sự tiến hóa phi tập trung của các quy tắc xã hội là đúng theo nghĩa rộng, ở cả thời cổ đại và hiện đại. Nhưng sự phát triển của luật có những đứt gãy lớn chỉ có được thể giải thích bằng sự can thiệp của chính quyền, vốn không phải là kết quả của một "trật tự tự phát". Đơn giản là Hayek đã sai trong một số dữ kiện lịch sử của mình.[19]

Một trong những chuyển đổi chính là sự chuyển hóa từ tập quán thành Thông Luật ở nước Anh. Thông Luật không đơn giản là phiên

bản chính thức hóa và được viết lại từ luật tục. Nó là luật theo những điểm khác biệt căn bản. Như chúng ta thấy ở Chương 4, có sự thay đổi lớn về ý nghĩa của luật nảy sinh khi hình thái tổ chức xã hội chuyển từ bộ lạc sang cấp nhà nước. Trong xã hội bộ lạc, công lý giữa các cá nhân giống như quan hệ quốc tế đương đại, dựa vào tự thân của các nhóm đối địch trong một thế giới không có bên thứ ba tối cao thi hành luật. Với xã hội kiểu nhà nước, ngược lại, hoàn toàn khác biệt bởi sự tồn tại của bên thứ ba này, đó chính là nhà nước.[20]

Nước Anh sau khi Đế chế La Mã sụp đổ được tổ chức theo kiểu bộ lạc, bao gồm người Angle, người Tây Saxon, người Jute, người Celt cùng với các nhóm khác. Nhà nước chưa xuất hiện. Gia đình được nhóm lại thành làng và làng được nhóm lại thành đơn vị lớn hơn gọi là *trăm* (khu vực đủ lớn để tồn tại 100 gia đình) hay quận. Phía trên các quận là vua, nhưng hoàng gia sơ khai không có sức mạnh độc quyền và không thể thi hành luật ở các đơn vị bộ lạc. Họ coi mình không phải là người trị vì theo lãnh địa, mà là vua của các tộc dân – chẳng hạn *Rex Anglorum*, tức vua của người Angle. Như chúng ta thấy ở phần trước, Ki-tô giáo xuất hiện vào cuối thế kỷ VI và bắt đầu làm suy yếu tổ chức bộ lạc Anglo-Saxon khi Augustine, mục sư dòng Thánh Benedictine, đến đây. Luật bộ lạc suy yếu từng chút một và kéo dài qua những thế kỷ hỗn loạn cuối thiên niên kỷ I. Có sự tin tưởng vững chắc trong cùng nhóm thân tộc, nhưng cũng có sự thù hằn và cảnh giác giữa các nhóm thù địch. Công lý vì thế xoay quanh việc điều chỉnh mối quan hệ giữa các nhóm thân tộc với nhau.

Tài liệu đầu tiên được biết đến của luật bộ lạc Anglo-Saxon là Luật Ethelbert từ khoảng những năm 600. Nó tương tự phiên bản sớm hơn một chút có tên *Lex Salica* của Clovis I, vị vua sáng lập triều đại Merovingian, với việc liệt kê các hình phạt *wergeld* cho nhiều loại tổn thương như:

> Bốn răng trước đáng giá 6 shilling mỗi chiếc, răng tiếp theo đáng giá 4 shilling, răng khác là 1 shilling. Ngón tay cái, móng cái, ngón trỏ, ngón giữa, ngón đeo nhẫn, ngón út, và móng của những ngón trên đều tách biệt, và có giá riêng biệt, gọi là *hot*. Phân biệt tương tự cũng được thiết lập giữa tai bị tổn thương, tai bị cắt rời, tai bị đâm và tai bị xé rách; tiếp đó là xương bị gãy, xương bị hủy hoại, xương bị vỡ, đầu bị đánh vỡ, vai bị tổn thương, cằm vỡ, xương vai vỡ, tay gãy, xương đùi trên gãy, xương sườn gãy; và với vết thâm tím ngoài quần áo, thâm tím che dưới quần áo và thâm tím mà không có màu đen.[21]

Một đặc điểm của hình phạt *wergeld* là tính bất bình đẳng. Mức độ bồi thường cho những tổn thương khác nhau phụ thuộc vào địa vị xã hội của cá nhân bị hại. Do vậy, một người tự do bị giết hại sẽ có khoản bồi thường lớn hơn nhiều so với người hầu hay nô lệ.

Luật bộ lạc của người German không khác nhiều về bản chất so với các xã hội bộ lạc khác, từ người Nuer cho đến các *wantok* đương thời ở Papua New Guinea. Khi có ai đó gây thương tổn cho bạn hay người thân của bạn, bộ tộc của bạn cần trả đũa để bảo vệ danh dự và uy tín của cả bộ tộc. Cả việc bị thương lẫn trừng phạt đều mang tính tập thể: trả đũa người thân của kẻ gây tội thường hiệu quả hơn so với trả đũa chính kẻ đó. *Wergeld* tồn tại như công cụ giải quyết tranh chấp trước khi bất đồng leo thang thành mối thù truyền kiếp hay huyết hận.

Tòa án hiện đại có nguồn gốc xa xưa trong các hội đồng liên bộ lạc được tạo ra để giảng hòa các món nợ máu. Trong các thị tộc Anglo-Saxon, nó được gọi là "moot" (nghị viện cổ). Moot lắng nghe lời người buộc tội và kẻ bị buộc tội, sau đó thảo luận biện pháp bồi thường phù hợp. Tuy vậy, họ không có quyền lực đương đại như trát tòa án để buộc nhân chứng làm chứng. Hay quyết định của họ cũng không thể được thi hành nếu không có sự đồng thuận giữa các bên. Bằng chứng pháp lý thường dựa trên thử thách, ví dụ như buộc người bị buộc tội đi chân không trên than nóng hay lưỡi cày, hoặc nhúng họ xuống nước nóng hoặc lạnh để xem họ chìm hay nổi.[22]

Như Friedrich Nietzche sau này quan sát, sự xuất hiện của Ki-tô giáo có sức ảnh hưởng rất lớn đến quan niệm về đạo đức ở các thị tộc German. Hình tượng các anh hùng trong Ki-tô giáo là các vị thánh và người trượng nghĩa yêu chuộng hòa bình, không phải các chiến binh hay người chinh phục nung nấu ý chí báo thù, tôn giáo này cũng nhấn mạnh đến lý thuyết bình đẳng phổ quát vốn đi ngược lại trật tự của xã hội thị tộc dựa trên danh tiếng. Không chỉ các nguyên tắc về kết hôn và thừa kế của Ki-tô giáo thay đổi tính đoàn kết thị tộc, chúng còn tạo ra khái niệm cộng đồng phổ quát dựa trên niềm tin chung thay vì lòng trung thành với dòng tộc. Khái niệm vua thay đổi từ người lãnh đạo coi mình có nguồn gốc từ tổ tiên của một nhóm người đến nhà lãnh đạo và người bảo vệ của một cộng đồng Ki-tô giáo rộng lớn hơn nhiều. Sự thay đổi này, tuy vậy, là tiệm tiến.

Việc chủ nghĩa bộ lạc tan rã trong xã hội Ki-tô giáo không có nghĩa là chủ nghĩa thân tộc chấm dứt. Như ở Giáo hội Chính thống giáo Đông phương, linh mục và giám mục được phép kết hôn và có con cái trong thời kỳ này. Họ thực hành nghi thức lấy vợ cho linh mục gọi là Nicolaism. Với việc tài sản của Giáo hội tăng lên do đóng góp thiện nguyện, điều tất yếu là lãnh đạo Giáo hội sẽ tìm cách phân bổ nguồn tài sản đó cho con cái và bị lôi ngược trở lại vào văn hóa chính trị kiểu bộ lạc và thị tộc địa phương. Với nhiều tài sản trong tay nhờ thiện nguyện, Giáo hội trở thành tài sản có giá trị có thể mua hay bán theo phương cách gọi là *simony* (buôn thần bán thánh).

Việc cải đạo của dân ngoại đạo German thành Ki-tô giáo, giống như việc cải đạo dân ngoại đạo thành Islam giáo ở xã hội bộ lạc Ả Rập hay người Turk, đưa ra một thách thức thú vị cho lý thuyết của Hayek về trật tự tự phát. Nhìn qua, danh mục của Hayek không đưa ra ám chỉ nào liên quan đến tôn giáo, nhưng đó rõ ràng là nguồn gốc rất quan trọng cho các nguyên tắc luật pháp của xã hội Do Thái giáo, Ki-tô giáo, Hindu giáo và Islam giáo. Sự xuất hiện của Ki-tô giáo ở

châu Âu tạo ra sự đứt gãy lớn đầu tiên trong sự tiến hóa về luật khi nó phát triển từ tập quán bộ lạc. Sự chuyển đổi về kết hôn và nguyên tắc tài sản cho phép phụ nữ có quyền sở hữu không phải là thử nghiệm tự phát bởi một số quan tòa địa phương hay cộng đồng mà là một sáng tạo đưa ra bởi thiết chế của một quyền lực lớn: Giáo hội Công giáo. Giáo hội không chỉ phản ánh giá trị địa phương, vốn khá khác nhau; hoặc Giáo hội Chính thống giáo Đông phương hay uy quyền Islam giáo tìm cách thay đổi nguyên tắc dòng tộc của xã hội theo cách tương tự. Bản thân Giáo hội hiểu rằng vai trò của họ không đơn giản là thông qua luật tục: như Giáo hoàng Urban II nói với Bá tước xứ Flanders vào năm 1092, "Ngươi có tuyên thệ sẽ làm đúng theo luật lệ cổ xưa của mảnh đất này hay không? Nhưng ngươi nên biết rằng, Đấng Sáng tạo của nhà ngươi đã nói: Tên ta là Sự thật. Ngài không nói: Tên ta là Luật tục".[23]

Đứt gãy lớn thứ hai trong sự phát triển hệ thống luật của Anh là sự xuất hiện của chính Thông Luật. Thông Luật không xuất hiện như một kiểu tiến triển tự phát từ luật tục mà gắn liền mật thiết với sự xuất hiện của nhà nước Anh sơ khai và phụ thuộc vào quyền lực nhà nước để có sự thống lĩnh sau cùng. Trên thực tế, việc công bố một Thông Luật thống nhất trên toàn lãnh thổ nước Anh là phương tiện chính nhằm mở rộng quyền lực của nhà nước trong thời kỳ tiếp sau Cuộc chinh phục Norman. Các học giả pháp luật vĩ đại Frederic Maitland và Frederick Pollock miêu tả nguồn gốc của Thông Luật như sau:

> Luật tục hoàng triều chính là luật tục của nước Anh và trở thành Thông Luật. Nhìn chung, quyền phán xử của nhà vua sẽ tôn trọng các luật tục địa phương. Chúng ta không thấy dấu hiệu nào của việc chủ ý loại bỏ chúng. Tuy nhiên, dù không bị loại bỏ, sự phát triển của chúng vẫn bị kiểm soát. Đặc biệt trong vấn đề về quy trình, triều đình của nhà vua, đang nắm quyền kiểm soát toàn bộ các lãnh địa khác, có khuynh hướng coi chính nó là quy tắc đúng duy nhất.[24]

Quá trình này sẽ không thể giải thích nếu thiếu vai trò của những vị vua châu Âu sơ khai. Nhà vua trong thế kỷ XI không phải là những người trị vì lãnh địa, mà gần như là người đứng đầu xã hội trong một trật tự phong kiến cát cứ. Các vị vua như William I hay Henry I dành phần lớn đời mình trên đường di chuyển từ phần lãnh địa này của mình sang phần khác, bởi đó là cách duy nhất họ có thể khẳng định uy quyền và đảm bảo mối liên hệ trong một thế giới đã kéo lùi vào những xã hội làng xã thu nhỏ. Một trong những dịch vụ chính mà nhà vua cung cấp là trở thành quan tòa kháng cáo trong những trường hợp mà đối tượng không hài lòng với công lý thực thi bởi tòa án của lãnh chúa hay thái ấp địa phương. Với nhà vua, họ có mong muốn mở rộng quyền tài phán của mình, bởi họ được trả phí cho dịch vụ đó. Nhưng kháng cáo lên tòa án hoàng gia cũng tăng danh tiếng cho nhà vua, người có thể làm suy yếu uy quyền của lãnh chúa địa phương bằng cách lật ngược phán quyết của họ.[25]

Từ đầu, đã có cạnh tranh trong dịch vụ tư pháp của các nhóm tòa án khác nhau, nhưng qua thời gian tòa án của nhà vua trở nên chiếm ưu thế. Nó được ưu tiên hơn tòa án địa phương bởi một số lý do. Tòa án hoàng gia lưu động được cho là công bằng hơn bởi chúng có ít mối liên hệ với địa phương như tòa án lãnh chúa với người kiện và chúng cũng có một số lợi thế về quy trình, ví dụ như khả năng bắt buộc công dân phải ra tòa.[26] Qua thời gian chúng cũng được hưởng lợi từ tính kinh tế theo quy mô và phạm vi. Hệ thống hành chính tư pháp cần nhân lực, chuyên môn và giáo dục. Hệ thống hành chính quốc gia đầu tiên được tuyển chọn bởi tòa án hoàng gia nhằm bắt đầu thu thập các nguyên tắc tập quán và thiết lập một hệ thống án lệ, vì thế ngôn ngữ viết là một điều kiện tiên quyết. Mỗi thập niên trôi qua lại có thêm những chuyên gia luật pháp được đào tạo về án lệ, những người sau này sẽ được bổ nhiệm làm quan tòa trên khắp lãnh thổ.

Thông Luật được gọi tên như vậy bởi nó không có tính đặc thù. Nghĩa là, vô số những nguyên tắc luật tục chi phối các vùng lãnh thổ

khác nhau trên khắp nước Anh được thay thế bởi một bộ Thông Luật duy nhất, theo đó án lệ ở một vùng của lãnh thổ được áp dụng cho toàn bộ các nơi khác của vương quốc (nguyên tắc tiền lệ pháp[i]). Luật được áp dụng bởi mạng lưới các quan tòa, những người làm việc bên trong một hệ thống pháp luật có tính hệ thống và quy phạm hơn rất nhiều so với các mảnh chắp vá của luật tục trước đây. Sự thật là Thông Luật được xây dựng dựa trên án lệ đặt ra bởi luật tục, nhưng sự trỗi dậy của quyền lực nhà nước đã tạo ra một hoàn cảnh mới mà nguyên tắc theo luật tục không còn phù hợp. Ví dụ, xung đột trước đây được bồi thường bởi dòng tộc của kẻ vi phạm thông qua *wergeld*, thì nay bị xử tội hình sự bởi bên thứ ba có quyền lực hơn, hoặc thái ấp địa phương hoặc chính nhà vua. Tòa án của vua cũng có thể được dùng làm nơi ghi lại những vấn đề phi tranh tụng như đăng ký đất đai và chuyển nhượng đất.[27]

Do đó, Thông Luật đại diện cho một sự đứt gãy trong quá trình phát triển pháp lý ở Anh. Dù Thông Luật sử dụng tiền lệ trước đó, nó sẽ không bao giờ trở thành luật của vương quốc nếu không có Cuộc chinh phục Norman, lật đổ các quý tộc Đan Mạch và Anglo–Saxon lâu đời và thành lập một nguồn quyền lực tập trung duy nhất. Sự phát triển sau này của Thông Luật có thể là một quá trình tự phát, nhưng sự tồn tại của nó như là khuôn khổ cho việc ra quyết định pháp lý cần có quyền lực chính trị tập trung để áp dụng vào thực tiễn.[28]

Sử gia Joseph Strayer lập luận rằng trong thời kỳ Trung Cổ, các quốc gia sơ khai được xây dựng xung quanh các hệ thống pháp lý và tài chính hơn là các tổ chức quân sự, mặc dù các yêu cầu của việc huy động quân sự là động lực xây dựng nhà nước trong thời kỳ hiện đại về sau.

---

i. Nguyên văn: "stare decisis", còn gọi là phép xét xử theo tiền lệ (án lệ), là một hình thức pháp luật đặc thù trong luật pháp của những quốc gia thuộc hệ thống pháp luật Anh–Mỹ. Tiền lệ pháp là việc làm luật của tòa án trong việc công nhận và áp dụng các nguyên tắc mới trong quá trình xét xử; vụ việc đã được giải quyết làm cơ sở để ra phán quyết cho những trường hợp có tình tiết hoặc vấn đề tương tự sau này.

Thật vậy, các thiết chế pháp luật, theo một số nghĩa nào đó, có trước cả những thiết chế tài chính, bởi tòa án hoàng gia là một trong những nguồn thu quan trọng nhất của nhà vua. Nó chính là khả năng quản lý tư pháp bình đẳng của nhà vua, trái ngược với sự phân biệt của *wergeld* phụ thuộc vào địa vị xã hội của các nạn nhân của một hành vi phạm tội theo luật tục, qua đó làm tăng uy tín và uy quyền của nhà vua.[29] Giống như truyền thống của chế độ quân chủ Trung Đông, vua không nhất thiết phải được coi là lãnh chúa lớn nhất và mạnh nhất. Ông cũng là người bảo vệ quyền lợi của những người có thể là nạn nhân của lãnh chúa địa phương và là người lan tỏa công lý.

Chức năng pháp luật này của nhà nước trung ương được chứng minh là vô cùng quan trọng cho sự phát triển tiếp theo của quyền tư hữu tại Anh, theo đó là cả tính chính danh của chính nhà nước Anh. Tòa án lãnh chúa có thẩm quyền độc quyền đối với các sự việc của các lãnh chúa địa phương với nông dân tự do và không tự do cho đến khoảng năm 1400. Nó có lẽ giống như việc con cáo bảo vệ chuồng gà khi liên quan đến tranh chấp tài sản. Tuy nhiên, dần dần, các tòa án hoàng gia khẳng định quyền lực của mình với những vấn đề này. Vào đầu thế kỷ XIII, có tranh luận về việc nhà vua được thực hiện quyền tài phán đối với tất cả các vấn đề thời sự trong lãnh địa, và rằng tòa án cấp thấp hơn chỉ có quyền xét xử khi được ủy quyền. Nguyên đơn thường muốn trường hợp của mình được đưa đến tòa án hoàng gia hơn, và theo thời gian tòa án lãnh chúa mất uy quyền trong giải quyết tranh chấp quyền sử dụng đất30. Lựa chọn theo định hướng thị trường này cho thấy các tòa án hoàng gia được coi là công bằng hơn và ít thiên vị hơn so với các lãnh chúa địa phương, nó cũng có khả năng thực thi các quyết định của mình tốt hơn.

Sự thay đổi tương tự không xảy ra ở các nước châu Âu khác. Ví dụ như tại Pháp, lãnh chúa vẫn giữ được uy quyền của mình về các vấn đề sở hữu đất đai cho đến cuộc Cách mạng Pháp. Theo một nghĩa

nào đó thì điều này khá trớ trêu, vì các vị vua Pháp thế kỷ XVII như Louis XIII và Louis XIV, trái ngược với các vua Anh, được cho là đã làm suy yếu hệ thống quý tộc để khẳng định quyền lực tuyệt đối của mình. Nhưng một quyền lực được để lại cho giới quý tộc địa phương là thẩm quyền đối với tòa án địa phương. Sir Henry Maine, trong tiểu luận "Nước Pháp và Anh" của mình, chỉ ra rằng sau khi cách mạng bùng nổ, các lâu đài bị đốt cháy trên toàn nước Pháp và đối tượng đầu tiên của các vụ cháy là phòng văn kiện, nơi các giấy tờ về sở hữu đất đai được lưu trữ. Ngược lại với những người nông dân Anh, nông dân Pháp cảm thấy rằng quyền sử dụng đất của các lãnh chúa là bất hợp pháp vì sự thiên vị cơ bản từ tòa án, được kiểm soát bởi lãnh chúa địa phương.[31]

Ví dụ sau minh họa một điểm quan trọng về bản chất của việc cai trị bằng pháp quyền. Pháp quyền dựa trên chính bản thân pháp luật và các thể chế nhìn thấy được, chúng kiểm soát thẩm phán, luật sư, tòa án... Nó cũng dựa trên các quy trình chính thức mà các thiết chế trên dựa vào để hoạt động. Nhưng sự vận hành phù hợp của pháp quyền là một vấn đề mang tính quy phạm, thể chế lẫn quy trình. Phần lớn người dân ở bất cứ xã hội hòa bình nào đều tuân theo luật pháp không hẳn vì họ đang thực hiện một tính toán hợp lý về chi phí và lợi ích, hay sợ hãi sự trừng phạt. Họ tuân thủ bởi vì họ tin rằng pháp luật về cơ bản là công bằng và về phương diện đạo đức, họ có thói quen tuân thủ nó. Họ ít nhiều có khuynh hướng không tuân theo pháp luật nếu tin rằng pháp luật không công bằng.[32]

Ngay cả một đạo luật công bằng cũng sẽ được coi là không công bằng nếu nó được áp dụng không bình đẳng, nếu những người giàu có và quyền lực được cho là có quyền miễn trừ. Điều này dường như sẽ đặt gánh nặng lên vai thiết chế và các quy trình, cũng như khả năng để quản trị công lý một cách công bằng của chúng. Nhưng vẫn có một góc nhìn quy phạm quan trọng ở đây. Đó là làm thế nào một thiết chế

đơn thuần có thể hạn chế những người giàu có và quyền lực, nếu ở một mức độ nào đó họ không tin tưởng vào sự cần thiết phải tự tiết chế bản thân, hoặc ít nhất thấy sự cần thiết để hạn chế người khác như chính mình? Nếu thẩm phán, công tố viên, và cảnh sát có thể bị mua chuộc hoặc đe doạ như ở nhiều quốc gia có pháp quyền suy yếu, sự tồn tại của các thể chế chính thức liệu có mang lại khác biệt gì?

Tôn giáo là cần thiết để thiết lập một trật tự pháp luật được chấp nhận bởi các vị vua cũng như dân thường. Pollock và Maitland viết rằng nhà vua không đứng trên pháp luật: "Lý thuyết mà trong mỗi nhà nước phải có một người hay nhóm nhất định đứng trên luật pháp, một loại 'quyền lực' không mang theo quyền lợi và nghĩa vụ, sẽ bị chối bỏ... không ai cho rằng nhà vua, ngay cả với sự đồng ý của các giám mục và quý tộc Anh, có thể thay đổi Thông Luật của Giáo hội Công giáo".[33] Nhà vua bị hạn chế bởi thực tế là thần dân sẽ nổi loạn chống lại bất kỳ hành động nào họ coi là không công bằng. Nhưng những gì họ coi là bất công và những gì sẽ tạo ra phản kháng chống lại nhà vua, lần lượt phụ thuộc vào nhận thức rằng nhà vua đứng ở trong hay ngoài luật pháp.[34]

Nhưng một trật tự quy phạm công bằng cũng đòi hỏi quyền lực. Nếu nhà vua không sẵn lòng thực thi pháp luật chống lại giới tinh hoa, hoặc thiếu năng lực để làm việc đó, tính chính danh của luật sẽ bị tổn hại, bất kể nguồn gốc của nó đến từ tôn giáo, truyền thống hay tập quán. Đây là một điểm mà Hayek và các môn đồ theo chủ nghĩa tự do của ông không nhìn thấy: Thông Luật có thể là sản phẩm của thẩm phán ở khắp mọi nơi, nhưng nó sẽ không được ra đời ngay từ đầu, hoặc được thi hành nếu không có một nhà nước tập quyền đủ mạnh.

Nước Anh đã thực hiện một quá trình chuyển đổi sớm và ấn tượng từ hệ thống luật tục thành hệ thống pháp lý hiện đại, tạo cơ sở cho tính chính danh của chính nhà nước Anh. Các nước châu Âu khác đã trải qua quá trình chuyển đổi tương tự trong thế kỷ XII,

nhưng dựa trên một hệ thống pháp luật hoàn toàn khác – pháp luật dân sự có nguồn gốc từ Pháp điển Dân sự, hay còn gọi là Bộ luật Justinian. Chìa khóa cho cuộc chuyển đổi này ở lục địa là hành vi của Giáo hội Công giáo. Câu chuyện này, và việc Giáo hội khác với các tổ chức tôn giáo ở Ấn Độ và thế giới Islam giáo như thế nào, là chủ đề của chương sau.

18

GIÁO HỘI TRỞ THÀNH NHÀ NƯỚC

Tầm quan trọng của Giáo hội Công giáo trong việc thiết lập pháp quyền ở châu Âu; cuộc xung đột phong chức và hệ quả; Giáo hội trở thành nhà nước như thế nào; sự xuất hiện của thế lực cai trị thế tục; pháp quyền đương đại bắt nguồn từ những phát triển này như thế nào

Pháp quyền, theo ý nghĩa sâu xa nhất, là sự đồng thuận trong xã hội rằng luật pháp là công bằng, chúng tồn tại trước và hạn chế các hành vi của bất kỳ ai tình cờ trở thành nhà cai trị vào một thời điểm nào đó. Không phải nhà cai trị mà luật pháp mới chính là thứ có quyền lực tối cao và nhà cai trị chỉ có tính chính danh khi ông ta nắm được quyền lực của mình nhờ pháp luật.

Trước thời thế tục hiện đại của chúng ta, nguồn gốc rõ ràng nhất của luật lệ bên ngoài trật tự chính trị là tôn giáo. Nhưng luật pháp dựa trên tôn giáo chỉ khắc chế được nhà cai trị khi uy quyền tôn giáo được thiết lập độc lập với quyền lực chính trị. Nếu hệ thống tôn giáo được tổ chức kém và nhà nước kiểm soát tài sản của tôn giáo, cũng như việc bổ nhiệm và loại bỏ các linh mục, thì luật tôn giáo nhiều khả năng chỉ để củng cố quyền lực chính trị hơn là hạn chế chúng. Vì vậy, để hiểu rõ sự phát triển của pháp quyền, chúng ta cần tìm hiểu không chỉ nguồn gốc và bản chất của chính quy tắc tôn giáo, mà cả cách thức cụ thể thông qua đó uy quyền tôn giáo được tổ chức và thể chế hóa.

Pháp quyền ở châu Âu bắt nguồn từ Ki-tô giáo. Rất lâu trước khi các nhà nước châu Âu xuất hiện, một vị giám mục Ki-tô giáo tại Rome đã xây dựng luật chính thức của Giáo hội. Luật châu Âu liên quan đến hôn nhân và thừa kế tài sản ban đầu được tuyên bố không phải bởi một vị vua, mà là những cá nhân như Giáo hoàng Gregory I, người đã truyền lại hướng dẫn cụ thể cho đại sứ của mình là Augustine, đến cải đạo vị vua ngoại giáo Ethelbert của nước Anh thành tín đồ Ki-tô giáo.

Đặc biệt là từ sự trỗi dậy của Islam giáo cực đoan trong những năm cuối thế kỷ XX, nhiều quan điểm cho rằng có sự phân tách rõ ràng giữa Giáo hội và nhà nước ở phương Tây nhưng ở các nước Islam giáo như Ả Rập Saudi thì hai chủ thể này như bị hòa lẫn. Sự phân biệt này chưa được xem xét kỹ lưỡng. Việc phân tách giữa Giáo hội và nhà nước ở phương Tây đã không diễn ra liên tục kể từ sự ra đời của Ki-tô giáo, mà xảy ra một cách đứt quãng.

Ki-tô giáo khởi thủy là một giáo phái nghìn năm (tin vào giả thuyết Thượng đế sẽ xuất hiện sau 1.000 năm) chịu nhiều đàn áp, đầu tiên bởi người Do Thái và sau đó bởi các chính quyền La Mã trong ba thế kỷ đầu tiên sau khi ra đời. Nhưng với sự kiện Constantine cải đạo sang Ki-tô giáo năm 313, Ki-tô giáo đã thay đổi từ một giáo phái không chính thống trở thành quốc giáo của Đế chế La Mã. Khi phần phía tây của Đế chế La Mã bị chinh phục bởi bộ tộc man di ngoại giáo, tôn giáo và quyền lực chính trị đã một lần bị phân tách. Sự suy yếu của quyền lực chính trị ở phương Tây tạo cơ hội lớn hơn cho các Giáo hội Công giáo khẳng định sự độc lập của mình, như trong học thuyết của Giáo hoàng Gelasius (492–496), ông lập luận rằng các giám mục có quyền lập pháp cao hơn quyền hành pháp của nhà vua.[1] Nhưng với sự phục hồi của quyền lực chính trị vào cuối thời Trung Cổ, tôn giáo và quyền lực chính trị lần thứ hai được hợp nhất.

Chế độ vương quyền tuyệt đối là một hệ thống trong đó uy quyền tôn giáo hoàn toàn phụ thuộc vào nhà nước, như trong trường hợp

Giáo hội Công giáo trở thành quốc giáo của La Mã. Các chức danh như Đại giáo chủ (pontifex maximus), hiện nay được trao cho các giáo hoàng, do hoàng đế La Mã với tư cách người đứng đầu của quốc giáo La Mã nắm giữ. Trung Quốc luôn theo chế độ vương quyền tuyệt đối (với ngoại lệ có thể có ở nhà Đường, khi Phật giáo phổ biến trong tầng lớp tinh hoa), cũng như hầu hết thế giới Islam giáo bên ngoài những khu vực mà Islam giáo Shia thắng thế. Đế quốc Đông La Mã ở Byzantium, tổ tiên của Ki-tô giáo Chính thống hiện đại, là chính thể sáng tạo ra thuật ngữ "vương quyền tuyệt đối", và chính thể này giữ nguyên trạng cho đến các cuộc chinh phục Constantinople của người Turk trong năm 1453. Một thực tế thường không được nhìn nhận rộng rãi là hầu hết thế giới Ki-tô giáo phương Tây đều theo chế độ vương quyền tuyệt đối cho đến thế kỷ XI.

Ý nghĩa thực tiễn của chế độ vương quyền tuyệt đối là quyền lực chính trị có quyền bổ nhiệm vượt mặt giáo hội và đây là điều diễn ra khắp châu Âu đầu thời kỳ Trung Cổ. Các hoàng đế, vua và lãnh chúa phong kiến trên khắp châu Âu bổ nhiệm giám mục cho Giáo hội. Họ cũng có quyền lực để triệu hồi hội đồng giáo hội và ban hành luật Giáo hội. Mặc dù giáo hoàng trao quyền cho hoàng đế, hoàng đế cũng có thể sắc phong và phế truất giáo hoàng. Trong số 25 vị giáo hoàng nhiếp chính trước năm 1059, có 21 vị được chỉ định và năm vị bị phế truất bởi hoàng đế. Vua chúa khắp châu Âu có quyền phủ quyết khả năng áp dụng hình phạt đối với các cơ quan dân sự của Giáo hội.[2]

Thực tế là Giáo hội sở hữu từ 1/4–1/3 đất đai ở hầu hết các nước châu Âu, qua đó tạo cho thiết chế này nguồn thu nhập sinh lợi và tự chủ rất lớn. Nhưng do uy quyền chính trị kiểm soát việc bổ nhiệm giới giáo sĩ, tính độc lập thực tế của Giáo hội bị hạn chế. Đất đai của Giáo hội thường chỉ được cho là thuộc sự bảo trợ của hoàng gia. Nhà cai trị thường bổ nhiệm những người cùng huyết thống vào chức giám mục, và bởi các giám mục và linh mục có thể kết hôn, họ thường xuyên bị

cuốn vào chính trị gia đình và tòa án ở khu vực thẩm quyền nơi họ sinh sống. Đất đai Giáo hội có thể trở thành tài sản thừa kế để truyền lại cho con cái của các giám mục. Giáo chức Giáo hội cũng phục vụ trong một loạt các vị trí chính trị, tăng sự kết nối giữa tôn giáo và chính quyền.[3] Bản thân Giáo hội chính là một tổ chức tiền hiện đại và mang tính dòng tộc.

GIÁO HỘI CÔNG GIÁO TUYÊN BỐ ĐỘC LẬP

Giáo hội Công giáo tuyên bố độc lập khỏi thế lực chính trị vào cuối thế kỷ XI, dẫn đầu bởi một mục sư tên là Hildebrand, người sau này trở thành Giáo hoàng Gregory VII (1073–1085).[4] Nhóm của Hildebrand bên trong đảng giáo hoàng, bao gồm Peter Damian, Hồng Y Humbert và Giáo hoàng Paschal II, cho rằng các giáo hoàng nên thể hiện uy quyền hợp pháp đối với mọi Ki-tô hữu, gồm cả các cơ quan chính trị, và gáo hoàng có quyền phế truất hoàng đế. Ông khẳng định Giáo hội, chứ không phải chính quyền, là thể chế duy nhất được bổ nhiệm giám mục. Điều này đối lập với nền tảng cho mưu đồ của Hoàng đế La Mã Thần thánh Henry III, người khi đến Rome đăng quang đã phế truất ba giáo hoàng đối thủ để lựa chọn ứng viên mình ủng hộ ngồi vào vị trí này.[5]

Nhưng theo quan điểm của Hildebrand, Giáo hội không thể độc lập với quyền lực chính trị, trừ phi được cải cách và cải cách quan trọng nhất là hạn chế việc linh mục và giám mục có thể kết hôn và có con. Ông tấn công vào thông lệ chung của việc buôn thần bán thánh và việc kết hôn của các linh mục, qua đó chức danh ở Giáo hội được mua bán và có thể biến thành tài sản thừa kế.[6] Nhóm Hildebrand tung ra một cuộc bút chiến kêu gọi các Ki-tô hữu không nhận các bí tích từ linh mục đã kết hôn hoặc sống với vợ, và tấn công việc bỏ tiền ra mua chức danh trong Giáo hội.[7] Như trong trường hợp của Giáo hoàng Gregory VII, ông đã đưa quy định linh mục độc thân vào học thuyết chính thức

của Giáo hội và buộc các linh mục đã kết hôn phải lựa chọn giữa nhiệm vụ của mình với Giáo hội và nghĩa vụ với gia đình. Điều này mâu thuẫn với cách sống cố hữu của linh mục và dẫn đến cuộc tranh giành rất lớn, thường dẫn đến bạo lực, trong chính Giáo hội. Mục tiêu của Giáo hoàng Gregory VII là chấm dứt nạn tham nhũng và tìm kiếm đặc lợi trong giáo hội, bằng cách tấn công vào chính nguồn gốc của chủ nghĩa thân tộc, trong đó có quyền có con của các giám mục và linh mục. Động lực của ông chính là lập luận giải thích vì sao nhà nước Trung Quốc và Đế chế Byzantine lại dựa vào hoạn quan, hay người Ottoman bắt nô lệ quân sự và tách họ khỏi gia đình: nếu phải lựa chọn giữa lòng trung thành với nhà nước và gia đình, hầu hết mọi người đều đi theo logic sinh học để lựa chọn gia đình. Do đó cách trực tiếp nhất để giảm tham nhũng là cấm các giám mục có chức vị lập gia đình ngay từ đầu.

Đương nhiên cải cách này bị phản đối bởi các giám mục hiện thời và Giáo hoàng Gregory VII hiểu rằng ông không thể giành chiến thắng trừ phi chính ông, chứ không phải hoàng đế, có quyền bổ nhiệm. Trong bản tuyên ngôn của giáo hoàng năm 1075, ông đã rút quyền phế truất và phong chức giám mục của nhà vua. Hoàng đế La Mã Thần thánh Henry IV phản ứng bằng cách cố gắng lật đổ Gregory khỏi Tông tòa với dòng chữ "Đi xuống, đi xuống, ngươi kẻ bị nguyền rủa", Gregory phản ứng bằng cách phạt vạ tuyệt thông Hoàng đế.[8] Nhiều quân vương German, cũng như một số giám mục, ủng hộ giáo hoàng và buộc Henry đến dinh thự của Gregory tại Canossa vào năm 1077. Ông chờ đợi ba ngày với bàn chân trần trong tuyết để trình diện bản thân, mong được Giáo hoàng xá tội.

Một số sự kiện lịch sử được xúc tác bởi các cá nhân và không thể giải thích được nếu không tham chiếu đến phẩm chất đạo đức cụ thể của họ. Cuộc xung đột phong chức là một sự kiện như vậy. Giáo hoàng Gregory có ý chí phi thường và không thể suy chuyển. Một trong những cộng sự thuộc phe giáo hoàng gọi ông là "Satan thần thánh của

tôi". Giống như Martin Luther bốn thế kỷ sau đó, ông có tầm nhìn lớn về một Giáo hội cải cách và vai trò của nó trong xã hội. Ông không thể bị đe dọa và sẵn sàng chờ đợi cuộc xung đột với hoàng đế leo thang thành chiến tranh toàn diện.

Nhưng không thể giải thích xung đột lịch sử này một cách đơn giản là vấn đề của ý chí cá nhân. Một điều kiện nền tảng quan trọng thúc đẩy sự xuất hiện của Giáo hội Công giáo với tư cách một nhân tố chính trị độc lập chính là sự yếu kém về chính trị nói chung trên toàn châu Âu. Giáo hội Chính thống giáo Đông phương ở Byzantium và Giáo hội Chính thống giáo kế nhiệm ở Nga không có lựa chọn nào ngoài việc chịu sự giám hộ của các đế chế tại nơi họ đặt trụ sở. Ngược lại, giáo hội phương Tây, nằm ở bán đảo Ý vốn bị phân mảnh về chính trị. Các quốc gia gần nhất đều là những vùng đất bị phân mảnh tương tự người German ở phía bắc, nơi tính thống nhất của Đế chế La Mã Thần thánh chỉ trên danh nghĩa. Nước Pháp khá thống nhất vào thế kỷ XI nhưng khi ấy không có khả năng can thiệp vào chính trị giáo hoàng một cách dứt khoát. Vì vậy, dù không có lực lượng quân sự riêng trong giai đoạn này, Giáo hội vẫn dễ dàng đối phó với sự cạnh tranh từ các chính thể xung quanh.

Mặc dù Henry IV thừa nhận quyền lực của Giáo hoàng tại Canossa, ông không thừa nhận quyền bổ nhiệm giám mục của giáo hoàng và tiếp tục từ chối yêu cầu của Gregory VII. Henry tiếp tục chiếm cứ Rome, phế truất Gregory và đưa ứng viên của mình, Clement III, lên làm giáo hoàng đối cử. Gregory kêu gọi các vị vua người Norman ở miền Nam nước Ý giúp đỡ; họ nhận lời, nhưng phải trả cái giá là để mất thành Rome và khiến dân chúng ở đây chống lại họ. Gregory buộc phải rút lui cùng các đồng minh Norman về phía nam, nơi ông qua đời trong thất bại ở Salerno năm 1085. Cuộc xung đột về quyền phong chức kéo dài thêm một thế hệ, với việc người kế nhiệm Gregory phạt vạ tuyệt thông Henry IV một lần nữa, và phạt cả con trai ông là Henry V, còn hoàng đế tiếp tục phế truất giáo hoàng và đưa các ứng viên lên làm giáo

hoàng đối cử. Vấn đề này cuối cùng đã được giải quyết vào năm 1122 bởi Thỏa ước Worms, theo đó hoàng đế hầu như từ bỏ quyền phong chức, trong khi Giáo hội công nhận thẩm quyền của hoàng đế trong một loạt các vấn đề thế tục.

Cuộc xung đột phong chức có vai trò quan trọng cho sự phát triển tiếp theo của châu Âu ở nhiều khía cạnh. Đầu tiên, nó cho phép Giáo hội Công giáo phát triển thành một tổ chức hiện đại, phân cấp, quan liêu và pháp quyền mà, như sử gia pháp lý Harold Berman lập luận, đã trở thành hình mẫu cho các nhà lập quốc thế tục sau đó. Một trong những tiêu chí của Samuel Huntington về phát triển thể chế là tự chủ, và không tổ chức nào tự chủ được nếu không có quyền kiểm soát việc bổ nhiệm người của mình. Đây là lý do tại sao cuộc xung đột phong chức có vai trò quan trọng. Sau Thỏa ước Worms, thông qua hệ thống phân cấp Giáo hội, Giáo hoàng trở thành một "giám đốc điều hành" được thừa nhận, người cùng với sự tư vấn của Hồng y đoàn có thể tuyển và loại bỏ giám mục theo ý mình.

Giáo hội đã sắp xếp lại luật lệ của mình. Yêu cầu linh mục không lập gia đình đã loại bỏ những cám dỗ của việc trao lại các khoản thu nhập sinh lợi thuộc về Giáo hội cho người thân và hậu duệ, thiết lập một hình mẫu đạo đức mới liên quan đến việc mua bán chức tước trong Giáo hội. Giáo hội cũng có thể thu thuế riêng dưới hình thức thuế thập phân, và với việc tách bạch vị trí linh mục khỏi chính trị thị tộc địa phương, Giáo hội có khả năng sử dụng tốt hơn các nguồn lực tài chính riêng. Giáo hội mang nhiều đặc tính của một nhà nước thực sự, đôi khi quản lý các lực lượng quân sự riêng và tuyên bố quyền tài phán trực tiếp trên một lãnh thổ được xác định (dù nhỏ hẹp).

Tất nhiên, việc Giáo hội nhúng tay vào các vấn đề thế tục chưa dừng lại ở cuộc xung đột phong chức. Những nhà cai trị thế tục tiếp tục cố gắng thao túng giáo hoàng và thiết lập các ứng viên của mình, giống như các giáo hoàng ở Avignon thế kỷ XIV. Qua thời gian, nhiều lạm

dụng mới phát sinh mà sau này sẽ mở đường cho cuộc Cải cách Kháng nghị. Nhưng Giáo hội Công Giáo đã được thể chế hóa ở mức độ cao hơn rất nhiều về khả năng thích ứng, tính phức tạp, tính tự chủ và tính gắn kết so với bất kỳ tổ chức tôn giáo nào trên thế giới.

Hệ quả quan trọng thứ hai của cuộc xung đột phong chức là việc tách bạch rõ ràng lĩnh vực tâm linh và thế tục, qua đó mở đường cho các nhà nước thế tục hiện đại. Sự tách bạch này, như đã nói, chỉ âm thầm hiện diện trong Ki-tô giáo. Thỏa ước Worms kết thúc giai đoạn chủ nghĩa vương quyền tuyệt đối trong lịch sử giáo hội phương Tây, điều không bao giờ xảy ra ở Giáo hội Chính thống giáo Đông phương hoặc Islam giáo.

Cuộc cải cách của Giáo hoàng Gregory tìm cách giảm bớt quyền lực của nhà cầm quyền chính trị bằng cách khẳng định quyền lực thống nhất của giáo hoàng trên tất cả các vấn đề tâm linh và thế tục, trong đó có quyền phế truất vua và hoàng đế. Qua đó Giáo hoàng Ki-tô giáo khẳng định quyền lực tương tự mà Bà La Môn thực hiện ngay từ sơ khai ở Ấn Độ. Tuy nhiên trên thực tế, khi cuộc đấu tranh chính trị và quân sự lâu dài này kết thúc, Giáo hội buộc phải đi đến thỏa hiệp. Bằng cách tách biệt một không gian tôn giáo rõ ràng trong đó giáo hội có quyền kiểm soát đương nhiên, giáo hội cũng thừa nhận quyền của nhà cầm quyền thế tục để thực thi quyền lực trong lĩnh vực riêng của họ. Sự phân chia trách nhiệm này tạo cơ sở cho sự trỗi dậy tiếp theo của nhà nước thế tục.[9]

Cuối cùng, cuộc xung đột phong chức để lại hệ quả lớn cho sự phát triển của cả pháp luật và pháp quyền ở châu Âu. Pháp luật xuất hiện thông qua nỗ lực của Giáo hội nhằm chính danh hóa chính mình, bằng cách xây dựng một giáo luật có hệ thống; trong khi pháp quyền xuất hiện qua việc tạo ra một thể chế riêng biệt của quyền lực tôn giáo.

LUẬT LA MÃ TÁI XUẤT HIỆN

Trong cuộc xung đột với hoàng đế, Gregory và người kế nhiệm không có quân đội để bày trận nên tìm cách nâng đỡ sức mạnh của

mình bằng tính chính danh. Phe giáo hoàng ban đầu tìm kiếm nguồn luật để lót đường cho quyền tài phán phổ quát của Giáo hội. Một trong những kết quả của cuộc tìm kiếm này là việc phát hiện bộ Pháp điển Dân sự, hay *Corpus Juris Civilis*, trong một thư viện ở Bắc Ý vào cuối thế kỷ XI.[10] Cho tới ngày nay, Pháp điển Dân sự vẫn là cơ sở cho truyền thống luật dân sự được thực thi ở khắp châu Âu lục địa và các nước từng là thuộc địa hay chịu ảnh hưởng của các nước châu Âu đó, từ Argentina đến Nhật Bản. Nhiều khái niệm pháp luật căn bản, như việc phân biệt giữa luật dân sự và luật hình sự, luật công và luật tư, bắt nguồn từ đó.

Pháp điển Dân sự tổng hợp hết sức tinh vi luật La Mã ra đời ở Constantinople dưới thời Hoàng đế Justinian vào đầu thế kỷ VI.[11] Phiên bản được tìm ra gồm bốn phần: Luật vựng (Digest), Thiết chế (Institute), Luật do Hoàng đế ban hành (Code), và Luật đã được sửa đổi bổ sung (Novella), trong đó phần Luật vựng là quan trọng nhất, bao gồm những vấn đề như địa vị cá nhân, sai lầm dân sự, làm giàu không chính đáng, hợp đồng và biện pháp bồi thường. Luật vựng là bộ tổng hợp những gì mà các luật gia của Hoàng đế Justinian cho là phần giá trị nhất của toàn bộ luật La Mã (hiện đã thất lạc) và trở thành đối tượng nghiên cứu của thế hệ luật gia mới ở châu Âu từ thế kỷ XII.[12]

Luật La Mã được hồi sinh nhờ việc nghiên cứu pháp luật được thiết lập dựa trên nền tảng thể chế mới, trong đó có sự nổi lên của các trường đại học hiện đại. Vào cuối thế kỷ XI, Đại học Bologna trở thành trung tâm nơi hàng nghìn sinh viên từ khắp châu Âu tập trung đến để nghe những giáo sư như Irnerius giảng về Luật vựng.[13] Những giáo án mới về luật cho phép người châu Âu tiếp cận với hệ thống luật pháp phức tạp mà họ có thể sử dụng một cách có sẵn thành mô hình pháp luật ngay tại nước mình. Hiểu biết về Pháp điển Dân sự vì vậy được truyền tải đến những ngóc ngách xa nhất của lục địa và các khoa luật được thành lập ở nhiều thành phố khác như Paris, Oxford, Heidelberg,

Cracow và Copenhagen.[14] Sự hồi sinh của luật La Mã, giống như Thông Luật Anh, bất ngờ tạo ra hiệu ứng thay thế tổng thể những luật tục đặc thù của người German đã thống lĩnh phần lớn châu Âu bằng hệ thống luật xuyên quốc gia và thống nhất hơn.[15]

Thế hệ đầu tiên những người giải thích Pháp điển Dân sự được gọi là các nhà bình chú dân luật, vốn có nhiệm vụ chính là tái tạo và viết lại luật La Mã. Nhưng thế hệ học giả sau đó, như Thomas Aquinas, thậm chí còn truy tìm xa hơn đến người Hy Lạp cổ đại để tìm kiếm nền tảng tri thức về luật. Những triết gia cổ đại như Aristotle tranh luận rằng tập quán và quan điểm phổ biến cần tuân theo lý trí con người và được đo lường dựa trên những tiêu chuẩn phổ quát hơn về sự thật. Aquinas áp dụng chính nguyên tắc này để nghiên cứu về Aristotle; và truyền thống triết học do ông thiết lập đã khuyến khích các thế hệ học giả sau này không áp dụng pháp luật một cách máy móc; thay vào đó, sử dụng lý trí để tìm hiểu nguồn gốc của luật và đánh giá xem nó được áp dụng thế nào trong các tình huống cụ thể.[16] Truyền thống cổ điển được hồi sinh ở các trường đại học tại châu Âu không chỉ phản bác uy quyền của các văn bản nhất định, mà còn tìm hiểu ý nghĩa của những văn bản đó một cách lý trí.

Trường đại học mới tạo ra tầng lớp luật sư riêng biệt được đào tạo để diễn giải văn bản cổ điển và chuyên môn hóa một lĩnh vực đặc thù. Cả quyền lực giáo hội và thế tục đều hiểu rằng họ cần dựa vào kiến thức chuyên biệt của các luật sư để đưa ra những quyết định, đặc biệt là trong lĩnh vực thương mại, nơi hợp đồng và quyền sở hữu tài sản có vai trò tối quan trọng. Ngược lại, giới luật sư phát triển mối quan tâm đến thể chế trong việc bảo vệ kiến thức chuyên biệt của mình khỏi sự xâm nhập của những người không chuyên và các đảng phái chính trị tư lợi.

Trước cuộc Cải cách Gregory, luật Giáo hội bao gồm hàng loạt các chế định đa dạng của Giáo hội và Hội đồng giáo hội, văn bản của cha xứ, chế định của Giáo hoàng và chế định của nhà vua và hoàng đế nhân

danh Giáo hội. Đó là sự trộn lẫn giữa luật La Mã và luật tục German.[17] Với sự thiết lập của một trật tự thống nhất bên trong Giáo hội, lần đầu tiên Giáo hội có thể lập pháp và đem đến sự thống nhất cho văn bản luật, thông qua hoạt động của một nhóm chuyên gia luật giáo hội ngày càng được chuyên nghiệp hoá. Linh mục Gratian, người được đào tạo về pháp luật, đã phân tích hàng nghìn các nghị định của giáo hội trong thế kỷ trước, sau đó tập hợp và tổng hợp thành một bộ luật giáo hội thống nhất. Văn bản này được xuất bản vào năm 1140 trong một bản chuyên luận về luật khổng lồ, dài 1.400 trang, gọi là *Concordance of Discordant Canons* (Quy tắc Đối nghịch Tương thích), hay *Decretum*. Gratian thiết lập hệ thống thứ bậc giữa thần thánh, tự nhiên, luật nhân tạo và tập quán, đồng thời thiết lập quy trình lý trí qua đó những đối nghịch giữa các đối tượng trên có thể được giải quyết. Trong thế kỷ tiếp theo sau thời kỳ của Gratian, luật giáo hội mở rộng mạnh mẽ để bao trùm những vấn đề khác bao gồm tội phạm, gia đình, tài sản, hợp đồng và di chúc.[18]

Giáo hội Công giáo thiếp lập những thuộc tính như nhà nước của mình thông qua ý niệm về một bộ luật giáo hội đơn nhất. Nhưng nó cũng trở nên giống nhà nước bằng cách phát triển một hệ thống quan lại nhằm điều hành hoạt động của mình. Các luật gia tranh luận rằng mô hình đầu tiên của "chức vụ hành chính" quan lại, theo định nghĩa của Weber, được tạo ra trong hệ thống Giáo hội mới vào thế kỷ XII.[19] Một trong những tiêu chuẩn của chức vụ hành chính hiện đại là sự phân biệt giữa chức vụ và người nắm quyền; chức vụ không phải là tài sản cá nhân; người nắm quyền là nhân viên được trả lương và buộc phải tuân theo nguyên tắc của tổ chức mà anh ta là thành viên; chức vụ được định nghĩa theo chức năng; và người nắm quyền được lựa chọn thông qua năng lực chuyên môn. Tất cả những điều đó, như chúng ta đã thấy, là đặc trưng của hành chính Trung Quốc từ thời nhà Tần, dù nhiều chức vụ bị tái thân tộc hóa vào các triều đại tiếp theo. Dần dần, hệ thống quan liêu của Giáo hội cũng mang các đặc tính này sau khi thoát

khỏi việc phong chức thế tục và áp dụng quy định linh mục không (được) lập gia đình. Chẳng hạn, Giáo hội bắt đầu phân biệt *officium* và *beneficium* – chức vụ và quyền lợi – vào đầu thế kỷ XII. Người nắm giữ chức vụ không còn phải nhận quyền lợi từ lãnh chúa, họ trở thành nhân viên làm thuê cho Giáo hội, được tuyển dụng và sa thải dựa trên khả năng làm việc tại chức vụ đó. Những nhân viên hành chính này bắt đầu được tuyển mộ vào các vị trí mới như Phòng thư ký Giáo hoàng, sớm trở thành hình mẫu của những nhà lãnh đạo thế tục sau này.[20]

PHÁP LUẬT VÀ SỰ TRỖI DẬY CỦA NHÀ NƯỚC HIỆN ĐẠI

Trật tự chính trị ở châu Âu, vào thời điểm cuộc Cải cách Gregory, cho thấy sự khởi đầu của một giai đoạn đảo ngược phân cực quyền lực diễn ra sau sự tan rã của Đế chế Carolingian vào thế kỷ IX. Quyền lực hình thành nên một loạt các nhà lãnh đạo địa phương, sau đó được chia nhỏ hơn nữa khi lãnh chúa địa phương bắt đầu xây dựng các lâu đài bất khả xâm phạm vào cuối thế kỷ X. Các thái ấp – đơn vị sản xuất và quân sự tự cung tự cấp, phần lớn tập trung xung quanh lâu đài và đất đai của lãnh chúa – trở thành nguồn gốc của sự cai trị khắp châu Âu. Phía trên đỉnh của hệ thống này bắt đầu xuất hiện một số hoàng gia đầu tiên như triều đại nhà Capetian xung quanh vùng Île de France hay các nam tước người Norman khác nhau đã chinh phục nước Anh và miền Nam nước Ý, có đất đai lớn hơn so với đối thủ và là những người gây dựng cốt lõi cho một hệ thống nhà nước dựa trên lãnh thổ mới.

Cải cách Gregory không chỉ cung cấp cho các quốc gia lãnh thổ một mô hình quan liêu và pháp luật mà còn khuyến khích họ phát triển thể chế của chính mình. Người cai trị thế tục chịu trách nhiệm bảo vệ hòa bình và trật tự trong vùng đất của họ, đồng thời cung cấp các quy tắc tạo thuận lợi cho hoạt động thương mại đang trỗi dậy. Điều này dẫn đến việc hình thành không chỉ một mà nhiều nguồn pháp luật khác nhau có liên quan đến chế độ phong kiến, thái ấp, thành phố và

thương mại đường dài. Harold Berman cho rằng đa số các hình thức pháp lý này thúc đẩy sự phát triển tự do ở châu Âu bằng việc thúc đẩy cạnh tranh và đổi mới giữa các vùng lãnh thổ. Sự nổi lên của các thành phố độc lập có ý nghĩa đặc biệt quan trọng, các thành phố này có dân cư tự do và phụ thuộc vào thương mại bên ngoài để kích thích nhu cầu mới cho luật thương mại.[21]

Việc Giáo hội hướng đến độc lập thể chế cũng khuyến khích mô hình tổ chức thành đoàn thể trong các lĩnh vực khác của xã hội phong kiến. Trong thế kỷ XI, các giám mục Gérard de Cambrai và Aldabéron de Laon xây dựng một học thuyết cho rằng xã hội cần được tổ chức thành ba giai cấp: tầng lớp quý tộc; các giáo sĩ; và thường dân – những người đã chiến đấu, cầu nguyện, và những người làm việc để hỗ trợ những người chiến đấu và cầu nguyện. Cách tổ chức dựa vào chức năng thay vì lãnh thổ này tạo ra cơ sở tư tưởng cho sự hình thành của mỗi nhóm vào từng giai cấp đại diện mà nhà cầm quyền có thể định kỳ triệu hồi để thu thuế và thảo luận về các vấn đề quan trọng đối với toàn bộ vương quốc. Như sẽ thấy ở các chương sau, khả năng đứng lên chống lại vương triều tập trung của các giai cấp này sẽ quyết định quốc gia châu Âu nào phát triển thành nhà nước có trách nhiệm giải trình hay chuyên chế.[22]

Một trong những tính năng đặc thù của quá trình xây dựng nhà nước châu Âu là sự phụ thuộc rất lớn ngay từ đầu vào pháp luật, đây vừa là động cơ cũng vừa là quá trình để các thể chế nhà nước phát triển. Các chuyên gia đã quen với suy nghĩ rằng chiến tranh và bạo lực là những động lực to lớn của phát triển chính trị châu Âu. Điều này là sự thật trong thời cận đại, khi sự nổi lên của chính thể chuyên chế được xây dựng xung quanh các yêu cầu về nguồn lực tài chính để huy động quân sự. Nhưng trong thời kỳ Trung Cổ, các quốc gia có được sự chính danh và uy quyền bằng khả năng thực thi công lý, và các thể chế ban đầu được gây dựng xung quanh việc thi hành luật pháp.

Điều này đúng hơn cả ở nước Anh. Trong những năm đầu thế kỷ XXI, chúng ta quen với suy nghĩ rằng nước Anh và "nhánh" của nó tại Mỹ là quê hương của chủ nghĩa tự do kinh tế laissez-faire kiểu Anglo–Saxon, và Pháp là quê hương của chính phủ tập quyền. Tuy nhiên, cho đến thế kỷ XIV, điều ngược lại mới đúng. Trong tất cả các chính thể châu Âu, nhà nước Anh là chính thể tập trung và quyền lực nhất. Điều này xuất phát từ tòa án hoàng gia và khả năng tạo lập công lý trên khắp lãnh thổ của nó. Đến năm 1200, hệ thống này đã có thiết chế thường xuyên với nhân viên chuyên nghiệp hoặc bán chuyên nghiệp; ban hành bộ quy tắc tuyên bố rằng không được xử lý bất kỳ trường hợp nào liên quan đến sở hữu đất đai mà không có lệnh từ tòa án hoàng gia; và tòa án này có thể đánh thuế trên toàn bộ lãnh thổ.[23] Bằng chứng của nhà nước tập trung nằm trong Domesday Book[i], được biên soạn ngay sau Cuộc chinh phục Norman, trong đó cư dân của mỗi *shire* (quận) trong vương quốc đều được khảo sát.[24]

Bản sắc quốc gia của Anh cũng bắt đầu hình thành. Khi đối diện với Vua John tại Runnymede vào năm 1215 và buộc ông chấp nhận Đại Hiến chương Magna Carta, các nam tước đã không làm vậy với tư cách là những lãnh chúa riêng lẻ tìm kiếm sự miễn trừ khỏi quy tắc chung. Họ mong đợi một chính phủ quốc gia thống nhất để bảo vệ quyền lợi của mình tốt hơn thông qua tòa án của nhà vua, và ở khía cạnh này họ tự thấy mình là đại diện của một cộng đồng lớn hơn.[25] Ngược lại, địa hạt của Pháp lại ít có tính thống nhất vào thời điểm đó. Có sự khác biệt lớn về ngôn ngữ và văn hóa giữa các vùng khác nhau và nhà vua không thể tăng thuế bên ngoài lãnh địa nhỏ của mình xung quanh Île de France.

---

i. Tạm dịch: "sổ điền thổ", ghi lại quyền sở hữu, giá trị,... của đất đai ở Anh, được soạn năm 1086 theo lệnh của William Người chinh phục.

GIÁO HỘI TRUNG CỔ ĐẶT TIỀN LỆ NHƯ THẾ NÀO CHO PHÁP QUYỀN HIỆN ĐẠI

Sự trỗi dậy của Giáo hội Công giáo với tư cách là một tổ chức hành chính hiện đại, và việc Giáo hội ban hành luật giáo hội vào thế kỷ XII vẫn còn cách khá xa với pháp quyền đương đại. Ở các nước phát triển với nền pháp quyền mạnh, luật pháp mang lại tính chính danh cho sự cai trị chính trị thường là các bản hiến pháp có văn bản. Văn bản pháp luật tối cao này không xuất phát từ uy quyền tôn giáo, và trên thực tế nhiều hiến pháp bắt buộc có sự trung lập chính trị với những vấn đề đạo đức mà tôn giáo đề cập. Tính chính danh của nhiều hiến pháp hiện đại có nguồn gốc từ quá trình phê chuẩn mang tính dân chủ. Hiến pháp có thể được coi như bắt nguồn từ những nguyên tắc phổ quát hoặc vĩnh cửu, như Abraham Lincoln biện luận về bản Hiến pháp Mỹ,[26] và hầu hết hiến pháp hiện đại thường ít có chỉ dấu rõ ràng về nguồn gốc cho tính chính danh của nó.[27] Nhưng như một vấn đề thực tế, việc giải thích những nguyên tắc luôn là chủ đề cho tranh luận chính trị. Cuối cùng, quyền lực của nhà điều hành dân chủ có tính chính danh và cơ quan lập pháp được giám sát bởi một hiến pháp cũng có tính chính danh dân chủ, dẫu yêu cầu nghiêm ngặt hơn với sự đồng thuận xã hội thông qua hình thức của đa số biểu quyết. (Trong một diễn biến gần đây, chính phủ cũng có thể được kiểm tra bởi các cơ quan pháp lý siêu quốc gia như Tòa án Nhân quyền châu Âu hoặc Tòa án Hình sự Quốc tế, vốn có tính chính danh mơ hồ hơn nhiều so với tòa án cấp quốc gia.[28]) Trong một số nền dân chủ tự do như Israel và Ấn Độ, tòa án tôn giáo vẫn thực hiện thẩm quyền đối với một số vấn đề như luật gia đình. Nhưng chúng được xem là ngoại lệ đối với nguyên tắc chung vốn loại trừ thẩm quyền tôn giáo khỏi sự tham gia vào hệ thống pháp luật.

Vậy tại sao lại nói rằng pháp luật dựa trên tôn giáo tạo ra nền tảng cho pháp quyền hiện đại? Sự tồn tại của các tổ chức tôn giáo riêng biệt

khiến các nhà cai trị quen với ý tưởng rằng họ không phải là nguồn gốc tối thượng của pháp luật. Khẳng định của Frederic Maitland rằng không có vị vua Anh nào tin rằng mình đứng trên pháp luật không đúng với bất kỳ hoàng đế Trung Quốc nào, những người thấy không có pháp luật nào khác ngoài bộ luật bản thân mình tạo ra. Trong khía cạnh này, các vị vua chúa Ki-tô giáo tương đồng với các raja và Sát Đế Lợi ở Ấn Độ, các sultan Ả Rập và Thổ Nhĩ Kỳ, những người hiểu rằng họ đứng dưới luật.

Trong các xã hội với pháp luật dựa vào tôn giáo, nhà cầm quyền chính trị luật hóa và cố gắng xâm nhập vào luật tôn giáo. Trong nhiều trường hợp, sự xâm lấn này là cần thiết vì có nhiều lĩnh vực của đời sống mà pháp luật tôn giáo không thực sự phù hợp. Nhưng sự xâm chiếm nguy hiểm hơn là xâm chiếm vào nguyên tắc. Những cuộc đấu tranh chính trị to lớn của châu Âu cận đại (sẽ được trình bày chi tiết trong các chương sau) liên quan đến sự trỗi dậy của các vương triều, những người khẳng định học thuyết mới về chủ quyền mà tự đặt mình, chứ không phải là Thượng đế, ở trên cùng của hệ thống. Những vị vua này, giống như hoàng đế Trung Quốc, khẳng định rằng họ có thể tạo ra luật bằng cách tự thiết lập đạo luật, và rằng họ không bị ràng buộc bởi pháp luật có sẵn, tập quán, hoặc tôn giáo. Câu chuyện về sự nổi lên của pháp quyền liên quan đến thành công của cuộc phản kháng với những tuyên bố trên, và sự tái khẳng định tính ưu việt của pháp luật. Cuộc kháng cự này rõ ràng là dễ dàng hơn nhiều, bởi truyền thống tôn giáo ban cho pháp luật tính chân lý, tự chủ và sự gắn kết mà nếu thiếu tôn giáo thì không thể có.

Hơn nữa, việc gián đoạn giữa pháp quyền thời Trung Cổ và hiện đại còn rõ ràng hơn nếu chúng ta coi pháp luật là hiện thân của đồng thuận xã hội rộng rãi về các quy tắc công lý. Đây là những gì Hayek hướng đến khi ông nói rằng luật pháp có trước lập pháp. Trong một thời đại tôn giáo như ở thế kỷ XII, hoặc trong thế giới Islam giáo hay Ấn Độ đương thời, đồng thuận xã hội được thể hiện qua tôn giáo vì

tôn giáo đóng một vai trò lớn hơn nhiều trong cuộc sống hằng ngày của người dân so với hiện nay. Luật lệ tôn giáo không phải là thứ tự nhiên rơi xuống xã hội từ không trung. Ngay cả khi ban đầu bị áp chế bởi bạo lực và chinh phục, luật lệ tôn giáo cùng tiến hóa với xã hội và được xã hội thuần hóa thành tập hợp các chuẩn mực đạo đức bản địa.[29] Không có sự tách biệt giữa địa hạt tôn giáo và thế tục, và do đó không thể nói về đồng thuận xã hội mà không nhắc đến tôn giáo. Trong thời đại ngày nay, khi tôn giáo đóng vai trò hạn chế hơn nhiều, việc đồng thuận xã hội được xác định theo những cách khác nhau là không thể tránh khỏi, chẳng hạn bằng cách bỏ phiếu trong các cuộc bầu cử dân chủ. Nhưng luật vẫn là một biểu hiện của quy tắc công lý chung được chia sẻ rộng rãi, dù nó được thể hiện về mặt tôn giáo hay thế tục.

Các luật tôn giáo xuất hiện từ thế kỷ XII về sau có ảnh hưởng quan trọng đến pháp quyền hiện đại bằng cách hỗ trợ cho thể chế hóa và hợp lý hóa pháp luật. Để pháp quyền tồn tại, thiết lập một nguyên tắc lý thuyết để nhà cầm quyền chính trị tuân theo pháp luật là không đủ. Trừ phi luật pháp được thể hiện trong các thể chế hiện hữu tồn tại ở mức độ độc lập nhất định với nhà nước, nó có ít khả năng áp chế nhà nước. Hơn nữa, nếu pháp luật không phải là một hệ thống thống nhất và có quy tắc rõ ràng, nó không thể hạn chế quyền hành pháp. Ý tưởng về sự tách biệt trong hiến pháp về phân quyền phải dựa trên thực tế của một hệ thống pháp lý có ảnh hưởng mạnh mẽ trong việc tuyển dụng và phong chức của riêng nó, đặt ra tiêu chuẩn chuyên nghiệp riêng, đào tạo các luật sư và thẩm phán riêng và được ban quyền lực thật sự để thực thi pháp luật mà không bị can thiệp từ quyền lực chính trị. Mặc dù nhà vua Anh chịu trách nhiệm tạo ra Thông Luật dựa vào quyền lực tối cao của tòa án hoàng gia, ông cũng giao phó nhiều quyền lực cho thẩm phán và cho phép ngành tư pháp phát triển mạnh, mà không quá phụ thuộc vào nhà nước về việc làm và thu nhập. Ở châu Âu lục địa, truyền thống luật dân sự của Justinianus khiến việc thực thi pháp luật

vẫn tập trung hơn, nhưng đã có sự phát triển song song của ngành luật độc lập – trên thực tế, nhiều ngành nghề pháp lý dưới nhiều dạng thức khác nhau của pháp luật cũng xuất hiện. Trong cả hai trường hợp, pháp luật phương Tây theo chủ nghĩa duy lý hơn so với luật Islam giáo dòng Sunni hay luật Ấn Độ. Những truyền thống này không có sự xuất hiện của một người như Gratian, người sẽ tổng hợp toàn bộ các sắc lệnh tôn giáo và khiến nó trở nên hài hòa.

Truyền thống pháp lý xuất hiện ở Tây Âu khác biệt rõ rệt với truyền thống tồn tại dưới ảnh hưởng của Giáo hội Chính thống giáo Đông phương. Nó không đơn thuần là Ki-tô giáo, mà là một hình thức thể chế cụ thể mà Ki-tô giáo phương Tây áp dụng, vốn quyết định tác động của nó với phát triển chính trị sau này. Trong Giáo hội Chính thống giáo Đông phương, giám mục tiếp tục được chỉ định bởi các hoàng đế hoặc bởi những người cai trị chính trị địa phương, và Giáo hội về tổng thể không bao giờ độc lập với nhà nước. Dù các Giáo hội Chính thống giáo Đông phương chưa từng đánh mất truyền thống luật La Mã như Giáo hội phương Tây, nó cũng chưa bao giờ cố gắng vượt lên địa vị của các Hoàng đế Byzantine.

Sự xuất hiện của pháp quyền là hợp phần thứ hai trong ba thành phần của phát triển chính trị, cùng nhau tạo thành nền chính trị hiện đại. Như trong quá trình chuyển đổi ra khỏi tổ chức xã hội bộ lạc hoặc quan hệ thân tộc, sự thay đổi này ở châu Âu cần phải được đẩy trở lại điểm trước khi thời cận đại bắt đầu – trong trường hợp của pháp quyền, tới ít nhất là đến thế kỷ XII. Điều này nhấn mạnh một trong những chủ đề chính của cuốn sách này, cụ thể là các thành phần khác nhau của hiện đại hóa không phải là một phần riêng lẻ xuất hiện với Cải cách Kháng nghị, Thời kỳ Khai sáng và Cách mạng Công nghiệp. Trong khi các bộ luật thương mại hiện đại được thúc đẩy bởi các yêu cầu từ các thành phố độc lập và thương mại nở rộ, pháp quyền ban đầu là sản phẩm không phải của các lực lượng kinh tế mà là tôn giáo. Như

vậy, hai trong số các cấu phần cơ bản và quan trọng với hiện đại hóa kinh tế – cá nhân được tự do lựa chọn với các mối quan hệ xã hội và tài sản, và quy tắc chính trị giới hạn bởi sự minh bạch và tính dễ dự đoán của pháp luật – được tạo ra bởi một tổ chức tiền hiện đại, các Giáo hội thời Trung Cổ. Mãi sau này, những thể chế này mới chứng minh tính hữu ích trong phạm vi kinh tế.

19

NHÀ NƯỚC TRỞ THÀNH GIÁO HỘI

Pháp quyền phát triển ở Ấn Độ và Trung Đông mà không phát triển ở Trung Quốc như thế nào; thẩm quyền được phân chia một cách hiệu quả giữa chính quyền thế tục và tôn giáo ở Trung Đông ra sao; các chế độ tiền hiện đại Trung Đông bảo vệ quyền tư hữu như thế nào; tại sao các nhà hiền triết Islam giáo không thể giám sát quyền lực nhà nước theo cách của Giáo hội Công giáo; tại sao pháp quyền không tồn tại trong thế giới Ả Rập hiện đại; so sánh các nền pháp quyền hiện đại

Ở Trung Quốc, tôn giáo không phản ánh đồng thuận xã hội và văn hóa, mà có xu hướng là khởi nguồn của phản kháng xã hội. Điều này đúng với của Đạo giáo ở thời nhà Hán và Phật giáo trong thời nhà Đường, cho đến cuộc khởi nghĩa Thái Bình Thiên Quốc ảnh hưởng bởi Ki-tô giáo trong thế kỷ XIX và Pháp Luân Công ngày nay. Nhà nước Trung Quốc chưa bao giờ công nhận uy quyền tôn giáo cao hơn mình và dễ dàng kiểm soát bất cứ tôn giáo nào tồn tại trong địa hạt.

Vì vậy, không có nền tảng lịch sử nào cho pháp quyền dựa trên tôn giáo ở Trung Quốc. Trong một truyền thống gắn liền với Pháp gia, tư tưởng của Trung Quốc về pháp luật chủ yếu là luật nhân tạo. Luật pháp là bất cứ điều gì hoàng đế ra lệnh. Các bộ luật chính được ban hành trong thời nhà Tần, Hán, Tùy, Đường và Minh, nhiều trong số

đó chỉ đơn giản là danh sách các hình phạt đối với những vi phạm khác nhau. Luật nhà Đường, ban hành với các phiên bản khác nhau trong các thế kỷ VII và VIII, không có tham chiếu nào đến một khởi nguồn thần thánh cho pháp luật; thay vào đó, nó khẳng định luật được tạo ra bởi những người cai trị trần thế để kiểm soát những người có hành vi sai trái sẽ phá vỡ sự cân bằng tự nhiên và xã hội.[1]

Ở Ấn Độ, câu chuyện hoàn toàn khác khi tôn giáo Bà La Môn – phát triển đồng thời hoặc ngay trước giai đoạn hình thành nhà nước Ấn Độ – đặt tầng lớp chính trị/chiến binh Sát Đế Lợi phụ thuộc vào tầng lớp giáo sĩ Bà La Môn. Tôn giáo Ấn Độ được xây dựng xung quanh hệ thống phân cấp bốn tầng *varna*, trong đó các linh mục ở phía trên, và tất cả các nhà lãnh đạo Ấn Độ phải tìm đến Bà La Môn để có được tính chính danh và ủng hộ xã hội. Do đó, luật pháp bắt rễ sâu trong tôn giáo hơn là chính trị; bộ luật sớm nhất, Dharmasastras, không phải là sắc lệnh của hoàng đế như ở Trung Quốc, mà là tài liệu được viết bởi thẩm quyền tôn giáo.[2] Pháp luật Ấn Độ sau đó phát triển gần giống Thông Luật Anh, không dựa vào văn bản quy phạm pháp luật một cách cứng nhắc mà dựa trên án lệ và các tiền lệ liên quan do các học giả (*pandita*) hoặc các chuyên gia về luật tôn giáo tạo ra.[3] Các nhà cầm quyền chính trị không những không được thực hiện các phán quyết (các giáo sĩ Bà La Môn mới là người thực hiện) mà còn không được phép tạo ra luật. Pháp luật Ấn Độ có rất nhiều đặc điểm cụ thể được đề cập bởi Hayek: nhìn chung là bất di bất dịch, hoặc chỉ được thay đổi khi tham chiếu một tiền lệ thậm chí còn cổ xưa hơn mà luật hiện hành được cho là xuất phát từ đó.[4] Một người theo Hindu giáo bảo thủ đã đáp lại nỗ lực của Quốc hội Ấn Độ trong việc điều chỉnh luật kết hôn và ly hôn rằng: "Thẩm quyền của Quốc hội không thể vượt quá những lời dạy trong Shastras – Lời của Thượng đế, được các bậc Chân sư (Rishi) có huệ nhãn chép lại vì lợi ích của chúng ta. Không một người Hindu giáo nào có thể chấp nhận một quyền lực cao hơn Shastras".[5]

Tuy vậy, tầng lớp Bà La Môn không được tổ chức vào một hệ thống phân cấp riêng để có thể ra lệnh cho các vị vua và hoàng đế. Không có giáo hoàng Hindu giáo và không có giáo hội Hindu giáo. Tầng lớp Bà La Môn giống một mạng lưới mà các thành viên trao đổi với nhau theo chiều ngang trên vô số làng mạc và thành phố nơi họ sinh sống. Nhưng các giáo sĩ Bà La Môn đã tự chia rẽ bởi phân biệt giai cấp được xác định theo *jati* mà họ được xếp vào. Một giáo sĩ Bà La Môn là người chủ tọa lễ phong chức hoàng gia có thể không sẵn sàng phối hợp với người chủ trì các nghi thức tang lễ. Do đó tổ chức tôn giáo ảnh hưởng rất lớn ở cấp địa phương, nơi các dịch vụ của họ là cần thiết cho hầu hết các sự kiện xã hội. Họ không bao giờ phụ thuộc vào nhà nước hoặc trở thành công chức nhà nước. Nhưng họ cũng không có khả năng tổ chức hành động tập thể thông qua một hệ thống phân cấp. Sự phân mảnh do đẳng cấp không chỉ ảnh hưởng đến quyền lực chính trị mà cả uy quyền tôn giáo nữa.

PHÁP QUYỀN Ở TRUNG ĐÔNG

Ngoài Ấn Độ và châu Âu, pháp quyền còn ra đời tại một nền văn minh khác là Trung Đông Islam giáo. Ngày nay nhiều người trong và ngoài khu vực đều cho rằng nhiều chế độ, đặc biệt ở thế giới Ả Rập, là độc tài tàn nhẫn, không bị ràng buộc bởi bất kỳ luật pháp hay công lý tối cao nào.[6] Người phương Tây thường nghĩ rằng sự hợp nhất của giáo hội và nhà nước là cố hữu ở Islam giáo, trong khi xa lạ với châu Âu Ki-tô giáo; và rằng chế độ thần quyền thiết lập ở Iran sau cuộc cách mạng năm 1979 bằng cách nào đó đã đưa nước này trở lại hình thức truyền thống của luật Islam giáo. Không điều nào trong số này là chính xác.

Sự xuất hiện của chế độ độc tài Islam giáo hiện đại là kết quả của những va chạm với phương Tây và quá trình chuyển giao đến hiện đại sau đó. Quyền hành chính trị và tôn giáo thường xuyên được hợp nhất ở châu Âu Ki-tô giáo. Trong thế giới Islam giáo, chúng thực tế được

tách ra qua các giai đoạn lịch sử kéo dài. Ở thế giới Islam giáo, pháp luật có cùng chức năng như ở thế giới Ki-tô giáo: giữ vai trò giám sát – dù yếu hơn – với quyền lực của nhà cầm quyền chính trị được hành động tùy ý. Pháp quyền là nền tảng của nền văn minh Islam giáo và thực tế, nó định hình nền văn minh này ở nhiều khía cạnh.

Chúng ta hãy bắt đầu bằng cách phân loại những điểm tương đồng giữa thế giới Islam giáo và Ki-tô giáo ở khía cạnh vai trò của pháp luật trong xã hội. Ở cả hai truyền thống này, luật đều bắt nguồn từ tôn giáo; chỉ có một Thượng đế sở hữu quyền lực phổ quát và là nguồn gốc của tất cả sự thật và công lý. Cả hai truyền thống, cùng với Do Thái giáo, đều căn cứ sâu sắc vào Kinh Thánh, với các quy tắc xã hội cơ bản được hệ thống hóa từ rất sớm. Trong trường hợp của Islam giáo, những quy tắc không chỉ nằm trong kinh Koran mà còn trong kinh Sunna[i] và Hadith[ii], tài liệu hợp nhất những câu chuyện và câu nói về cuộc đời của Muhammad được coi là kim chỉ nam cho cách cư xử của giáo đồ. Tuy nhiên, việc giải thích các quy tắc này trong nhiều trường hợp là không chắc chắn và buộc phải giao phó cho một tầng lớp linh mục đặc biệt – giáo sĩ của Giáo hội Công giáo, và ulama, hay học giả, của Islam giáo. Trong cả hai trường hợp, pháp luật không đến từ quyền lực chính trị như ở Trung Quốc, mà đến từ Thượng đế, người có quyền lực cao hơn cả các nhà cầm quyền chính trị. Dù Muhammad là một nhà cai trị trong suốt cuộc đời của mình, nhưng quyền lực của ông với người Ả Rập không đơn thuần đến từ sức mạnh quân sự mà còn từ vai trò sứ giả truyền lời của Thượng đế.

Giống như Muhammad, một số khalip đầu tiên thống nhất quyền lực tôn giáo và chính trị vào chính mình, quá trình tiếp tục được thực

---

i. Một trong những nguồn căn bản của giáo luật Islam giáo, dựa vào lời nói và việc làm của nhà tiên tri Muhammad trong Sách tiên tri. (ND)

ii. Sách tiên tri, đây là cơ sở của giáo lý và giáo luật trong Islam giáo, là tài liệu quan trọng thứ nhì sau Kinh Koran. (ND)

hiện xuyên suốt thời *khalifah* Umayyad. Nhưng quyền lực chính trị và tôn giáo bắt đầu chia rẽ vào cuối thời đại, khi một hoàng tử nhà Umayyad chạy trốn khỏi nhà Abbas và lập riêng một khalifah ở Tây Ban Nha. Các tỉnh khác nhau của đế chế bị tách ra theo thời gian, giảm bớt quyền lực của Caliph ở Baghdad đến khu vực ngay xung quanh thủ đô, và thậm chí ông còn trở thành con rối của chỉ huy quân đội vốn nắm thực quyền.[7] Nhà Fatimid ở Tunisia và sau đó ở Ai Cập thiết lập khalifah ly giáo riêng của họ, và chính quyền khalifah Baghdad không bao giờ được công nhận bởi người Shia và Kharijite. Mặc dù khalip có thể đã tuyên bố thẩm quyền tôn giáo phổ quát, quyền lực thực tế của họ ít hơn vậy rất nhiều.

Đến thế kỷ XI, quyền lực thực tế được phân chia giữa các khalip và bất kỳ ai đang nắm quyền lực chính trị trên một lãnh thổ nhất định. Người nắm quyền lực thực sự là một hoàng tử trần tục, nhận tước hiệu "tiểu vương (emir) của các tiểu vương". Thông qua một cú lật tay hợp pháp, khalip tuyên bố đã ủy quyền cho tiểu vương, để đảm bảo quyền của mình trên các vấn đề tôn giáo hẹp hơn.[8] Luật gia Abu al-Hasan al-Mawardi giải thích rằng điều này là hợp pháp, vì khalip tiếp tục kiểm soát quyền lực thế tục thông qua cấp phó của ông, dù sự thật là hoàn toàn ngược lại: các khalip trở thành bù nhìn của emir.[9] Thế giới Islam giáo vì thế giống chủ nghĩa vương quyền tuyệt đối hơn là thần quyền: các nhà cai trị thế tục nắm giữ quyền lực và cho phép trên lãnh thổ của họ tồn tại một khalip và một ulama, người thi hành *sharia*.[10]

Điều chưa từng xảy ra trong thế giới Islam giáo Sunni là sự thoát ly chính thức của khalip và ulama từ các chính thể mà họ bị gắn vào một thể chế riêng biệt, duy nhất với hệ thống phân cấp riêng, quyền tài phán và kiểm soát nhân viên của riêng mình. Chưa ai từng thành lập một "giáo hội" Islam giáo duy nhất, so sánh với Giáo hội Công giáo nổi lên sau cuộc cải cách của Giáo hoàng Gregory. Giống như Giáo hội Công giáo trước cuộc xung đột phong chức, giới tinh hoa Islam giáo

là một mạng lưới rải rác gồm mục sư, quan tòa và người diễn giải uyên bác, những người đọc và áp dụng án lệ Islam giáo. Trong truyền thống của người Sunni, có đến bốn trường phái cạnh tranh về luật Islam giáo với triết lý không đồng nhất và có sự tăng hay giảm quyền lực phụ thuộc vào ưa thích chính trị. Bởi vì ulama chưa từng được thể chế hóa xung quanh một hệ thống phân cấp, họ không thể tạo ra một truyền thống pháp lý duy nhất. Và hệ thống phân cấp Islam giáo cũng không thể có khả năng phản kháng quyền lực chính trị theo cách thức của các giáo hoàng La Mã.

SỰ PHÂN TÁCH GIỮA GIÁO HỘI ISLAM GIÁO VÀ NHÀ NƯỚC

Tuy vậy, điều này không có nghĩa rằng *không* có sự phân tách về chức năng giữa thẩm quyền tôn giáo và thế tục. Thời Đế chế Ottoman thế kỷ XV, Tursun Bey đã viết rằng các sultan có thể tạo luật của riêng mình mà không phụ thuộc vào *sharia*. Bộ luật thế tục này được biết đến với tên gọi kanunname (bắt nguồn từ thuật ngữ "giáo luật" [canon law] sử dụng ở châu Âu) và được sử dụng ở những nơi luật học Islam giáo truyền thống không thiết lập được những quy tắc phù hợp, như luật công và hành chính. Quy tắc liên quan đến quyền đánh thuế và tài sản trên lãnh thổ mới chinh phục, cũng như các quy định điều chỉnh việc phát hành tiền tệ và thương mại, được điều chỉnh bởi kanunname.[11] Luật *sharia* truyền thống, tập trung chủ yếu vào hôn nhân, gia đình, thừa kế và các vấn đề cá nhân khác, được áp dụng bởi một mạng lưới các *kadi* và *mujtahid*, những nhà luật học có hiểu biết về kinh điển Islam giáo và có thể áp dụng bộ luật phổ biến này vào các trường hợp cụ thể, giống như các *pandita* của Hindu giáo.[12] Điều này dẫn đến yêu cầu thành lập hai nền tảng tòa án song song, một thế tục và một tôn giáo. Các *kadi* áp dụng *sharia* nhưng phải dựa vào chính quyền thế tục để thực thi phán quyết của mình.[13]

Về lý thuyết, sự phát triển mạnh mẽ của pháp luật thế tục sử dụng trong Đế chế Ottoman phụ thuộc vào *sharia* và được xét duyệt bởi thẩm quyền tôn giáo. Nhưng cũng giống như quyền lực trên lý thuyết của khalip với các sultan không phản ánh đúng mối quan hệ thực tế, vì thế luật tôn giáo cũng bị bó buộc vào các yêu cầu mở rộng cho các quy định của một xã hội thương mại phát triển. Tính độc lập của thẩm quyền tôn giáo bị hạn chế hơn nữa khi tòa án Ottoman tạo ra vị trí giáo chủ (mufti). Trước đó, chính phủ đã bổ nhiệm kadis từ cộng đồng các học giả, nhưng cho phép họ tự định đoạt nội dung của luật. Các vị giáo chủ và hệ thống quan liêu dưới quyền ông đã được ủy quyền đưa ra các sắc dụ Islam giáo, hay fatwas, liên quan đến nội dung của *sharia*. Thổ Nhĩ Kỳ di chuyển theo hướng ngược chiều với châu Âu, gia tăng kiểm soát chính trị với tôn giáo.[14] Nếu Giáo hội La Mã học tập các thuộc tính của nhà nước thì nhà nước Thổ Nhĩ Kỳ lại học tập thuộc tính của Giáo hội.

Một nhà nước pháp quyền thực sự được hình thành đến mức độ nào ở Trung Đông tiền hiện đại? Như đã bàn ở Chương 17, có ít nhất hai nghĩa riêng biệt của pháp quyền thường được sử dụng ngày nay. Đầu tiên là sự tôn trọng quyền sở hữu và pháp luật hợp đồng, cho phép hoạt động thương mại và đầu tư diễn ra. Ý nghĩa thứ hai liên quan đến việc nhà cai trị và giai cấp lãnh đạo bằng lòng tuân theo giới hạn của pháp luật. Ý nghĩa thứ hai có hàm ý với ý nghĩa thứ nhất bởi nếu giới tinh hoa của xã hội không tuân thủ pháp quyền, họ sẽ bị cám dỗ sử dụng quyền lực nhằm tùy tiện cướp đoạt tài sản từ những người yếu thế hơn. Nhưng cũng lưu ý rằng, cũng có thể các nhà cai trị có quyền hạn lớn về mặt lý thuyết để tự ý vi phạm quyền sở hữu, nhưng trong thực tế vẫn tôn trọng việc thực thi pháp quyền.

Đối với hai chế độ ở Trung Đông mà chúng ta đã phân tích kỹ, Mamluk ở Ai Cập và Ottoman ở Thổ Nhĩ Kỳ, pháp quyền theo nghĩa đầu tiên tồn tại một cách mặc định. Có nghĩa là hai chế độ này tồn tại

quy tắc nền tảng liên quan đến tài sản và thừa kế cho phép khả năng đầu tư dài hạn và giao dịch thương mại. Pháp quyền theo nghĩa thứ hai cũng tồn tại, vì cả sultan của Mamluk và Ottoman đều thừa nhận nguyên tắc quyền hạn của họ bị hạn chế bởi một đạo luật do Thượng đế tạo ra. Tuy vậy, trên thực tế, họ có xu hướng diễn giải pháp luật theo nghĩa có lợi cho mình một cách đáng kể, đặc biệt là trong giai đoạn khó khăn về tài chính khi yêu cầu tìm kiếm nguồn thu buộc họ vi phạm các quy phạm pháp luật lâu đời.

Mặc dù quyền tư hữu hiện đại và đầy đủ không tồn tại trong cả hai trường hợp, không có bằng chứng cho thấy sự vắng mặt của chúng đặt giới hạn cho sự phát triển kinh tế của thế giới Islam giáo.[15] Hầu hết đất đai trong Đế chế Ottoman thuộc sở hữu của nhà nước và chỉ được giao cho kỵ binh hoàng gia *sipahi* trong thời gian họ thực hiện nghĩa vụ quân sự. Tuy nhiên những người nông dân làm việc trên đất đai của *sipahi* có quyền hưởng hoa lợi mà họ có thể truyền lại cho con cái. Các *reaya* khác, như thợ thủ công và thương nhân, có quyền tư hữu và có thể tích lũy nhiều tài sản nếu họ may mắn và có kỹ năng. Các nhà cai trị Trung Đông truyền thống rất có ý thức về sự nguy hiểm của sưu cao thuế nặng, nên họ tìm cách tránh sử dụng chúng với lý lẽ "công bằng". Ngoài ra, giống như các vị vua chúa khác, họ nhìn thấy vai trò của mình là người bảo vệ dân thường khỏi bản năng săn mồi của tầng lớp thượng lưu. Ngay cả nhà vua cũng không thể vượt lên trên pháp luật. Nếu *sipahi* của nhà vua thực hiện một hình phạt theo lệnh của ông, họ vẫn cần đưa bị cáo đến hiện diện trước một *kadi* và lấy phán quyết buộc tội kẻ đó. Trong trường hợp khi một cá nhân qua đời không để lại di chúc, tài sản vẫn nằm trong tay của một người thi hành luật trước khi được sung công. Tương tự, tài sản của người không theo Islam giáo qua đời cũng được ghi lại bởi *kadi* và giữ lại cho đến khi có người thừa kế xuất hiện.[16]

Một bằng chứng rõ ràng về việc pháp luật hạn chế quyền lực của các chính phủ Islam giáo truyền thống là vai trò của các *waqf*. Như chúng

ta đã thấy, các nô lệ quân sự ưu tú vận hành chế độ từ ban đầu bị cấm có con hoặc tích lũy tài sản. Đội Cấm vệ quân Janissary của cả Mamluks và người Turk đã lách quy tắc đầu tiên bằng cách có gia đình và sau đó bằng cách thành lập các quỹ từ thiện được điều hành bởi con cái họ hoặc người được chỉ định khác, nguồn thu nhập này sẽ đảm bảo cho sinh kế của con cháu họ. Các nhà cai trị Ả Rập và Thổ Nhĩ Kỳ đã để yên cho những *waqf* này qua nhiều thế hệ, dù giới hạn nghiêm ngặt về việc sửa đổi quyền thừa kế hạn chế tính hữu dụng kinh tế của chúng.[17]

Nhưng nếu một *waqf* định rõ giới hạn cho khả năng của nhà nước chiếm hữu tài sản tư nhân, việc nó thường xuyên được sử dụng để che chắn tài sản cho thấy các tài sản khác, ít tính tôn giáo hơn là đối tượng của việc đánh thuế tùy tiện. Thậm chí nếu không phải tất cả các nhà nước đều đáng bị gọi là nhà nước săn mồi, tất cả các nhà nước đều bị cám dỗ để "săn mồi" khi hoàn cảnh bắp ép. Chế độ Circassian Mamluk thế kỷ XV rơi vào tình trạng eo hẹp tài chính ngày càng khốc liệt, khiến các sultan của họ phải viện đến những mưu mô tuyệt vọng nhằm có thêm ngân khố. Thuế suất thông thường tăng một cách tùy tiện và tài sản bị tịch thu, dẫn đến việc các cá nhân giàu có phải tìm những cách sáng tạo hơn để che giấu tài sản thay vì mang đi đầu tư. Tương tự, cuộc khủng hoảng tài chính mà Đế chế Ottoman phải đối mặt trong nửa sau thế kỷ XVI đã dẫn đến sự gia tăng mức thuế suất và đe dọa quyền sở hữu truyền thống. Các quy tắc lâu nay của thể chế liên quan đến việc làm của đội Janissary và cấm đoán gia đình được nới lỏng, đất đai của nhà nước được bán cho người trả giá cao nhất chứ không được giữ lại như phần thưởng cho nghĩa vụ quân sự. Các Mamluk thậm chí đã đột kích các *waqf* để kiếm tiền, giống như các nhà cai trị Ki-tô giáo không ngừng cố gắng kiểm soát đất đai của các tu viện cũng như các tài sản khác của Giáo hội.

Sư đoàn của Giáo hoàng

Joseph Stalin được cho là đã hỏi mỉa mai: "Giáo hoàng có bao nhiêu sư đoàn?". Vì, như tôi đã lập luận, pháp quyền bắt nguồn từ tôn

giáo, chúng ta có thể đặt câu hỏi tương tự với các thẩm phán và luật sư: Người ta triển khai bao nhiêu sư đoàn trong một nhà nước pháp quyền? Họ có những quyền hạn nào để khiến nhà cầm quyền tuân thủ luật pháp theo cách diễn giải của họ?

Câu trả lời, tất nhiên, là không có. Việc phân chia quyền lực giữa hành pháp và tư pháp chỉ mang nghĩa ẩn dụ. Hành pháp có những quyền cưỡng chế thực sự và có thể cậy nhờ quân đội và cảnh sát để thực hiện ý muốn của mình. Sức mạnh của tư pháp, hoặc thẩm quyền tôn giáo canh giữ luật pháp, chỉ nằm ở tính chính danh mà họ trao cho nhà cầm quyền và trong sự ủng hộ của đám đông công nhận họ là người bảo vệ của đồng thuận xã hội. Gregory VII có thể buộc Henry đến Canossa, nhưng ông không thể thực sự hạ bệ hoàng đế. Vì điều này, ông đã phải dựa vào đồng minh quân sự là các hoàng tử người German, những người ghen tị với Henry, hoặc các vua Norman của miền Nam nước Ý. Ngược lại, khả năng của giáo hoàng nhằm thu hút đồng minh thế tục phụ thuộc vào quan điểm của họ về tính chính danh của mình, cũng như những tính toán riêng của họ về lợi ích ngắn hạn. Kết quả của cuộc xung đột phong chức là một hỗn hợp phức tạp giữa yếu tố vật chất và tinh thần. Cuối cùng, nhà cai trị thế tục có nguồn lực quân sự và kinh tế đã buộc phải thỏa hiệp với một nhà lãnh đạo tinh thần, với một chút sức mạnh kinh tế nhưng không có sức mạnh cưỡng chế. Quyền lực của giáo hoàng là có thật, nhưng nó không dựa trên các sư đoàn.

Giống như quyền lực của giáo hoàng, quyền lực của ulama Islam giáo hình thành dựa vào khả năng trao tính chính danh cho sultan. Quyền lực này đặc biệt lớn khi xảy ra cuộc đấu giành quyền kế vị. Trong các vùng đất Islam giáo, tập quán của cả bộ lạc Islam giáo và Thổ Nhĩ Kỳ đều không thiết lập các quy tắc rõ ràng về quyền thừa kế như truyền ngôi cho con trưởng. Các sultan có thể chỉ định người thừa kế, nhưng quá trình thực tế thường biến thành một cuộc tranh giành của tất cả các hoàng tử hoặc, trong trường hợp của các Mamluk, các nhà

lãnh đạo phe phái lớn. Trong tình huống này, sức mạnh của ulama để ủng hộ hoặc từ chối hậu thuẫn tạo ra đòn bẩy đáng kể. Nhưng nếu can thiệp trong cuộc đấu tranh quyền lực trở nên quá công khai, như trường hợp của các khalip trong triều đại Mamluk người Circassia, các ulama có thể đánh mất vị thế của chính mình.

Tuy nhiên, chúng ta không nên thổi phồng sức mạnh của pháp quyền trong xã hội Islam giáo tiền hiện đại. Luật pháp vận theo cách "đủ tốt" để bảo vệ các quyền tư hữu và thương mại, nhưng nó không tạo ra sự đảm bảo hiến pháp để hạn chế nhà cầm quyền, những người định vi phạm chúng. Thực tế các giáo chủ và mạng lưới các *kadi* đều được lựa chọn và thuê bởi nhà nước, điều này làm giảm đi đáng kể tính độc lập của họ, hoàn toàn khác với các luật gia độc lập được thuê bởi các Giáo hội Công giáo sau thế kỷ XII. Nhà nước Ottoman vẫn mang bản chất chủ nghĩa vương quyền tuyệt đối từ đầu đến cuối và thực sự ngày càng tăng mức độ kiểm soát đối với các học giả Islam giáo.

VÌ SAO PHÁP QUYỀN Ở ẤN ĐỘ VÀ THẾ GIỚI ISLAM GIÁO KHÁC Ở PHƯƠNG TÂY

Có nhiều điểm tương đồng giữa pháp quyền ở Ấn Độ và Trung Đông trước khi các nước này bị thuộc địa hóa hoặc chịu ảnh hưởng nặng nề từ phương Tây. Họ đều có văn bản luật truyền thống được bảo vệ bởi thẩm quyền tôn giáo và một hệ thống phức tạp các án lệ tồn tại suốt nhiều thế kỷ bởi những người am hiểu tôn giáo – *pandita* trong Hindu giáo và *kadi* trong Islam giáo – truyền lại thành tiền lệ. Trong cả hai trường hợp, luật tôn giáo là nguồn gốc tối thượng của công lý; các nhà cầm quyền chính trị, ít nhất về mặt lý thuyết, chỉ được trao quyền hoặc giao phó thực hiện.

Ở khía cạnh này, cả Ấn Độ và Trung Đông đều khác với với châu Âu Ki-tô giáo hơn cả ba khu vực trên so với Trung Quốc. Điều khác biệt của Ấn Độ và Trung Đông là trên thực tế là các cơ sở tôn giáo của

họ không tách ra khỏi trật tự chính trị. Không bao giờ xuất hiện một giáo hoàng của đạo Bà La Môn, và dù Islam giáo có khalip, sau thời *khalifah* Umayyads, họ phần lớn bị giam lỏng bởi các nhà cai trị trong lãnh thổ Islam giáo. Không độc lập với chính quyền, các cơ sở tôn giáo cũng không thể tự thiết lập một tổ chức quan liêu hiện đại phân cấp với quyền kiểm soát nhân lực và bổ nhiệm. Khi không có quyền tự chủ, các cơ sở tôn giáo-pháp lý sẽ khó có cơ chế kiểm tra đủ mạnh với nhà nước. Bởi khi các cơ sở tôn giáo gắn liền với nhà nước, bản thân nhà nước cũng không thể phát triển thành một thể chế thế tục riêng biệt.

Pháp quyền truyền thống đã không tồn tại qua quá trình hiện đại hóa ở cả Ấn Độ và thế giới Islam giáo và thất bại thảm hại trong trường hợp sau. Tại Ấn Độ năm 1772, Công ty Đông Ấn do Warren Hastings làm chủ tịch quyết định áp dụng luật Dharmasastra cho người Hindu giáo, *sharia* cho tín đồ Islam giáo, và một phiên bản của luật Anh "Công lý, Công bằng và Lương tri" cho tất cả các trường hợp khác.[18] Trong trường hợp của luật Hindu giáo, người Anh đã hiểu lầm về vai trò của pháp luật trong xã hội Ấn Độ. Họ tin rằng Dharmasastra tương đương với luật giáo hội châu Âu, tức luật tôn giáo trái ngược với pháp luật thế tục được hệ thống hóa trong các văn bản viết và áp dụng thống nhất cho tất cả những người theo Hindu giáo. Giáo luật ở châu Âu đã trở thành như vậy sau một thời gian dài phát triển như chúng ta đã thấy, nhưng luật pháp Ấn Độ chưa bao giờ trải qua bước tiến hóa tương tự. Thay vì là bộ luật dựa trên văn bản, nó là các quy tắc luật "sống" và luôn tiến hóa, được giám sát bởi *pandita* và áp dụng theo bối cảnh khác nhau trong các khu vực khác nhau ở Ấn Độ.[19] Cùng với nhiều lý do khác, các nhà cai trị Anh gặp khó khăn do khả năng đọc tiếng Phạn hạn chế. Người Anh sử dụng các *pandita* với tư cách là học giả về Dharmasastra, nhưng không tin tưởng và cố gắng vượt mặt họ khi nhiều văn bản tiếng Phạn được dịch sang tiếng Anh hơn. Việc sử dụng *pandita* bị bãi bỏ hoàn toàn vào năm 1864, được thay thế bởi thẩm phán người Anh, những người tìm cách giải thích luật Hindu

giáo truyền thống theo cách của mình. (Sự đổ vỡ song song cũng đã diễn ra với luật *sharia* của người Islam giáo Ấn Độ.[20]) Tới thời điểm này, luật Hindu giáo truyền thống sụp đổ với tư cách là một tập quán sống. Nó đã được hồi sinh vào thời nhà nước Cộng hòa Ấn Độ, nhưng sự liên tục của tập quán đã bị phá vỡ.

Sự đứt gãy triệt để hơn xảy ra trong truyền thống của pháp quyền Islam giáo. Chính quyền Ottoman tìm cách làm theo những gì người Anh làm với luật pháp Ấn Độ trong cuộc cải cách gọi là Mecelle diễn ra từ năm 1869 đến năm 1876[i]. Mục đích là tổng hợp và hệ thống hóa *sharia* thành một bộ luật duy nhất, mạch lạc, tức nỗ lực đạt được những gì Linh mục Gratian đã làm với giáo luật hồi năm 1140. Trong quá trình đó, chính quyền làm suy giảm vai trò xã hội truyền thống của ulama, bởi vai trò của thẩm phán trong một hệ thống pháp luật hành văn nghiêm ngặt là rất khác và ít quan trọng hơn trong một hệ thống vô định hình hơn trước đó. Hiến pháp Ottoman 1877 hạ *sharia* xuống thành một trong những hình thức khác nhau của pháp luật, lấy đi vai trò trước đây của nó với tư cách là khuôn khổ chính danh hóa cho cai trị chính trị nói chung. Các lớp học truyền thống của các học giả đã dần bị thay thế bởi những thẩm phán được đào tạo về pháp luật phương Tây. Với sự trỗi dậy của Kemal Ataturk và Cộng hòa Thổ Nhĩ Kỳ sau Thế chiến I, nhà nước khalifah đã bị bãi bỏ và các nền tảng Islam giáo của nhà nước Thổ Nhĩ Kỳ được thay thế bằng chủ nghĩa dân tộc thế tục.[21] Về phần mình, người Ả Rập không bao giờ chấp nhận Mecelle có tính chính danh hoàn toàn và họ nuôi dưỡng ý thức bản sắc riêng biệt khi phong trào Ottoman và Người Turk Trẻ lớn mạnh. Sau khi giành độc lập, người Ả Rập bị mắc kẹt giữa *sharia* truyền thống bị cắt gọt và hệ thống pháp luật phương Tây mang đến bởi các cường quốc thực dân.

---

i. Ở đây nhắc tới bộ luật dân sự của Đế chế Ottoman gồm sáu tập, do Ahmed Cevdet Pasha (1822–1895) tổ chức biên soạn và được đưa vào áp dụng từ năm 1877.

Lối đi của Ấn Độ và Ả Rập tách thành hai hướng rất khác nhau sau khi chuyển đổi từ thuộc địa sang độc lập. Cộng hòa Ấn Độ thiết lập một trật tự hiến pháp, trong đó quyền hành pháp được giới hạn bởi cả luật và bầu cử lập pháp. Luật pháp Ấn Độ sau độc lập chưa bao giờ được coi là hiệu quả, bởi sự chắp vá giữa các hình thức hiện đại và truyền thống, khét tiếng bởi sự rườm rà và chậm chạp. Nhưng đó ít nhất vẫn là pháp luật, và với ngoại lệ ngắn trong giai đoạn tình trạng khẩn cấp do Indira Gandhi thiết lập vào những năm 1970, các nhà lãnh đạo Ấn Độ sẵn lòng làm việc trong phạm vi hạn chế của nó.

Thế giới Ả Rập biến thành vùng đất rất khác. Các vị vua truyền thống được dựng lên bởi chính quyền thực dân Anh, Pháp và Ý ở các nước như Ai Cập, Libya, Syria và Iraq đã nhanh chóng bị thay thế bởi các sĩ quan quân đội thế tục theo chủ nghĩa dân tộc, những người tập trung quyền lực vào trong tay các nhà cầm quyền mạnh, mà không bị hạn chế bởi lập pháp hay tòa án. Vai trò truyền thống của ulama đã bị bãi bỏ trong tất cả các chế độ đó và được thay thế bằng một pháp luật "hiện đại hóa" tạo ra chỉ bởi nhánh hành pháp. Ngoại lệ duy nhất là Ả Rập Saudi, vốn không bị thực dân hóa và duy trì một chế độ theo chủ nghĩa bảo thủ mới, trong đó nhánh hành pháp đã được cân bằng bởi lực lượng tôn giáo Wahhabi. Nhiều trong số các chế độ Ả Rập thống trị bởi hành pháp trở thành chế độ độc tài áp bức, thất bại trong việc thúc đẩy cả tăng trưởng kinh tế lẫn tự do cá nhân cho người dân.

Học giả pháp lý Noah Feldman cho rằng sự trỗi dậy của Islam giáo trong những năm đầu thế kỷ XXI và đòi hỏi rộng khắp cho sự trở lại của *sharia* trên khắp thế giới Ả Rập phản ánh sự bất mãn lớn với các chế độ độc đoán vô pháp đương thời trong khu vực và sự hoài niệm với giai đoạn khi hành pháp bị giới hạn bởi sự tôn trọng pháp luật thực sự. Ông giữ quan điểm rằng không nên nhìn nhận rằng đòi hỏi về luật *sharia* là phản ứng đòi quay ngược thời gian trở về thời đại Islam giáo Trung Cổ, mà đúng hơn là khao khát cho một chế độ cân bằng hơn,

trong đó quyền lực chính trị sẵn sàng tồn tại dưới những quy tắc có thể dự đoán được. Yêu cầu "công lý" được lặp đi lặp lại của nhiều tổ chức Islam giáo, không chỉ phản ánh nhu cầu về công bằng xã hội, mà còn là nhu cầu được đối xử bình đẳng theo pháp luật. Những nhà nước hiện đại, quyền lực, mà không có sự giám sát của pháp quyền hay trách nhiệm giải trình sẽ thành công hơn trong việc trở thành một chính thể chuyên chế hoàn hảo.[22]

Việc những người Islam giáo hiện đại có thể đạt được chế độ dân chủ có pháp quyền hay không là một câu hỏi khó. Kinh nghiệm của Cộng hòa Hồi giáo Iran sau cuộc Cách mạng 1979 là không mấy khả quan. Từ thế kỷ XIX, Islam giáo dòng Shia ở Iran có một hệ thống phân cấp tốt hơn bất cứ hệ thống nào trong thế giới Islam giáo Sunni. Hệ thống thứ bậc này, lãnh đạo bởi Ayatollah Khomeini, kiểm soát nhà nước Iran và biến nó thành một nền chính trị thần quyền chính hiệu, trong đó hệ thống giáo sĩ phân cấp kiểm soát bộ máy nhà nước. Nhà nước này sau đó phát triển thành một chế độ độc tài giáo sĩ, thường bỏ tù hay sát hại người đối địch và luôn sẵn sàng bẻ cong luật pháp để phù hợp với mục đích của mình.

Về lý thuyết, Hiến pháp Iran năm 1979 có thể là cơ sở cho một nhà nước pháp quyền ôn hòa và dân chủ. Văn bản này cho phép các cuộc bầu cử lập pháp và tổng thống, dù bị hạn chế bởi quyết định của một lãnh tụ tối cao không qua bầu cử và một Hội đồng Giám hộ bao gồm các giáo sĩ cấp cao được coi là người đại diện của Thượng đế. Bản thân thể chế này không nhất thiết mang tính "Trung Cổ" hay tiền hiện đại. Bản Hiến pháp Đế quốc Đức được Max Weber cho là đã thu gom tinh hoa của một nhà nước lý tính, hiện đại, tạo ra một cơ quan lập pháp được bầu nhưng với quyền lực bị giới hạn bởi một hoàng đế (kaiser) không được bầu. Nếu vị lãnh tụ tối cao hoặc Hội đồng Tối cao Iran đơn giản nhìn nhận vai trò của mình như một ulama truyền thống được bồi thêm sức mạnh và quyền lực như Tòa án Tối cao để định kỳ

tuyên bố các bộ luật phi Islam giáo được một Majlis (hội đồng) dân cử thông qua thì hệ thống này có thể được coi là một phiên bản cập nhật của pháp quyền Islam giáo. Tuy nhiên, Hiến pháp năm 1979 ban cho lãnh tụ tối cao không chỉ quyền tư pháp mà còn cả quyền hành pháp quan trọng. Lãnh tụ tối cao có quyền kiểm soát Lực lượng Vệ binh Cách mạng Islam giáo (IRGC) và tổ chức bán quân sự Basij[i]; ông có thể chủ động can thiệp để loại bỏ các ứng cử viên chạy đua vào các chức vụ dân cử, và hiển nhiên, để thao túng các cuộc bầu cử, thu về kết quả có lợi [cho mình].[23] Như Hiến pháp Phổ thời Bismarck, hoặc bản Hiến pháp Minh Trị Nhật Bản được viết dựa theo đó, Hiến pháp Iran tạo ra không gian riêng cho quyền hành pháp, song dành cho một hệ thống giáo sĩ phân cấp thay vì một vị hoàng đế. Như ở Nhật Bản và Đức, các quyền hành pháp này dễ bị tha hóa và dẫn đến sự gia tăng kiểm soát giới trí thức bằng lực lượng vũ trang chứ không phải mối quan hệ ngược lại như quy định trong hiến pháp.

Quá trình xây dựng nhà nước tập trung vào quyền lực chính trị, trong khi pháp quyền hạn chế nó. Vì lý do đó, bản thân sự phát triển của pháp quyền sẽ được thử thách về mặt chính trị và thúc đẩy bởi những lợi ích chính trị của các bên liên quan, cụ thể như các vị vua nước Anh thời kỳ đầu hoặc một giáo hoàng đầy tham vọng, hay bởi các nhóm Islam giáo đối lập đòi hỏi áp dụng lại luật *sharia*. Nền tảng cho pháp quyền châu Âu được thiết lập vào thế kỷ XII, nhưng việc hợp nhất cuối cùng của nó phụ thuộc vào kết quả của cuộc đấu tranh chính trị sau đó vài thế kỷ nữa. Câu chuyện về pháp quyền trong những năm sau này bắt đầu hợp nhất với sự nổi lên của chính phủ có trách nhiệm giải trình, vì những người đề xuất một chính phủ có trách nhiệm giải trình ban đầu chưa đòi hỏi các cuộc bầu cử dân chủ, mà đòi hỏi hệ

---

i. Vệ binh Cách mạng Islam giáo là một nhánh của quân đội Iran, thành lập năm 1979, có nhiệm vụ bảo vệ hệ thống chính trị cộng hòa Islam giáo của đất nước. Basij là lực lượng tình nguyện bán vũ trang thuộc IRGC, nghe theo sự chỉ huy của IRGC và Lãnh tụ Tối cao Iran.

thống hành pháp tuân thủ pháp luật. Câu chuyện này sẽ được quay trở lại trong Chương 27.

TẠI SAO PHÁP QUYỀN MẠNH HƠN Ở TÂY ÂU

Pháp quyền đã tồn tại ở châu Âu thời Trung Cổ, Trung Đông và Ấn Độ trước khi các khu vực này bước sang thời hiện đại. Nhà cai trị của tất cả các xã hội đó thừa nhận rằng họ sống theo luật lệ không phải do bản thân tạo ra. Tuy nhiên, mức độ áp chế thực sự hành vi của nhà cai trị không chỉ phụ thuộc vào việc thừa nhận trên lý thuyết này, mà còn là các điều kiện thể chế xung quanh việc xây dựng và thực thi pháp luật. Pháp luật sẽ trở thành một hạn chế ràng buộc hơn với nhà cai trị trong một số điều kiện cụ thể: nếu nó đã được hệ thống hóa thành một văn bản mang tính thẩm quyền; nếu nội dung của luật đã được quyết định bởi các chuyên gia pháp luật thay vì các tổ chức chính trị; và cuối cùng, nếu pháp luật đã được bảo vệ bởi một trật tự thể chế tách biệt khỏi hệ thống phân tầng chính trị, với nguồn lực và quyền của riêng nó.

Pháp quyền được thể chế hóa với mức độ cao hơn ở Tây Âu so với Trung Đông hay Ấn Độ. Thực tế này có lẽ liên quan đến hoàn cảnh lịch sử ngẫu nhiên ở châu Âu, hơn là do chức năng của những tư tưởng tôn giáo cơ bản, bởi Giáo hội Chính thống giáo Đông phương không trải qua giai đoạn phát triển tương đương. Một yếu tố quan trọng là sự phân mảnh quyền lực cực mạnh ở châu Âu vốn mang đến cho Giáo hội lợi thế rất lớn. Điều này dẫn đến một tình huống bất thường: pháp quyền bám rễ trong xã hội châu Âu không chỉ trước khi nền dân chủ và chính phủ có trách nhiệm giải trình ra đời, mà còn trước cả quá trình xây dựng nhà nước hiện đại. Điều này được minh chứng rõ ràng trong tất cả các khía cạnh của pháp luật được thể chế hóa.

Hệ thống hóa luật

Ngược với Ấn Độ, nơi Kinh Vệ Đà được truyền miệng và chỉ gần đây mới được ghi chép lại, ba tôn giáo độc thần là Do Thái giáo,

Ki-tô giáo và Islam giáo từ rất sớm đã dựa vào Kinh Thánh. Tất cả những người theo các tôn giáo đó đều được coi là "dân của sách Thánh". Nhưng chỉ ở Tây Âu mới xuất hiện những tập hợp phức tạp các văn bản, sắc lệnh, diễn giải và bình luận được hệ thống hóa với mục đích làm cho chúng tương thích với nhau về mặt logic. Không có tập hợp tương đương Pháp điển Dân sự hoặc *Decretals* của Gratian trong truyền thống Islam giáo, Hindu giáo, hoặc Chính thống giáo Đông phương.

Chuyên môn hóa pháp luật

Ki-tô giáo không có sự khác biệt cơ bản với các dòng khác theo nghĩa này, vì tất cả tôn giáo nói trên đều tạo ra các chuyên gia pháp lý để giải thích và thi hành pháp luật. Tuy nhiên, mức độ giáo dục pháp luật được phát triển trong hệ thống các trường đại học bậc cao và được chính thức hóa có lẽ lớn hơn ở Tây Âu so với những nơi khác.

Quyền tự chủ thể chế

Theo cách phân loại của Huntington, tự chủ là một dấu hiệu của phát triển thể chế và pháp luật ở phương Tây phát triển hơn nhiều so với những nơi khác. Không nơi nào khác trên thế giới diễn ra một cuộc Cải cách Gregory và cuộc xung đột phong chức, trong đó toàn bộ hệ thống Giáo hội tham gia vào một cuộc xung đột chính trị kéo dài với nhà cai trị thế tục và hệ quả là phe thế tục bị dồn vào thế bí. Kết quả của việc giảng hòa, Thỏa ước Worms, đảm bảo quyền tự chủ thể chế cho Giáo hội và cho họ sự khích lệ đáng kể để phát triển hệ thống quan liêu và chuẩn hóa quy tắc của riêng mình.

Như vậy, trong thời tiền hiện đại, pháp quyền đã trở thành một nguyên tắc kiểm tra có quyền lực với các nhà cai trị thế tục ở Tây Âu, mạnh hơn nhiều so với ở Trung Đông, Ấn Độ, hay trong Chính thống giáo Đông phương. Điều này có ý nghĩa quan trọng cho sự phát triển sau này của các thể chế tự do ở đây.

Tại châu Âu, pháp quyền tồn tại ngay cả khi cơ sở cho tính chính danh của nó thay đổi trong suốt quá trình chuyển đổi đến thời hiện đại. Đó là kết quả của một quá trình cơ hữu khi cuộc Cải cách Kháng nghị làm suy yếu quyền lực của Giáo hội và các tư tưởng thế tục của Thời kỳ Khai sáng làm suy yếu niềm tin tôn giáo. Lý thuyết mới về chủ quyền tối cao, dựa vào thẩm quyền của vua, quốc gia, hay con người, bắt đầu thay thế chủ quyền của Thượng đế với tư cách là cơ sở cho tính chính danh pháp lý. Như nhiều nhà quan sát đã chỉ ra, ở phương Tây pháp quyền có trước nền dân chủ hiện đại nhiều thế kỷ, và vì vậy mới tồn tại một nước Phổ theo học thuyết Rechtsstaat (pháp quyền) thế kỷ XVIII giám sát quyền hành pháp trước khi các nguyên tắc chủ quyền phổ biến được thừa nhận. Nhưng đến cuối thế kỷ XIX, các ý tưởng dân chủ đã đạt được tính chính danh và pháp luật ngày càng được xem như đạo luật tích cực của một cộng đồng dân chủ. Những thói quen do pháp quyền tạo ra đã ăn sâu trong xã hội phương Tây cho đến lúc này. Tư tưởng rằng cuộc sống văn minh đồng hành với pháp luật, sự tồn tại của một cơ sở pháp luật đủ lớn và tự chủ và nhu cầu của một nền kinh tế tư bản chủ nghĩa phát triển đều nhằm tăng cường pháp quyền, ngay cả khi nền tảng tính chính danh của nó thay đổi.

Tôi đã nhiều lần nhấn mạnh rằng có một nền văn minh lớn trên thế giới mà ở đó không tồn tại pháp quyền: Trung Hoa. Các hoàng đế Trung Hoa chắc chắn có khả năng trở nên độc tài, như Tần Thủy Hoàng đế, người lập nên một nhà nước Trung Hoa thống nhất dựa vào những hình phạt khắc nghiệt theo Pháp gia. Nhưng các triều đại phong kiến Trung Hoa không nổi tiếng với sự cai trị khắc nghiệt. Nhà nước Trung Quốc tuân theo các giới hạn rõ ràng liên quan đến quyền sở hữu tài sản, thuế và mức độ mà nhà nước sẵn sàng can thiệp để định hình lại các hành vi xã hội truyền thống. Nếu những giới hạn này không xuất phát từ pháp luật thì nguồn gốc của chúng là đâu? Việc quản trị Trung Quốc như một xã hội nông nghiệp hoàn chỉnh chính là chủ đề của hai chương tiếp theo.

20

CHẾ ĐỘ CHUYÊN QUYỀN PHƯƠNG ĐÔNG

Nhà nước hiện đại được củng cố lại ở Trung Quốc sau thời nhà Đường như thế nào; sự soán ngôi của Võ Tắc Thiên và sự kiện này nói lên điều gì về hệ thống chính trị Trung Quốc; Thiên Mệnh là gì và tính chính danh chính trị được thiết lập ra sao ở Trung Hoa phong kiến

Trừ Trung Hoa Dân Quốc cuối thế kỷ XX (đã dời đến Đài Loan từ năm 1949) có thể coi là ngoại lệ ngắn ngủi, không có chính quyền Trung Hoa nào thừa nhận pháp quyền thực sự. Dù Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa có hiến pháp thành văn, quyền tối cao vượt lên cả hiến pháp lại thuộc về Đảng Cộng sản Trung Quốc. Tương tự, vào thời Trung Hoa phong kiến, không có hoàng đế nào thừa nhận địa vị đứng đầu của bất kỳ nguồn thẩm quyền pháp luật nào; pháp luật là luật do nhà vua tạo ra. Nói cách khác, không có hệ thống kiểm tra pháp luật nào đối với quyền lực của hoàng đế, điều này cho phép chế độ độc tài phát triển trên một phạm vi vô cùng rộng lớn.

Tất cả những điều này gợi lên ít nhất bốn vấn đề cơ bản về bản chất của hệ thống chính trị Trung Quốc. Vấn đề đầu tiên liên quan tác động của việc thiếu pháp quyền đối với chính trị. Phương Tây từ lâu có truyền thống phân loại Trung Quốc là một "chế độ chuyên quyền

phương Đông". Liệu cách suy nghĩ này có đại diện cho sự thiếu hiểu biết, ngạo mạn, và trọng Âu (Eurocentrism)? Hay các vị hoàng đế Trung Hoa có quyền lực lớn hơn đối trọng của họ ở Tây Âu?

Thứ hai, nguồn gốc của tính chính danh trong hệ thống [chính trị] Trung Quốc là gì? Lịch sử Trung Quốc được đặc trưng bởi vô số các cuộc nổi dậy, soán ngôi, nội chiến và các nỗ lực thiết lập triều đại mới. Nhưng người Trung Quốc luôn quay trở lại trạng thái cân bằng trong đó họ trao quyền lực rất lớn cho người nắm chủ quyền tối cao. Căn cứ vào điều gì mà họ sẵn sàng làm vậy?

Vấn đề thứ ba là tại sao, dù chế độ chuyên quyền của các hoàng đế Trung Hoa mang tính chu kỳ, các nhà cai trị này thường không sử dụng tối đa quyền lực trên lý thuyết của họ? Dù thiếu vắng pháp luật, vẫn có hệ thống kiểm soát quyền lực thực tế của hoàng đế, và suốt chiều dài lịch sử Trung Quốc, các hoàng đế cai trị một chính thể ổn định và có nguyên tắc mà không vi phạm nhiều đến quyền và lợi ích hằng ngày của người bị trị. Thật vậy, có nhiều thời điểm hoàng đế trở nên yếu thế và rõ ràng không thể áp đặt quy tắc lên một xã hội ngoan cố. Vậy khi đó, điều gì là giới hạn thực sự của quyền lực nhà nước ở Trung Quốc truyền thống?

Và vấn đề cuối cùng, Trung Quốc dạy chúng ta bài học lịch sử khái quát hơn nào về bản chất của nền quản trị tốt? Người Trung Quốc phát minh ra nhà nước hiện đại, nhưng họ không thể ngăn chặn nhà nước đó quay lại chế độ thân tộc. Các triều đại phong kiến Trung Hoa trong các thế kỷ tiếp theo đầy rẫy những cuộc đấu tranh liên tục để duy trì thể chế chống lại tha hóa, ngăn chặn các cá nhân cầm quyền không huyết thống hóa quyền lực bằng cách đặt ra các đặc quyền cho bản thân và dòng tộc. Những lực lượng nào thúc đẩy sự tha hóa chính trị, và quá trình đảo ngược của nó?

Tôi sẽ cố gắng tìm câu trả lời cho hai vấn đề đầu tiên trong chương này, và cho hai vấn đề tiếp theo trong chương sau. Nhưng trước tiên,

tôi cần giới thiệu ngắn gọn về lịch sử Trung Quốc từ thời nhà Đường đến thời nhà Minh.

TRUNG QUỐC HIỆN ĐẠI SAU GIAI ĐOẠN CHUYỂN TIẾP ĐƯỜNG-TỐNG

Khi bàn về Trung Quốc mới đây ở Chương 9, chúng ta đã theo dõi sự phát triển của quốc gia này qua quá trình tái thống nhất dưới thời nhà Tùy và nhà Đường sau 300 năm suy tàn chính trị từ thế kỷ III đến thế kỷ VI. Tôi lưu ý rằng các thể chế nhà nước hiện đại của nhà Tần và nhà Hán đã đổ vỡ đáng kể, dẫn đến quá trình tái thân tộc hóa của chính quyền. Các nhà nước kế tục của nhà Hậu Hán chủ yếu bị các dòng dõi quý tộc cai trị, họ đưa người trong tộc mình vào các vị trí quan trọng và tranh giành để nắm nhiều quyền lực hơn. Dương Kiên và Lý Uyên, hai hoàng đế khai quốc của nhà Tùy và nhà Đường – hai triều đại tái thống nhất Trung Quốc, chính là thuộc tầng lớp này. Dương Kiên xuất thân từ một gia đình quý tộc hàng đầu của nhà Bắc Chu, còn Lý Uyên vốn là Đường quốc công, hậu duệ Lý tộc ở vùng tây bắc Trung Quốc.[1] Như hầu hết các triều đại sau thời nhà Hán, nhà Tùy và nhà Đường thời kỳ đầu cũng chịu sự chi phối của các gia đình quý tộc vốn nắm giữ các chức quan trong triều, chỉ huy quân đội và nắm quyền ở cấp địa phương. Tầng lớp tinh hoa này bao gồm giới quý tộc quân sự phương bắc, những người thường liên hôn với tộc Tiên Ti và các tộc man di khác. Dù hệ thống khoa cử được tái lập vào năm 605, nó chỉ mang tính hình thức và việc tuyển mộ những người không thuộc giới tinh hoa vào hệ thống quan liêu rất khó khăn.[2]

Nhà Đường tồn tại gần 300 năm, và giai đoạn về sau trở nên khá bất ổn. (Xem danh sách các triều đại ở Bảng 2.) Tầng lớp quý tộc thành công trong việc tiêu diệt các đối thủ giống mình, bắt đầu với sự nổi lên của vị nữ hoàng "tàn độc" Võ Tắc Thiên vào giữa thế kỷ VII. Vào giữa thế kỷ VIII, một chỉ huy quân sự gốc Đột Quyết ở biên giới

phía đông bắc của nhà Đường tên là An Lộc Sơn đã phát động một cuộc nổi loạn, khiến Đường Huyền Tông và người kế vị phải đào thoát khỏi kinh đô Trường An theo các hướng khác nhau ngay trong đêm. Tám năm sau, cuộc nổi dậy cuối cùng cũng bị đàn áp, nhưng cuộc nội chiến xảy ra ngay trong nhà Đường đã dẫn đến những tổn thất to lớn về dân số và khiến kinh tế suy giảm. Nhà Đường không bao giờ hồi phục được; quyền lực bị phân tán cho một loạt các chỉ huy quân sự ở vùng biên, những người có quyền tự chủ ngày càng lớn. Hệ thống chính trị Trung Quốc luôn thực hiện việc kiểm soát dân sự mạnh mẽ đối với quân đội, nhưng trong giai đoạn này nó bắt đầu giống Đế chế La Mã khi các vị tướng nắm quyền ở địa phương biến lãnh địa thành những căn cứ quyền lực để khởi phát sự nghiệp chính trị. Triều đại nhà Đường cuối cùng sụp đổ giữa các cuộc nổi dậy và nội chiến trong thập niên đầu của thế kỷ X, mở ra thời kỳ Ngũ đại Thập quốc với năm triều đại ngắn ngủi do các tướng quân sự nắm quyền ở phương Bắc dẫn dắt cùng mười nước ở phía nam.

Bảng 2. Các triều đại về sau ở Trung Quốc

NĂM	TRIỀU ĐẠI	SÁNG LẬP/TÊN HIỆU
618	Đường	Lý Uyên/Cao Tổ
907	Hậu Lương	Chu Ôn
923	Hậu Đường	Lý Khắc Dụng
936	Hậu Tấn	Thạch Kính Đường
947	Hậu Hán	Lưu Chí Viễn
951	Hậu Chu	Quách Uy
960	Bắc Tống	Triệu Khuông Dẫn/Thái Tổ
1127	Nam Tống	Triệu Cấu/Cao Tông
1272	Nguyên	Hốt Tất Liệt
1368	Minh	Chu Nguyên Chương/Thái Tổ
1644	Thanh	

Tuy vậy, dù bị gián đoạn gần 50 năm, đến cuối thời nhà Đường, tính chính danh của một nhà nước tập quyền lại được thừa nhận rộng khắp khi một vị tướng lĩnh tên là Triệu Khuông Dẫn đã tái thống nhất đất nước vào năm 960, sáng lập nhà Tống và trở thành Tống Thái Tổ. Có thể nói, nhà Tống là triều đại sản sinh ra nhiều bậc trí thức nhất. Phật giáo và Đạo giáo đã xâm nhập sâu rộng vào đời sống của cả dân thường và giới tinh hoa Trung Quốc dưới thời nhà Tùy và nhà Đường, song sự phục hưng của Nho giáo thời Bắc Tống đã tác động đến nhóm tôn giáo trên. Tân Nho giáo là một phong trào trí thức mạnh mẽ lan sang cả các nước láng giềng như Hàn Quốc và Nhật Bản, và ảnh hưởng lớn đến đời sống trí thức khắp Đông Á.[3]

Cùng lúc ấy, Trung Quốc bắt đầu trải qua một loạt các cuộc xâm lược của các bộ tộc du mục, những nhóm người đã chinh phục thành công nhiều phần lãnh thổ rộng lớn của Trung Quốc, và cuối cùng là toàn bộ đất nước.[4] Mở đầu là người Khiết Đan, một tộc người gốc Thổ–Mông Cổ đến từ vùng biên giới Mông Cổ đã thiết lập Đế chế Đại Liêu khổng lồ ở phía bắc Trung Quốc, chinh phục 16 tỉnh lớn phía bắc của dân tộc Hán. Về phía tây của Đại Liêu, người Đảng Hạng thành lập nhà nước Tây Hạ, gồm các khu vực biên giới vốn do người Hán kiểm soát trong suốt các triều đại trước đó. Tiếp theo là sự nổi lên của người Nữ Chân (tổ tiên của người Mãn Châu), một bộ lạc đến từ vùng Mãn Châu[i], hủy diệt Đại Liêu và đẩy người Khiết Đan trở lại Trung Á. (Họ bị đẩy rất xa về phía tây đến nỗi cuối cùng chạm mặt người Nga, sau này người Nga gọi tất cả người Trung Quốc là "Kitaiskiy".) Vào năm 1127, người Nữ Chân chiếm kinh đô Khai Phong của nhà Tống, bắt giam cả vị hoàng đế vừa thoái vị cùng con trai ông, buộc toàn bộ triều đình nhà Tống di tản tới miền Nam và lập ra nhà Nam Tống. Nhà Kim của người Nữ Chân vào thời hoàng kim kiểm soát khoảng 1/3 lãnh thổ Trung Quốc trước khi bị lật đổ vào năm 1234 bởi một tộc xâm

i. Khu vực Đông Bắc Á thuộc cả Trung Quốc và Nga ngày nay.

lược du mục khác – người Mông Cổ.[5] Sau khi chiếm miền Bắc Trung Quốc, người Mông Cổ dưới trướng Hốt Tất Liệt đã xâm lược từ phía tây nam và sau đó chiếm toàn bộ đất nước. Năm 1279, quân Mông Cổ truy đuổi nhà Nam Tống xuống Nhai Sơn, một hòn đảo ở phía đông nam, nơi hàng nghìn cận thần nhà Tống nhảy từ vách đá xuống biển tự tử khi bị quân Mông Cổ bao vây.[6] Hốt Tất Liệt trở thành hoàng đế đầu tiên của triều đại nhà Nguyên mới cho đến khi những nhà cai trị ngoại bang cuối cùng bị lật đổ trong một cuộc khởi nghĩa dân tộc và được thay thế bởi một triều đại Trung Hoa bản địa mới, nhà Minh, vào năm 1368.

Dù giai đoạn cạnh tranh quân sự kéo dài thời Xuân Thu–Chiến Quốc đã khởi động một chu kỳ xây dựng nhà nước sôi nổi, việc bị ngoại xâm thời nhà Tống không hề ảnh hưởng đến trật tự chính trị Trung Hoa. Bất kể những thành tựu trí tuệ rực rỡ của trường phái Tân Nho giáo thời Bắc Tống, đây là quãng thời gian gây thất vọng khi các cuộc đấu tranh chia bè kết phái trong triều là trở ngại khiến nhà Tống không thể chuẩn bị thích đáng trước các nguy cơ hiển hiện và thường trực vùng biên cương. Những lý do cho sự tự mãn này nằm ở thực tế rằng áp lực quân sự đến từ những người du mục ở mức độ phát triển thấp hơn nhiều so với Trung Quốc. Tại thời điểm này trong lịch sử nhân loại, sự phát triển chính trị không nhất thiết giúp các xã hội tổ chức cấp nhà nước có lợi thế mang tính quyết định về quân sự so với các bộ lạc được tổ chức thành các đội kỵ binh gọn nhẹ. Ở các khu vực địa lý cụ thể của Trung Quốc, Trung Đông và châu Âu, biên giới giáp ranh với vùng thảo nguyên rộng lớn của Trung Á dẫn đến vòng lặp của sự suy đồi, việc người man di xâm chiếm và sự phục hồi văn minh như nhà triết học Ả Rập Ibn Khaldun đã ghi lại. Khiết Đan, Đảng Hạng, Nữ Chân và Mông Cổ, đến cuối cùng, tộc người nào cũng áp dụng các thể chế của người Hán sau khi chinh phục được lãnh thổ Trung Hoa; và họ không để lại một di sản chính trị đáng kể nào. Phải đợi đến khi các nhóm "man di" phát triển hơn nhiều từ

châu Âu đặt chân đến đây, hệ thống chính trị Trung Quốc mới bước vào cuộc cải cách cơ bản hơn.

Một trong những diễn biến chính trị phổ biến nhất xảy ra ở Trung Quốc trong giai đoạn từ lúc thành lập nhà Tùy vào năm 581 cho đến những năm cuối của nhà Tống vào thế kỷ XII là sự đảo ngược của chính quyền thân tộc và sự phục hồi quyền lực tập trung thông qua thứ tương tự bộ máy quan liêu cổ điển của nhà Tiền Hán. Đến cuối giai đoạn này, chính quyền Trung Quốc đã không còn bị chi phối bởi vòng tròn nhỏ các gia đình quý tộc, mà bởi tầng lớp tinh hoa tuyển chọn từ các vòng tròn xã hội rộng lớn hơn. Tính liêm chính của bộ máy quan liêu với tư cách là bảo hộ cho các giá trị Nho giáo đã được khôi phục, đặt nền tảng cho hệ thống chính quyền ấn tượng của nhà Minh vào thế kỷ XIV. Dân số Trung Quốc cũng tăng lên rất nhanh trong giai đoạn này, đạt 59 triệu dân vào năm 1000 và 100 triệu dân vào năm 1300.[7] Phạm vi lãnh thổ Trung Quốc cũng được mở rộng gần như tương đương với diện tích ngày nay, với việc định cư ở những vùng biên rộng lớn phía nam. Thương mại và thông tin liên lạc trên toàn bộ vùng lãnh thổ rộng lớn này phát triển đáng kể nhờ việc xây dựng kênh đào và đường sá. Song, mặc dù là một chính thể khổng lồ, Trung Quốc vẫn phát triển một cơ cấu chính trị tập trung, thiết lập các quy tắc và thu các loại thuế từ toàn bộ xã hội phức tạp này. Không có nhà nước châu Âu nào quản lý một lãnh thổ lớn như vậy trong hơn 500 năm.

Ý tưởng cho rằng Trung Quốc đã thành lập (hoặc tái lập) một hệ thống chính trị hiện đại hơn hẳn không phải sau khi tiếp xúc với phương Tây vào thế kỷ XVII–XVIII mà trong quá trình chuyển đổi Đường–Tống lần đầu tiên được đưa ra bởi nhà báo, học giả người Nhật Naito Torajiro sau Thế chiến I.[8] Naito lập luận giới quý tộc đã mất quyền cai trị qua thời kỳ hỗn loạn sau năm 750 khi nhà Đường trải qua một loạt cuộc nổi loạn và nội chiến mà nhờ đó, các tướng lĩnh quân sự không xuất thân từ tầng lớp quý tộc đã thu được quyền lực. Sau khi nhà Tống lên nắm quyền vào năm 960, địa vị của hoàng đế không còn

bị các gia đình quý tộc đe dọa, và một hình thức chế độ chuyên chế tập trung thuần chủng hơn xuất hiện. Hệ thống khoa cử trở thành phương pháp tuyển chọn nhân tài cởi mở hơn và vị trí của thường dân được cải thiện bằng việc chấm dứt các ràng buộc kiểu nông nô với các địa chủ quý tộc. Một đời sống bình thường được thiết lập khắp đất nước, ít phụ thuộc vào đặc quyền thừa kế; nền văn học có tính quy phạm cao thời nhà Đường được thay thế bằng nền văn học đại chúng và các tiểu thuyết, sử sách phổ biến, dễ dàng tiếp cận. Naito so sánh sự tương đồng rõ ràng với thời cận đại trong lịch sử châu Âu khi đặc quyền phong kiến chấm dứt và quyền bình đẳng công dân được áp dụng dưới sự bảo trợ của một nhà nước toàn quyền.[9] Trong khi nhiều giả thuyết của Naito gây tranh cãi (đặc biệt là trong nỗ lực khớp lịch sử Đông Á vào cùng khung thời gian với phương Tây), nhiều kết luận khái quát của ông được các học giả gần đây chấp nhận.[10]

Bây giờ chúng ta có thể nhìn vào bốn vấn đề về trật tự chính trị của Trung Quốc đặt ra tại đầu chương, bắt đầu với các vấn đề của chế độ chuyên quyền và xem liệu mức độ chuyên quyền ở Trung Quốc có nghiêm trọng hơn ở các nền văn minh khác hay không.

NỮ HOÀNG TÀN ĐỘC VÕ TẮC THIÊN

Câu chuyện về Võ Chiếu (624–705), người sau này được các nhà sử ký đặt danh xưng là "Võ hậu tàn độc", đủ hấp dẫn và thuyết phục để kể lại, chưa nói tới những bài học về bản chất của chính trị Trung Quốc được rút ra từ đó. Nữ hoàng Võ Tắc Thiên là người phụ nữ duy nhất đích thân cai trị Trung Quốc và thiết lập nên triều đại riêng. Sự thăng trầm của bà là một biên niên sử đầy những âm mưu, bạo tàn, khủng bố, tình dục, thần bí và nữ quyền. Bà là một chính trị gia vô cùng tài năng, giành được quyền lực bằng ý chí sắt đá và trò xảo quyệt – một thành tựu hết sức ấn tượng khi nhìn vào bản chất trọng nam khinh nữ của tư tưởng Nho giáo.[11]

Khi bàn về pháp quyền ở các chương trước, tôi nhấn mạnh rằng pháp quyền thường được áp dụng trước tiên với giới tinh hoa chứ không phải với số đông người dân, những người không được coi là con người đầy đủ để nhận được sự bảo vệ của pháp luật. Mặt khác, trong trường hợp pháp quyền không tồn tại, việc là thành viên của tầng lớp thượng lưu lại nguy hiểm hơn là thường dân, do sự rủi ro và các cuộc cạnh tranh quyền lực khốc liệt ở thượng tầng. Đây là tình trạng diễn ra dưới sự cai trị của Võ hậu, người đã khủng bố trên quy mô lớn các gia đình quý tộc Trung Hoa lâu đời.

Một số nhà sử học, đặc biệt những người theo chủ nghĩa Marx, nhìn ra những tác động to lớn về mặt xã hội của việc Võ hoàng lên ngôi. Một số cho rằng bà đại diện cho một tầng lớp tư sản đang mạnh lên; những người khác cho rằng bà là người đấu tranh cho quần chúng; ý kiến khác nữa là bà đóng vai trò quan trọng trong việc gạt tầng lớp tinh hoa gia đình trị của nhà Tùy và đầu thời nhà Đường ra ngoài lề, thay thế họ bằng các quan lại phi quý tộc. Không rõ lý thuyết nào trong số trên là chính xác: bản thân bà có xuất thân quý tộc không tì vết, con cháu của gia đình họ Dương, hoàng gia nhà Tùy. Chẳng hề nâng đỡ những thường dân có năng lực, bà hủy bỏ các kỳ thi trong vài năm để có thể sắp đặt bộ máy quan liêu theo ý mình. Về sự đóng góp cho quá trình chuyển đổi triều đại Đường–Tống, chính những cuộc thanh trừng đối thủ – trên thực tế hay chỉ nghi ngờ – thuộc dòng dõi quý tộc của bà đã tàn sát và làm suy yếu tầng lớp đó nói chung, mở đường cho Loạn An Sử, sự kiện mở ra hồi kết của nhà Đường và mang đến những biến đổi rất lớn cho xã hội Trung Quốc.

Như nhiều phụ nữ khác thời Trung Hoa phong kiến, Võ Chiếu ban đầu chỉ là tì thiếp của hoàng đế thứ hai nhà Đường – Đường Thái Tông. Cha bà từng là người ủng hộ và sau này là quan chức cấp cao của vị hoàng đế nhà Đường đầu tiên, Đường Cao Tổ, còn mẹ bà là hậu duệ của hoàng gia nhà Tùy. Người ta đồn là Võ Chiếu đã ngoại

tình với Đường Cao Tông, con trai của Đường Thái Tông, trước cả khi Thái Tông qua đời. Sau cái chết của chồng, bà cạo đầu xuất gia tại một ngôi chùa Phật giáo, nhưng chính thê của tân hoàng Đường Cao Tông, Vương Hoàng hậu, vì muốn phân tán sự sủng ái của ông dành cho một người thiếp khác, nên đã cố ý đưa bà trở lại hoàng cung.

Thế rồi, hóa ra đây là một sai lầm chết người. Hoàng đế Đường Cao Tông trở nên say mê Võ Chiếu và suốt thời gian dài trị vì, ông rất yếu đuối và dễ bị bà thao túng. Võ Chiếu sinh được một con gái với Hoàng đế, nhưng đứa bé đã bị chính mẹ đẻ bày kế làm cho chết ngạt sau khi Vương Hoàng hậu vốn không có con đến điện thăm nom. Hoàng hậu bị buộc tội mưu sát con gái của Võ Chiếu; Vương Hoàng hậu và một người thiếp từng được sủng ái đều bị giáng làm thường dân, cả gia đình họ bị lưu đày đến một tỉnh miền Nam xa xôi. Võ Chiếu sau đó được thăng làm hoàng hậu. Sau khi lên ngôi hoàng đế vào năm 655, bà đã cho cắt tứ chi của Vương Hoàng hậu cùng phi tần đối thủ nọ và ném họ vào thùng rượu. Lần lượt, những vị quan ở phe Vương Hoàng hậu và đối địch với Võ Chiếu, trong đó có nhiều người từng trung thành phục vụ nhà Đường, đều bị lưu đày, tước quan hoặc ban chết.

Trong khi nhiều phụ nữ Trung Quốc thể hiện quyền lực thực tế trên cương vị nhiếp chính, hoặc ngồi sau ngai vàng của con trai hoặc chồng, Võ hậu quyết tâm cùng cai trị như một hoàng đế thứ hai đích thực và ngày càng công khai năng lực tự trị của mình. Khi hoàng đế cáo buộc bà sử dụng yêu thuật để thoát khỏi sự thống trị của bà, Võ hậu đã đối chất với ông và buộc ông phải giết những kẻ buộc tội bà và loại hết những người ủng hộ họ khỏi triều đình. Bà khiến cả triều đình choáng váng khi khôi phục một số nghi lễ cổ xưa nhằm vinh danh chính bà cùng chồng và dời đô từ Trường An đến Lạc Dương để trốn khỏi hồn ma bóng quế của những đối thủ bà từng sát hại. Võ hậu đầu độc Thái tử, dựng chuyện cho chính con trai mình – người tiếp theo được kế thừa ngai vàng – đứng sau âm mưu soán ngôi, khiến người này bị lưu đày và bị ép tự vẫn. Khi chồng

bà qua đời năm 683, bà đã kéo người kế vị Đường Trung Tông (con trai thứ ba của bà) khỏi ngai vàng và cô lập ông.

Không bất ngờ khi sự nổi lên của Võ hậu dẫn đến cuộc nổi loạn vào năm 684 của một nhóm các tông thất nhà Đường bị bà trù dập. Võ hậu nhanh chóng đàn áp cuộc nổi dậy rồi khủng bố toàn bộ giới quý tộc bằng cách thiết lập một mạng lưới gián điệp và đưa tin, những người được tưởng thưởng hào phóng khi cáo mật những kẻ mưu đồ. Đội cảnh vệ bí mật của bà tham gia vào những cuộc sát hại mà bây giờ chúng ta gọi là "giết người phi pháp"; cuộc khủng bố kết thúc, bà quay lại tiêu diệt nốt đội cảnh vệ. Điều này đã mở đường cho việc bà tuyên bố thành lập triều đại mới, nhà Võ Chu, vào năm 690, đích thân đứng ra cai trị triều chính mà không cần một người thân là nam giới nào.

Võ hậu đưa ra một số chính sách dân túy, như giảm thuế và giảm lao động khổ sai, cắt giảm những chi tiêu công xa hoa, trợ giúp người già và người nghèo. Bà còn khuyến khích việc chép sử về phụ nữ Trung Hoa, tăng thời gian để tang mẹ và truy phong mẹ mình là hoàng thái hậu. Bà đã thành công trong việc thực hiện một cuộc cách mạng xã hội khi tàn sát các quý tộc nhà Đường và học giả Nho giáo, những người điều hành hệ thống hành chính cũ. Tuy vậy, bà không thay thế họ bằng những thường dân tài năng mà bằng một loạt những nhân vật thân tín được bà ưa thích, vì họ bà đã giảm bớt yêu cầu về khoa cử và giáo dục. Hồi kết triều đại của bà được đánh dấu bởi chủ nghĩa thần bí, một loạt người tình (thường liên quan đến đam mê tôn giáo của bà) và hệ thống cận thần dễ bị mua chuộc mà bà không hề nỗ lực để kiểm soát. Gần 80 tuổi, cuối cùng bà bị tước quyền lực bởi một âm mưu nhằm đưa con trai Đường Trung Tông của bà quay lại ngôi vua và khôi phục triều đại nhà Đường.

Hành vi của Võ hậu khác biệt so với phần lớn các nhà cai trị Trung Hoa khác, các nhà đạo đức Khổng giáo đời sau đã cực lực lên án bà là một nhà cai trị tồi tệ. Nhưng bà không phải là người đầu tiên và cũng

không phải người cuối cùng của giới cai trị Trung Quốc ứng xử một cách chuyên quyền và khủng bố chính giới tinh hoa của chế độ. Hầu hết các hoàng gia châu Âu có lối hành xử theo luật, dù cách hành xử của họ với nông dân và dân thường độc ác hơn nhiều.

Sự nổi lên của Võ hậu còn là trở ngại cho việc trao quyền cho phụ nữ Trung Quốc, bởi những nhà tư tưởng sau này coi bà là một ví dụ về những mặt trái khi phụ nữ tham gia vào chính trị. Hoàng đế nhà Minh đặt một thẻ bài kim loại tại cung điện cảnh báo ông và những người kế nhiệm về sự nguy hiểm của phụ nữ trong hoàng cung. Vì thế, phụ nữ sống trong cung về sau phải quay lại cách thao túng con cái hoặc phu quân từ phía sau ngai vị.[12]

THIÊN MỆNH

Nỗ lực của Võ hậu trong việc giành ngai vàng và thiết lập triều đại riêng làm dấy lên câu hỏi: các vị hoàng đế Trung Hoa đạt được tính chính danh ra sao vào thuở sơ khai? Trong *Leviathan*, Thomas Hobbes tranh luận rằng nhà cầm quyền có được tính chính danh từ khế ước xã hội không thành văn, theo đó mỗi cá nhân từ bỏ quyền tự nhiên được làm theo ý thích để được đảm bảo quyền tự nhiên được sống, nếu không sẽ bị đe dọa bởi "cuộc chiến của mỗi con người chống lại mỗi con người". Nếu chúng ta thay "nhóm" cho "con người", rõ ràng nhiều xã hội tiền hiện đại, gồm cả Trung Quốc, đã vận hành trên cơ sở khế ước xã hội này. Nhân loại sẵn sàng từ bỏ một phần lớn tự do và trao quyền đó cho một vị hoàng đế, người cai trị họ và đảm bảo hòa bình xã hội. Như vậy tốt hơn trạng thái chiến tranh mà họ đã trải qua liên tục trong lịch sử, khi các nhà quý tộc quyền lực gây chiến với nhau và bóc lột chính người dân của họ một cách vô độ. Đó chính là ý nghĩa của Thiên Mệnh: sự đồng tình của xã hội Trung Quốc về việc trao tính chính danh cho một cá nhân cụ thể và con cháu của ông ta để cai trị với quyền lực độc tài.

Điều phức tạp của hệ thống Trung Quốc không phải là vì sao Thiên Mệnh ra đời, bởi những thứ tương đương như vậy tồn tại ở hầu hết các xã hội quân chủ. Vấn đề nằm ở quy trình: Làm thế nào để một ứng viên cho ngai vàng biết rằng ông ta (hay trong trường hợp của Võ hậu là bà ta) sở hữu Thiên Mệnh? Và một khi đã có, tại sao những ứng viên tham vọng khác không cố gắng chiếm đoạt nó ngay khi có cơ hội, với việc ngôi vị hoàng đế mang cho họ quyền lực và sự giàu có tột bậc?

Tính chính danh của nhà cai trị trong xã hội tiền hiện đại có thể đến từ nhiều nguồn. Trong các xã hội săn bắt hái lượm và xã hội bộ lạc, nó thường là kết quả của một dạng bầu cử, nếu không phải bởi toàn thể bộ lạc thì bởi những bô lão hoặc nhân vật chủ chốt thuộc một hội đồng và họ thường bỏ phiếu cho người sẽ lãnh đạo họ. Ở châu Âu phong kiến, một vài quy trình bầu cử tồn tại đến thời cận đại, khi những tổ chức như Estates General (Hội đồng Đẳng cấp) hay Cortes (Quốc hội) được triệu hồi để phê chuẩn việc ra đời của triều đại mới. Quy trình này còn diễn ra ở Nga, khi một zemskiy sobor (quốc hội) quý tộc được triệu hồi để chính danh hóa việc chuyển đổi quyền lực cho nhà Romanov vào năm 1613.

Nguồn chính danh khác của các triều đại là tôn giáo. Ở châu Âu Ki-tô giáo, Trung Đông và Ấn Độ tồn tại những tổ chức tôn giáo hùng mạnh có thể trao cho hoặc tước bỏ tính chính danh của người cai trị (như trường hợp Giáo hoàng Gregory VII xung đột với Hoàng đế La Mã Thần thánh). Thường những tổ chức tôn giáo này nằm dưới trướng của thẩm quyền chính trị và hầu như không có lựa chọn ngoài việc phê chuẩn nhà cai trị. Nhưng khi cuộc tranh giành ngôi báu xảy ra, những tổ chức tôn giáo này có thể thay đổi cân bằng theo hướng này hay hướng khác bằng khả năng trao tính chính danh cho một trong các ứng cử viên.

Trung Quốc khác biệt với tất cả những nền văn minh nói trên bởi Thiên Mệnh không liên quan đến chính danh bầu cử hay tôn giáo.

Không có một thể chế nào ở Trung Quốc tương đương với Hội đồng Đẳng cấp mà theo đó giới tinh hoa gặp mặt và chính thức phê chuẩn việc lựa chọn một triều đại mới. Cũng không có thứ bậc tôn giáo nào có thể trao tính chính danh. Không có một vị Thượng đế siêu việt nào trong hệ thống Trung Hoa. "Thiên" trong "Thiên Mệnh" không phải là một vị thánh theo nghĩa của tôn giáo độc thần như Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Islam giáo, vốn đưa ra bộ quy tắc rõ ràng được viết thành văn bản. Thay vào đó, nó giống Tự Nhiên hơn, hay "trật tự của vạn vật" có thể bị đảo lộn và cần được quay về trạng thái cân bằng. Hơn nữa, không có một thể chế tôn giáo nào có thể nhân danh "Thiên" để trao "Mệnh" theo cách giáo hoàng Ki-tô giáo hay khalip Islam giáo có thể chính danh hóa một vị vua hay sultan.[13]

Sự thay đổi triều đại luôn sinh ra vấn đề lớn về tính chính danh, bởi các triều đại mới thường đến sau bạo loạn và lật đổ. Khái niệm "Thiên Mệnh" xuất hiện lần đầu sau khi nhà Chu thay thế nhà Thương vào thế kỷ XII TCN, bởi vua nhà Chu rõ ràng đã lật đổ ngai vàng của một vị vua chính danh. Từ đó, Trung Quốc trải qua rất nhiều cuộc thay đổi triều đại trong suốt 4.000 năm lịch sử. Không chỉ có những triều đại lớn như Tần, Hán, Đường, Tống, Minh, mà còn vô số những triều đại nhỏ hơn như Tam Quốc sau khi nhà Hán sụp đổ và Ngũ Quốc sau thời nhà Đường. Thêm vào đó, trong thời kỳ Trung Quốc bị chia thành những phiên quốc riêng biệt, mỗi phiên quốc lại do một vị vua cai trị.

Không có điều kiện xã hội tiên quyết nào để trở thành người sáng lập một triều đại. Một số, như người lập quốc nhà Tùy và nhà Đường, là quý tộc và quan lại cấp cao của tiền triều. Một số khác, như Lưu Bang – người lập ra nhà Hán, hay Chu Nguyên Chương – người sáng lập nhà Minh, lại là thường dân. Thật vậy, Minh Thái Tổ vốn là trẻ mồ côi xuất thân nông dân, may mắn thoát khỏi nạn đói và bệnh dịch khi còn nhỏ, sau đó trở thành chú tiểu trong một ngôi chùa. Ông trở thành

lãnh đạo quân sự trong cuộc khởi nghĩa Khăn Đỏ, một phong trào tôn giáo của nông dân, giặc cướp và hiệp khách chống lại sự bất công của chính quyền địa phương. Từ đó, ông tiến tới lãnh đạo lực lượng quân đội lớn hơn của phong trào chống Mông Cổ. Vào cuối triều Nguyên, Trung Hoa rơi vào vòng kiểm soát của các tướng lĩnh địa phương và Chu Nguyên Chương là một trong số đó. Giống như các nhà lập quốc khác, tướng lĩnh thông minh nhất, cứng rắn nhất sẽ tiến tới ngôi đầu.

Có phải ở Trung Hoa lẽ phải luôn thuộc về kẻ mạnh? Có phải Thiên Mệnh đơn giản là việc phê chuẩn một "sự đã rồi" sau các cuộc tranh giành quyền lực giữa những thủ lĩnh quân sự? Nói trên một phạm vi rộng lớn thì đúng là như vậy. Thật đặc trưng là Trung Quốc có nhiều tác phẩm viết về chủ đề này, như tác phẩm của Ban Bưu vào đầu thế kỷ I giải thích tại sao một số người cai trị xứng đáng với Thiên Mệnh, còn số khác thì không. Nhưng sẽ rất khó để đúc rút từ những tác phẩm như vậy một bộ nguyên tắc hay quy trình rõ ràng trong việc trao Thiên Mệnh vốn không thể áp dụng với bất kỳ người nào thành công trong việc thâu tóm quyền lực.[14] Việc trao danh hiệu "triều đại" cho sự cai trị của một nhà lãnh đạo cụ thể thường được thực hiện bởi các sử gia hậu thế khi họ hợp pháp hóa một chế độ từng bị nghi ngờ vào thời điểm nó tồn tại. Sử gia Frederick Mote chỉ ra rằng rất khó để phân biệt cuộc nổi binh của Quách Uy – người sáng lập triều đại Hậu Chu ít được chú ý – với việc tiếm ngôi của Triệu Khuông Dẫn – người đã lập nên nhà Tống hùng mạnh một thập niên sau đó. Cả hai lên nắm quyền nhờ phản bội và dối trá; triều đại của Quách Uy đổ vỡ sớm chỉ vì con trai của ông là Quách Vinh bất ngờ qua đời ở tuổi 38. Nếu ông còn sống, có lẽ Triệu Khuông Dẫn đã đi vào lịch sử như một vị tướng tài cố gắng mưu phản.[15]

Nhưng khoảng cách luân lý giữa hoàng đế và một tướng lĩnh quyền lực vẫn còn rất lớn. Nếu hoàng đế là người cai trị hợp pháp và có uy quyền được người khác sẵn sàng tuân theo thì tướng lĩnh chỉ là

một kẻ nổi loạn bạo tàn. Bản thân giới tinh hoa Trung Quốc thường có ý thức về việc ai có đủ tố chất để giữ Thiên Mệnh và ai thì không, dù không tường minh theo những quy tắc chuẩn quy. Theo lý tưởng Nho giáo, Chính Danh nghĩa là hoàng đế phải sống theo khuôn mẫu của những người tiền nhiệm. Họ phải sở hữu phẩm chất giống như khái niệm *virtù*[i] của Machiavelli, đặc trưng cho các vị đế vương thành công. Hoàng đế tương lai rõ ràng phải là một nhà lãnh đạo bẩm sinh, người có thể truyền cảm hứng cho người khác đi theo uy quyền của mình và có thể chấp nhận rủi ro để đạt được mục đích. Phẩm chất lãnh đạo thường xuyên được thể hiện trong lĩnh vực quân sự, đó là lý do tại sao rất nhiều nhà sáng lập triều đại bắt đầu sự nghiệp từ vai trò tướng lĩnh quân đội. Nhưng Trung Quốc tưởng thưởng cho năng lực quân sự thấp hơn nhiều so với các nền văn minh khác. Giới Nho sĩ đề cao lý tưởng về một vị quan có học thức thay vì một tướng lĩnh thô kệch. Ai không thể hiện sự tôn trọng các giá trị Nho giáo và sự tinh tế của người được giáo dục sẽ không thu hút được sự ủng hộ của các phe phái khác nhau trong triều đình. So sánh sự tương phản giữa người sáng lập nhà Minh là Chu Nguyên Chương với một thủ lĩnh tự xưng khác mà ông đã đánh bại là Trương Sĩ Thành:

> Điểm yếu của Trương Sĩ Thành trong mắt các quân sư tinh hoa tiềm năng và các đối tác chính trị là ông là một kẻ buôn lậu, một tên cướp, một kẻ lưu manh mà từ sự nghiệp của ông, người ta không thấy bằng cớ nào chứng tỏ ông có thể trở nên vĩ đại hơn... Chu Nguyên Chương thích thú khi nghe một số học giả-quân sư lúc đầu của ông sáng tác văn thơ giễu nhại Trương Sĩ Thành. Khi nghĩ tên hiệu cho Trương và anh em của ông ta, họ đã chọn tên là Sĩ Thành mà không nói với ông rằng trong sách *Mạnh Tử* có một câu nổi tiếng mà hai từ trên xuất hiện theo thứ tự. Chỉ cần một sửa đổi nhỏ trong các

---

i. Nghĩa chính xác của từ *virtù* mà Machiavelli sử dụng là một trong những vấn đề khó nhất và gây tranh cãi nhiều nhất đối với cả người dịch lẫn người nghiên cứu; có quan điểm cho rằng nó gần nhất với nghĩa lòng can đảm và khả năng áp đặt ý chí lên kẻ khác.

dấu câu, câu trong sách *Mạnh Tử* có thể đọc thành "Sĩ Thành là tên khốn". Cách chơi chữ tài tình khiến Chu Nguyên Chương cười lớn, cho đến khi ông nghi ngờ các quân sư của mình cũng có thể chơi chữ như vậy với mình.[16]

Mặc dù tầng lớp tinh hoa trong xã hội Trung Quốc không bỏ phiếu để phê chuẩn một triều đại mới, họ vẫn đứng sau hậu trường và có ảnh hưởng lớn đến các cuộc tranh giành quyền lực giữa các nhà cai trị tiềm năng. Thiên Mệnh không đơn giản là luôn được trao cho các thủ lĩnh tàn nhẫn và bạo ngược nhất, mặc dù những kẻ đó đôi khi cũng thao túng được quyền lực ở Trung Quốc.

Nhiều nhà sáng lập triều đại thất bại, như Võ hậu, đã thực hiện đủ nghi lễ cần thiết như lựa chọn miếu hiệu cho mình và đặt tên cho triều đại của mình, nhưng vẫn nhanh chóng bị lật đổ. Dẫu vậy, hệ thống Trung Hoa có khả năng thể chế hóa phi thường. Một khi đã có sự đồng thuận chung trong xã hội về việc một cá nhân cụ thể đang giữ Thiên Mệnh, tính chính danh của hoàng đế thường không bị thách thức, trừ những trường hợp đặc biệt. Về khía cạnh này, hệ thống chính trị Trung Quốc phát triển hơn nhiều so với các xã hội bộ lạc xung quanh.

Khi một hoàng đế nhận được Thiên Mệnh, quyền lực của ông gần như là vô hạn. Song hoàng đế Trung Quốc hiếm khi sử dụng quyền hạn của mình đến mức tối đa. Bạo quyền luôn là một khả năng, nhưng thường không xảy ra trên thực tế. Nguyên do của việc này chính là chủ đề của chương tiếp theo.

21

NHỮNG TÊN CƯỚP CỐ ĐỊNH

Liệu có phải tất cả các nhà nước đều mang tính săn mồi, và liệu nhà nước Trung Quốc thời nhà Minh có đáng bị quy kết là "săn mồi"; ví dụ về luật pháp chuyên quyền trong các giai đoạn sau này của lịch sử Trung Quốc; liệu có thể duy trì được một chính quyền tốt trong một nhà nước không có cơ chế giám sát hành pháp hay không

Trong một bài báo có ảnh hưởng, nhà kinh tế Mancur Olson đưa ra một mô hình đơn giản về phát triển chính trị.[1] Thế giới ban đầu được cai trị bởi "những tên cướp lưu động" như rất nhiều các lãnh chúa khác nhau ở Trung Quốc đầu thế kỷ XX, hay nhóm quân phiệt tại Afghanistan và Somalia đầu thế kỷ XXI. Những tên cướp này hoàn toàn mang tính săn mồi và tìm cách bóc lột càng nhiều nguồn lực từ dân cư càng tốt, thường là trong thời gian rất ngắn để có thể nhanh chóng tìm kiếm các nạn nhân khác. Tại một thời điểm nào đó, một tên cướp mạnh hơn tất cả sẽ nổi lên và thống trị xã hội: "Những con buôn hung bạo này không tự gọi mình là kẻ cướp mà ngược lại, trao cho bản thân và con cháu của mình những danh xưng. Đôi khi họ thậm chí còn tuyên bố được Thượng đế ban cho quyền cai trị". Nói cách khác, nhà vua, người tuyên bố danh xưng chính danh để cai trị, chỉ là một "tên cướp cố định" với động cơ không khác gì những tên cướp lưu động mà ông thế chỗ. Tuy nhiên, tên cướp cố định này nhận ra rằng mình có thể

trở nên giàu có hơn nếu không cướp bóc ngắn hạn, mà mang lại sự ổn định, trật tự và hàng hóa công cho xã hội, qua đó giúp xã hội đó giàu có hơn và chịu thuế cao hơn trong dài hạn. Từ góc độ của người bị trị, đây giống như một sự cải tiến từ kẻ cướp lưu động. Nhưng "chính lợi ích cá nhân khiến tên cướp lưu động dừng chân và tạo ra một chính quyền cho con mồi của mình cũng khiến ông ta bóc lột tối đa từ xã hội cho chính mình. Ông ta sẽ sử dụng độc quyền về sức mạnh cưỡng chế để có được những khoản tối đa về thuế và thu nhập khác".

Olson tiếp tục nhận định rằng có một tỉ lệ thuế mà tại đó tên cướp cố định có thể tối đa hóa doanh thu của mình, giống như giá độc quyền trong kinh tế vi mô. Nếu mức thuế được nâng lên vượt quá giới hạn này, chúng sẽ phá hủy động cơ sản xuất, khiến tổng doanh thu thuế giảm. Olson cho rằng nhà cầm quyền độc tài tất yếu sẽ định thuế ở mức tối đa, nhưng với chế độ dân chủ, vì phải làm hài lòng "cử tri trung vị", người chịu gánh nặng thuế, nên thuế sẽ ở mức thấp hơn so với thể chế độc tài.

Quan điểm của Olson xem các nhà cai trị như những tên cướp cố định tước đoạt từ xã hội nhiều nhất có thể trừ phi bị ngăn cản là một khái niệm gây nghi ngờ nhưng hấp dẫn về cách thức chính quyền vận hành. Nó rất phù hợp với những nỗ lực của các nhà kinh tế để mở rộng mô hình lý trí và hành vi tối đa hóa lợi ích vào địa hạt chính trị, và coi chính trị không gì khác hơn phần mở rộng của kinh tế học. Nó cũng phù hợp một cách khéo léo với các truyền thống chống nhà nước của văn hóa chính trị Mỹ, vốn luôn nhìn về chính phủ và thuế với sự nghi ngờ lớn. Và nó cung cấp một mô hình dự đoán tinh tế cả về kinh tế chính trị và phát triển chính trị, vốn được mở rộng bởi các nhà khoa học xã hội khác trong những năm gần đây.[2]

Vấn đề duy nhất với lý thuyết của Olson là nó không chính xác. Các nhà cai trị của xã hội nông nghiệp truyền thống thường không đánh thuế gần với mức tối đa hóa mà Olson ấn định. Dĩ nhiên là sẽ rất

khó khăn để ước tính ngược trở lại mức thuế suất tối đa cho các xã hội chưa được tiền tệ hóa, với dữ kiện lịch sử nghèo nàn về thu nhập và các khoản thu thuế. Nhưng chúng ta biết rằng các nhà người cai trị tiền hiện đại thường đặt thuế suất cao để đáp ứng nhu cầu chi tiêu cụ thể, như khi có chiến tranh và hạ xuống một khi tình trạng khẩn cấp trôi qua. Chỉ trong một số trường hợp nhất định khi các nhà cai trị đẩy xã hội hướng tới một điểm cực hạn phản tác dụng, điều này thường xảy ra để phản ứng trước những tình huống tuyệt vọng ở giai đoạn cuối của một triều đại. Trong các khoảng thời gian bình thường, họ thường đánh thuế dưới mức tối đa.

Ví dụ điển hình nhất về những bất cập của mô hình Olson là Trung Quốc thời nhà Minh, nơi có một sự đồng thuận của giới học giả rằng mức thuế được thiết lập dưới mức tối đa về mặt lý thuyết, và thực tế ở rất xa dưới mức cần thiết để cung cấp các dịch vụ công tối thiểu, đặc biệt là trong lĩnh vực quốc phòng, để bảo vệ xã hội. Những gì xảy ra ở Trung Quốc thời nhà Minh cũng đúng với các xã hội nông nghiệp khác như Đế quốc Ottoman và các chế độ quân chủ ở châu Âu; vốn tạo ra cấu phần cho một lý thuyết khác giải thích tại sao các chế độ truyền thống ít khi đánh thuế ở mức tối đa.[3]

Hoàng đế không sử dụng tối đa quyền hạn của mình không chỉ trong vấn đề về thuế. Chế độ chuyên quyền của Võ hậu đôi khi xuất hiện, nhưng không phải là một hiện tượng liên tục. Nhiều nhà cai trị Trung Quốc thể hiện sự "khoan dung" hay "độ lượng" đối với thần dân của họ, hay như các Nho sinh gọi là "lòng nhân từ". Trung Quốc đã có một lịch sử lâu dài của các cuộc phản kháng về thuế và truyền thống Nho giáo khẳng định mạnh mẽ rằng thuế cao tượng trưng cho một nhà nước suy đồi. Trong *Kinh Thi* có bài thơ dưới đây:

Chuột to hỡi! Chuột to kia hỡi!
Nếp ta, đừng ăn tới nghe mày

Ba năm biết thói lâu nay,
Xót thương chẳng chịu đoái hoài đến ta.
Nên đành phải đi xa mày đó,
Đến đất kia thật rõ yên vui.
Đất an lạc, đất thảnh thơi,
Chốn kia thích hợp được nơi an nhàn.[4]

Dù quyền lực của các hoàng đế Trung Hoa thời Minh có bị ràng buộc, nhưng ràng buộc đó *không* dựa trên luật pháp. Như chúng ta thấy trong trường hợp của Võ hậu, nhà cầm quyền Trung Quốc, không giống như vương quyền châu Âu, không cần xin phép tòa án tối cao hay nghị viện để tăng thuế. Không những có thể tự đặt ra các mức thuế suất thông qua mệnh lệnh hành chính, họ còn có thể tịch thu tài sản theo ý muốn. Không giống như các quốc vương "chuyên chế" đầu tiên của nước Pháp và Tây Ban Nha cận đại, những người phải rất thận trọng khi đối đầu với giới tinh hoa quyền lực (xem Chương 23 và 24), hoàng đế nhà Minh đầu tiên, Minh Thái Tổ, chỉ đơn giản tịch thu ruộng đất của các địa chủ lớn nhất cả nước. Ông được cho là đã trừ khử "vô số" các hộ gia đình giàu có, đặc biệt là ở vùng đồng bằng sông Dương Tử, nơi ông tin rằng mình phải đối mặt với sự chống đối đặc biệt mạnh mẽ.[5]

Ràng buộc thực sự về quyền lực ở Trung Quốc là khác nhau, và có ba loại cơ bản. Đầu tiên, đơn giản là việc thiếu động lực để xây dựng năng lực quản lý nhằm thực hiện yêu cầu của cấp trên, đặc biệt là để thu thuế cao. Trung Quốc đã là một đất nước rộng lớn vào đầu triều đại nhà Minh, với dân số hơn 60 triệu người vào năm 1368 và lên đến 138 triệu người vào thế kỷ XVII.[6] Thách thức của việc thu thuế trên một lãnh thổ rộng lớn như thế là vô cùng lớn. Trong thế kỷ XIV, có rất ít tiền lưu thông trong hệ thống, do đó thuế nông nghiệp cơ bản tính trên mọi cư dân ở đây được thu theo thành phẩm.[7] Thanh toán bằng thành phẩm thường được thực hiện bằng ngũ cốc, nhưng cũng có thể

là lụa, bông, gỗ, hoặc các loại hàng hóa khác. Không có hệ thống tiền tệ hợp nhất để ghi lại các khoản thanh toán này, hoặc chuyển đổi chúng thành một đơn vị đo lường chung. Nhiều khoản thanh toán đã được tiêu thụ (nghĩa là "phân bổ ngân sách") tại địa phương; số còn lại được chất đống và vận chuyển đến kho thóc ở các cấp chính quyền cao hơn, và cuối cùng là thủ đô (đầu tiên tại Nam Kinh, sau đó ở Bắc Kinh). Người nộp thuế bị tính chi phí vận chuyển các loại thuế đến cho chính phủ, phụ phí này thường vượt quá giá trị của loại hàng hóa đó. Không có sự phân biệt rõ ràng giữa thu và dự toán ngân sách địa phương và trung ương. Một học giả đã so sánh các hệ thống này với một tổng đài điện thoại cũ, trong đó đường dây sẽ đi ra khỏi rồi lại đi vào những lỗ hổng khác nhau trong một hệ thống rối rắm và phức tạp.[8] Bộ Hộ (giống Bộ Tài chính hiện nay) thường thiếu nhân lực đến nỗi họ không thể kiểm soát nổi, hoặc thậm chí đơn giản là hiểu, hệ thống này. Các cuộc điều tra địa chính, thường được coi là cơ sở của thuế đất, được thực hiện một cách không đầy đủ từ đầu triều đại và không được cập nhật; do đó, với sự tăng trưởng dân số, thay đổi sở hữu, hoặc thậm chí thay đổi địa giới vật lý (do lũ lụt hoặc khai hoang đất), bản điều tra này nhanh chóng trở nên lỗi thời một cách vô vọng. Người Trung Quốc, giống như các dân tộc khác, vô cùng giỏi trong việc che giấu tài sản từ bên thu thuế và tham gia vào các âm mưu rửa tiền.[9]

Quyền lực hà khắc của việc thu thuế và tịch thu tài sản của hoàng đế cũng có xu hướng trở thành một loại công cụ lãng phí. Nó có thể được sử dụng vào thời kỳ đầu của triều đại, khi hoàng đế củng cố quyền lực và giải quyết vấn đề tồn đọng với các đối thủ cũ. Nhưng khi thời gian qua đi, triều đình nhận ra cần có sự hợp tác của giới tinh hoa, từ đó giảm đáng kể mức thuế suất trong khu vực triều đình từng tịch thu tài sản trước đó.

Việc thiếu năng lực quản lý cũng hạn chế doanh thu thuế không chỉ ở phía cung; cũng có những hạn chế khác đối với các khoản thu

nhập theo yêu cầu của các hoàng đế khác nhau. Giả định của Olson rằng bất kỳ nhà cai trị nào cũng sẽ muốn tối đa hóa việc thu thuế phản ánh giả định phổ biến của kinh tế học hiện đại, rằng tối đa hóa là một đặc tính phổ quát của con người. Nhưng đây là một phỏng chiếu lỗi thời của giá trị hiện đại lên một xã hội mà không nhất thiết chia sẻ quan điểm đó. Hoàng đế nhà Minh đầu tiên, Minh Thái Tổ, là một nhà chuyên chế khắc khổ; người đã cắt giảm quy mô của chính quyền trung ương và tránh gây chiến với bên ngoài; kho thóc của ông luôn giữ được mức thặng dư. Điều này trái ngược với người kế nhiệm ông – Minh Thành Tổ (1360–1424), người đã phát động những chương trình xây dựng đầy tham vọng với hệ thống kênh đào và cung điện. Ông cũng là vị hoàng đế tài trợ cho chuyến du hành của vị chỉ huy hải quân thái giám Trịnh Hòa (1371–1435), người đã dẫn hạm đội tàu khổng lồ đi đến tận châu Phi và có thể là xa hơn nữa. Chi tiêu công tăng gấp hai, ba lần so với thời hoàng đế nhà Minh đầu tiên. Thuế phụ thu và trưng dụng lao động vì thế bị nâng lên cho phù hợp, dẫn đến cuộc nổi loạn về thuế và bất mãn trên khắp vương quốc. Kết quả là, hoàng đế thứ ba và người thừa kế của ông phải giảm thuế suất xuống mức gần với thời của Minh Thái Tổ hơn và đưa ra những nhượng bộ chính trị khác cho tầng lớp quý tộc nhỏ bất mãn.[10] Trong hầu hết khoảng thời gian của triều đại, thuế đất được đặt ở mức 5% của tổng sản lượng, một con số thấp hơn nhiều so với các xã hội nông nghiệp khác.[11]

Vua chúa Trung Hoa, giống giới cai trị của các xã hội tiền hiện đại khác, thường thực hành thứ mà nhà kinh tế Herbert Simon gọi là hành vi "thỏa mãn" chứ không phải tối đa hóa.[12] Đó là, khi không có nhu cầu cấp bách về ngân khố quốc gia, như khi có chiến tranh, họ thường không tăng thuế và chỉ thu về số tiền cần thiết cho những nhu cầu thông thường.[13] Một hoàng đế thực sự quyết tâm có thể tối đa hóa lợi nhuận, và một số thực sự đã làm vậy, như Minh Thành Tổ, nhưng giả định rằng tất cả các nhà lãnh đạo chính trị độc đoán đều đương nhiên tối đa hóa lợi nhuận rõ ràng là không đúng sự thật.

Ràng buộc thứ ba với quyền lực của các hoàng đế Trung Quốc nằm ngoài thuế và chính sách tài khóa, đó là nhu cầu ủy thác. Tất cả các tổ chức lớn, chính phủ hoặc công ty tư nhân, đều có ủy quyền, và khi làm vậy, "lãnh đạo" tối cao của hệ thống phân cấp hành chính sẽ mất một phần quan trọng trong quyền kiểm soát tổ chức. Việc ủy quyền có thể thực hiện cho các chuyên gia chuyên ngành như cán bộ ngân sách hoặc tiếp vận quân sự, hoặc có thể thực hiện theo khu vực, cho quan lại của chính quyền cấp tỉnh, huyện, thành phố và địa phương. Việc ủy quyền là cần thiết vì không có nhà cai trị nào có đủ thời gian và kiến thức để thực hiện tất cả các quyết định quan trọng trong lãnh địa.

Nhưng ủy quyền lại đi kèm với quyền lực. Nhóm được ủy thác có thẩm quyền hơn người ủy nhiệm về mặt kiến thức. Đó có thể là các kiến thức kỹ thuật liên quan đến các hoạt động của một Bộ hoặc cơ quan chuyên ngành, kiến thức bản địa về một điều kiện cụ thể ở trong một khu vực nhất định. Chính vì lý do này mà các chuyên gia tổ chức như Herbert Simon đã lập luận rằng chính quyền trong bất kỳ một tổ chức quan liêu lớn không chỉ có chiều từ trên xuống dưới, mà đôi khi còn theo hướng ngược lại.[14]

Hoàng đế Trung Hoa kinh qua vấn đề này, như tổng thống và thủ tướng thời hiện đại, trong các hình thức không phản hồi hay thậm chí nổi loạn của hệ thống quan liêu. Bộ trưởng phản đối các chính sách đề xuất bởi lãnh đạo, hay lặng lẽ không thực hiện chúng. Tất nhiên, nhà cầm quyền Trung Quốc có một số công cụ mà nhà quản lý hiện đại không có: họ có thể dùng đòn phạt bằng roi quất ngay cả với các bộ trưởng cao cấp nhất, hoặc đôi khi còn bỏ tù hoặc xử tử.[15] Nhưng giải pháp cưỡng chế này không giải quyết được các vấn đề cơ bản của thông tin với vấn đề ông chủ-người đại diện. Quan lại hành chính thường không thực hiện mong muốn của lãnh đạo, vì họ có kiến thức tốt hơn về điều kiện thực tế của đế quốc và có thể che giấu hành động của mình.

Một quốc gia lớn như Trung Quốc phải được điều hành bằng cách ủy thác cho chính quyền địa phương, nhưng sau đó các chính quyền địa phương lại lạm dụng, tham nhũng, hoặc thậm chí âm mưu chống lại chính quyền trung ương. Các hệ thống phân cấp hành chính bình thường là không đủ để đối phó với vấn đề này, bởi vì trong khi yêu cầu là từ trên xuống, thông tin không nhất thiết phải theo chiều ngược lại. Các hoàng đế độc tài nhất cũng không thể xử lý kỷ luật một quan chức chống đối, nếu ông ta không biết việc lạm quyền đang diễn ra.

Sự hạn chế này của vương quyền đã được thảo luận ở Trung Quốc cận đại dưới tiêu đề về những giá trị tương đối của hình thức chính quyền "phong kiến" so với "cấp quận". Phong kiến (*fengjian*) theo nghĩa này hoàn toàn không có ý nghĩa phức tạp như chế độ phong kiến châu Âu; nó chỉ đơn giản là chính quyền được phân cấp, so với hệ thống cấp quận, khi các quan chức địa phương ở vị trí trung tâm. Theo học giả nhà Minh Cố Viêm Vũ (1613–1682):

> Thiếu sót của chế độ phong kiến là quyền lực tập trung ở cấp địa phương, trong khi thiếu sót của hệ thống cấp quận là quyền lực tập trung vào người đứng đầu. Các nhà lãnh đạo khôn ngoan của thời cổ đại chí công vô tư trong cách cư xử với tất cả, phân đất cho họ và phân chia lãnh thổ. Nhưng giờ đây nhà cai trị coi tất cả các lãnh thổ trong bốn biển là của riêng mình, mà vẫn không hài lòng. Ông ta nghi ngờ tất cả, ông xử lý mọi chuyện từ dưới lên, để mỗi ngày các chỉ thị và các văn bản chính thức chồng chất cao hơn so với hôm trước. Chưa hết, ông ta lập ra các chức giám sát, tuần phủ và tổng đốc, tưởng rằng bằng cách này ông có thể khiến quan lại địa phương không lạm quyền và làm hại dân. Ông không hề biết rằng những quan lại này chỉ quan tâm đến việc tránh xa rắc rối cho đến khi họ có đủ gia tài để từ quan, nhưng không sẵn sàng để làm bất cứ điều gì có lợi cho nhân dân.[16]

Giải pháp điển hình mà nhà cầm quyền Trung Quốc đưa ra để xử lý hệ thống hành chính yếu kém là thiết lập một mạng lưới song song

gián điệp và truyền tin, những người hoàn toàn nằm ngoài hệ thống chính quyền chính thức. Điều này giải thích vai trò rất quan trọng của các thái giám. Không giống như các quan chức bình thường, các thái giám được tiếp cận trực tiếp với hoàng gia và thường được tin cậy hơn nhiều so với các quan chức. Do đó, hoàng gia thường phái họ làm nhiệm vụ do thám và kỷ luật bộ máy hành chính. Đến cuối đời nhà Minh, ước tính có khoảng 100.000 hoạn quan liên quan đến triều đình.[17] Từ năm 1420 về sau, họ được tổ chức thành một tổ chức cảnh vệ mật kiểu Orwell gọi là Đông Xưởng, dưới sự chỉ đạo của Xưởng công và trở thành "một cơ quan của chủ nghĩa khủng bố toàn trị" trong những năm sau này nhà Minh.[18] Nhưng hoàng đế nhận ra mình không thể kiểm soát được các hoạn quan, những người tạo ra chính sách riêng, tổ chức các cuộc đảo chính và âm mưu chống lại ông bất chấp sự tồn tại của một "Nội Chính ti"[i].[19] Hệ thống chính trị không có bất kỳ cơ chế giải trình chính trị từ trên xuống nào, tức không có bầu cử địa phương hoặc báo chí độc lập để khiến các quan chức trung thực. Kết quả là, hoàng đế đã phải chất thêm một hệ thống tập trung kiểm soát từ trên xuống hệ thống sẵn có. Kể cả vậy, ông cũng không thể kiểm soát đủ mạnh địa hạt của mình.

Việc thiếu quyết tâm và sự bất lực của nhà Minh trong việc thu đủ loại thuế cần thiết cuối cùng đã dẫn đến sự sụp đổ của triều đại này. Dù Trung Quốc phần lớn không có các mối đe dọa từ nước ngoài trong hai thế kỷ đầu tiên của nhà Minh, tình hình bắt đầu xấu đi trông thấy vào cuối thế kỷ XVI. Cướp biển Nhật Bản bắt đầu đột kích các vùng ven biển phía đông nam giàu có và tướng quân Toyotomi Hideyoshi xâm lược Hàn Quốc vào năm 1592. Cùng năm đó, một cuộc chiến bắt đầu ở Nội Mông và đã có những cuộc nổi dậy của người bản địa ở phía nam. Nguy cơ nghiêm trọng nhất là người Mãn Châu ở phía bắc đã trở nên mạnh mẽ và được tổ chức tốt hơn, xâm nhập liên tục dọc theo biên giới phía đông bắc.

---

i. Nguyên văn: "Eunuch Rectification Office", cơ quan giám sát các hoạn quan.

Phản ứng của chính quyền với cuộc khủng hoảng là vô cùng yếu ớt. Khi chi phí tăng cao, chính quyền dùng hết ngân khố ở kho bạc, nhưng không tăng thuế với tầng lớp quý tộc cho đến khi quá muộn. Thuế quá hạn tích lũy tiếp tục tăng lên trong những năm 1600, trong khi mối đe dọa quân sự trở nên dữ dội hơn. Hoàng đế thậm chí còn tuyên bố một số đợt miễn truy thu thuế, thực chất thừa nhận thực tế rằng nhà nước không có cơ hội thu lại số thuế đó. Những người lính biên giới, trước đây được tổ chức thành các đơn vị quân sự tự cung tự cấp, bấy giờ trở nên phụ thuộc vào chi trả từ chính quyền trung ương, thông qua quãng đường vận chuyển rất dài. Nhà nước đã không thể tổ chức một hệ thống hậu cần phù hợp, do đó không thể thanh toán cho các binh sĩ đúng hẹn. Nhà Minh lay lắt tồn tại đến năm 1644, khi chính quyền ở Bắc Kinh bị suy yếu bởi cuộc nổi loạn của Lý Tự Thành và rồi cuối cùng rơi vào tay đội quân Mãn Châu từ phía Bắc phối hợp cùng các thành viên bất mãn của quân đội nhà Minh.

CHÍNH QUYỀN TỐT, CHÍNH QUYỀN XẤU

Nhà Minh là chế độ bản địa hoàn toàn cuối cùng cai trị Trung Quốc cho đến thế kỷ XX, với hệ thống chính trị truyền thống của Trung Quốc phát triển đến quy mô lớn nhất. Triều đại này được đặc trưng bởi các thể chế mà khi nhìn lại chúng ta sẽ thấy chúng hiện đại và hiệu quả đáng kinh ngạc, trong khi cũng có những thể chế khác lạc hậu và rối loạn đến không thể tin được.

Trong danh mục các thể chế hiện đại và hiệu quả có hệ thống tuyển cử vào bộ máy quan liêu của đế quốc. Gốc rễ của hệ thống khoa cử có từ thời nhà Hán, nhưng trong suốt các triều đại nhà Tùy, nhà Đường và đầu nhà Tống, việc gia nhập bộ máy quan liêu có xu hướng bị kiểm soát bởi một nhóm nhỏ các gia đình quý tộc. Chỉ đến thời nhà Minh, hệ thống khoa cử mới trở thành con đường chính để tham gia chính quyền và có được một mức độ uy tín và tự chủ khiến nó trở thành hình mẫu cho tất cả các hệ thống khoa cử sau đó.

Hệ thống khoa cử được liên kết với một cơ sở giáo dục rộng lớn hơn nhiều. Có một mạng lưới các trường Nho giáo trên cả nước, nơi các bậc cha mẹ đầy tham vọng có thể gửi con cái vào học. Các học trò giỏi nhất được giáo viên giới thiệu vào các trường quốc tử giám ở Bắc Kinh và Nam Kinh, nơi họ chuẩn bị cho các kỳ khoa cử. (Học trò nào được giới thiệu mà thi kém thì giáo viên sẽ bị trừng phạt, đây có lẽ là cách các trường đại học hiện đại cần xem xét để chống nạn lạm phát điểm số.) Các gia tộc tinh hoa có thể đưa con cái vào hệ thống này thông qua hình thức "lệ cống giám sinh"[i]. Nhưng tiền nhân của những gia đình Trung Quốc giàu có cho con đi học ở Đại học Harvard hay Đại học Yale hiện nay ít khi vươn lên được vị trí cao nhất trong bộ máy quan liêu, vốn dựa chủ yếu vào năng lực.[20] Vinh dự lớn nhất một người có thể đạt được là đỗ đầu trong ba cấp thi liên tiếp: thi Hương (ở tỉnh), thi Hội (ở kinh đô), và thi Đình (ở hoàng cung). Người duy nhất đạt được điều này suốt chiều dài lịch sử triều đại là Thương Lộ; ông tiếp tục tiến lên đỉnh cao của hệ thống quan liêu, trở thành Cẩn Thân điện Đại học sĩ[ii] vào cuối thế kỷ XV.[21]

Bộ máy quan liêu Trung Quốc đã thiết lập một mô hình mà cuối cùng sẽ được nhân rộng bởi hầu hết tất cả các bộ máy quan liêu hiện đại. Ở đó có hệ thống bổ nhiệm và thăng chức tập trung, dựa trên các cấp bậc từ một (nhất) là cao nhất xuống đến chín (cửu) là thấp nhất (tương tự hệ thống Cấp bậc chung của bộ máy quan liêu Mỹ). Mỗi cấp bậc lại được chia thành thượng và hạ, vì vậy một người có thể được thăng cấp, chẳng hạn, từ cấp 6a lên 5b. Quan lại tham gia hệ thống bằng khoa cử được bổ nhiệm vào các chức vụ cấp thấp ở nhiều vùng trên cả nước, luôn khác với nơi mà anh ta sinh ra và lớn lên. Nếu người thân tình cờ được chỉ định vào cùng một địa điểm, người ở cấp thấp hơn thường phải rút lui. Sau ba năm, vị quan được đánh giá bởi người

---

i. Gia đình đóng tiền cho con đi học ở quốc tử giám thay vì thi vào.

ii. Chức quan có vai trò giống như thư ký trưởng của nhà vua.

đứng đầu cơ quan, rồi trình báo cho cơ quan đánh giá nhân lực ở cấp trung ương. Việc "đi tắt" trong bộ máy quan liêu không được khuyến khích. Các quan chức tồn tại trong hệ thống này và được thăng chức lên các vị trí hàng đầu có xu hướng đặc biệt tài năng.[22]

Tuy nhiên, những quan chức có trình độ cao và được tổ chức tốt này phục vụ theo ý thích của một hoàng đế chuyên quyền, người không tự ràng buộc mình dưới bất kỳ hình thức nào và chỉ với một nét bút cũng có thể phá hoại các chính sách được xây dựng cẩn thận. Quan lại luôn chịu rủi ro bị hoàng đế trừng phạt nghiêm khắc và thanh trừng, và chỉ một số ít các quan chức cấp cao có thể hoàn thành nhiệm kỳ mà không bị làm nhục bằng cách này hay cách khác. Một số quyết định tệ hại nhất đến từ Minh Thái Tổ khi ông ngày càng nghi ngờ Tể tướng của mình, ông không chỉ bãi bỏ chức vụ này mà còn ra luật chính thức cấm bất kỳ người kế vị nào của mình tái lập nó. Điều này khiến không có hoàng đế nhà Minh tiếp theo nào được phép lập Tể tướng, thay vào đó phải làm việc trực tiếp với hàng chục bộ và cơ quan công quyền với vai trò thực tế của một chính phủ. Hệ thống này hầu như không thể hoạt động hiệu quả ngay với một hoàng đế vô cùng giàu năng lượng và đi vào tiểu tiết như Minh Thái Tổ và là thảm họa cho những người cai trị tiếp theo có khả năng kém hơn. Trong khoảng thời gian mười ngày, Minh Thái Tổ phải trả lời 1.660 tài liệu chính thức khác nhau liên quan đến 3.391 vấn đề riêng biệt. Chúng ta có thể tưởng tượng những người kế vị của ông nghĩ gì về khối lượng công việc mà ông áp đặt lên họ.[23]

Nhiều hoàng đế sau này đã không thể đáp ứng nổi yêu cầu này. Theo lịch sử, một trong những hoàng tế tệ nhất là Minh Thần Tông (còn được gọi là Hoàng đế Vạn Lịch), người đã cai trị khá lâu, từ năm 1572 đến năm 1620, tương ứng với thời kỳ suy tàn của triều đại.[24] Trong nửa sau thời kỳ cai trị của mình, ông từ chối gặp các thượng thư hoặc chủ trì việc triều chính. Ông để hàng nghìn báo cáo và bản ghi nhớ chất đống trong cung điện, không đọc và không phản hồi chúng.

Trên thực tế, ông đã không ra khỏi cung điện trong nhiều năm liền, suốt thời gian đó, không một quyết định quan trọng nào của chính quyền được đưa ra. Ông cũng vô cùng tham lam, chiếm đoạt ngân khố để thỏa mãn các tham vọng cá nhân như xây dựng một ngôi mộ tráng lệ. Vào thời điểm cuộc khủng hoảng quân sự đầu thế kỷ XVII, khi dự trữ ngân khố giảm xuống còn khoảng 270.000 lượng bạc, hoàng đế đã tích lũy được hơn hai triệu lượng cho riêng mình. Mặc dù có nhiều đề xuất liên tục từ Thượng thư bộ Hộ, ông từ chối cấp tiền nhiều hơn mức tượng trưng cho các mục đích như trả lương cho binh lính.[25] Hành động của ông trực tiếp dẫn đến sự gia tăng sức mạnh của người Mãn Châu, những người về sau sẽ tiêu diệt nhà Minh.

VẤN ĐỀ "HOÀNG ĐẾ TỒI"

Trong ba thành phần của sự phát triển chính trị mà chúng ta đã tìm hiểu, gồm xây dựng nhà nước, pháp quyền và trách nhiệm giải trình, người Trung Quốc đạt được bước đầu tiên tại một thời điểm rất sớm trong lịch sử. Theo nghĩa nào đó, họ tạo ra ra một chính quyền hiệu quả. Họ là dân tộc đầu tiên thiết kế ra một hệ thống hành chính hợp lý, tổ chức theo chức năng, dựa trên các tiêu chí khách quan cho việc tuyển dụng và đề bạt. Có lẽ bởi xã hội Trung Quốc mang tính huyết thống cao, các nhà dựng nước ở đây nhận thấy nhiệm vụ cụ thể của mình là phải giải phóng chính quyền khỏi những ảnh hưởng của chủ nghĩa gia sản hay gia đình trị, vốn là nguồn gốc chính của tham nhũng.

Tạo ra một hệ thống như vậy trong thời kỳ Chiến Quốc nước sôi lửa bỏng là một chuyện; giữ nó tồn tại qua 2.000 năm tiếp theo là chuyện khác. Tính hiện đại của bộ máy quan liêu, dù định hình sớm, đã trở thành nạn nhân của sự suy đồi và gia sản hóa khi nhà nước lung lay và bị lấn át bởi các gia đình quý tộc giàu có. Sự suy thoái của nhà nước đã diễn ra qua nhiều thế kỷ và quá trình khôi phục bộ máy hành chính giống như thiết kế ban đầu của nhà Tần và Hán cũng mất nhiều

thế kỷ khác. Vào thời nhà Minh, hệ thống kinh điển đó đã được hoàn thiện bằng nhiều cách khác nhau. Hệ thống dựa vào nhân tài nhiều hơn, và kiểm soát một xã hội vốn lớn và phức tạp hơn nhiều so với thời nhà Hán.

Tuy nhiên, ở những khía cạnh khác, hệ thống chính trị của Trung Quốc còn kém phát triển, bởi nó chưa bao giờ hình thành được chế độ pháp quyền hoặc cơ chế trách nhiệm giải trình chính trị. Như trước đó, xã hội bên ngoài nhà nước tiếp tục không được tổ chức cho những hoạt động chính trị như ở châu Âu hay Ấn Độ. Cũng không có tầng lớp quý tộc độc lập, có đất đai, hay các thành bang độc lập. Giai cấp quý tộc và nông dân bị phân tán, một cách bị động, có thể chống lại mệnh lệnh của chính quyền và đôi khi phát động những cuộc phản kháng bạo lực vốn bị đàn áp tàn bạo. Nhưng họ không bao giờ thể chế hóa thành một nhóm có khả năng đòi hỏi quyền lợi từ nhà nước, như nông dân ở vùng Scandinavia. Các trật tự tôn giáo độc lập đã nổi lên trong triều đại nhà Tùy và nhà Đường, với sự truyền bá rộng rãi của Phật giáo và Đạo giáo. Tại những thời điểm khác nhau trong lịch sử Trung Quốc, phong trào tôn giáo đã có lúc để chống lại nhà nước, từ cuộc khởi nghĩa Khăn Đỏ đến Thái Bình Thiên Quốc. Nhưng tôn giáo chỉ là một hiện tượng giáo phái, bị nghi ngờ bởi giới Nho giáo chính thống và chưa bao giờ đại diện cho một sự đồng thuận xã hội mạnh mẽ đủ để hạn chế quyền lực nhà nước thông qua việc giám sát pháp luật.

Vì thế, một trong những di sản vĩ đại của phong kiến Trung Quốc chính là hệ thống chính quyền chuyên quyền có chất lượng. Không phải ngẫu nhiên mà hầu như tất cả các nhà đổi mới độc đoán thành công nhất thế giới, bao gồm Hàn Quốc, Đài Loan, Singapore và chính Trung Quốc hiện đại, là các quốc gia Đông Á vốn chia sẻ di sản văn hóa Trung Hoa. Sẽ rất khó để tìm ra những nhà cai trị độc đoán tài năng như Lý Quang Diệu của Singapore hay Park Chung Hee của Hàn Quốc ở châu Phi, châu Mỹ Latin, hay Trung Đông.

Nhưng kinh nghiệm của nhà Minh, cũng như những giai đoạn khác của lịch sử Trung Quốc, đặt ra câu hỏi phức tạp về khả năng chịu đựng của hệ thống quản trị tốt khi vắng mặt pháp quyền hay trách nhiệm giải trình. Dưới sự lãnh đạo của một vị hoàng đế mạnh mẽ và có năng lực, hệ thống có thể trở nên vô cùng hiệu quả. Nhưng dưới quyền các vị vua thất thường hoặc không đủ năng lực, quyền lực thường làm suy yếu hiệu quả của hệ thống hành chính. Võ hậu thanh lọc bộ máy quan liêu và nhồi nhét vào trong đó những kẻ thân cận nhưng không đủ năng lực; Minh Thái Tổ bãi bỏ vị trí Tể tướng và khiến những người kế nhiệm bị giam cầm trong hệ thống tệ hại đó; Minh Thần Tông bỏ rơi hệ thống quan liêu hoàn toàn và khiến chính quyền sụp đổ. Người Trung Quốc coi đó là vấn đề "hoàng đế tồi".

Có một hình thức trách nhiệm giải trình trong hệ thống của người Trung Hoa. Hoàng đế được đào tạo để cảm thấy mình phải có trách nhiệm với nhân dân, và những hoàng đế tốt thường cố gắng đáp ứng nhu cầu và giải quyết khiếu nại từ người dân. Nhà cai trị có trách nhiệm cũng thay mặt nhân dân liên tục trừng phạt quan chức, dựa vào mạng lưới gián điệp thái giám để phát hiện những người có hành vi sai trái. Nhưng loại trách nhiệm giải trình chính thức duy nhất trong hệ thống hướng lên chính hoàng đế. Các quan chức địa phương chỉ lo lắng về những gì triều đình để ý, mà không hề quan tâm đến thường dân vì người dân không thể sử dụng các trình tự tư pháp hay bầu cử để chống lại họ. Đối với một thường dân Trung Quốc, cách duy nhất khi phải đối mặt với một quan chức tệ hại là kháng cáo lên quan chức cao hơn và hy vọng hoàng đế có thể biết đến. Thậm chí dưới sự trị vì của một hoàng đế tốt, khả năng có thể xảy ra chuyện như vậy trong một đế chế quá rộng lớn là rất thấp.

Trong một số phương diện nhất định, vấn đề này không phải là quá xa lạ với Trung Quốc đương đại. Thay vì một hoàng đế thì Đảng Cộng sản Trung Quốc ở phía trên cùng của hệ thống phân cấp chính

quyền, canh giữ một bộ máy quan liêu đồ sộ và phức tạp quản trị hơn một tỉ người. Cũng giống như các mạng lưới gián điệp thái giám, hệ thống đảng tạo thành một cấu phần song song với chính phủ, theo dõi và giám sát các sai phạm. Chất lượng của bộ máy hành chính, đặc biệt là ở cấp cao, là rất tốt; lãnh đạo Trung Quốc đã đưa đất nước trải qua sự chuyển đổi kinh tế kỳ diệu trong các thập niên sau năm 1978 mà ít nơi nào làm được.

Tuy nhiên, pháp quyền và trách nhiệm giải trình không tồn tại ở Trung Quốc đương đại giống như dưới thời phong kiến Trung Quốc. Phần lớn các vụ lạm dụng diễn ra không phải là từ chính quyền trung ương chuyên quyền, mà thường là từ hệ thống phân cấp của các quan chức địa phương, những người cấu kết với nhau để cướp đất của nông dân, nhận hối lộ từ các nhà phát triển bất động sản, làm ngơ các quy định về môi trường và an toàn, không khác gì so với thời xa xưa. Khi thảm họa xảy ra, như chất lượng xây dựng trường học tồi tệ phơi bày sau một trận động đất, hay sữa bột trẻ em kém chất lượng của một công ty yếu kém, người dân Trung Quốc chỉ còn trông cậy được vào chính quyền trung ương. Cũng giống như các hoàng đế, chính quyền trung ương có thể đáp ứng hoặc không đáp ứng: đôi khi họ có các hành động cứng rắn chống lại các quan chức vi phạm, nhưng khi khác, họ có thể quá bận rộn hoặc bị phân tâm, hoặc có những ưu tiên khác.

Pháp quyền và trách nhiệm giải trình chính trị là cần thiết theo đúng nghĩa của nó. Đôi khi, nó có thể cản trợ một chính quyền tốt, hiệu quả, như trường hợp Ấn Độ không thể đưa ra quyết định về một dự án cơ sở hạ tầng lớn do kiện tụng và biểu tình, hoặc khi Quốc hội Mỹ không thể đối phó với các vấn đề bức xúc như các quyền cơ bản do ảnh hưởng của giới vận động hành lang và các nhóm lợi ích.

Nhưng phần lớn pháp quyền và trách nhiệm giải trình là cần thiết để bảo vệ một chính quyền tốt. Trong các điều kiện hợp lý, một hệ thống độc tài mạnh có thể tạo ra một chính phủ vô cùng hiệu quả.

Hệ thống chính trị phải có khả năng chịu đựng các điều kiện thay đổi bên ngoài và thay đổi lãnh đạo. Việc giám sát cơ quan nhà nước thực hiện bởi pháp quyền và trách nhiệm giải trình giảm thiểu sai số trong hoạt động của chính phủ: chúng có thể ngáng đường một chính phủ, nhưng cũng ngăn chặn một chính phủ yếu kém vượt khỏi tầm kiểm soát. Trung Quốc, ngược lại, chưa bao giờ giải quyết được vấn đề các hoàng đế tồi.

THỂ CHẾ LÀ KHÔNG ĐỦ

Có một hệ thống đồ sộ các nghiên cứu cố gắng giải quyết câu hỏi về lý do tại sao Trung Quốc truyền thống thất bại trong việc phát triển thiết chế tư bản bản địa, bao gồm *Religion of China* (Tôn giáo Trung Hoa) của Max Weber và *Science and Civilisation in China* (Khoa học và Văn minh Trung Hoa) của Joseph Needham. Mục đích của cuốn sách này không phải là để góp phần vào cuộc tranh luận đó, ngoại trừ việc cho rằng các hạn chế mang tính ràng buộc đối với sự phát triển tư bản chủ nghĩa ở Trung Quốc có lẽ không nằm ở việc thiếu các thể chế tốt.

Trung Quốc thời nhà Minh đã có hầu hết các thể chế hiện nay được coi là quan trọng đối với phát triển kinh tế hiện đại. Họ có một nhà nước mạnh và được tổ chức tốt, tạo ra sự ổn định và có khả năng dự đoán được. Việc mua quan bán chức và các hình thức tham nhũng công khai khác có tồn tại nhưng ít hơn nhiều so với ở Pháp và Tây Ban Nha thế kỷ XVII (xem Chương 23 và 24).[26] Bạo lực được kiểm soát; so với nhiều nước đang phát triển đương đại, Trung Quốc đã đạt được một mức độ kiểm soát rất cao của chính quyền dân sự đối với quân đội. Một điểm yếu tất yếu là sự vắng mặt của một nhà nước pháp quyền khiến quyền sở hữu dễ bị xâm phạm từ chính quyền. Nhưng như tôi đã lập luận trong Chương 17, pháp quyền theo nghĩa hiến định không nhất thiết là phải có để tạo ra tăng trưởng kinh tế. Mặc dù chủ sở hữu đất đôi khi bị tịch thu, đặc biệt là vào đầu các triều đại mới, Trung

Quốc có quyền sở hữu "tốt vừa đủ" trong nhiều thập niên, cũng như một mức thuế cực thấp ở nông thôn. Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa ngày nay cũng không có pháp quyền theo nghĩa hiến định, hay có quyền tư hữu hoàn toàn, nhưng nước này có quyền sở hữu "tốt vừa đủ" để giúp đạt được tốc độ tăng trưởng kinh tế thần kỳ.[27]

Trung Quốc thời nhà Minh, dĩ nhiên, đã theo đuổi nhiều chính sách bất hợp lý về mặt kinh tế. Nhà nước kiểm soát quá chặt các thương nhân và thương mại nói chung. Nhà nước độc quyền về sản xuất muối, dẫn đến tăng giá và khiến nạn buôn lậu và tham nhũng tăng theo, như ở Pháp và Đế chế Ottoman. Nhưng chính sách ít có ảnh hưởng cơ bản đến tăng trưởng hơn thể chế; chính sách có thể được thay đổi qua một đêm, trong khi sẽ mất nhiều công sức để xây dựng thể chế. Những gì chính quyền Trung Quốc thực hiện không mang tinh thần tối đa hóa lợi nhuận mà các nhà kinh tế giả định là đặc điểm chung của con người. Có một sự tự mãn rất lớn tràn ngập mọi ngóc ngách đời sống Trung Quốc thời nhà Minh. Không chỉ là việc các hoàng đế cảm thấy không cần thiết thu thuế nhiều như khả năng cho phép; các hình thức đổi mới và sáng tạo dường như không được tưởng thưởng xứng đáng. Đô đốc thái giám Trịnh Hòa dong thuyền qua Ấn Độ Dương và phát hiện ra các tuyến đường thương mại mới và các nền văn minh khác. Nhưng phát kiến này đã không tạo ra hứng khởi và những chuyến đi đã không bao giờ được tiếp nối. Hoàng đế tiếp theo cắt giảm ngân sách hải quân như một động thái tiết kiệm, và Thời đại Khám phá của Trung Quốc đã kết thúc ngay trước khi bắt đầu. Tương tự, trong thời nhà Tống, một nhà phát minh tên là Tô Tụng tạo ra chiếc đồng hồ cơ học đầu tiên trên thế giới, một bộ máy nhiều tầng khổng lồ chạy bằng một bánh xe nước. Nhưng chiếc đồng hồ này bị bỏ rơi khi người Nữ Chân chiếm kinh đô Khai Phong. Các bộ phận của đồng hồ bị phá hủy; kiến thức chế tạo và thậm chí sự tồn tại của nó bị thất lạc trong một vài thế kỷ.[28]

Dù những hạn chế ràng buộc với tăng trưởng kinh tế thời nhà Minh-Thanh Trung Quốc có là gì thì chúng không còn tồn tại trong thời đại ngày nay. Các ràng buộc văn hóa mà các nhà quan sát phương Tây trước đây cho là đang cản trở sự phát triển của Trung Quốc cũng không còn. Trong những năm đầu thế kỷ XX, các học giả-quân tử Nho giáo với móng tay dài, vốn từ chối làm bất cứ việc gì khác ngoài hệ thống công quyền, là trở ngại cho quá trình hiện đại hóa. Lý tưởng của các quân tử biến mất trong thế kỷ XX, nhưng di sản văn hóa của việc nhấn mạnh vào giáo dục và thành tích cá nhân vẫn tồn tại và đóng góp nhiều cho tăng trưởng kinh tế của Trung Quốc. Nó giúp vô số các bà mẹ Trung Quốc trên khắp thế giới tiết kiệm tiền để gửi con đến các trường học tốt nhất và thúc ép chúng vượt trội trong các kỳ thi. Sự tự mãn khiến người kế nhiệm của Minh Thành Tổ hủy bỏ những chuyến khám phá được thay thế bởi các nhà lãnh đạo Trung Quốc sẵn sàng học hỏi kinh nghiệm nước ngoài và áp dụng lại khi thực sự hữu ích. Thái độ mang tính văn hóa với khoa học, học tập và đổi mới giải thích lý do tại sao Trung Quốc kém cỏi trong cuộc đua kinh tế toàn cầu ở các thế kỷ trước, nhưng đang làm rất tốt trong thời điểm hiện tại, chứ không phải những sai sót căn bản trong thể chế chính trị.

PHẦN 4

CHÍNH PHỦ CÓ TRÁCH NHIỆM GIẢI TRÌNH

22

SỰ TRỖI DẬY CỦA TRÁCH NHIỆM GIẢI TRÌNH CHÍNH TRỊ

Trách nhiệm giải trình chính trị là gì; tại sao quá trình xây dựng nhà nước châu Âu chậm trễ là nguồn gốc của sự tự do theo sau; "Lịch sử đảng Whig" có vấn đề gì và vì sao ta không hiểu được sự phát triển chính trị nếu không so sánh các nước với nhau; năm kết quả khác nhau của châu Âu

Chính phủ có trách nhiệm giải trình nghĩa là các nhà cai trị tin rằng họ có trách nhiệm với người bị trị và đặt lợi ích của người dân lên trên lợi ích của mình.

Có thể đạt được trách nhiệm giải trình bằng một số phương pháp. Nó có thể nảy sinh từ giáo dục đạo đức, như ở Trung Quốc và các quốc gia chịu ảnh hưởng của Nho giáo. Quân vương được giáo dục để cảm thấy có trách nhiệm với xã hội và được tư vấn bởi một bộ máy quan liêu phức tạp về nghệ thuật trị nước. Ngày nay, người phương Tây có xu hướng không đánh giá cao hệ thống chính trị mà nhà cầm quyền thể hiện sự quan tâm với người dân nhưng lại có quyền lực không bị giới hạn bởi bất kỳ quy trình nào như pháp quyền hay các cuộc bầu cử. Nhưng trách nhiệm đạo đức vẫn còn có ý nghĩa thực sự theo cách các xã hội độc tài vận hành, minh chứng bằng sự tương phản giữa nhà Hashemite ở Jordan và đảng Ba'ath ở Iraq dưới thời Saddam Hussein.

Cả hai chế độ này đều không dân chủ, nhưng Saddam áp đặt một chế độ độc tài tàn bạo và toàn trị, nhằm phục vụ chủ yếu cho quyền lợi của vòng tròn nhỏ bạn bè và người thân của mình. Vua Jordan, ngược lại, không có cơ chế trách nhiệm giải trình chính thức với người dân, ngoại trừ Quốc hội với quyền hạn rất hạn chế. Tuy nhiên, các vị vua Jordan rất cẩn trọng trong việc đáp ứng nhu cầu của rất nhiều các nhóm khác nhau cấu thành nên xã hội Jordan.

Trách nhiệm giải trình chính thức mang tính quy trình: chính quyền đồng ý ràng buộc vào các cơ chế nhất định vốn hạn chế quyền lực của nó, không cho phép chính phủ làm mọi việc tùy ý. Cuối cùng, những quy trình này (thường được quy định trong hiến pháp) cho phép công dân thay thế toàn bộ chính quyền nếu họ hành động phi pháp, bất tài, hoặc lạm dụng quyền lực. Ngày nay, hình thức chủ đạo của trách nhiệm giải trình mang tính quy trình là các cuộc bầu cử, tốt nhất là các cuộc bầu cử đa đảng với quyền phổ thông đầu phiếu. Nhưng nó không giới hạn ở các cuộc bầu cử. Ở Anh, nhu cầu có một chính phủ có trách nhiệm giải trình được thực hiện nhân danh pháp luật, khi người dân tin rằng nhà vua phải đứng dưới luật pháp. Bộ luật quan trọng nhất là Thông Luật, tại thời điểm chịu ảnh hưởng rất nhiều bởi các thẩm phán không được bầu, cũng như các đạo luật được thông qua bởi Nghị viện được bầu trên cơ sở phổ thông đầu phiếu hạn chế. Do đó các hình thức sớm nhất của trách nhiệm giải trình chính trị không hướng tới toàn thể người dân, mà tới bộ luật truyền thống đại diện cho sự đồng thuận của cộng đồng và thông qua cơ quan lập pháp thiểu số chính trị. Đây là lý do tại sao tôi sử dụng thuật ngữ "trách nhiệm giải trình" thay vì "dân chủ" trong phần này.

Theo thời gian, quá trình dân chủ hóa được diễn ra. Quyền bầu cử được mở rộng và tiến đến bao gồm nhiều giai cấp hơn, kể cả những người không có tài sản, phụ nữ và các dân tộc thiểu số. Ngoài ra, rõ ràng bản thân pháp luật đã không còn dựa trên tôn giáo, mà phải được phê chuẩn một cách dân chủ, ngay cả khi thực tiễn pháp luật vẫn nằm

trong tay các thẩm phán chuyên nghiệp. Nhưng ở Anh, Mỹ và Tây Âu, quá trình dân chủ hóa đầy đủ về trách nhiệm giải trình theo quy trình phải đến thế kỷ XX mới diễn ra.

QUÁ TRÌNH XÂY DỰNG NHÀ NƯỚC MUỘN Ở CHÂU ÂU

Ở thời cận đại, các nhà lập quốc châu Âu bắt tay vào các dự án giống như Trung Quốc và Thổ Nhĩ Kỳ để xây dựng một nhà nước tập quyền, hùng mạnh, qua đó đồng nhất quản lý hành chính và khẳng định chủ quyền của mình trên toàn lãnh thổ. Những nỗ lực này bắt đầu khá muộn – vào cuối thế kỷ XV, và đến cuối thế kỷ XVII mới hoàn thành. Lý thuyết về chủ quyền nhà nước ra đời từ ngòi bút của các tác giả như Hugo Grotius và Thomas Hobbes, những người cho rằng vua chứ không phải Thượng đế mới có quyền lực tối cao đích thực.

Nhưng các vị vua châu Âu nói chung gặp phải kháng cự lớn hơn nhiều, bởi quần chúng trong xã hội của họ được tổ chức tốt hơn so với ở Trung Quốc hay Thổ Nhĩ Kỳ. Quá trình xây dựng nhà nước thường bị cản trở bởi các tổ chức đối lập, buộc nhà cầm quyền tìm kiếm đồng minh và thỏa hiệp. Các quý tộc địa chủ được bảo vệ rất kỹ, sống trong lâu đài bất khả xâm phạm với các nguồn thu độc lập và lực lượng quân sự của riêng mình. Tầng lớp quý tộc Trung Quốc chưa bao giờ được độc lập như vậy, và Đế chế Ottoman, như chúng ta thấy, không cho phép một tầng lớp quý tộc như thế xuất hiện ngay từ đầu. Các yếu tố của một nền kinh tế tư bản chủ nghĩa cũng đã xuất hiện ở Tây Âu trong thời gian quá trình xây dựng nhà nước diễn ra mạnh nhất. Một lượng lớn của cải được tạo ra bởi các thương nhân và các nhà sản xuất, độc lập với sự kiểm soát của nhà nước. Các thành phố tự trị phát triển, đặc biệt là ở Tây Âu, vận hành theo các quy tắc của riêng mình và triển khai lực lượng quân sự riêng.

Sự phát triển sớm của pháp luật ở châu Âu cũng rất quan trọng trong việc thiết lập giới hạn quyền lực nhà nước. Các vị vua không

ngừng xâm phạm quyền sở hữu của người dân, nhưng ít nhà cầm quyền cảm thấy hoàn toàn thoải mái khi tịch thu tài sản cá nhân mà không có lý do hợp pháp. Như một hệ quả, họ không có quyền đánh thuế không giới hạn và phải vay tiền từ ngân hàng để rót tiền vào các cuộc chiến tranh. Giới quý tộc châu Âu cũng an tâm hơn trong việc chống bắt giữ hoặc xử phạt tùy tiện. Trừ Nga, hoàng gia châu Âu tự tiết chế trong việc tung ra các chiến dịch khủng bố hay đe dọa với các tầng lớp tinh hoa trong xã hội.

Việc chậm trễ trong quá trình xây dựng nhà nước ở châu Âu là nguồn gốc của sự tự do chính trị mà người dân châu lục này về sau sẽ được hưởng thụ. Việc xây dựng nhà nước sớm trong sự thiếu vắng của pháp quyền và trách nhiệm giải trình sẽ khiến nhà nước áp chế người dân hiệu quả hơn. Bất kỳ tiến bộ nào về vật chất hay công nghệ, khi rơi vào tay của quyền lực nhà nước không bị giám sát, sẽ cho nhà nước có khả năng kiểm soát xã hội lớn hơn và sử dụng nó vào mục đích riêng.

HÀNH TRÌNH CỦA QUYỀN BÌNH ĐẲNG

Ngay trong phần đầu của tác phẩm *Democracy in America* (Nền dân trị Mỹ), Alexis de Tocqueville nói về thực tế "may mắn" rằng ý tưởng về sự bình đẳng của con người đã được hình thành trên toàn thế giới từ 800 năm trước.[1] Tính chính danh của tầng lớp quý tộc – quan điểm cho rằng một số người sinh ra đã tốt hơn người khác – không còn được coi là điều hiển nhiên. Mối quan hệ giữa lãnh chúa và nô lệ không thể bị đảo ngược mà không có sự thay đổi trong ý thức của người nô lệ và nhu cầu được công nhận của họ. Có rất nhiều gốc rễ cho cuộc cách mạng về ý tưởng này. Quan điểm cho rằng tất cả mọi người đều bình đẳng về nhân phẩm và giá trị bất kể sự khác biệt rõ ràng về tự nhiên và xã hội bắt đầu từ Ki-tô giáo, nhưng quan điểm này không được các Giáo hội Công giáo thời Trung Cổ cho là vấn đề cần được thực hiện ngay thời điểm hiện tại. Cuộc Cải cách Kháng nghị, kết hợp với phát

minh ra máy in, giúp các cá nhân đọc Kinh Thánh và tìm đường đến đức tin mà không cần đến sự can thiệp của các phương tiện trung gian như Giáo hội. Điều này củng cố sự sốt sắng ngày càng cao của người châu Âu khi đặt câu hỏi về thẩm quyền thủ cựu, bắt đầu với sự hồi sinh của sách kinh điển vào cuối thời Trung Cổ và thời kỳ Phục Hưng. Khoa học tự nhiên hiện đại – khả năng trừu tượng hóa nguyên tắc chung từ số liệu thực nghiệm và thử nghiệm các lý thuyết nhân quả thông qua các thí nghiệm được kiểm soát – đã tạo ra một dạng thẩm quyền mới sớm được thể chế hóa trong các trường đại học. Khoa học và công nghệ sinh ra từ đó, các nhà cai trị có thể sử dụng nhưng không bao giờ hoàn toàn kiểm soát được chúng.

Nô lệ được trao quyền nhiều hơn khi họ ngày càng nhận ra giá trị của mình. Các biểu hiện chính trị của sự thay đổi này là yêu cầu về các quyền lợi chính trị, đó là nhất định phải có tiếng nói trong các quyết định chung, vốn từng tồn tại trong xã hội bộ lạc nhưng đã mất đi với sự trỗi dậy của nhà nước. Yêu cầu này đã dẫn đến sự vận động của các nhóm xã hội như các giai cấp tư sản, nông dân, và "đám đông thành thị" của Cách mạng Pháp, trước đây vốn chỉ là đối tượng kiểm soát của quyền lực chính trị.

Yêu cầu này quan trọng đối với sự phát triển của chính phủ có trách nhiệm giải trình hiện đại đến mức nó được diễn đạt bằng những thuật ngữ phổ quát, đến mức nó chính là nền tảng của lập luận "Tất cả mọi người sinh ra đều có quyền bình đẳng" như Thomas Jefferson sau này viết trong Tuyên ngôn Độc lập Mỹ. Xuyên suốt tất cả các giai đoạn tiền lịch sử của nhân loại, các cá nhân và phe nhóm khác nhau phải tranh đấu để được công nhận. Nhưng sự công nhận họ tìm kiếm là cho bản thân, hoặc nhóm huyết thống, hoặc giai cấp của họ; họ tìm cách làm chủ chính mình thay vì đặt câu hỏi về mối quan hệ giữa lãnh chúa và nô lệ. Cách hiểu phổ quát mới về quyền lợi cho thấy những cuộc cách mạng chính trị theo sau sẽ không chỉ đơn giản là nhằm thay

thế một nhóm nhỏ tinh hoa bằng nhóm khác, mà sẽ đặt nền tảng cho sự tự do tiến bộ của toàn bộ nhân loại.

Hiệu ứng tích lũy của những thay đổi nhận thức đó là rất lớn. Tại Pháp, đã có các tổ chức Trung Cổ gọi là Estates General, trong đó tập trung các đại diện của toàn bộ vương quốc để quyết định các vấn đề quốc gia có tầm quan trọng lớn. Khi thể chế này được triệu tập vào năm 1614 dưới quyền nhiếp chính của Marie de Médicis, hội nghị kêu thán và phàn nàn về nạn tham nhũng và thuế má, nhưng cuối cùng vẫn chấp nhận thẩm quyền của Ngai vàng. Khi được triệu tập lần nữa vào năm 1789 dưới ảnh hưởng của các ý tưởng Thời kỳ Khai sáng và Nhân quyền, Cách mạng Pháp bùng nổ.[2]

Nhưng tự thân các ý tưởng là không đủ để mang lại nền dân chủ tự do ổn định, khi thiếu vắng sự cân bằng cơ bản của các lực lượng chính trị và lợi ích, khiến nó trở thành lựa chọn đỡ tệ hại nhất cho tất cả các bên. Điều kỳ diệu của thể chế dân chủ tự do hiện đại, trong đó nhà nước mạnh có khả năng thực thi pháp luật trong khi vẫn chịu kiểm soát bởi pháp luật và cơ quan lập pháp, chỉ có thể phát sinh khi có sự *cân bằng* quyền lực tương đối giữa các phe phái chính trị khác nhau trong xã hội. Nếu không nhóm nào chiếm ưu thế, họ sẽ phải thỏa hiệp. Cái chúng ta coi là chính phủ lập hiến hiện đại phát sinh từ kết quả của sự thỏa hiệp không mong muốn và không có kế hoạch trước này.

Chúng ta đã chứng kiến biến động này mở ra từ sau sự sụp đổ của chủ nghĩa cộng sản và sự nổi lên của cái Huntington gọi là Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba. Làn sóng này bắt đầu với quá trình chuyển đổi dân chủ ở Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha và Thổ Nhĩ Kỳ trong những năm 1970, sau đó là Mỹ Latin và Đông Á trong thập niên 1970 và thập niên 1980, với đỉnh điểm là sự sụp đổ của chủ nghĩa cộng sản ở Đông Âu sau năm 1989. Ý tưởng cho rằng dân chủ là hình thức chính quyền chính danh nhất, hay thậm chí là duy nhất, lan rộng đến mọi ngóc ngách của thế giới. Hiến pháp dân chủ được viết lại, hay viết mới,

ở châu Phi, châu Á, Mỹ Latin và các nước từng theo chủ nghĩa cộng sản. Nhưng thể chế dân chủ tự do ổn định chỉ hình thành trong nhóm nhỏ các quốc gia đang trải qua quá trình chuyển đổi dân chủ nói trên, bởi sự cân bằng quyền lực vật chất trong mỗi xã hội đã không buộc các phe khác nhau phải chấp nhận một thỏa hiệp hiến định. Một phe nhất định – thường là phe được hưởng quyền hành pháp – nổi lên với nhiều quyền lực hơn và mở rộng lãnh địa của mình với sự suy tàn của các phe khác.

Những ý tưởng của Thời kỳ Khai sáng, nền tảng của dân chủ hiện đại, được phổ biến rộng rãi trên khắp châu Âu, cho đến nước Nga. Tuy nhiên, có sự khác biệt rõ rệt trong cách tiếp nhận giữa các quốc gia, tùy thuộc vào cách phe phái chính trị nhìn thấy những ý tưởng trên tác động ra sao đến lợi ích riêng của họ. Vì thế, để hiểu sự xuất hiện của chính phủ có trách nhiệm giải trình, đòi hỏi sự thấu hiểu các lực lượng chính trị tồn tại trên các vùng khác nhau ở châu Âu và tại sao một số nhóm tinh hoa quyền lực thúc đẩy trách nhiệm giải trình, trong khi những nhóm khác lại không đặt ra rào cản nào cho sự phát triển của sự chuyên chế.

AI CHỈ HIỂU VỀ MỘT QUỐC GIA TỨC LÀ CHẲNG HIỂU VỀ QUỐC GIA NÀO HẾT

Mặc dù tôi đã nói về châu Âu như thể đó là một xã hội đồng nhất để so sánh với Trung Quốc hay Trung Đông, thực tế là có nhiều mô hình phát triển chính trị bên trong châu lục này. Câu chuyện về sự xuất hiện của nền dân chủ hiến định hiện đại thường được kể từ quan điểm của bên thắng cuộc, dựa trên thành công của nước Anh và nơi từng là thuộc địa của họ, Mỹ. Trong những gì được biết đến với tên gọi "lịch sử đảng Whig", sự phát triển của tự do, thịnh vượng và chính phủ đại diện được coi là tiến bộ không lay chuyển của các thể chế loài người bắt đầu với nền dân chủ Hy Lạp và pháp luật La Mã, được ghi nhận sớm trong Đại Hiến chương Magna Carta, sau đó bị đe dọa bởi đầu thời

đại Nhà Stuart, nhưng được bảo vệ và làm sáng tỏ trong cuộc nội chiến Anh và cuộc Cách mạng Vinh quang. Những thể chế này sau đó lan tỏa đến phần còn lại của thế giới thông qua chế độ thực dân của người Anh ở Bắc Mỹ.[3]

Vấn đề với lịch sử đảng Whig không phải bởi các kết luận cơ bản của cách tiếp cận này nhất thiết là sai. Trong thực tế, việc nhấn mạnh đến vai trò của thuế là động lực chính của trách nhiệm giải trình của lịch sử Whig nhìn chung là chính xác. Vấn đề nằm ở câu chuyện, giống như lịch sử thống nhất của một đất nước, nó không thể giải thích được tại sao các tổ chức quốc hội nổi lên ở Anh nhưng không xuất hiện ở các nước châu Âu khác có hoàn cảnh tương tự. Cách tiếp cận lịch sử như vậy thường dẫn đến việc các nhà quan sát kết luận rằng những gì *đã* xảy ra *phải* xảy ra, bởi họ không nhìn ra mối liên kết phức tạp của hoàn cảnh dẫn đến một kết quả cụ thể.

Chẳng hạn, trong năm 1222, bảy năm sau Đại Hiến chương Magna Carta, vua Hungary Andrew II, dưới sức ép của tầng lớp hầu tước hoàng gia, buộc phải thừa nhận Sắc chỉ Vàng (Golden Bull), một văn bản được coi là Magna Carta của Đông Âu. Sắc chỉ Vàng bảo vệ một số giai cấp tinh hoa khỏi những hành động chuyên quyền của nhà vua và cho phép giám mục và nghị sĩ quyền phản kháng nếu nhà vua không giữ lời hứa. Tuy nhiên, Sắc chỉ Vàng không bao giờ trở thành nền tảng của nền tự do của Hungary. Hiến pháp đầu tiên này đã hạn chế quyền lực của các vị vua Hungary hiệu quả đến mức quyền hành được đặt vào tay một tầng lớp quý tộc không có kỷ luật. Thay vì phát triển một hệ thống chính trị trong đó quyền hành pháp mạnh được cân bằng bởi cơ quan lập pháp gắn kết, hiến pháp mà các quý tộc Hungary áp chế vào hoàng gia đã ngăn chặn sự nổi lên của một chính thể trung ương mạnh, khiến quốc gia không được chuẩn bị để bảo vệ mình trước các mối lo bên ngoài. Ở trong nước, nông dân Hungary không có vị vua nào bảo vệ họ trước giới tài phiệt tham lam và đất nước này cuối

cùng bị mất tự do sau thất bại trước người Ottoman trong Trận Mohács vào năm 1526.

Vì thế, bất kỳ giải thích nào về sự trỗi dậy của chính phủ có trách nhiệm giải trình không chỉ cần phải xem xét các trường hợp thành công, mà cả các trường hợp thất bại, từ đó giải thích tại sao các tổ chức đại nghị chỉ xuất hiện trong một phần của châu Âu, trong khi chính thể chuyên chế chiếm ưu thế ở những nơi khác. Có vài người đã nỗ lực để thực hiện điều này, bắt đầu với nhà sử học Đức Otto Hintze và tiếp tục qua các tác phẩm của Charles Tilly, người coi áp lực quân sự từ bên ngoài và khả năng thu thuế là các biến giải thích chính.[4] Có lẽ công trình tinh túy nhất gần đây là tác phẩm của Thomas Ertman, người có phạm vi so sánh rộng hơn nhiều so với các phân tích so sánh lịch sử khác và đưa ra giải thích chính đáng cho nhiều biến quan sát.[5]

Tuy nhiên, cuốn sách này không xây dựng một lý thuyết thực sự về phát triển chính trị, và cũng không rõ liệu có ai đó có khả năng tạo ra một lý thuyết như thế hay không. Vấn đề, theo thuật ngữ của khoa học xã hội, là có quá nhiều biến số và không đủ các trường hợp nghiên cứu. Các kết quả chính trị mà lý thuyết này cố gắng giải thích không phải đơn giản là sự lựa chọn nhị phân giữa chính phủ đại nghị và chính thể chuyên chế. Như sẽ thấy dưới đây, ít nhất có năm loại nhà nước khác nhau xuất hiện ở châu Âu có nguồn gốc cần phải được giải thích. Ví dụ, chính thể chuyên chế xuất hiện ở Pháp và Tây Ban Nha hoàn toàn khác với các biến thể xuất hiện ở Phổ và Nga, mà thực tế, chính thể Phổ và Nga lại khác biệt đáng kể với nhau. Số lượng các biến giải thích, có thể được chứng minh bằng thực nghiệm rằng có vai trò trong việc tạo ra các kết quả như trên, thậm chí còn lớn hơn, từ những thứ quen thuộc như nguy cơ quân sự bên ngoài và thuế suất được sử dụng bởi Tilly, cấu trúc của quan hệ giai cấp, cho đến giá quốc tế của ngũ cốc, tôn giáo và ý tưởng và cách mà những điều này được hiểu bởi đám đông quần chúng cũng như bản thân các nhà cai trị. Triển vọng của việc tạo ra một

lý thuyết tổng quát từ một tập hợp hỗn tạp những yếu tố nguyên nhân và kết quả như thế thực sự là rất mong manh.

Thay vào đó, trong các chương sau tôi sẽ cố gắng mô tả một số đường lối quan trọng trong phát triển chính trị châu Âu và một loạt các yếu tố nhân quả kèm theo. Từ những trường hợp này, có thể khái quát hóa những yếu tố nào là quan trọng và ít quan trọng nhất, nhưng không phải theo nghĩa đưa ra một lý thuyết dự đoán thuần túy.

THỜI KỲ ĐÔNG CHU Ở CHÂU ÂU

Châu Âu phong kiến năm 1100 giống Trung Quốc thời nhà Chu theo nhiều khía cạnh khác nhau. Cũng có một vị vua danh nghĩa hoặc triều đại cầm quyền, nhưng quyền lực thực tế được chia đều cho một số các lãnh chúa phong kiến cát cứ, những người xây dựng lực lượng quân sự của mình, tự đảm bảo an ninh, tự quản lý và hầu như là tự túc về kinh tế. Giống như ở Trung Quốc, có một số triều đại nhất định vượt trội nhờ năng lực tổ chức tốt hơn, tàn nhẫn hơn, hoặc đơn giản là may mắn hơn và bắt đầu hợp nhất lãnh thổ trên phạm vi rộng lớn hơn.

Giữa thế kỷ XV và XVII, một quá trình chuyển đổi chính trị lớn đã diễn ra ở châu Âu, dẫn đến sự trỗi dậy của các quốc gia dân tộc mạnh, gần giống với quá trình xây dựng nhà nước xảy ra ở Trung Quốc từ thế kỷ V đến thế kỷ III TCN. Điều kiện nền tảng cho sự thay đổi này là dân số tăng nhanh, đặc biệt là trong thế kỷ XVI, cũng như sự gia tăng về số tài sản bình quân đầu người. Đây là một phần của hiện tượng toàn cầu cũng đã ảnh hưởng đến Đế chế Ottoman mà chúng ta phân tích, mặc dù ảnh hưởng của nó có lẽ là ít hơn ở châu Âu so với Trung Đông. Dân số của châu Âu tăng từ 69 triệu người năm 1500 lên 89 triệu vào năm 1600, tức là gần 30%.[6] Quá trình tiền tệ hóa của nền kinh tế diễn ra nhanh chóng, với lượng nhập khẩu lớn vàng và bạc từ các thuộc địa của Tây Ban Nha ở Tân Thế giới. Thương mại bắt đầu phát triển nhanh hơn nhiều so với GDP nói chung; giữa

năm 1470 và những năm đầu thế kỷ XIX, quy mô các đội tàu buôn Tây Âu đã tăng đến 17 lần.[7]

Vào lúc ban đầu của thời kỳ này, hầu hết các chính thể châu Âu là các "nhà nước lãnh địa", trong đó toàn bộ thu nhập của nhà vua bắt nguồn từ trong lãnh địa của mình, vốn là một trong nhiều lãnh địa mà ông ta cai trị trên danh nghĩa. Đội ngũ hành chính rất ít ỏi và hình thành từ chính gia đình của nhà vua. Quyền lực thực tế phân tán giữa những lớp phân cấp của các chư hầu phong kiến, những người nắm quyền như những thực thể chính trị độc lập. Họ duy trì quân đội riêng, đánh thuế các đối tượng riêng và quản lý tư pháp tại địa phương. Họ nằm dưới trướng các lãnh chúa của mình, người có thể là vua nếu họ là các nam tước quyền lực, hoặc có thể là nam tước hay thấp hơn đối với các chư hầu cấp thấp. Họ đáp trả nhà vua bằng máu, bằng cách tự mình chiến đấu hay dùng thuộc hạ, chứ không phải bằng thuế. Thực tế, hầu hết các quý tộc được miễn thuế vì lý do này. Lãnh địa của nhà vua có thể là tập hợp những vùng lãnh thổ không liên tục, nằm rải rác trên một diện tích rộng, và vương quốc của ông ta được chắp vá bởi các lãnh địa chư hầu, trong đó các vùng đất của lãnh chúa chư hầu của vị vua đối địch có thể nằm xen kẽ nhau.

Đến cuối giai đoạn này, phần lớn trật tự chính trị châu Âu được chuyển đổi thành một hệ thống quốc gia. Nhà nước lãnh địa được chuyển thành một nhà nước thuế, trong đó ngân khố quốc gia của chế độ quân chủ không chỉ đến từ lãnh địa của vua mà còn từ khả năng đánh thuế toàn bộ lãnh thổ của ông ta. Quản lý hệ thống này đòi hỏi sự xuất hiện của bộ máy nhà nước lớn hơn nhiều, bắt đầu với tòa án và bộ tài chính để kiểm soát hệ thống và việc giải ngân ngân khố quốc gia. Quyền tự chủ của các lãnh chúa địa phương bị sụt giảm nghiêm trọng. Đến lúc này, họ nợ thuế thay vì dịch vụ và chính quyền trung ương đã phá vỡ mối quan hệ truyền thống của họ với nông dân bằng cách đánh thuế trực tiếp nông dân. Lãnh thổ được kiểm soát trực tiếp bởi nhà

nước cũng tăng mạnh, bởi bất động sản của Giáo hội trên khắp châu Âu bị tịch thu và chuyển thành đất của nhà nước. Thẩm quyền lãnh thổ của các quốc gia chuyển từ nhiều mảnh chắp vá không liên tục của các lãnh địa thành những khối đất đai liền mạch. Ví dụ, Pháp đã phát triển thành hình lục lăng quen thuộc trong giai đoạn này. Nhà nước cũng tăng kích thước bằng cách sáp nhập các lãnh địa chính trị yếu và ít năng lực hơn, qua những cuộc chinh phục, hôn nhân, hay ngoại giao. Nhà nước cũng bắt đầu xâm nhập xã hội ở mức độ lớn hơn nhiều, làm giảm số lượng phương ngữ theo hướng có lợi cho ngôn ngữ được dùng tại tòa án, nhất thể hóa tập quán xã hội và tạo ra các tiêu chuẩn pháp lý và thương mại chung trong khu vực tài phán ngày càng rộng lớn.

Tốc độ và phạm vi chuyển đổi này là rất đáng chú ý. Theo nhiều phương diện, những gì xảy ra tương tự với quá trình ở Trung Quốc trong thời Đông Chu, mặc dù vào cuối quá trình này vẫn còn nhiều tiểu quốc tồn tại thay vì hình thành một đế chế duy nhất. Thử xem xét về thuế. Trong Đế chế Habsburg, thuế tăng từ 4,3 triệu florin trong giai đoạn 1521–1556 lên đến 23,3 triệu vào giai đoạn 1556–1607. Mức thu thuế trung bình hằng năm ở Anh tăng từ 52.000 bảng trong giai đoạn 1485–1490 đến 382.000 trong giai đoạn 1589–1600. Castile thu được 1 triệu ducat tiền thuế trong năm 1515 và 13 triệu trong năm1598.[8] Số lượng thuế lớn hơn này được sử dụng để hỗ trợ dịch vụ công lớn hơn và chuyên nghiệp hơn. Nước Pháp trong năm 1515 đã có 7.000 đến 8.000 công chức làm việc cho nhà vua; cho đến năm 1665, số người làm việc cho hành chính hoàng gia là 80.000. Chính phủ Bavarian có 162 viên chức trong biên chế vào năm 1508 và 866 đến năm 1571.[9]

Trong khi sự phát triển ban đầu của nhà nước châu Âu bắt nguồn từ khả năng cung cấp tư pháp, từ thế kỷ XVI trở đi, quá trình này được định hướng gần như hoàn toàn sang nhu cầu cung cấp tiền cho chiến tranh. Chiến tranh trong thời kỳ này diễn ra liên miên với quy mô ngày càng lớn và gần như liên tục. Những cuộc chiến lớn bao gồm xung đột

kéo dài giữa Pháp và Tây Ban Nha giành quyền quyền kiểm soát nước Ý; nỗ lực của Tây Ban Nha nhằm chinh phục các tỉnh thuộc Hà Lan; cuộc đua giữa các nước Anh, Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha, Hà Lan và Pháp tranh giành thuộc địa ở Tân Thế giới; cố gắng xâm lược nước Anh của Tây Ban Nha; cuộc xung đột kéo dài tại Đức sau Cải cách Kháng nghị, mà đỉnh cao là Chiến tranh Ba mươi năm; cuộc mở rộng của Thụy Điển vào Trung Âu, Đông Âu và Nga; và cuộc xung đột diễn ra giữa các Đế chế Ottoman, Đế chế Habsburg và Nga.

Nhà nước trong thời kỳ cận đại không cung cấp nhiều dịch vụ công ngoài an ninh công cộng và công lý cơ bản; phần lớn ngân sách tập trung vào chi phí quân sự. 90% ngân sách của Cộng hòa Hà Lan được chi cho thời kỳ đầu của cuộc xung đột tranh lâu dài với nhà vua Tây Ban Nha; 98% ngân sách của Đế chế Habsburg dành cho các cuộc chiến tranh với Thổ Nhĩ Kỳ và các lực lượng Tin Lành ở thế kỷ XVII. Từ đầu đến cuối thế kỷ XVII, ngân sách của Pháp tăng từ năm đến tám lần, trong khi ngân sách của Anh tăng 16 lần trong giai đoạn 1590–1670.[10] Quy mô quân đội Pháp cũng tăng lên tương ứng, từ 12.000 người trong thế kỷ XIII đến 50.000 trong thế kỷ XVI, 150.000 trong năm 1630 và 400.000 vào cuối triều đại Louis XIV.[11]

VAI TRÒ CỦA PHÁP LUẬT TRONG SỰ PHÁT TRIỂN CỦA CHÂU ÂU

Tại thời điểm nào đó giữa thiên niên kỷ I TCN, Trung Quốc thực hiện quá trình chuyển đổi từ chiến tranh dựa trên số lượng nhỏ của quý tộc cưỡi xe ngựa thành quân đội bộ binh với số lượng lớn hơn nhiều, dựa trên chế độ nghĩa vụ quân sự. Quá trình chuyển đổi công nghệ tương tự diễn ra ở châu Âu trong thế kỷ XII và XIII, khi các hiệp sĩ mặc áo giáp trên lưng ngựa được thay thế bởi quân đội bộ binh sử dụng cung và thương. Tuy nhiên, không giống như các nhà dựng nước Trung Quốc khởi thủy, vương quyền châu Âu hiện đại buổi sơ khai không xây dựng quân đội bằng cách cưỡng ép sung quân quần chúng

nông dân trên lãnh thổ của mình. Các đội quân lớn của Hoàng đế Charles V được xây dựng xung quanh hạt nhân là quân Castillian, được biết đến với tên gọi *tercios*, nhưng bao gồm cả số lượng lớn lính đánh thuê theo hợp đồng từ cả trong lãnh địa của mình và nước ngoài.[12] Đội quân nghĩa vụ chỉ xuất hiện ở châu Âu trong thế kỷ XVIII, nhưng họ không thực sự được coi là cơ sở cho quyền lực nhà nước cho đến thời *levee en masse* (đội quân nghĩa vụ) của Cách mạng Pháp. Ngược lại, các triều đại Trung Quốc như nhà Tần đã chuyển hóa trực tiếp từ chiến tranh quý tộc kỵ binh sang quân đội nghĩa vụ mà không trải qua giai đoạn lính đánh thuê.[13]

Tại sao những vị vua châu Âu hiện đại sơ khai không làm như các hoàng đế Trung Quốc và chỉ buộc nông dân sinh sống trên lãnh thổ của họ nhập ngũ? Và tại sao họ không chi trả cho quân đội bằng cách tăng thuế trực tiếp trên toàn lãnh thổ, thay vì dựa vào các khoản vay và bán chức?

Một trong những lý do chính là sự tồn tại của pháp quyền tại châu Âu. Chúng ta đã thấy trong Chương 18 pháp quyền tiến hóa như thế nào từ luật tôn giáo và lan sang nhiều lĩnh vực khác. Toàn bộ cấu trúc phân cấp của chế độ phong kiến châu Âu, vốn phân phối một cách hiệu quả chủ quyền và quyền lực cho một loạt các tổ chức chính trị cấp dưới, được bảo vệ bởi luật thừa kế. Nông dân bị ràng buộc bởi một loạt các luật và nghĩa vụ phong kiến, chủ yếu là với lãnh chúa địa phương của họ. Nhà vua không có quyền hợp pháp để bắt họ nhập ngũ; và thậm chí, ông có thể không có quyền buộc những người làm việc trực tiếp trên lãnh địa của mình nhập ngũ, vì nghĩa vụ của họ được quy định rất chi tiết và có thể không bao gồm nghĩa vụ quân sự. Vương quyền Châu Âu không có quyền thu giữ tài sản của nhóm tinh hoa, những người sẽ dựa vào quyền lợi xa xưa được viết trên những khế ước phong kiến. Nhà nước có thể áp đặt thuế, nhưng phải dựa trên những đẳng cấp được tổ chức (giống như Estates General – Hội đồng Đẳng cấp – ở Pháp), thông qua đó họ biện minh cho yêu cầu đánh thuế với người

nộp và nhận được sự cho phép từ họ. Mặc dù các vương quyền chuyên chế cố gắng gạt đi sức mạnh của những tổ chức này, họ làm điều này trong khuôn khổ pháp lý chung vốn là chỗ dựa cho tính chính danh của mình. Vua cũng không cho rằng họ có quyền xâm phạm an toàn cá nhân của đối thủ của mình bằng cách tùy tiện giam giữ hoặc giết họ. (Điểm quan trọng cần lưu ý là những quy định này được áp dụng ít nghiêm ngặt hơn nhiều cho giới không phải là tinh hoa như nông dân và dân thường cho đến thời gian khá muộn sau này.)

Các vị vua thuở sơ khai của Trung Quốc thực hiện quyền chuyên chế theo cách mà ít quốc vương thời phong kiến hoặc cận đại ở châu Âu cố gắng thực hiện. Họ tạo ra các cuộc cải cách ruộng đất quy mô lớn, tự ý xử tử quan chức phục vụ họ, trục xuất toàn bộ dân số và tham gia vào những cuộc thanh trừng điên cuồng các đối thủ quý tộc. Hoàng gia châu Âu duy nhất từng có các hành động đó là Nga. Chỉ sau cuộc Cách mạng Pháp, khi hiện đại hóa cuốn trôi tất cả những ràng buộc pháp lý được thừa kế cổ xưa của châu Âu trật tự cũ thì loại bạo lực không giới hạn này trở nên phổ biến hơn nhiều.

Như vậy, điều quan trọng cần lưu ý là sự phát triển nhà nước châu Âu diễn ra trên nền tảng pháp luật phát triển tốt, giúp hạn chế quyền lực của nhà nước. Vương quyền châu Âu đã cố gắng uốn cong, bẻ gãy, hoặc đi vòng qua pháp luật. Nhưng lựa chọn của họ đã được cấu trúc và kiểm soát bởi hệ thống pháp luật có sẵn, được phát triển từ thời Trung Cổ.

KHUÔN KHỔ XÂY DỰNG NHÀ NƯỚC

Để tham gia chiến tranh, nhà nước phải huy động nguồn lực trên quy mô ngày càng lớn hơn. Nhu cầu về nguồn lực thúc đẩy mức thuế cao hơn và các cách lạ thường hơn để mở rộng phạm vi nhà nước thuế, nhằm thu hút nhiều hơn dân số và qua đó là nguồn lực của xã hội. Quản lý các nguồn lực tài chính, ngược lại, thúc đẩy việc gia tăng kích

thước của bộ máy hành chính nhà nước và khả năng hợp lý hóa của hệ thống quan liêu để hút được giá trị lớn nhất có thể từ nó. Nhà nước cần phải có lãnh thổ rộng lớn để tăng ngân khố, và lãnh thổ lại tiếp giáp với mục đích quốc phòng. Sơ hở của bất hòa chính trị có thể bị khai thác bởi kẻ thù; do đó cần phải áp đặt thống nhất hệ thống quản lý trên toàn bộ lãnh thổ của nhà nước.

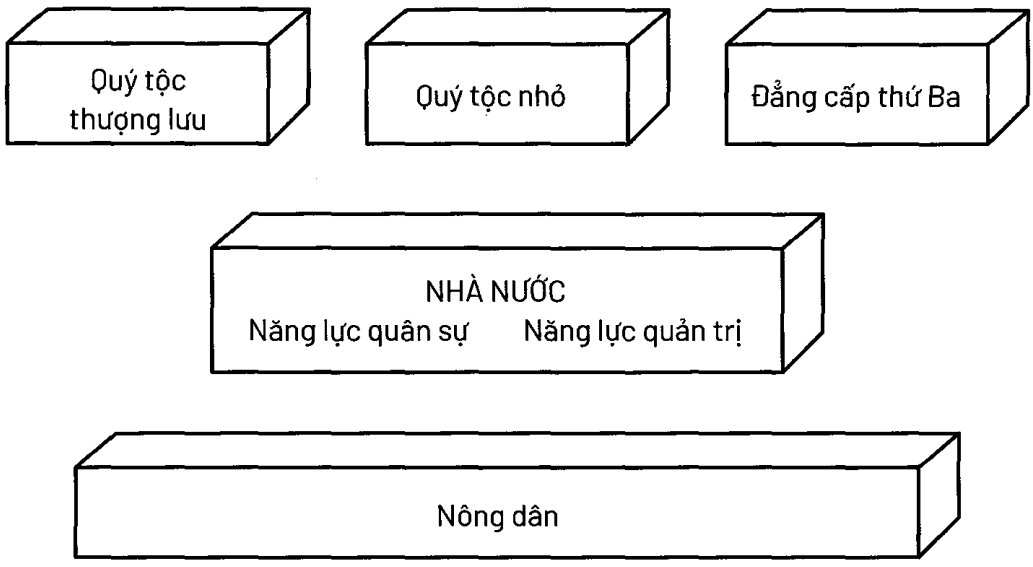
Một số lãnh thổ châu Âu – một vài vùng đất ở Đức và Đông Âu và những vùng biệt lập như Thụy Sĩ – đã không phải đối mặt với cạnh tranh quân sự sớm và do đó xây dựng quốc gia hiện đại tương đối muộn. Tất cả các cường quốc lớn khác – Pháp, Tây Ban Nha, Anh, Hà Lan, Thụy Điển, Nga, Đế chế Habsburg, Ba Lan, Hungary và những nhà nước khác – phải đối mặt với nhu cầu ngày càng tăng về chi phí quân sự và do đó đã tập trung hóa quyền lực từ thế kỷ XV.[14]

Câu chuyện về phát triển chính trị từ thời điểm này trong lịch sử châu Âu xoay quanh sự tương tác giữa nhà nước tập trung và các nhóm xã hội chống đối. Chính quyền chuyên chế trỗi dậy khi các nhóm chống đối hoặc yếu hoặc tổ chức kém, hoặc được nhà nước lựa chọn để hỗ trợ trong việc khai thác nguồn lực từ các nhóm xã hội không được trọng dụng. Chính quyền chuyên chế sẽ trở nên yếu nếu các nhóm chống đối được tổ chức một chặt chẽ đến mức chính quyền trung ương không thể chi phối. Và chính phủ có trách nhiệm giải trình nảy sinh khi nhà nước và các nhóm chống đối được cân bằng tốt hơn. Các nhóm chống đối có thể áp đặt cho nhà nước nguyên tắc "không đóng thuế nếu không có quyền đại nghị": họ chỉ cung cấp nguồn lực trọng yếu khi họ có tiếng nói trong việc sử dụng nguồn lực đó.

Kết quả của những cuộc đấu tranh trên không phải là cuộc chiến tay đôi giành quyền lực giữa nhà nước và xã hội một cách tổng thể. Trong điều kiện chung, cuộc đấu tranh có xu hướng là giữa bốn phe: nền quân chủ trung ương, giới quý tộc thượng lưu, tầng lớp quý tộc thấp hơn (gồm các chủ đất nhỏ, hiệp sĩ, hoặc cá nhân tự do khác), và

Đẳng cấp thứ Ba bao gồm cư dân thành thị (giai cấp tư sản mới nổi). Nông dân, giai cấp chiếm phần lớn dân số ở các xã hội này, vẫn chưa phải là nhân tố quan trọng vì họ không được tổ chức thành những nhóm có thể đại diện cho lợi ích của họ.

Mức độ phản kháng với nhà nước tập trung phụ thuộc vào mức độ mà ba nhóm bên ngoài nhà nước – quý tộc, quý tộc nhỏ, và Đẳng cấp thứ Ba – hợp tác cùng nhau để chống lại quyền lực hoàng gia. Nó cũng phụ thuộc vào sự gắn kết nội bộ mà mỗi nhóm thể hiện. Và cuối cùng, nó phụ thuộc vào sự gắn kết và ý thức về mục đích của chính nhà nước.



Hình 1. Sức mạnh chính trị trong xã hội nông nghiệp

BỐN CON ĐƯỜNG

Trong chương tiếp theo, tôi sẽ diễn giải câu chuyện về bốn kết quả xây dựng nhà nước châu Âu và một số lý do giải thích tại sao những kết quả này lại khác nhau. Phần này bao gồm tập hợp những ví dụ đa dạng nhất, từ chính thể đại nghị nhất tới chính thể chuyên quyền nhất. Đó là:

1. *Chuyên chế yếu.* Các chế độ quân chủ Pháp và Tây Ban Nha thế kỷ XVI và XVII tạo ra hình ảnh của nhà nước chuyên quyền mới, theo nhiều khía cạnh có mức độ tập trung và độc tài hơn Hà Lan và Anh. Mặt khác, hai nhà nước quân chủ này không thể chiếm ưu thế hoàn toàn với các tầng lớp tinh hoa quyền lực trong xã hội, khiến gánh nặng nặng thuế chỉ được đặt lên những nhóm ít có khả năng chống lại họ. Chính quyền tập trung của họ vẫn theo hướng thân tộc và trên thực tế mức độ thân tộc hóa trong chính quyền tăng theo thời gian.

2. *Chuyên chế thành công.* Chế độ quân chủ Nga đã thành công trong việc thu nạp cả tầng lớp quý tộc thượng lưu và tầng lớp quý tộc nhỏ, biến họ thành tầng lớp quý tộc phục tùng hoàn toàn phụ thuộc vào nhà nước. Họ làm được điều này một phần là do cả ba đều có lợi ích chung trong việc ràng buộc nông dân với đất và áp đặt một cách tàn nhẫn gánh nặng lớn nhất của thuế với nông dân. Chính quyền vẫn mang tính thân tộc cho đến khá muộn, nhưng cũng không có khả năng ngăn cản được hoàng gia Nga khủng bố và kiểm soát giới quý tộc ở mức độ lớn hơn nhiều so với các vị vua Pháp hoặc Tây Ban Nha.

3. *Chế độ quả đầu thất bại.* Các tầng lớp quý tộc của cả Hungary và Ba Lan đã sớm thành công trong việc áp đặt giới hạn hiến pháp lên sức mạnh của nhà vua, vốn có quyền lực yếu và không thể xây dựng một nhà nước hiện đại. Chế độ quân chủ yếu đã không thể bảo vệ lợi ích của nông dân từ tầng lớp quý tộc, giai cấp bóc lột họ đến xương tủy. Họ cũng không có đủ nguồn lực để xây dựng một bộ máy nhà nước đủ mạnh, chống lại sự xâm lược từ bên ngoài. Cả hai nước đều không thành công trong việc xây dựng một chính phủ không thân tộc và hiện đại.

4. *Chính phủ có trách nhiệm giải trình.* Cuối cùng, Anh và Đan Mạch đã phát triển được một chính quyền có trách nhiệm giải trình và chế độ pháp quyền mạnh, đồng thời xây dựng được nhà nước tập quyền mạnh đủ khả năng huy động toàn quốc và quốc phòng. Sự phát triển của các thể chế nghị viện ở Anh là câu chuyện tiêu biểu nhất, nhưng kết quả tương tự xảy ra ở Scandinavia thông qua một tiến trình chính trị tương đối khác biệt. Cho đến cuối thế kỷ XIX, nước Anh đã có một nhà nước tự do, trong khi Đan Mạch có nền tảng cho một nhà nước xã hội dân chủ, nhưng các nguyên tắc của pháp luật và trách nhiệm giải trình đã được gắn chặt trong hệ thống với cả hai.

Có những biến số và kết quả quan trọng bên cạnh những sự phát triển này. Cộng hòa Hà Lan và liên bang Thụy Sĩ đại diện cho con đường cộng hòa để tiến tới chính phủ có trách nhiệm giải trình và pháp quyền, trong khi chế độ quân chủ Phổ phát triển một nhà nước hiện đại và pháp quyền mạnh nhưng thiếu vắng trách nhiệm giải trình. Tôi không đủ khả năng nghiên cứu tất cả những trường hợp này cũng như các ngoại lệ khác. Tuy vậy, điều quan trọng là hiểu các điều kiện chung hỗ trợ cho sự hình thành chính phủ có trách nhiệm giải trình hoặc các hình thức khác nhau của chính thể chuyên chế.

23

KẺ KIẾM ĐẶC LỢI

Khủng hoảng tài khóa dẫn đến sự trỗi dậy của chính phủ thân tộc ở Pháp như thế nào; quan quản đốc và sự phát triển của chính phủ tập trung; tầng lớp tinh hoa Pháp hiểu tự do là đặc quyền như thế nào, việc họ bị ngăn chặn để có các hành động tập thể ra sao; điểm yếu và sự bất lực trọng yếu của chính phủ Pháp trong việc đánh thuế hoặc kiểm soát giới tinh hoa.

Nước Pháp thời kỳ cổ xưa tạo ra hình ảnh mâu thuẫn giữa quyền lực to lớn và các điểm yếu cố hữu. Bất cứ ai đã đến thăm cung điện Versailles ở bên ngoài Paris sẽ hiểu lý do tại sao người châu Âu trong thời đại của vua Louis XIV sợ hãi vương quyền Pháp như vậy. Lâu đài Sanssouci của Frederick Đại đế tại Potsdam chỉ như một túp lều khi so sánh với nó. Nước Anh của vua Louis và Hà Lan xem nước Pháp vào cuối thế kỷ XVII giống như cách người Mỹ đánh giá về Liên Xô trong Chiến tranh Lạnh: một cường quốc lục địa to lớn, giàu có, mạnh mẽ, tham vọng, đe dọa tự do của toàn bộ châu Âu. Chế độ quân chủ Pháp đi tiên phong trong quá trình xây dựng nhà nước châu Âu và đặt cơ sở cho các nhà nước hành chính hiện đại, tập trung. Alexis de Tocqueville vào những năm 1840 đã nhận thấy người Pháp thuộc thế hệ ông tin rằng nhà nước như vậy chỉ xuất hiện với cuộc Cách mạng Pháp đến như thế nào. Nhưng như ông đã chứng minh, nền móng của nó được xây dựng từ hai thế kỷ trước bởi các vị vua

của chế độ cũ, những người "bắt tay với nước Pháp hiện đại qua vực thẳm của cuộc cách mạng".

Nhưng đồng thời, toàn bộ cấu trúc của nhà nước Pháp được xây dựng trên nền tảng mục ruỗng và đổ nát. Khi vua Louis XIV qua đời tháng 9 năm 1715, nhà nước của ông đã hoàn toàn phá sản. Các khoản nợ của hoàng gia lên tới gần hai tỉ livre, không kể khoản 600 triệu livre trái phiếu chính phủ ngắn hạn chưa thanh toán. Các chủ nợ của Pháp đã tuyên bố đòi nợ trên doanh thu thuế trong tương lai cho đến tận năm 1721; việc trả nợ đã vượt thu thuế dự kiến trong tương lai gần.[1] Trạng thái tài chính bấp bênh này không mới, dù chính sách đối ngoại hiếu chiến của vua Louis XIV đã làm tăng quy mô của nó. Trong hơn một thế kỷ, các vị vua Pháp đã xây dựng nhà nước tập trung dựa trên một tập hợp các giao dịch phức tạp trên mức tưởng tượng với giới chức quyền lực địa phương, vốn đánh đổi các quyền ưu đãi, miễn trừ khác nhau để đổi lấy tiền mặt. Nhà nước đã dần dần xâm lấn quyền tự do của tất cả các đối tượng trong lãnh thổ, nhưng bằng việc đánh đổi tương lai của chính mình cho một lũ viên chức tham nhũng một cách rất không bền vững. Nhà nước Pháp đã không thể vươn đến trạng thái cao hơn của nhà nước chuyên chế như ở Trung Quốc hàng thế kỷ trước đó. Cuối cùng, trên danh nghĩa nhà nước buộc phải tôn trọng lợi ích của các tầng lớp xã hội mà nó từng cố gắng thống trị và phải tôn trọng luật pháp thừa hưởng từ quá khứ. Chỉ sau khi những tầng lớp xã hội đó bị cuốn đi cùng với cuộc cách mạng, nhà nước Pháp hiện đại mới thực sự xuất hiện.

Trên nhiều khía cạnh, hiện trạng của chế độ quân chủ Pháp rất giống một số nước đang phát triển đương đại, khi trong một chừng mực nào đó, hệ thống này coi pháp quyền là trở ngại đối với mục đích của mình. Chính quyền lãng phí rất nhiều tiền bạc không phải cho các khoản trợ cấp hoặc chương trình xã hội, mà cho chiến tranh. Cần phải làm công tác tài chính cho khoản thâm hụt ngân sách nảy sinh

từ xu hướng đó và việc tìm kiếm tiền bạc trong tuyệt vọng của chế độ quân chủ khiến họ phải lạm dụng, bẻ cong hoặc vi phạm pháp luật ở bất kỳ nơi nào họ nghĩ rằng có thể thực hiện được. Nhưng hoàng gia bị hạn chế bởi thực tế rằng cuối cùng họ luôn phải quay trở lại cùng một nhóm chủ nợ để có ngân quỹ. Cách duy nhất để thoát khỏi tình trạng này đơn giản là chiếm đoạt tài sản của tầng lớp thượng lưu, điều mà cuối cùng Cách mạng Pháp đã thực hiện. Nhưng phương án này là ngoài sức tưởng tượng hoặc vượt quá khả năng của chế độ cũ, khiến họ luôn bị mắc kẹt trong tình huống của khủng hoảng kinh tế kéo dài.

Đồng thời, các xã hội mà chính quyền tìm cách khai thác đã không thể áp đặt lên nó một nguyên tắc trách nhiệm giải trình cơ bản. Lý do là thiếu đoàn kết xã hội hay tài nguyên xã hội giữa các giai cấp kinh tế khác nhau. Các tầng lớp quý tộc, tư sản và nông dân, dù đoàn kết với nhau trong những thời điểm trước đó trong lịch sử, đã ít cảm thông và không tin tưởng lẫn nhau, như các giai cấp ở nước Anh, rằng họ hợp thành bộ phận của một quốc gia thống nhất. Mỗi giai cấp lần lượt lại được xây dựng thành những thứ bậc riêng. Mỗi thứ bậc ghen tức với đặc quyền và quan tâm nhiều hơn đến việc duy trì tình trạng tương đối của nó với thứ hạng thấp hơn, hơn là bảo vệ giai cấp hay quốc gia khỏi bị chi phối bởi nhà nước. Tự do được hiểu là đặc quyền và kết quả là một xã hội trong đó, theo Tocqueville, "không có đến mười người sẵn sàng làm việc với nhau vì mục đích chung" vào đêm trước của cuộc cách mạng.

Chính thể chuyên chế trở nên yếu kém khi nhà nước tập trung hay các nhóm chống đối không đủ khả năng tổ chức phù hợp để giành quyền thống trị. Kết quả ở Pháp bị nghiêng nhiều hơn về sự chuyên chế, nhưng đó là hệ thống mong manh và không thể tồn tại dưới sự chuyển mình của Thời kỳ Khai sáng vốn có tính chính danh dựa trên Nhân quyền.

SỰ KHỞI ĐẦU CỦA CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ THÂN TỘC

Khi vị vua nhà Bourbon đầu tiên là Henry IV đăng quang vào năm 1594, nước Pháp còn ở rất xa trên con đường trở thành một quốc gia thống nhất hay một nhà nước hiện đại. Từ cơ sở quyền lực ở khu vực xung quanh Paris, các vị vua đầu tiên mở rộng lãnh địa sang các công quốc khác như Burgundy, Normandy, Brittany, Navarre và Languedoc, nhưng vẫn có sự khác biệt lớn trong ngôn ngữ và phong tục mỗi vùng miền. Vương quốc được phân chia thành hai nhóm: *pays d'election* (vùng hoàng gia quản lý) và *pays d'etat* (vùng địa phương quản lý). Nhóm đầu tiên tạo thành cốt lõi của đất nước trong khu vực xung quanh Paris; nhóm thứ hai là những vùng lãnh thổ mới được sáp nhập và hoạt động theo các khuôn khổ pháp luật khác nhau. Ngoài ra, Cải cách Kháng nghị đã chia cắt đất nước thành các dòng phái khác biệt. Cuộc nội chiến tôn giáo giữa Liên đoàn Công giáo và Tin Lành chỉ kết thúc khi Henry, người theo Tin Lành, cải đạo sang Công giáo và ban hành Sắc lệnh Nantes năm 1598, công nhận Công giáo là quốc giáo, nhưng đồng thời ban quyền bình đẳng cho những người Tin Lành.

Từ đầu thời nhà Bourbon cho đến Cách mạng Pháp năm 1789, câu chuyện về quá trình xây dựng nhà nước ở Pháp tiếp diễn theo hai hướng song song. Hướng đầu tiên quan tâm đến mức độ tập trung ngày càng tăng của nhà nước Pháp và sự suy giảm quyền lợi chính trị của tất cả các nhóm trực thuộc vốn tồn tại dưới thời phong kiến. Nhóm này bao gồm tất cả các công quốc và gia đình quý tộc độc lập từng tạo thành địa điểm của chính quyền tại Pháp, cũng như các thành phố, phường hội, giáo hội, thậm chí cả các doanh nghiệp tư nhân độc lập ngày càng nằm dưới sự bảo vệ và kiểm soát của nhà nước.

Hướng thứ hai liên quan đến *cách thức* quá trình tập trung hóa xảy ra. Không giống như các nhà nước Trung Quốc sơ khai, và nhà nước Đức xuất hiện ở Công quốc Brandenburg-Phổ vào thế kỷ XVIII, nhà nước tập trung của Pháp không được xây dựng xung quanh một

hệ thống quan liêu khách quan, dựa trên tuyển dụng khách quan trên cơ sở chuyên môn hóa chức năng và trình độ giáo dục. Thay vào đó, hệ thống bị thân tộc hóa triệt để. Các vị trí trong chính quyền, từ chỉ huy quân sự đến các vị trí trong Bộ Tài chính để thu thuế, được bán cho người trả giá cao nhất bởi một nhà nước lúc nào cũng thiếu tiền mặt và tuyệt vọng trong việc tạo ra ngân khố quốc gia. Nói cách khác, chính phủ bị tư hữu hóa đến xương tủy và các vị trí công quyền trở thành tài sản tư hữu có tính thừa kế.[2]

Nếu việc quản trị tốt được hiểu theo vấn đề chủ sở hữu-người đại diện, khi người đại diện phải được khích lệ một cách đúng đắn để thực hiện yêu cầu của chủ sở hữu, thì hệ thống được tạo ra bởi chính quyền Pháp hoàn toàn là một cơn ác mộng. Nó hợp thức hóa và thể chế hóa việc tìm kiếm đặc lợi và tham nhũng bằng cách cho phép người đại diện vận hành cơ quan công quyền vì lợi ích cá nhân. Thật vậy, từ "đặc lợi" (rente) có nguồn gốc từ thực tiễn bán tài sản công của chính quyền Pháp, như quyền thu một số loại thuế, để tạo ra một nguồn thu liên tục.[3] Nếu nền hành chính công hiện đại phân định rõ ràng giữa việc công và tư thì chế độ cũ ở Pháp đại diện cho một hệ thống hoàn toàn tiền hiện đại. Nhà nước Pháp do đó là sự kết hợp kỳ lạ và không ổn định của các yếu tố hiện đại và thân tộc.

Sự phát triển của một nhà nước hành chính tập trung và việc phân bổ chức vụ công thân tộc ở Pháp gắn bó mật thiết với nhau đến nỗi không thể theo dõi sự phát triển của chúng một cách riêng biệt. Hệ thống tài khóa của chế độ cũ là rất phức tạp, phản ánh cách phát triển từng bước của nó. Có một số loại thuế, quan trọng nhất là taille, thuế tính trực tiếp trên sản lượng nông nghiệp mà nông dân phải gánh. Cùng với đó là thuế đầu người và một loạt các loại thuế gián tiếp khác đánh vào các mặt hàng như rượu và hàng hóa quá cảnh từ khu vực này sang khu vực khác. Ngoài ra, còn có thuế muối sản xuất độc quyền bởi nhà nước (gabelle).[4] Các vị vua sau áp đặt một loạt các loại thuế khác,

bao gồm cả thuế thân (thuế bình quân đầu người) và vingtième (thuế thu nhập).

Khó có thể định giá được thuế tài sản trực tiếp vì nhà nước không có hệ thống duy trì tổng điều tra và đăng ký cập nhật về dân số và tài sản của họ theo cách các nhà nước Trung Quốc, Ottoman và Anh đã thực hiện.[5] Có sự chống đối tự nhiên từ các gia đình giàu có trong việc kê khai trung thực tài sản của họ, vì điều này đơn giản là sẽ gia tăng thêm nghĩa vụ về thuế.[6] Việc thu thuế gián tiếp cũng khó khăn bởi quy mô của Pháp (như khi so sánh với Anh) và bản chất phân tán của hàng nghìn khu chợ địa phương. Nền kinh tế Pháp trong thế kỷ XVII chưa được tiền tệ hóa hoàn chỉnh, và tiền đồng, được dùng để trả thuế, thường xuyên thiếu hụt. Pháp thời kỳ này là đất nước thuần nông và những khoản thuế có thể thu dễ dàng, như thuế hải quan, không mang lại thu nhập đáng kể.[7]

Nhưng sự phức tạp thực sự của hệ thống thuế nằm ở mớ hỗn độn của quyền miễn trừ đặc biệt và đặc quyền. Nước Pháp phong kiến đã phát triển một hệ thống hai đẳng cấp vào cuối thời Trung Cổ, một Estates General toàn quốc và một loạt các thành viên thuộc giới tinh hoa địa phương hay cấp tỉnh – còn gọi là pháp viện tối cao hay parlement – nơi nhà vua trưng cầu ý kiến để được chấp thuận việc thu các khoản thuế mới.[8] Để bảo đảm sự hợp tác của các tỉnh thành trong vương quốc, nhà vua ban phát ưu đãi đặc biệt cho giới tinh hoa địa phương, xác nhận địa vị của họ theo thông tục và đặc quyền. Chế độ thuế do đó thay đổi theo từng vùng, đặc biệt là giữa *pays d'election* và *pays d'etat*. Giới quý tộc lợi dụng ảnh hưởng của họ với các vị vua yếu thế để giành về cho mình đủ loại miễn giảm thuế, từ thuế trực thu cho đến thuế tiêu thụ đặc biệt đối với hàng hóa sản xuất trên đất đai của họ. Các hình thức miễn trừ và đặc quyền bắt đầu lan rộng ra ngoài giới quý tộc đến giới thường dân giàu có ở các thành phố, viên chức hoàng gia, quan tòa, v.v.. Chỉ có những người không thuộc giới tinh hoa như

nông dân và thợ thủ công, vốn chiếm đa số, là không được hưởng các hình thức miễn trừ đó.[9]

Việc mua bán các vị trí trong chính quyền bắt đầu từ thế kỷ XVI, dưới áp lực từ nhu cầu tài chính của nhà nước khởi nguồn từ xung đột kéo dài với Tây Ban Nha về quyền kiểm soát nước Ý. Các vua Pháp trong giai đoạn này không thể trang trải chi phí chiến tranh bằng thu nhập từ lãnh địa riêng của mình và do đó bắt đầu vay một số tiền lớn từ các trung tâm tài chính mới được phát triển tại Ý, Thụy Sĩ và miền Nam nước Đức. Mức độ tín nhiệm của nhà nước Pháp là chưa bao giờ cao, và bị hủy hoại hoàn toàn khi chính phủ từ chối trả các khoản nợ cho một tập hợp các ngân hàng, gọi là Grand Parti, trong năm 1557. Nhà nước cũng không thể chi trả nợ cho lính đánh thuê nước ngoài tham chiến, như các chiến binh Thụy Sĩ. Vào năm 1602, nước Pháp còn nợ 36 triệu livre với các thị trấn và thành bang Thụy Sĩ, rồi tới các đại tá và đội trưởng chỉ huy quân đội người Thụy Sĩ. Khi chính phủ Pháp không giữ lời hứa, các chiến binh Thụy Sĩ ngừng tham chiến.[10]

Giải pháp của nhà nước cho vấn đề tín nhiệm này là bán chức cho các cá nhân thông qua cơ chế đặc lợi. So với một khoản vay thông thường, cơ chế này trao cho người sở hữu nó một nguồn thu nhập cụ thể được viên chức nhà nước kiểm soát. Những người mua chức được phụ trách việc thu *taille* (thuế đất) và các loại thuế khác, ít nhất là trong các vùng *pays d'election*; bởi tiền đi qua quyền kiểm soát của mình, họ có động cơ lớn hơn để trả tiền nợ gốc và lãi. Điều này tạo ra một hệ thống "tài chính bên trong", theo đó các nguồn thu chính của nhà nước không đến từ ngân hàng tư nhân mà là các cá nhân giàu có được hợp thành một phần của bộ máy nhà nước và do đó bị ràng buộc vào nhà nước với những khoản đầu tư từ trước.

Thế rồi ngay cả mức độ tín nhiệm của các vị trí theo cơ chế đặc lợi cũng thấp, vì chính phủ sớm quay lại với các chủ đặc lợi và yêu cầu đàm phán lại điều khoản. Dưới quyền của Henry IV và Bộ trưởng Tài

chính của ông, Sully, nhà nước đã đưa ra chính sách mới trong những năm đầu thế kỷ XVI, gọi là *paulette*, theo đó một người giữ đặc lợi có thể chuyển đổi nó thành tài sản thừa kế cho con cháu bằng cách trả thêm một khoản phí.[11] Sự trở lại của chủ nghĩa thân tộc triệt để này bắt nguồn từ những cải cách ở thời kỳ sớm hơn, khi Giáo hội Công giáo đặt tiền lệ cho quản trị hiện đại bằng cách phân tách *beneficium* (chức vụ) và *officium* (quyền lợi) (xem Chương 18). *Beneficium* là yêu cầu đặc lợi kinh tế mà tính thừa kế bị giới hạn bởi chính sách độc thân của linh mục; *officium* là vị trí chức năng được tổ chức dưới sự kiểm soát của hệ thống quan liêu phân cấp. Khi thường dân không có nguồn gốc tu sĩ bắt đầu tham gia hệ thống quan liêu nhà nước mà không có lời hứa về phần thưởng thu nhập hay lãnh địa phong kiến, họ sẽ tìm cách bảo đảm công việc và lo cho con cái của mình. Chính phủ Pháp, đến lượt mình, coi việc kết nạp thường dân vào hệ thống nhà nước là cách hữu ích để đối phó với ảnh hưởng của giới quý tộc cũ. Nhu cầu lớn nhất với vị trí viên chức đến từ các thành viên tư sản của Đẳng cấp thứ Ba, những người hy vọng thay đổi vị thế xã hội thông qua việc mua các vị trí trong chính quyền. Vì thế, chủ nghĩa thân tộc triệt để đã được gắn chặt vào trung tâm của nền hành chính công nước Pháp.

Việc áp dụng *paulette* chưa phải là dấu chấm hết cho âm mưu của nhà nước Pháp liên quan đến ngân khố quốc gia. Nhà nước bán quyền thu thuế gián tiếp cho nông dân, đổi lại việc trả cho nhà nước thu nhập cố định, có thể giữ lại bất kỳ số thu nhập từ thuế thừa còn lại cho mình. Nhà nước cũng bán quyền thu *droits aliéné* mới, loại thuế phụ thu sớm lấn át taille truyền thống. Ngoài ra, nhà nước có thể tăng số lượng các vị trí có thể bán, gây sức ép lên giá của các vị trí hiện có và do đó làm giảm đi quyền sở hữu của chủ đặc lợi. Nhu cầu liên tục tăng cho các vị trí viên chức khiến ngay cả những người sáng tạo ra hệ thống này cũng phải ngạc nhiên. Vua Louis XIV hỏi Louis Phélypeaux, Bộ trưởng Tài chính, rằng làm sao ông thành công trong việc tìm kiếm người mua

mới cho các vị trí. Ông đáp: "Muôn tâu Bệ hạ... ngay sau khi Người tạo ra một vị trí mới, Thượng đế sẽ tạo ra một kẻ ngốc mua chúng".[12]

Sự thiếu hiệu quả và lỗ hổng tham nhũng mà hệ thống này nuôi dưỡng là rất lớn. Vị trí quản đốc tài chính, thường được mua bởi một nhà tài chính tư nhân, có thể rất có giá trị vì nó sẽ mang lại cho ông ta lợi thế trước đối thủ cạnh tranh khi biết trước những gói thầu nhà nước Pháp đưa ra. Bộ trưởng Tài chính chịu trách nhiệm việc thường xuyên thiêu hủy các yêu cầu chuyển tiền và hồ sơ tài chính khác nhằm ngăn chặn việc kiểm tra sổ sách về sau.[13] Trong khi nước Anh phát triển một lý thuyết tiên tiến về tài chính công và thuế tối ưu, được làm sáng tỏ trong *The Wealth of Nations* (Sự thịnh vượng của các dân tộc) bởi Adam Smith, thuế ở Pháp mang tính cơ hội và rối loạn.[14] Ví dụ như gabelle, hay thuế muối, được áp dụng đồng đều trên toàn quốc, tạo ra một "ranh giới muối" nhân tạo khuyến khích việc buôn lậu từ vùng có chi phí thấp đến vùng có chi phí cao.[15] Quan trọng nhất, hệ thống tài chính Pháp cố ý khuyến khích tìm kiếm đặc lợi. Các cá nhân giàu có, thay vì đầu tư tiền của vào hoạt động sản xuất trong nền kinh tế tư nhân, lại dùng tài sản để mua các vị trí viên chức có tính thừa kế vốn chỉ phân phối lại chứ không tạo ra của cải. Thay vì tập trung vào đổi mới công nghệ, họ đổi mới cách đánh lừa hệ thống thuế và nhà nước. Điều này làm suy yếu kinh tế tư nhân và làm cho khu vực tư nhân mới nổi phụ thuộc vào sự hào phóng của nhà nước, ở cùng một thời điểm mà thị trường tư nhân nở rộ phía bên kia Eo biển Anh.

Hệ thống tài chính Pháp phát triển đến cuối thế kỷ XVII là rất lạc hậu, đánh thuế người nghèo để hỗ trợ những người giàu có và quyền lực. Hầu như tất cả các nhóm tinh hoa, từ quý tộc thượng lưu cho đến các thành viên phường hội và tư sản thành thị, đã thành công trong việc đảm bảo cho mình được miễn thuế, để lại gánh nặng lớn nhất cho giai cấp nông dân. Điều này đương nhiên tạo ra một chuỗi dài các cuộc nổi dậy và khởi nghĩa của nông dân. Thuế tăng nhằm hỗ trợ các cuộc chiến của

vua Louis XIV gặp phải các cuộc nổi dậy năm 1661, 1662, 1663, 1664, 1665, 1670, 1673 và 1675, cuộc nổi dậy cuối cùng mang tên Bonnets Rouges (Mũ Đỏ) là lớn nhất và nghiêm trọng nhất.[16] Tất cả các cuộc nổi dậy đều bị đàn áp tàn bạo; như trong cuộc nổi dậy chống thuế năm 1662, quân đội chính phủ bắt giữ 584 quân nổi dậy. Những người trên 70 tuổi và dưới 20 tuổi được tha; phần còn lại bị kết án tù khổ sai ở thuyền galley.[17] Tiền thuế thu được dùng để trả cho quân đội, nhưng quân đội bị kéo về từ biên giới để cưỡng chế nộp thuế. Điều này để lại một bài học quan trọng về chính sách thuế, đó là chi phí thu thuế là tỉ lệ nghịch với tính hợp pháp được thừa nhận của cơ quan thu thuế.

QUAN QUẢN ĐỐC VÀ TẬP TRUNG HÓA

Cuộc khủng hoảng tài khóa xảy ra ở Pháp vào nửa đầu thế kỷ XVII dưới triều đại Louis XIII và bộ trưởng Richelieu, và sau đó là vua Louis XIV và bộ trưởng Mazarin, mở đường cho quá trình tập trung hóa hành chính dưới sự giám hộ của một thể chế mới, các quan quản đốc. Họ thường là những viên chức trẻ với sự nghiệp còn rộng mở, theo Tocqueville, "chưa sử dụng quyền lực [của mình] vì bầu cử, dòng dõi, hay mua chuộc". Điều quan trọng là họ không có liên hệ với giới tinh hoa địa phương hay hệ thống phân cấp của những viên chức mua quyền chịu trách nhiệm cho hệ thống tài chính. Quản đốc thường là những người mới được phong quý tộc; dưới quyền trực tiếp của họ, người được ủy thác, là thường dân. Không giống như những viên chức mua quyền, quản đốc và người ủy thác có thể bị bãi chức bởi bộ quản lý ở Paris. Người Pháp đã phát hiện ra rằng Trung Quốc cũng sử dụng hệ thống tương tự với tổng đốc và tuần phủ, hay người Turk với sanjak. Tocqueville tiếp tục viết:

> Tuy nhiên, những quan chức toàn năng này bị khắc chế bởi những tàn tích của tầng lớp quý tộc phong kiến cũ và thực tế mất đi quyền lực dưới ảnh hưởng của tầng lớp quý tộc cũ... Trong chính phủ, giới

> quý tộc bao quanh nhà vua và chính là triều đình của ông ta; họ chỉ huy các hạm đội tàu, nắm giữ quân đội; tóm lại, họ gây ấn tượng với người đương thời và thường xuyên độc quyền sự chú ý của hậu thế. Thực ra, việc gọi một lãnh chúa uy quyền là quản đốc sẽ sỉ nhục ông ta; và các quý ông nghèo nhất trong tầng lớp cũng thường từ chối chấp nhận vị trí này.[18]

Nửa đầu thế kỷ XVII, các quản đốc được giao nhiệm vụ mà không hề có bất kỳ kế hoạch hệ thống nào cho họ. Họ chỉ đơn giản là đại diện đặc biệt của chính quyền trung ương trong từng vấn đề cụ thể.[19] Họ ngày càng được dùng để thu thuế nhiều hơn, đặc biệt là *taille*, trước đây vốn được giám sát bởi các quan chức địa phương. Việc soán ngôi này là gốc rễ của cuộc khủng hoảng hiến pháp ở giữa thế kỷ này.

Cuộc đấu tranh cơ bản về phân bổ quyền lực giữa chính quyền trung ương với khu vực và địa phương liên quan đến vai trò của pháp viện tối cao, hay parlement. Như đã nói, có hai cấp độ tòa án truyền thống như vậy, một đại diện cho mỗi tỉnh (quan trọng nhất trong số đó là Parlement Paris), và Estates General có quy mô toàn quốc. Cuối thời kỳ Trung Cổ, các vị vua Pháp đã định kỳ triệu tập Estates General để phê duyệt các loại thuế, giống như Nghị viện Anh. Nhưng khả năng cai trị của các vị vua không cần đến Estates General này được xem là dấu hiệu của quyền lực chuyên chế, và không có Estates General nào được triệu hồi trong thời gian nhiếp chính của Marie de Médicis trong năm 1614 và năm 1789, ngay trước cuộc cách mạng. Để hiểu vì sao các tổ chức đại nghị phát triển ở Anh, mà không phải ở Pháp, cần trả lời câu hỏi tại sao các tòa án tối cao không thể phát triển thành thể chế mạnh mẽ ở quốc gia này, nhưng lại có thể làm được ở quốc gia khác.

Các tòa án tối cao cấp tỉnh, đại diện cho lợi ích của giới tinh hoa địa phương, là cơ quan chủ yếu mang tính tư pháp. Họ gặp nhau thường xuyên hơn nhiều so với Estates General và có khả năng vận hành như một cơ chế kiểm tra quyền lực của nhà vua. Khi vua muốn

ban hành một loại thuế mới, đề xuất phải được đưa ra trước tòa án để đăng ký. Tòa án tối cao sẽ tổ chức một cuộc tranh luận công khai, thường khá căng thẳng khi đề cập đến vấn đề thuế, và sau đó có thể quyết định đề xuất đó không cần sửa đổi, cần sửa đổi, hoặc không được chấp nhận. Những đề xuất thuế không được lòng dân bị phản đối, qua lời nói hoặc hoặc văn bản của các quan chức địa phương đến triều đình. Tuy nhiên sức mạnh của các tòa án tối cao bị hạn chế bởi thực tế rằng nếu một parlement không thông qua đề xuất thuế, nhà vua có thể triệu tập hội nghị gọi là *lit de justice* và buộc đề xuất đó trở nên có hiệu lực.[20] Tòa án tối cao không thể làm gì hơn ngoài việc làm xấu mặt nhà vua bằng các thư phàn nàn.

Hệ thống này đối mặt với một cuộc khủng hoảng nghiêm trọng sau Hòa ước Westphalia năm 1648, khi nợ lũy kế của Chiến tranh Ba mươi năm khiến chính phủ phải tiếp tục duy trì mức thuế thời chiến trong thời bình. Việc Parlement Paris từ chối thông qua thuế mới ban đầu buộc Mazarin lùi bước và rút lại vị trí quản đốc từ hầu hết các tỉnh, nhưng việc các nhà lãnh đạo Parlement bị bắt giữ sau đó làm dấy lên Cuộc nổi dậy Fronde.[21] Cuộc nổi dậy Fronde, diễn ra hai lần trong giai đoạn 1648–1653, đại diện cho lựa chọn cuối cùng mà giới tinh hoa truyền thống địa phương và giới quý tộc có thể phản kháng với hoàng gia: nổi dậy vũ trang. Cuộc nội chiến đã có thể đã có kết cục khác, nhưng cuối cùng các thành phần xã hội khác nhau, đều không hài lòng bởi các chính sách của chính phủ, đã không thể kết hợp để tạo ra một chiến thắng quân sự.

Thất bại của cả các thành viên parlement và giới quý tộc mở đường cho quá trình tập trung hóa mạnh và triệt để hơn của hệ thống chính trị Pháp. Trong nửa sau thế kỷ XVII, Louis XIV và Bộ trưởng Tài chính Jean-Baptiste Colbert đã cố tình biến các quản đốc thành công cụ để Hội đồng Hoàng gia mở rộng quyền hạn của mình theo một cách thống nhất trên toàn bộ nước Pháp.[22] Họ được tái bổ nhiệm

vào mỗi tỉnh với quyền lực tăng lên. Họ bắt đầu tuyển dụng và giám sát lực lượng dân quân địa phương, tiếp quản các công trình công cộng và chịu trách nhiệm về an ninh-trật tự nói chung. Các tầng lớp quý tộc phong kiến từ lâu đã từ bỏ nghĩa vụ giúp đỡ dân nghèo ở địa phương; nhiệm vụ này cũng đã trở thành chức năng của chính phủ trung ương thông qua các cơ chế hoạt động của quản đốc.[23]

Một trong số các quyền tự do bị giới hạn trong quá trình xây dựng nhà nước là khả năng tự quản của các thị trấn và thành phố. Cư dân của các thành thị Pháp có quyền tổ chức bầu cử dân chủ để bầu quan hành chính địa phương cho đến cuối thế kỷ XVII. Các cuộc bầu cử thường xuyên được hỗ trợ bởi Hoàng gia để khẳng định quyền lợi của họ là cách làm suy yếu giới quý tộc địa phương.[24] Tuy nhiên, bầu cử bị hủy bỏ lần đầu tiên vào năm 1692, và quan hành chính biến thành vị trí được điều khiển từ trung ương. Tocqueville đã nhận xét về sự chuyển đổi này như sau:

> Và điều xứng đáng với tất cả sự coi thường mà lịch sử ban tặng đó là cuộc cách mạng vĩ đại này được thực hiện mà không có bất kỳ mục đích chính trị nào. Louis XI đã hạn chế quyền tự do của các thành phố bởi ông lo sợ tính dân chủ của nó; Louis XIV tiêu diệt chúng mà không e ngại chúng. Minh chứng cho điều này là thực tế ông trả lại quyền tự do cho các thành thị có khả năng mua lại tự do. Trên thực tế, ông ta muốn mua và bán thay vì hủy bỏ các quyền, và nếu thực sự ông hủy bỏ chúng thì đó không phải có chủ đích, hoàn toàn là bởi vì điều này là có lợi về mặt tài chính; và kỳ lạ hơn là trò chơi này diễn ra đến hơn 80 năm.[25]

Tocqueville có một bình luận thú vị rằng giáo dân thị trấn New England, mà ông rất ngưỡng mộ, là cơ sở cho nền dân chủ Mỹ và các thị trấn thời Trung Cổ của Pháp đều có nguồn gốc từ thể chế địa phương phong kiến chung, nhưng cả hai đã rẽ sang hai hướng khác nhau vào thế kỷ XVIII do kết quả từ nỗ lực của nhà nước trung ương

để mua lòng trung thành từ các cá nhân.[26] Chính quyền tại những thị trấn ở Pháp bị kiểm soát bởi một nhóm tinh hoa nhỏ, vốn ngày càng có xu hướng nắm giữ vị trí của mình bằng cách mua lại. Họ tìm kiếm vị trí viên chức nhằm phân biệt mình khỏi tầng lớp thị dân; khiến sự đoàn kết của cộng đồng này suy yếu và những người bên ngoài tầng lớp viên chức bị bỏ rơi.

Tác động của quá trình tập trung hóa chính trị là rất sâu rộng, tạo ra một nước Pháp đồng nhất hơn như chúng ta biết ngày nay. Việc thu hồi Sắc lệnh Nantes năm 1685 biến Công giáo thành độc quyền tín ngưỡng và khiến nhiều thương nhân và thợ lành nghề Tin Lành di cư sang những khu vực khác của châu Âu, cũng như đến những nơi xa hơn như Bắc Mỹ và Nam Phi. Chính quyền trung ương có sức mạnh lớn hơn nhiều để ban hành thuế mới mà không có sự phản đối từ các tòa án tối cao đã bị khuất phục; sự khác biệt trong việc áp dụng thuế trên cả nước đã giảm. Đặc biệt là sau thất bại của Cuộc nổi dậy Fronde, giới quý tộc mất đi cơ sở quyền lực ở nông thôn và quyền lực dịch chuyển đến tòa án. Ở đó, họ có thể vận động trực tiếp đối với các khoản trợ cấp và miễn thuế và có thể bị thao túng thông qua việc kiểm soát quyền tiếp cận với nhà vua. Cuộc triệu hồi nổi tiếng của Louis XIV, trong đó các quý tộc cổ xưa dẫm đạp lên nhau để đi vào phòng tắm buổi sáng sớm của nhà vua là một ví dụ. Giới quý tộc phải chấp nhận mất đi quyền lực chính trị và sự giàu có để giữ địa vị xã hội.[27] Một lĩnh vực mà giới quý tộc giữ lại quyền lực của họ là việc kiểm soát các tòa án lãnh địa, vốn sớm bị hoàng gia Anh kiểm soát như chúng ta thấy trong Chương 17. Do vậy người Pháp có được sự thống nhất nhưng tất cả đều sai vị trí: mất đi quyền tự quyết về các vấn đề cộng đồng của địa phương, nhưng hệ thống công lý không bình đẳng vẫn nằm dưới sự thống trị của giới quý tộc địa phương, làm xói mòn niềm tin vào sự công bằng của hệ thống các quyền tư hữu hiện có.

NHỮNG HẠN CHẾ CỦA QUYỀN LỰC TẬP TRUNG VÀ SỰ BẤT KHẢ THI CỦA CẢI CÁCH

Quyền lực gia tăng của nhà nước Pháp vào đầu thế kỷ XVIII dẫn đến việc nhà nước chà đạp lên các quyền cá nhân, nhất là quyền tư hữu. Nhưng nước Pháp thực hiện điều này theo phong cách châu Âu điển hình: thông qua việc thao túng hệ thống pháp luật hơn là sử dụng các biện pháp ép buộc ngoài vòng pháp luật đơn thuần. Việc hủy bỏ các quyền và hạn chế luật tục đã được tranh luận khá lâu và bị thách thức trong giới hạn của trật tự pháp luật phong kiến cũ. Do đó, phải mất hơn một thế kỷ mới nghiền nát được quyền lực của parlement. Trong khi vua Pháp rất tàn bạo với nông dân dám chống lại quyền lực, họ lại khá tôn trọng giới tinh hoa. Sau khi Cuộc nổi dậy Fronde thất bại, hai quý tộc nổi loạn cầm đầu cuộc nổi dậy là Turenne và Conde đã cầu xin và nhận được sự tha thứ của Louis XIV. Nếu ở Trung Quốc, toàn bộ gia đình của họ đã có thể bị xử tử trong chớp mắt.

Cái chết của vua Louis XIV vào năm 1715 để lại cho chế độ quân chủ những món nợ khổng lồ. Để giảm bớt gánh nặng này, nhà nước phải viện đến những biện pháp phòng vệ. Nhà nước triệu hồi tòa án đặc biệt dưới quyền kiểm soát của mình, chambres de justice (phòng tư pháp), và sau đó đe dọa chủ nợ bằng cách điều tra tài chính cá nhân của họ. Vì gần như tất cả các chủ nợ đều tham nhũng theo cách này hay cách khác, họ đồng ý giảm nợ cho chính phủ để đổi lại việc tạm ngưng cuộc điều tra.[28] Chiến thuật sử dụng có chọn lọc các cuộc điều tra chống tham nhũng để tăng thu nhập và đe dọa đối thủ chính trị vẫn rất phổ biến trong thời đại ngày nay.

Dưới quyền Bộ trưởng Tài chính mới, John Law, nhà nước thử cách tiếp cận mới để phỉnh phờ các chủ nợ. Nhà nước tạo ra ngân hàng quốc gia theo đó cam kết sẽ đổi tiền đồng lấy tiền giấy với tỉ lệ cố định và cưỡng chế công dân đổi tiền ở mức này bằng cách đe dọa truy tố tội hình sự, khám nhà và thu giữ tài sản. Ngân hàng sau đó không giữ

cam kết trả lại tiền và liên tục làm giảm giá trị của tiền giấy so với tiền đồng, trên thực tế cố gắng giảm mức lãi suất để trả các khoản vay. Law khẳng định rằng tất cả các tài sản tư hữu chỉ thuộc về các cá nhân trong chừng mực nó được sử dụng một cách hữu ích theo quy định của nhà vua, dẫn đến việc Montesquieu gọi Law là "một trong những tên cổ súy trung thành nhất của chế độ chuyên quyền từng có tại châu Âu". Tuy nhiên hệ thống của Law được chứng minh là không thể đứng vững và nhanh chóng sụp đổ.[29] Giống như nhiều chế độ độc tài đương đại, chế độ quân chủ Pháp thấy rằng không thể tạo ra niềm tin cho giới đầu tư hay bãi bỏ các quy luật cơ bản của kinh tế học bằng các quyết định chính trị.

Suốt thế kỷ XVIII, đã có một số thay đổi quan trọng trong sự cân bằng quyền lực giữa các nhóm xã hội và chính trị khác nhau tại Pháp. Năng suất của nền kinh tế tư bản toàn cầu đang phát triển tăng cao dẫn đến sự giàu có về vật chất và quy mô ngày càng lớn của giai cấp tư sản Pháp. Nhưng những thay đổi kinh tế ít quan trọng hơn so với sự phát triển về tri thức diễn ra trong khoảng thời gian này, với thắng lợi bất ngờ của các tư tưởng Thời kỳ Khai sáng về Nhân quyền và Bình đẳng nhanh chóng lan rộng khắp châu Âu. Khi Estates General được triệu tập một lần nữa trong những năm 1780, lý do đưa ra hoàn toàn khác so với trước đó: quyền hạn chế quyền lực của nhà vua không còn dựa trên nguồn gốc cổ xưa trong tập quán phong kiến, mà dựa trên khả năng đại diện cho một công chúng rộng lớn bao gồm các cá nhân bình đẳng về quyền. Có sự thừa nhận chung rằng hệ thống tài chính của chế độ cũ phát triển quá phức tạp và không công bằng. Các đề xuất của các bộ trưởng tài chính trước đây, nhằm đưa hệ thống này thoát khỏi các chủ nợ và bỏ qua nghĩa vụ thuế với những cách ngày càng khác lạ, được thay thế bằng quan điểm cho rằng chế độ thuế phải thực hiện thống nhất, công bằng và hợp thức hóa bởi người Pháp thông qua đại diện của họ.

Câu chuyện về cuộc Cách mạng Pháp và sự xuất hiện của chế độ dân chủ là khá giống nhau, tôi sẽ không trình bày chi tiết trong cuốn sách này. Tôi đưa câu chuyện đó vào đây với mục đích khác. Khi thế hệ chính trị gia mới của Pháp, dưới sự ảnh hưởng của những tư tưởng mới trong các thập niên 1770 và 1780, cố gắng thay đổi hệ thống cũ thông qua cải cách hòa bình, họ đã bị cản trở hoàn toàn bởi nhóm lợi ích cố hữu tiếp tục đóng cửa với quyền lực chính trị.

Có hai nỗ lực như vậy. Nỗ lực đầu tiên bắt đầu vào năm 1771 dưới triều đại Louis XV và Bộ trưởng Maupeou. Maupeou bắt đầu xung đột với các thành viên parlement bằng cách không cho họ liên lạc với nhau hoặc tham gia đình công và khi họ từ chối thực hiện, ông tổ chức lại toàn bộ hệ thống tư pháp, lấy đi nhiều thẩm quyền của Parlement Paris. Điều quan trọng nhất là ông bãi bỏ việc bán các vị trí viên chức tư pháp và hành chính và thay thế các viên chức mua vị trí với quan tòa mới được trả lương trực tiếp từ hoàng gia. Một loại thuế mới và công bằng hơn, vingtieme, được phê chuẩn và áp đặt thông qua việc định giá tài sản khắt khe và trung thực hơn. Chế độ tấn công trực diện toàn bộ hệ thống mua quan bán chức không chỉ đe dọa vị trí chính trị của các viên chức mà còn cả các khoản tiết kiệm của gia đình đã được họ mang đi đầu tư nữa30.

Động thái này dấy lên làn sóng phản đối rất lớn, không chỉ từ các vị trí cố hữu của các viên chức ăn hối lộ, nhưng lần đầu tiên từ các thành phần khác của công chúng dân chủ mới nổi lên, tập trung phía sau nhóm tinh hoa trong việc chống lại sự mở rộng của quyền lực chuyên chế. Giới tinh hoa thân tộc truyền thống đã có thể liên kết sự phản đối cải cách này là cuộc phản kháng chống lại chế độ chuyên quyền. Louis XV, một vị vua rất không được lòng dân, đột ngột qua đời vào năm 1774, và người kế nhiệm của ông, Louis XVI (người bị mất đầu trong cuộc cách mạng), cuối cùng đã buộc phải khôi phục tất cả các quyền hạn và đặc lợi cũ của tòa án tối cao.[31]

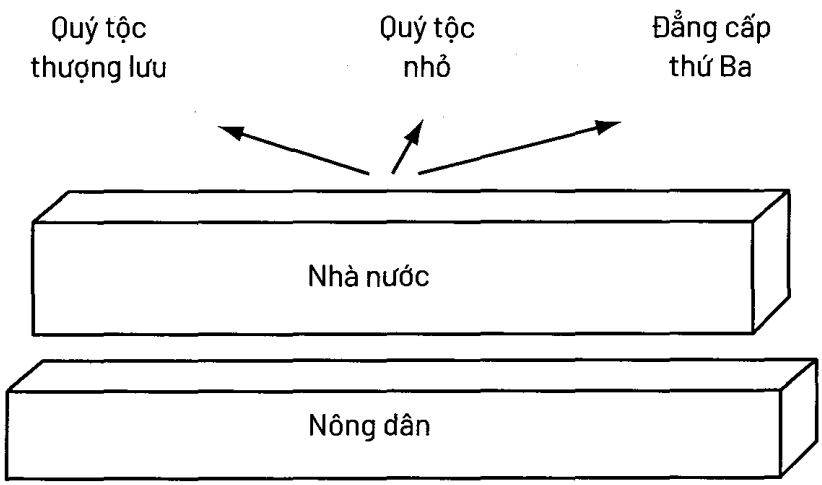
Nỗ lực cải cách thứ hai diễn ra vào những năm 1770, dưới quyền Bộ trưởng Anne-Robert-Jacques Turgot, người theo chủ nghĩa trọng nông. Turgot không quan tâm đến cải cách chính trị, nhưng ông chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi những tư tưởng kinh tế tự do và hy vọng sẽ duy lý hóa nền kinh tế Pháp. Theo nghĩa này, ông là tiền thân của các bộ trưởng tài chính kỹ trị theo trường phái tự do mới, những người nổi lên ở nhiều nước đang phát triển trong những năm cuối thập niên 1980 và thập niên 1990. Turgot bãi bỏ kiểm soát xuất khẩu với ngũ cốc và các quy định quản lý thị trường phức tạp giúp ổn định giá bánh mì. Tiếp theo, ông ra thêm sắc lệnh bãi bỏ phường hội thương mại và chuyển đổi lao động khổ sai thành thuế chủ đất. Tất cả những điều này có thể coi là những cải cách kinh tế hiện đại hóa, hợp lý và theo một nghĩa nào đó là cần thiết. Nhưng chúng gặp phải sự phản đối dữ dội, không chỉ của người nghèo đô thị khi giá bánh mì tăng, mà còn bởi các phường hội và nhóm lợi ích cố hữu khác vốn sống nhờ địa tô từ nhà nước. Turgot mất chức và nỗ lực cải cách lần hai chấm dứt theo.[32]

Hệ thống chính trị của chế độ cũ không có khả năng tự cải cách. Thẩm quyền của nhà nước được xây dựng bằng cách trao quyền cho một liên minh rộng rãi của tầng lớp thượng lưu tìm kiếm đặc lợi và bó buộc họ bằng truyền thống và pháp luật. Quyền sở hữu các chức vụ công của họ là phi lý, rối loạn và trong nhiều trường hợp là không công bằng. Một nước Pháp hiện đại không thể ra đời nếu chế độ mua quan bán chức không được thay thế bởi hệ thống quan liêu khách quan và dựa trên năng lực. Nhưng chế độ không thể tấn công trực diện những quyền trên mà không phi hợp pháp hóa toàn bộ hệ thống pháp luật mà quyền lực của nó dựa vào. Pháp quyền, một phần quan trọng của hệ thống chính trị hiện đại, đã phát triển sớm ở Pháp, trước cả khi các thể chế chính trị có trách nhiệm giải trình và chủ nghĩa tư bản trỗi dậy. Kết quả là, pháp quyền không bảo vệ hệ thống chính trị hiện đại và kinh tế thị trường tự do, thay vào đó là đặc quyền xã hội truyền thống và một hệ thống kinh tế nhà nước định hướng kém hiệu quả. Ngay cả khi các

lãnh đạo cấp cao thừa nhận, về mặt tri thức, sự phá sản của hệ thống cũ và yêu cầu thay đổi căn bản, họ không có sức mạnh để phá vỡ trạng thái cân bằng thiết lập bởi liên minh đặc lợi. Cần một lực lượng mạnh hơn, sự giận dữ của nhóm người không phải thuộc giới tinh hoa bị loại ra khỏi hệ thống, để phá hủy nó với cuộc cách mạng.

PHẢN KHÁNG CHẾ ĐỘ CHUYÊN CHẾ TẠI PHÁP THẤT BẠI

Nếu chính thể chuyên chế không thành công hoàn toàn ở nước Pháp, thì các nhóm xã hội chống đối cũng không thành công trong việc buộc nhà nước phải có một số hình thức trách nhiệm giải trình chính trị. Thật vậy, sự thất bại của họ là lớn hơn và là kết quả của sự thất bại trong việc hành động thống nhất (xem Hình 2). Trung tâm của phe đối lập đáng lẽ là các tòa án tối cao ở cấp tỉnh và Estates General toàn quốc. Các tòa án này khiển trách, phàn nàn, tranh luận, kháng cự và nhiều lần buộc chế độ quân chủ Pháp rút lại các đề xuất mà họ phản đối.



Hình 2. Nước Pháp

Nhưng cho đến lần triệu tập cuối cùng của Estates General ngay trước cuộc cách mạng, tòa án tối cao chưa bao giờ buộc chế độ quân

chủ chấp nhận các nguyên tắc hiến định về quyền lực tư pháp của họ đứng trên hành pháp. Vì vậy, câu hỏi đặt ra là tại sao những hội đồng chính trị truyền thống này, tàn tích từ thời phong kiến, không thể tìm kiếm được hành động tập thể theo cách mà người Anh đã làm được? Vấn đề này vượt xa câu hỏi về tòa án tối cao. Các đô thị được tổ chức thành những đơn vị chính trị độc lập trong thời Trung Cổ ở cả Anh và Pháp. Tại sao một bên phát triển thành các thành thị kiểu New England và bên còn lại biến thành đơn vị hành chính thụ động?

Chúng ta không thể bắt đầu trả lời những câu hỏi này trước khi đánh giá trường hợp của các quốc gia khác trên cơ sở so sánh. Tuy nhiên, chúng ta có thể đề xuất một số danh mục chung của các câu trả lời để thu hẹp phạm vi tìm kiếm nguyên nhân sau cùng. Một cách giải thích sẽ tìm câu trả lời trong cấu trúc xã hội Pháp, bắt đầu từ thời phong kiến, nếu không phải là sớm hơn. Nhà khoa học chính trị Thomas Ertman lập luận rằng sự gia tăng của chính thể chuyên chế thân tộc ở Pháp, Tây Ban Nha và các vương quốc Norman của miền Nam nước Ý có liên quan đến các hình thức xây dựng nhà nước từ trên xuống diễn ra sau khi Đế chế La Mã sụp đổ. Trong những phần của châu Âu không thuộc Đế chế Carolingian – Anh, Scandinavia, và một phần Đông Âu – có sự đoàn kết xã hội lớn hơn giữa thường dân và giới quý tộc, và có sự phát triển của các tổ chức chính trị từ dưới lên vững mạnh tồn tại cho đến thời cận đại. Sự yếu kém của các tổ chức địa phương dạng này tại châu Âu Latin, kết hợp với mức độ cao của chiến tranh từ thời Trung Cổ trở đi, giải thích sự thất bại của các hành động tập thể trong phần trật tự phong kiến cổ xưa của xã hội khi đối mặt với sự trỗi dậy của chính thể chuyên chế. Đức, vốn là một phần của Đế chế Carolingian, phát triển một hình thái chính thể chuyên chế không thân tộc bởi vì nước này không đối diện với sự cạnh tranh địa chính trị nghiêm trọng đến sớm như ở Tây Ban Nha và Pháp; khi Đức phải đối mặt với mối đe dọa quân sự, nước này có thể tránh những sai lầm của hai nước trên và tạo ra một loại hình nhà nước quan liêu hiện đại hơn.[33]

Cách giải thích thứ hai, được Tocqueville ưa chuộng, tìm kiếm thất bại của Pháp trong thời gian gần hơn. Cụ thể, ông lập luận rằng sự thiếu đoàn kết xã hội của tầng lớp quý tộc và thường dân Pháp là sản phẩm có chủ ý từ sự thao túng của chế độ quân chủ. Tocqueville giải thích rằng thể chế phong kiến không khác nhiều giữa các khu vực của châu Âu; rằng các ấp, đô thị và làng nông thôn đều có luật pháp và các hình thức đoàn kết xã hội giống nhau. Trong hai chương xuất sắc – Chương 9 và Chương 10 – của tập hai tác phẩm *The Old Regime and the Revolution* (Chế độ cũ và Cách mạng), ông đưa ra nhiều ví dụ cho giải thích này. Ở cấp độ địa phương, lãnh chúa Pháp và thường dân của ông thường được triệu tập cùng nhau hai tuần một lần để đánh giá các trường hợp tại tòa án lãnh chúa, cũng giống như trong các *moot* và *hundred* ở Anh. Giai cấp tư sản thế kỷ XIV đóng vai trò tích cực trong cả Estates General tỉnh và quốc gia, một vai trò nổi bật hơn so với chính họ nhiều thế kỷ sau đó bởi phân biệt xã hội đã loại trừ họ ra khỏi việc cai quản. Nguyên tắc "không đánh thuế nếu không có đại diện" cũng được thiết lập vững chắc tại Pháp vào thời Trung Cổ như ở Anh.[34]

Đối với Tocqueville, sự thiếu đoàn kết xã hội Pháp khi đối mặt với sự trỗi dậy của chính thể chuyên chế vốn không bắt nguồn từ truyền thống cổ xưa mà từ thực tiễn của chính chủ nghĩa thân tộc. "Tuy nhiên, trong tất cả các cách để phân biệt con người và giai cấp, bất bình đẳng về thuế là nguy hiểm nhất và thích hợp nhất để tăng thêm tính cô lập vào bất bình đẳng." Vấn đề xuất hiện từ nửa cuối thế kỷ XIV:

> Tôi dám cho rằng kể từ ngày mà đất nước này, khi quá mệt mỏi với các rối loạn kéo dài dẫn đến việc Vua John II bị bắt và sự điên rồ của vua Charles VI, cho phép nhà vua thiết lập một mức thuế chung mà không cần sự đồng thuận của người dân và khi giới quý tộc hèn nhát cho phép Đẳng cấp thứ Ba bị đánh thuế với điều kiện họ được miễn; vào ngày hôm đó, hạt giống của gần như tất cả các tệ nạn và lạm dụng ảnh hưởng đến chế độ cũ trong suốt lịch sử của nó, cuối cùng tạo ra cái chết bi thảm cho nó, đã được gieo trồng.[35]

Miễn thuế là đặc quyền bị căm ghét nhất trong tất cả các đặc quyền, và trở nên ngày càng bị căm ghét hơn nữa khi gánh nặng thuế tăng lên đều đặn trong suốt thế kỷ XVI và XVII. Với việc bán chức quyền công, miễn thuế trở thành đặc quyền không chỉ của một tầng lớp xã hội rộng lớn, mà còn cho từng cá thể gia đình. Những cá nhân đã mua chức quyền công độc quyền sẵn sàng để các quyền lợi của người khác bị tổn hại, miễn là bản thân họ được an toàn. Người được hưởng ưu đãi thuế ở Anh là người nghèo; còn ở nước Pháp là những người giàu có.

Bất bình đẳng thuế tạo ra hiệu ứng tham nhũng với cả giới quý tộc và giai cấp tư sản. Giới quý tộc mất quyền cai trị thực sự và để bù đắp cho điều này, họ bám víu mọi cách có thể vào địa vị xã hội được thừa hưởng của mình. Cho rằng có quá nhiều thường dân được phong quý tộc khi mua chức gần đây, giới quý tộc cũ không cho bất cứ ai không thể chứng minh nguồn gốc "bốn đời" quý tộc, tức cả bốn ông bà mình đều là quý tộc, được mua chức, trong khi những quý tộc mới nổi cố gắng đóng cánh cửa với những người đến sau. Về phần mình, giai cấp tư sản tìm cách tách mình khỏi tầng lớp nông dân bằng cách di chuyển đến thành thị và mua một số vị trí công chức nhất định. Năng lượng và tham vọng của họ được chuyển hướng từ kinh doanh vào việc tìm kiếm địa vị và sự an toàn theo định nghĩa của chính quyền.[36]

Tuy nhiên, đây không phải là hồi kết của các cách diễn giải câu chuyện. Mua quan bán chức và đặc quyền cũng tồn tại ở Anh, nhưng chế độ quân chủ Anh không bao giờ có khả năng chia rẽ sự đoàn kết của các nhóm đại diện trong Nghị viện hiệu quả như nước Pháp. Chính Tocqueville thừa nhận rằng tầng lớp quý tộc Anh từ đầu đã giống giới quý tộc cai trị thực sự (cai trị bởi người tốt nhất) hơn là một địa vị mang tính cha truyền con nối. Thường dân ưu tú có thể gia nhập hàng ngũ này dễ hơn nhiều so với các xã hội châu Âu khác, bởi những lý do không rõ ràng bị chôn lấp trong một giai đoạn lịch sử trước đó khá lâu.

Một lần nữa, chúng ta quay trở lại vấn đề mai rùa xếp chồng lên nhau. Có thể là bản chất việc sở hữu chức vụ công thân tộc dựa trên một tập hợp các điều kiện xã hội tiền định, ngay cả khi nó được khuyến khích bởi chính sách có chủ ý của nhà nước.

XÃ HỘI TÌM KIẾM ĐẶC LỢI

Chế độ cũ của Pháp là nguyên mẫu cho thứ mà ngày nay gọi là xã hội tìm kiếm đặc lợi. Trong một xã hội như vậy, tầng lớp tinh hoa dành tất cả thời gian của mình để cố gắng chiếm hữu vị trí công để kiếm đặc lợi cho mình – trong trường hợp của Pháp, là đòi hỏi pháp lý để có nguồn thu cụ thể có thể được chiếm hữu cho mục đích cá nhân.

Liệu liên minh tìm kiếm đặc lợi này có ổn định? Nó kéo dài gần hai thế kỷ và tạo ra cơ sở chính trị cho sự trỗi dậy của Pháp trở thành quyền lực chi phối lục địa. Mặt khác, chúng ta biết rằng sự hùng vĩ của tòa án Pháp che đậy những khuyết điểm rất lớn. Trong đó, quan trọng nhất là ý thức rõ ràng về sự giận dữ và bất công của những người bị loại ra khỏi liên minh này, mà cuối cùng bùng nổ trong cuộc cách mạng. Nhưng ngay cả những người bên trong liên minh cũng không thực sự cam kết với nguyên tắc của nó. Chế độ quân chủ sẽ rất bằng lòng bãi bỏ chế độ mua quan bán chức hoàn toàn và đã cố gắng làm như vậy ở cuối triều đại. Chính các viên chức có ít sự cảm thông với bất kỳ ai, ngoài bản thân họ. Nhưng họ không thể chấp nhận ý tưởng cải cách bởi có lợi ích cá nhân rất lớn trong hệ thống. Sau cùng, đây chính là vấn đề hành động tập thể điển hình: Xã hội như một thể thống nhất sẽ được hưởng lợi rất nhiều từ việc bãi bỏ hệ thống, nhưng lợi ích cá nhân của các bên tạo ra nó ngăn cản họ hợp tác với nhau để thay đổi.

Trường hợp của Pháp dạy cho chúng ta bài học về vai trò của pháp quyền trong phát triển chính trị. Pháp quyền, nổi lên trong thời Trung Cổ trước khi các quốc gia hiện đại ra đời, giữ vai trò hạn chế quyền lực

chuyên chế, nhưng ngược lại nó cũng hạn chế quá trình xây dựng nhà nước hiện đại, bởi pháp quyền bảo vệ tầng lớp xã hội và tập quán cũ đáng lẽ phải bị phá bỏ để một xã hội thực sự hiện đại tồn tại. Việc bảo vệ một cách hợp pháp quyền tự do chống lại quân chủ tập quyền trong thời cận đại là bảo vệ trật tự phong kiến truyền thống và quyền sở hữu phong kiến kéo dài, vốn không tương thích với trật tự kinh tế tư bản chủ nghĩa hiện đại. Quy tắc thân tộc phát triển chính xác vì chính phủ thấy phải tôn trọng quyền tư hữu của giới tinh hoa truyền thống. Họ không thể chiếm đoạt tài sản của tầng lớp này một cách trực tiếp và do đó phải viện vào việc vay mượn và những mánh khoé tài chính ngày càng kỳ lạ. Tôn trọng pháp quyền theo cách này giúp tạo ra một xã hội bất bình đẳng cao, trong đó nhà nước đã cố gắng nhưng cuối cùng thất bại trong việc đụng chạm vào khối tàn sản của tầng lớp tinh hoa thiểu số. Kết quả là, nhà nước phải tăng ngân khố trên lưng của người nghèo và người yếu thế về chính trị, làm trầm trọng thêm bất bình đẳng và mở đường cho sự sụp đổ của chính mình.

Hệ thống thân tộc cũ của Pháp đã chết theo cuộc cách mạng. Nhưng một hệ thống tương tự đã được tạo ra bởi chế độ cũ ở Tây Ban Nha, không trải qua cuộc cách mạng và cải cách nào trong thế kỷ XVIII. Thay vào đó, hệ thống đó được xuất khẩu sang châu Mỹ Latin, khiến vùng đất này phải sống với di sản đó cho đến tận ngày nay.

24

CHỦ NGHĨA THÂN TỘC VƯỢT ĐẠI TÂY DƯƠNG

Tại sao các chính phủ Mỹ Latin lại có các nét đặc trưng không tồn tại ở phần còn lại của thế giới; Tây Ban Nha cận đại và sự phát triển chính thể chuyên chế thân tộc ở đây giống ở Pháp ra sao; các thể chế của Tây Ban Nha và sự lan truyền tới thuộc địa ở Tân Thế giới

Mỹ Latin là một lục địa rất đa dạng về địa lý, dân tộc, văn hóa và kinh tế. Nhưng các nước trong khu vực cũng có những đặc tính và chế độ quản trị nhà nước chung, tách biệt Mỹ Latin với các vùng Đông Nam Á, Trung Đông và châu Phi.

Vào những năm đầu thế kỷ XXI, phần lớn dân số châu Mỹ Latin sống ở các nước đã đạt được ngưỡng "thu nhập trung bình cao" do Ngân hàng Thế giới đánh giá. Mức thu nhập bình quân đầu người hằng năm nằm trong khoảng từ 4.000 đến 12.000 đô-la, đưa họ vượt lên không chỉ phần đông các nước châu Phi mà còn cả các quốc gia phát triển nhanh chóng như Ấn Độ và Trung Quốc.[1] Tuy nhiên, tăng trưởng kinh tế của khu vực có xu hướng rời rạc và tính trung bình thì thấp hơn nhiều so với Đông Á từ giữa thế kỷ XX.[2] Kể từ Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba, khu vực này nói chung đã trở thành một trong những nơi dân chủ nhất trên thế giới, mặc dù xu hướng này có thụt lùi với sự gia tăng của các chính phủ dân túy ở những nước như Venezuela.[3]

Mỹ Latin thể hiện yếu kém hơn trong hai lĩnh vực. Trước tiên là bình đẳng, khi khu vực này dẫn đầu thế giới về mức độ bất bình đẳng ở cả thu nhập và tài sản. Trong khi mức độ bất bình đẳng đã giảm nhẹ ở một số nước trong thập niên đầu của thế kỷ XXI, vấn đề này nhìn chung là khá dai dẳng ở Mỹ Latin.[4] Khu vực yếu kém thứ hai là pháp quyền. Mặc dù các nước Mỹ Latin đã có hệ thống tổ chức bầu cử và sử dụng các cơ chế trách nhiệm giải trình dân chủ để loại bỏ các lãnh đạo không được lòng dân tương đối tốt, hệ thống quản lý tư pháp lại bị tụt lại phía sau. Điều này thể hiện trong tất cả mọi thứ, từ an ninh yếu kém cho đến mức độ tội phạm cao, xử án trì trệ, quyền tư hữu yếu hoặc không an toàn và quyền miễn trừ với nhiều người giàu có và quyền lực.

Hai hiện tượng trên – bất bình đẳng và pháp quyền yếu – có liên quan đến nhau. Việc bảo vệ pháp quyền thường chỉ áp dụng cho một số ít người ở Mỹ Latin, chẳng hạn như những người nắm trong tay các doanh nghiệp lớn hoặc thuộc nghiệp đoàn. Tại Peru, Bolivia và Mexico, khoảng 60–70% dân số sống trong khu vực phi chính thức. Những người này thường không có quyền pháp lý với ngôi nhà họ ở; họ hoạt động kinh doanh không có giấy phép; nếu được tuyển dụng, họ không phải là thành viên của nghiệp đoàn và không nhận được sự bảo hộ lao động chính thức. Nhiều người Brazil nghèo sống trong các khu ổ chuột (*favela*) rộng lớn, nơi các nhà chức trách không thâm nhập được; công lý thường được đảm nhận bởi tư nhân, đôi khi là bởi các băng nhóm tội phạm. Bất bình đẳng kinh tế được thúc đẩy bởi việc pháp luật không được áp dụng đồng đều, vì người nghèo sống trong một thế giới phần lớn không được bảo vệ bởi luật pháp. Nó khiến việc đầu tư vào nhà cửa là vô nghĩa vì họ không có quyền pháp lý rõ ràng, họ cũng không thể đặt niềm tin vào cảnh sát khi họ đang là nạn nhân của tội phạm.[5]

Không khó để tìm kiếm nguồn gốc của sự bất bình đẳng. Phần lớn chỉ đơn giản là do được kế thừa. Nhiều gia đình giàu có của giới

tinh hoa cũ là chủ đất lớn, là con cháu của những người đã thành lập các điền trang lớn và thành công trong việc để lại gia sản thừa kế này. Hệ thống tài chính ở nhiều nước châu Mỹ Latin đào sâu thêm sự bất bình đẳng này. Trong nhóm các nước giàu thuộc Tổ chức Hợp tác và Phát triển Kinh tế (OECD), hệ thống tài chính chủ yếu là để tái phân phối thu nhập của người giàu cho người nghèo. Điều này có thể thực hiện hoặc thông qua hệ thống thuế lũy tiến (như tại Mỹ) hoặc chính sách tái phân phối để hỗ trợ thu nhập và các dịch vụ xã hội cho người ít giàu có hơn (như ở châu Âu). Ngược lại, ở Mỹ Latin, hệ thống tài chính hầu như không thực hiện nhiệm vụ phân phối, và trong một số trường hợp lại thành công trong việc tái phân phối thu nhập cho những nhóm tương đối có đặc quyền như viên chức tham gia nghiệp đoàn hoặc sinh viên đại học. Người lao động trong khu vực chính thức và giới tinh hoa có khả năng bảo vệ lợi ích và hưởng trợ cấp; và thực tế là hầu hết đã khá thành công trong việc trốn thuế. Không giống như Mỹ, với thuế thu nhập cá nhân lũy tiến mạnh, các nước Mỹ Latin chỉ thu một phần nhỏ thuế từ các cá nhân. Người Mỹ Latin giàu có rất giỏi trong việc che giấu thu nhập thực sự hoặc tẩu tán của cải ra nước ngoài, đến những nơi ngoài tầm với của bên thu thuế. Điều này có nghĩa rằng gánh nặng thuế đặt vào thuế tiêu thụ nội địa, thuế xuất nhập khẩu hoặc thuế giá trị gia tăng, vốn đè nặng một cách không cân xứng cho người nghèo.

Chính phủ các nước Mỹ Latin đã vận hành tốt hơn trong việc quản lý chính sách kinh tế vĩ mô trong những năm đầu thế kỷ XXI. Nhưng đó chỉ là bước tiến rất gần đây. Trong phần lớn lịch sử của mình, các nước Mỹ Latin rất tai tiếng về thâm hụt ngân sách, nợ công lớn, tỉ lệ lạm phát cao, và cuối cùng là vỡ nợ quốc gia.[6] Lần cuối điều này xảy ra trên quy mô khu vực là trong những năm đầu thập niên 1980, khi Mexico, Brazil, Argentina, Peru, Bolivia và một số quốc gia khác tuyên bố tạm ngưng thanh toán nợ và có tỉ lệ lạm phát tăng vọt. Argentina vào cuối những năm 1980 trải qua thời kỳ siêu lạm phát

thực sự, với tỉ lệ hằng năm ở mức 1.000%, đối mặt với sụp đổ tài chính và vỡ nợ vào năm 2001.

Về chính trị, quản trị nhà nước ở Mỹ Latin cũng khá đặc thù. Khu vực này, như đã nói, có thành tích tương đối tốt về dân chủ trong những năm gần đây. Nhưng tất cả các nước lớn trong khu vực đều trải qua chế độ độc tài quân sự trong thập niên 1960 và thập niên 1970 sau Cách mạng Cuba. Mặc dù dân chủ có nguồn gốc từ chế độ đầu tiên thành lập sau khi độc lập vào những năm đầu thập niên 1800, không một nhà nước nào ở Mỹ Latin có các chính phủ dân chủ tồn tại liên tục trong lịch sử. Chế độ độc tài ở khu vực cũng có một nét đặc biệt. Với ngoại lệ duy nhất là Fidel Castro ở Cuba, không chế độ độc tài nào ở châu Mỹ Latin thành công trong việc thiết lập một nhà nước quyền lực, đủ để được gọi là chuyên chế. Không chế độ nào có đủ năng lực cưỡng chế để thực sự thực hiện một cuộc cách mạng xã hội, ví dụ như tước đoạt tài sản và thu nhập của tầng lớp thượng lưu giàu có. Các chế độ độc tài của khu vực này (may mắn là) không bao giờ có thể đẩy lên mức cực đoan như quá trình tập thể hóa diễn ra ở Nga hay Trung Quốc dưới Chủ nghĩa Cộng sản, hoặc những vụ giết người hàng loạt đặc trưng cho cuộc Cách mạng Văn hóa của Mao. Điều này cũng đúng với các chế độ "độc tài bầu cử" như Hugo Chávez ở Venezuela, vốn không thể kiểm soát tội phạm và tham nhũng ngay trong chính chế độ của mình.[7] Sức mạnh chủ yếu của quyền lực nhà nước có xu hướng tấn công vào giới phi tinh hoa, ví dụ như cuộc chiến tranh chống nổi dậy khủng khiếp tiến hành bởi chính phủ Guatemala chống lại phong trào du kích dựa vào dân bản địa trong những năm 1980. Giới tinh hoa giàu có đã học cách sống với chính phủ phi dân chủ, bảo vệ mình trước quyền lực nhà nước và thường được hưởng lợi từ việc tham nhũng được thể chế hóa.

Nếu những điều này nghe có vẻ quen thuộc, đó là bởi nó gợi lại mô hình quản trị nổi lên trong chế độ cũ ở Pháp. Ở Mỹ Latin, những tiền lệ này đến từ một chế độ thân tộc rất giống như vậy, nước Tây

Ban Nha cận đại. Giống như Pháp, nhà nước chuyên chế Tây Ban Nha được xây dựng sau năm 1492 mà không có chất kết dính. Chế độ quân chủ Tây Ban Nha luôn rơi vào tình trạng vỡ nợ do những cuộc chiến bất tận. Nhà nước cố gắng trang trải thâm hụt ngân sách thông qua vay nợ nhưng nhanh chóng bị mất uy tín với người cho vay, và cuối cùng phải viện đến hàng loạt các thủ thuật như chế độ quân chủ Pháp, bao gồm giãn thời gian trả nợ liên tục, phá giá đồng tiền và bán vị trí công như một cách huy động vốn. Thật vậy, nhà nước có vẻ mạnh mẽ này đã bán đi từng mảng ngày càng lớn của khu vực công, bao gồm cả phần lớn quân đội, cho doanh nghiệp tư nhân để lấy tiền mặt. Kết quả là cùng xuất hiện hệ thống tài chính tay trong, qua đó các cá nhân thành công trong việc chiếm được quyền thu đặc lợi tạo ra bởi nhà nước. Tham nhũng lan tràn vì việc mua quan bán chức làm xói mòn ranh giới công tư.

Đồng thời, khả năng chống lại sự chuyên chế bị suy yếu ở Tây Ban Nha bởi các yếu tố tương tự mà Tocqueville mô tả tại Pháp. Các tầng lớp quý tộc thượng lưu, quý tộc nhỏ và Dẳng cấp thứ Ba đáng lẽ phải thống nhất để chống lại quyền lực của hoàng gia, thì lại chia rẽ nội bộ vì những cơ hội mà nhà nước ban phát cho các cá nhân để tìm kiếm đặc lợi. Cortes của Tây Ban Nha (như các tòa án tối cao Pháp và Nghị viện Anh), vốn chịu trách nhiệm phê duyệt các loại thuế mới trong thời Trung Cổ, không còn có chức năng giám sát nghiêm túc quyền lực nhà nước. Mối quan tâm tới các vị trí công và phân biệt nhỏ mọn giữa các cấp bậc đã cản trở hành động tập thể trong xã hội Tây Ban Nha.

Hệ thống chính trị này sau đó được chuyển đến Tân Thế giới thông qua các tổng trấn của Tân Tây Ban Nha (Mexico) và Peru. Hơn nữa, hệ thống đó thiết lập trên một hệ thống xã hội bất bình đẳng hơn bất kỳ nước châu Âu nào khác. Cũng giống như chính Tây Ban Nha sau thời Tái chinh phục (Reconquista), Tân Thế giới bị chiếm hữu qua những cuộc chinh phục quân sự, nhưng không giống như các vùng

lãnh thổ Islam giáo (Moor) cũ, đó là nơi sinh sống của số lượng lớn các dân tộc bản địa. Việc phát hiện ra các mỏ bạc với trữ lượng lớn ở Potosí (Bolivia) và Zacatecas (Mexico) trong những năm 1540 dẫn đến việc hình thành một đế chế bóc lột rất lớn, trong đó các nhà cai trị châu Âu sống bằng đặc lợi từ khai thác mỏ, trong khi công việc được thực hiện bởi người lao động bản địa bị ép buộc làm nô lệ. Người chép sử của thời đại đó viết rằng người Tây Ban Nha đi thuyền đến thế giới mới không phải để làm việc, mà để làm chủ: Họ "sống dựa vào sức lao động của người Anh-điêng và đôi tay được giữ nguyên vẹn nhờ vào mồ hôi của người bản xứ".[8] Nền kinh tế đạo đức của châu Mỹ Tây Ban Nha vì thế là khác biệt ngay từ đầu với những người nông dân – chủ đất định cư tại các thuộc địa New England ở phía bắc. Chính quyền thuộc địa ở châu Mỹ Latin được cấu trúc như thể các tổ chức chính trị của Mỹ được xây dựng xung quanh các bang miền Nam, nơi chế độ nô lệ da đen có nền tảng vững chắc.

NHÀ NƯỚC TÂY BAN NHA VỠ NỢ

Nhà nước Tây Ban Nha hiện đại nổi lên với tốc độ rất nhanh trên trường thế giới sau cuộc hôn nhân giữa Ferdinand và Isabella vào năm 1469, giúp thống nhất ngôi hoàng của hai xứ Aragon và Castile, bao gồm cả các vùng lãnh thổ Catalonia, Napoli và Sicily của Aragon. Chế độ quân chủ liên danh này đã thành công trong việc chinh phục pháo đài của người Moor cuối cùng ở Grenada trong năm 1492, cùng năm Columbus tìm ra thế giới mới và tuyên bố vùng West Indies thuộc về Tây Ban Nha. Cháu trai Charles V của Ferdinand và Isabella mở rộng thêm Burgundy vào chủ quyền của Tây Ban Nha (bao gồm cả Vùng đất thấp và Franche-Comté), và sau khi ông được bầu lên là Hoàng đế La Mã Thần thánh vào năm 1519, thêm cả vùng đất Habsburg Áo.

Cho đến những năm 1520, Charles V kiểm soát đế chế lớn nhất thế giới lúc đó. Nhưng thực tế đế chế này được hình thành thông qua

liên minh triều đại chứ không phải là chinh phục tạo ra ràng buộc về tài chính, chính điều này là yếu tố mang tính quyết định định hình nên đặc điểm phát triển của thể chế nhà nước. Charles và con trai Philip II chỉ có cơ sở thuế vững chắc trong Castile (bao gồm cả vùng đất Tân Thế giới đầy giá trị của Castile); quốc vương Tây Ban Nha không thể khai thác các phần khác của đế chế để phục vụ mục đích riêng của mình.[9] Tuy nhiên, chế độ quân chủ Habsburg lại có những cam kết đắt giá bên ngoài bán đảo của mình. Một trong số đó là cuộc chiến tranh kéo dài với Pháp vào thế kỷ XVI để kiểm soát nước Ý và đặc biệt là Công quốc Milan. Một cuộc chiến khác là Chiến tranh Tám mươi năm với Hà Lan. Cuối cùng là Chiến tranh Ba mươi năm tương tàn trên đất Đức, vốn lan rộng thành cuộc chiến toàn châu Âu khi Pháp dưới trướng Richelieu hỗ trợ những người Tin Lành. Chiến tranh trong giai đoạn này trở nên đặc biệt đắt đỏ bởi sự phát triển của *trace italienne*, một loại pháo đài hình ngôi sao ít bị tổn hại bởi pháo binh, khiến việc vây hãm các thành phố kéo dài và trở nên khó khăn hơn.[10] 80% chi phí của các cuộc chiến tranh được trả bởi người nộp thuế ở Castile.[11]

Tất cả những cam kết đối ngoại đắt đỏ đó gây sức ép rất lớn lên hệ thống tài chính Tây Ban Nha, dù họ sở hữu nguồn kim loại quý từ Tân Thế giới. Chi tiêu chính phủ luôn vượt số tiền được chuyển từ các thuộc địa châu Mỹ vài lần trong suốt thế kỷ XVI và XVII. Nhập khẩu vàng và bạc tăng từ 200.000 đến 300.000 ducat mỗi năm trong những năm 1530, 1540, đạt mức tối đa 2,2 triệu ducat vào cuối thế kỷ này. Nhưng điều này bị qua mặt bởi các khoản nợ đã tăng từ 1,2 đến 6 triệu ducat với cùng kỳ.[12]

Hoàng gia Tây Ban Nha vào đầu thế kỷ XVI đã hào hứng với việc đi vay hơn là đánh thuế và sớm thấy mình mất dần tín nhiệm của một người đi vay. Ngay trong thập niên 1520, trả nợ chiếm đến hơn một phần ba ngân khố quốc gia và vượt 100% vào cuối cuộc chiến

dài với Pháp trong năm 1560.[13] Thất bại trong việc tìm đủ vốn để tài trợ thâm hụt khiến Tây Ban Nha tuyên bố phá sản vào các năm 1557, 1560, 1575, 1596, 1607, 1627, 1647, 1652, 1660 và 1662.[14] Những vụ phá sản không hẳn là việc thoái thác trả nợ đầy đủ, mà gần với những gì chúng ta hiện nay gọi là tái cấu trúc nợ hơn. Hoàng gia sẽ tuyên bố một lệnh tạm ngưng thanh toán lãi với nợ ngắn hạn và nợ thả nổi với lý do đó là cho vay nặng lãi và sau đó bước vào các cuộc đàm phán kéo dài và đầy mưu mẹo với các chủ nợ. Với món nợ cũ, các chủ nợ sẽ buộc phải lấy một loại giấy tờ mới, gọi là *juro al quitar*, tức yêu cầu bồi thường trên doanh thu thuế trong tương lai tương tự với cơ chế đặc lợi ở Pháp. Juros là trái phiếu không kỳ hạn và thỏa thuận được, vốn ban đầu trả với tỉ lệ lãi suất là 7%, nhưng bị điều chỉnh tùy ý định kỳ về lãi suất và trả nợ gốc. Với juro, chế độ quân chủ khai thác được các khoản tiết kiệm của tầng lớp tinh hoa trong xã hội Castile – tăng lữ, quý tộc thượng lưu, quý tộc nhỏ, quan chức, v.v.. Các chủ nợ quyền lực hơn thường có khả năng thương lượng các điều khoản tốt hơn, hoặc bằng cách miễn trừ việc hoãn thanh toán, hoặc dồn gánh nặng tái cấu trúc cho các đối tác yếu hơn. Khi công ty Vitoria không nhận được thanh toán từ phía chính phủ, công ty này trốn nợ với các chủ nợ của chính mình, trong đó bao gồm "tu sĩ, tu viện, trại tế bần, góa phụ và trẻ mồ côi, và những người không làm trong lĩnh vực kinh doanh khác".[15] Thất bại kéo dài của chính phủ để hoàn thành nghĩa vụ nợ là sự hoán đổi cho việc đánh thuế trực tiếp tầng lớp tinh hoa, điều mà chế độ thấy khó khăn hơn nhiều về mặt chính trị để thực hiện. Đó là một truyền thống tiếp nối bởi các chính phủ đương thời ở châu Mỹ Latin, như của Argentina, vốn sau khủng hoảng kinh tế năm 2001 đã buộc không chỉ các nhà đầu tư nước ngoài mà còn cả người nhận lương hưu và gửi tiết kiệm nội địa phải chấp nhận việc giảm nợ quy mô lớn của nhà nước.

Lãnh địa châu Âu của Đế chế Habsburg giữa thế kỷ XVI

THUẾ VÀ KHÔNG QUYỀN ĐẠI DIỆN

Nhiều dân tộc châu Âu đương đại, đặc biệt là người Anh, vốn từng bị đe dọa bởi sức mạnh của Tây Ban Nha đã kinh ngạc với sức mạnh chuyên quyền của vương triều Tây Ban Nha và tin rằng nhà vua có quyền hạn như "vua Turk" với thuế và đặc quyền. Nhưng nền tảng quyền lực Tây Ban Nha dựa trên một cơ sở tài chính vô cùng bấp bênh và uy quyền của nhà vua với giới tinh hoa bị giới hạn bởi cả luật pháp và luật tục. Chính thể chuyên chế Tây Ban Nha quá yếu để đối đầu trực diện với giới tinh hoa, không giống như ở Trung Quốc và Nga, nó cũng không thể phát triển một hệ thống thuế hợp pháp dựa trên sự đồng tình như người Anh đã làm.

Cũng như các nước châu Âu khác, những vương quốc hợp thành Tây Ban Nha có một thể chế Trung Cổ của các đẳng cấp gọi là Cortes. Vương quốc Leon có một trong những hội đồng sớm nhất châu Âu, trong khi hội đồng ở Aragon là một trong những tổ chức tốt và mạnh mẽ nhất.[16] Cortes của Castile, sau này hợp nhất với Leon, ít tính đại diện và có nhiều hạn chế hơn so với Nghị viện Anh hoặc Estates General ở Pháp, bởi nó thường không bao gồm các giáo sĩ hay quý tộc như một nhóm chung để ngồi cùng hội đồng với thường dân. Đến thế kỷ XIV, chỉ có *procuradores* (ủy viên kiểm soát) của 100 thị trấn sẽ được triệu tập đến Cortes, với con số giảm xuống còn hai đại diện trong mỗi 18 thành phố vào thế kỷ XV. 36 cá nhân cho rằng họ thay mặt cho toàn bộ lãnh địa, nhưng trên thực tế chỉ là đại diện của các phe phái thiểu số chính trị cai trị những vùng chính của Tây Ban Nha.[17]

Quyền lực truyền thống của Cortes cũng bị giới hạn. Nó không có thẩm quyền với lập pháp, vốn là đặc quyền của nhà vua. Nueva Recopilacion (Tập hợp mới), một tập hợp các luật ban hành bởi Philip II vào năm 1567, cho rằng "không có sự áp đặt nào về đóng góp hay các loại thuế được áp dụng trên toàn Vương quốc mà không triệu hồi Cortes và được đồng ý bởi *procuradores*". Nhưng thẩm quyền này chỉ

áp dụng với các loại thuế mới và đặc biệt; các loại thuế hiện hành như *alcabala* (thuế tiêu thụ nói chung), *regalias* (thuế hải quan) và *quintos* (thuế đánh vào mỏ, muối và tương tự) không cần phải phê duyệt. Nhà vua cũng khẳng định rằng Cortes không có quyền từ chối chuẩn y với thuế hải quan mới, nếu yêu cầu là công bằng và việc định nghĩa "công bằng" ra sao thuộc về nhà vua.

Quyền lực cân đối giữa vua và Cortes không tự dưng mà có. Đó là kết quả của đấu tranh chính trị. *Alcabala* được chính quyền trung ương trưng thu, các thành phố phản đối điều này vì họ thích hệ thống *encabezamiento* hơn, trong đó chính họ chịu trách nhiệm việc thu và phân bổ các khoản thuế. *Encabezamiento* được Isabella thông qua và sau đó bị Charles V bãi bỏ vào năm 1519, gây ra một cuộc nổi dậy gọi là Cuộc nổi dậy của dân thường (*comuneros*). Charles đã sắp đặt thân cận của mình vào Cortes và vượt qua nhóm đối lập để áp đặt hệ thống thuế mới; sự chống đối một phần đến từ thực tế ông được coi là một vị vua ngoại bang (ông sinh ra tại xứ Flanders) và sẽ sử dụng tiền thuế của Castile cho các cuộc chiến tranh nước ngoài vốn chẳng đem lại lợi ích cho người dân Castile. Các thành phố trên khắp Castile phản kháng và tổ chức lực lượng dân binh, bầu ra một Cortes thay thế, đồng thời ủng hộ một ứng viên mới cho ngai vàng là Nữ hoàng Joanna. Charles đã có thể mất kiểm soát vương quốc của mình nếu người dân không chuyển mũi dùi sang giới quý tộc. Giới này quay sang hỗ trợ nhà vua và Charles cuối cùng đã có thể thiết lập lại quyền kiểm soát quân sự.[18]

Cuộc nổi dậy của dân thường mang lại hệ quả khá tương đồng với Cuộc nổi dậy Fronde ở Pháp diễn ra 130 năm sau đó. Nhà vua khẳng định quyền lực của mình với các thành phố bằng một chiến thắng quân sự quyết định. Ý tưởng về một Cortes được lựa chọn, độc lập, là người bảo vệ quyền tự do cho Tây Ban Nha, đã chết. Đồng thời, nhà vua nhận ra rằng mình cần phải đối phó với các nguồn gốc căn cơ của bất mãn, và ông đã làm vậy bằng cách dần mua chuộc từng đối thủ tiềm năng.

Ông khôi phục *encabezamiento*, loại thuế khi hủy bỏ gây ra cuộc nổi dậy, và để lại các loại thuế mới như *servicios* và *millones* trong tay của chính quyền địa phương. Nhóm này có xu hướng là người mua chức quyền, có thể giữ một tỉ lệ phần trăm phần thu nhập họ thu hộ cho Hoàng gia.[19] Cortes được triệu tập và tham khảo ý kiến trong những năm sau đó, nhưng nó sẽ không bao giờ được đòi hỏi hay có quyền lực với ngân quỹ của nhà nước. Tuy nhiên sự ưu tiên của họ có thể ảnh hưởng đến tài chính công. Họ không muốn phải trả thuế bất động sản, do đó các loại thuế mới xuất hiện dưới dạng thuế hải quan vào thương mại. Thuế đè nặng lên vai người nghèo và cản trở tăng trưởng kinh tế của Tây Ban Nha.

Quá trình thân tộc hóa nhà nước Tây Ban Nha bắt đầu trong thập niên 1560 và đạt đến đỉnh cao dưới triều Vua Philip IV (1621–1665). Giống như ở Pháp, quá trình này được thúc đẩy bởi các cuộc chiến liên miên mà Tây Ban Nha tham gia và là nguồn cơn cho thâm hụt ngân sách bất tận. Quá trình này bắt đầu tại thời điểm vụ phá sản đầu tiên của Tây Ban Nha vào năm 1557, khi nhà vua sai người bạn và cũng là cận thần của mình, Ruy Gomez, bán càng nhiều vị trí công quyền càng tốt.[20] Không giống như ở Pháp, vị trí công mua bán ở Tây Ban Nha lúc đầu có xu hướng thuộc về các thành phố và khu vực. Chính sách này bị lên án mạnh mẽ, bởi dễ hiểu là các vị trí này sẽ không bù lại được khoản đầu tư, ngoại trừ thông qua kênh tiếp cận chúng mang lại cho hành vi tham nhũng trắng trợn.[21] Nhưng dù sao tình hình tài chính nghiêm trọng đã khiến nhà nước phải bán thêm. Theo một ước tính, nhà nước đã tạo ra 30.000 vị trí công để bán vào năm 1650, con số cao gấp đôi tính theo bình quân đầu người so với Pháp cùng thời kỳ.[22] Ngoài ra, đến 30% các lãnh thổ của Castile đã quay về thẩm quyền lãnh chúa, không phải vì mục đích chính trị mà đơn giản là kết quả của nhu cầu sẵn tiền mặt của chế độ quân chủ. Thẩm quyền với toàn bộ thị trấn, thành phố, trong đó có quyền thu thuế và quản lý tư pháp, được bán cho các cá nhân. Quá trình xây dựng nhà nước Tây Ban Nha đã bị đảo

ngược theo một nghĩa nào đó, khi chính quyền trung ương mất quyền kiểm soát phần lớn lãnh thổ của mình, hậu quả dễ hiểu của việc chi tiêu hoang phí.

Chủ nghĩa thân tộc cũng ảnh hưởng đến tổ chức quân sự. Tây Ban Nha đã tự giải phóng khỏi người Moors qua nhiều thế kỷ, và khi ngai vàng xứ Castile và Aragon được thống nhất, quân đội đã được cải cách thành các đơn vị bộ binh được gọi là *tercios*, được trang bị thương dài và sau đó là súng hỏa mai.[23] Binh sĩ Tây Ban Nha, với cách rèn luyện và trang bị này là những người chinh phục các đế quốc bản địa của Tân Thế giới dưới trướng Cortés và Pizarro. Họ cũng phục vụ trong nhiều phần khác của đế quốc, đặc biệt là từ các căn cứ ở miền Bắc nước Ý, từ đó chiếm đánh các nước thuộc Vùng đất thấp thông qua Con đường Tây Ban Nha.[24] Binh sĩ Castile tham gia trong chiến dịch bảo vệ Vienna chống lại quân Ottoman vào năm 1533, thủy thủ Tây Ban Nha đóng góp một phần nhỏ chiến tàu trong trận tấn công Tunis trong năm 1535, nỗ lực chinh phục Algiers thất bại trong năm 1538 và trận chiến Lepanto vĩ đại vào năm 1571. Nhưng trong thế kỷ XVII, việc phát triển quân đội và hải quân được giao lại cho tư nhân, những người tuyển quân bằng nguồn lực của mình, hoặc phân cho những thị trấn ven biển tự trang bị tàu galley hay các tàu khác cho mình. Cơ sở hạ tầng hậu cần cung cấp các cho lực lượng này nằm dưới sự kiểm soát của các nhà tài phiệt Genoa; và do đó, vào giữa những năm 1600 chế độ quân chủ Tây Ban Nha có ít quyền kiểm soát lực lượng vũ trang của riêng mình.[25]

Như ở các nước Tây Âu khác, pháp quyền đóng một vai trò quan trọng trong việc hạn chế quyền lực của nhà vua Tây Ban Nha với quyền sở hữu và quyền tự do của cộng đồng. Tại Tây Ban Nha, luật La Mã truyền thống đã không bị thất lạc hoàn toàn như ở Bắc Âu, và sau sự phục hồi của Bộ luật Justinian vào thế kỷ XI, Tây Ban Nha phát triển một truyền thống dân luật rất mạnh mẽ. Dân luật được xem như luật

hệ thống hóa luật (của) Thượng đế và luật tự nhiên. Mặc dù nhà vua có thể tạo ra luật, Recompilacion nói rõ rằng vua phải lệ thuộc vào tiền lệ pháp lý hiện có, và rằng sắc lệnh mâu thuẫn với những điều luật đó sẽ không có hiệu lực. Giáo hội Công giáo vẫn là bên giám hộ của luật giáo hội và thường chất vấn đặc quyền hoàng gia. Lệnh Hoàng gia đi ngược lại với quyền hay đặc quyền thông thường sẽ bị phản đối dưới đề mục "*Obedezcase, pero no se cumpla*" (tuân lệnh, nhưng không có hiệu lực), vốn thường được đề ra bởi các Conquistadores (kẻ chinh phục) ở Tân Thế giới khi họ nhận lệnh mà họ không thích từ tổng trấn của đế quốc. Các cá nhân không đồng ý với lệnh của hoàng gia có quyền kháng cáo về Hội đồng Hoàng gia, tạo thành các cơ quan tư pháp quyền lực cao nhất trong lãnh thổ giống như ở Anh. Theo nhà sử học I. A. A. Thompson: "Hội đồng Castile ủng hộ luật pháp và thủ tục tố tụng đúng quy trình chống lại sự độc đoán, một vị quan tòa chống lại chế độ hành chính hay điều hành của Chính phủ, đã tích cực chống lại bất kỳ đòi hỏi quay lại với các quy trình đặc biệt hoặc không thường xuyên, đồng thời liên tục bảo vệ quyền lợi và nghĩa vụ đã trở thành khế ước".[26]

Tác động của truyền thống pháp lý này có thể được nhìn thấy trong cách nhà vua Tây Ban Nha đối xử với kẻ thù trong nước và với quyền tư hữu của người dân. Không có vị vua Tây Ban Nha nào giống như Tần Thủy Hoàng Đế hay Ivan IV (Ivan Khủng khiếp), những người tùy ý xử tử thành viên triều đình cùng với toàn bộ gia đình của họ. Cũng giống như các vua Pháp trong thời kỳ này, quốc vương Tây Ban Nha không ngừng vi phạm quyền sở hữu khi tìm kiếm tiền bạc, nhưng họ thực hiện trong khuôn khổ pháp luật hiện hành. Thay vì tự ý chiếm đoạt tài sản, họ đàm phán lại lãi suất và lịch trình trả nợ gốc. Thay vì nguy cơ đối đầu với mức thuế trực tiếp cao hơn, họ phá giá đồng tiền và chấp nhận tỉ lệ lạm phát cao hơn. Lạm phát thông qua chính sách tiền tệ nới lỏng trên thực tế là thuế, nhưng là loại thuế không cần phải biến thành luật và có xu hướng gây tổn hại đến dân thường hơn là giới tinh hoa với tài sản thực sự chứ không phải tiền tệ.

THỂ CHẾ DỊCH CHUYỂN ĐẾN TÂN THẾ GIỚI

Xã hội bị xâm chiếm có nhiều cơ hội khác nhau để phát triển và cải cách thể chế so với xã hội có tập quán cổ xưa và được định cư ổn định. Xã hội bị xâm chiếm có thể phải trải qua một quá trình mà tiếng lóng kinh doanh hiện đại gọi là "phát triển đất trống" – tái xây dựng thể chế mà không vấp phải cản trở từ các bên liên quan hay khuôn mẫu hành vi thủ cựu. Người Ottoman có thể tạo ra các *sipahi* trên *timar* với tư cách là quý tộc một thế hệ bởi đất đai dành cho họ mới được thâu tóm từ các chủ sở hữu trước. Không quá ngạc nhiên khi người Tây Ban Nha mang theo thể chế hiện hành của họ đi chinh phục Tân Thế giới. Nhưng họ phải đối mặt với ít ràng buộc hơn nhiều từ lợi ích cố hữu ở đó so với châu Âu, cũng như có các cơ hội kinh tế và nguồn lực tài nguyên khác biệt. Vì vậy, nếu nền quản trị ở Mỹ Latin mô phỏng nền quản trị ở Tây Ban Nha chế độ cũ, quá trình chuyển giao thể chế không nhất thiết theo đường thẳng hay diễn ra ngay lập tức.

Người Tây Ban Nha chinh phục châu Mỹ ngay sau những diễn biến cuối cùng của cuộc Tái chinh phục (Reconquista) trên bán đảo: Christopher Columbus chứng kiến Ferdinand và Isabella tiến vào Grenada với chiến thắng, chú và cha của Cortés tham gia chiến dịch quân sự chống người Moor. Cortés tiến hành chiến dịch chống người Aztec như thể đang chiến đấu với người Moor và dùng chiến lược chia để trị tương tự.[27] Nhiều phương pháp định cư, thực dân hóa và tổ chức chính trị được nâng cấp từ kinh nghiệm thực dân hóa miền Nam Tây Ban Nha. Thật vậy, các conquistador[i] có thói quen quy các ngôi đền bản địa là "mosque" (nhà thờ Islam giáo).

Những cuộc thám hiểm ban đầu được tài trợ bởi nhà vua Tây Ban Nha nhưng động lực chính là khao khát kinh doanh của các cá nhân tổ

---

i. Gốc tiếng Tây Ban Nha, dùng để chỉ những binh lính, người mạo hiểm, người đi khám phá từ Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha đến châu Mỹ, có thể dịch là "người chinh phục".

chức các chuyến đi đó. Sự phát triển của các thể chế ở châu Mỹ Latin là kết quả của sự tương tác giữa các cá nhân sống ở vùng lãnh thổ mới và một chính phủ ngày càng quyền lực ở Madrid cố gắng kiểm soát chặt chẽ các thuộc địa. Quyền khai thác vàng và bạc phát hiện ở đây được quan tâm đặc biệt; đất được cấp cho các cá nhân không bao gồm quyền sở hữu dưới lòng đất, tất cả đều nằm trong tay nhà nước. Tuy nhiên, phần lớn những người định cư mới tại Peru và Mexico không tham gia vào việc khai thác khoáng sản; thay vào đó, họ muốn trở thành lãnh chúa quản lý đất đai và các nguồn tài nguyên nông nghiệp của mảnh đất đó. Họ phải đối mặt với tình huống mới là mảnh đất họ chinh phục có đông dân cư hơn so với miền Nam Tây Ban Nha, do đó có lợi để thực hiện một phương thức bóc lột khác.

Thể chế đề ra bởi các chính quyền Tây Ban Nha nhằm trao thưởng và kiểm soát conquistador gọi là *encomienda*, thưởng về nhân lực thay vì đất đai. Như trong trường hợp của *timar* ở Đế chế Ottoman, hoàng gia muốn ngăn chặn sự xuất hiện của một tầng lớp quý tộc địa phương cố hữu; việc cấp *encomienda* là có điều kiện và không mang tính thừa kế.[28] Khoảng 40% những người sống sót sau cuộc chinh phục thủ đô Aztec thuộc Tenochtitlán của Cortés đã được cấp *encomienda*, cũng như số lượng đáng kể những người đi theo Pizarro tại Peru. Về mặt kỹ thuật, các *encomienda* không biến người dân bản địa được cấp phát thành nô lệ, nhưng họ đòi hỏi sức lao động để đổi lại với việc các *encomenderos* hướng dẫn người bản địa thực hành Ki-tô giáo và đối xử tốt với họ. Hoàng gia Tây Ban Nha lo ngại các lãnh chúa mới sẽ ngược đãi nhân công bản xứ, và bởi sự suy giảm dân số nhanh chóng của họ do bệnh đậu mùa và các loại bệnh khác mà người da đỏ đặc biệt dễ mắc. Vì vậy, mối quan hệ thứ bậc giữa lãnh chúa và nô lệ, dựa trên chủng tộc, đã được xây dựng từ sớm trong các thể chế của Mỹ Latin.

Người Tây Ban Nha nhanh chóng thiết lập một hệ thống hành chính khá hiện đại và tương đối hiệu quả, so với thời điểm đó, để cai trị

các thuộc địa châu Mỹ. Tính chính danh của Đế quốc Tây Ban Nha ở Tân Thế giới dựa trên sắc lệnh của Giáo hoàng Alexander VI vào năm 1493, phân bổ vĩnh viễn người Anh-điêng (thuộc phạm vi địa lý không xác định) cho Hoàng gia của Castile và Leon. Thẩm quyền là của nhà vua Tây Ban Nha và Hội đồng Anh-điêng ở Madrid và thông qua Tổng trấn được thành lập tại Mexico và Peru. Các điều luật được áp dụng ở Tân Thế giới là của Castile, chứ không đến từ các khu vực khác của đế quốc, dù thực tế là nhiều *conquistador* và người định cư sinh ra ở các vùng khác. Cortés bắt đầu cuộc chinh phục Mexico vào năm 1519, một năm trước khi Cuộc nổi dậy của dân thường bùng nổ; và với kết quả của cuộc đấu tranh chính trị đó, thể chế chính trị chuyển sang châu Mỹ không bao gồm hội đồng Cortes mạnh hay các tổ chức đại nghị tương tự. Nỗ lực giành độc lập chính trị duy nhất trong giai đoạn đầu là cuộc nổi loạn của Gonzalo, em trai của Francisco Pizarro, người cố gắng trở thành nhà vua độc lập của Peru. Ông bị đánh bại và xử tử bởi quân đội hoàng gia vào năm 1548, từ đó không có thách thức đáng kể nào với chính quyền trung ương ở Tân Thế giới của người Tây Ban Nha cho đến các cuộc chiến tranh giành độc lập những năm đầu thế kỷ XIX.

Các nhà cầm quyền Tây Ban Nha mang sang châu Mỹ hệ thống pháp luật La Mã, thiết lập các tòa án tối cao hay *audiencias* ở 10 địa phương, bao gồm Santo Domingo, Mexico, Peru, Guatemala và Bogotá. Một số lượng lớn các nhà quản trị được chuyển qua để hỗ trợ cai trị các thuộc địa là luật sư và thẩm phán có kinh nghiệm lâu năm với dân luật. Các quản trị viên không được phép kết hôn với phụ nữ địa phương hoặc thiết lập mối quan hệ gia đình trong lãnh thổ của họ, giống như quan thái thú ở Trung Quốc hay sanjakbey của Đế chế Ottoman. Về toàn thể hệ thống chính quyền thuộc địa, nhà sử học J. H. Elliott viết: "Nếu 'tính hiện đại' của nhà nước hiện đại được xác định bằng việc sở hữu hệ thống thể chế có khả năng truyền đạt mệnh lệnh của chính quyền trung ương đến các địa phương xa, chính phủ thuộc địa Tây Ban Nha ở châu Mỹ 'hiện đại' hơn nhiều so với chính chính phủ của Tây

Ban Nha, hay thậm chí là hơn hầu hết các nhà nước hiện đại ban đầu ở châu Âu".[29] Điều này trái ngược với thái độ tự do (laissez-faire) của chế độ quân chủ Anh với các thuộc địa mới ở Bắc Mỹ.

QUY LUẬT TẤT YẾU CỦA ĐIỀN TRANG LỚN

Mặc dù hệ thống hành chính của Tây Ban Nha ở Tân Thế giới dường như hiện đại hơn so với hệ thống châu Âu đương thời trong năm 1570, tình trạng này không kéo dài. Quá trình thân tộc hóa hệ thống chính trị của chính Tây Ban Nha chỉ được đẩy mạnh trong thế kỷ XVII và điều tất yếu là các thể chế như việc mua bán các vị trí công quyền sẽ được chuyển đến châu Mỹ. Tuy nhiên, động cơ thúc đẩy quá trình này là sáng kiến của các chủ thể chính trị ở thuộc địa nhằm gia tăng đặc lợi và đặc quyền cho mình, và sự thật là chính quyền trung ương ở Madrid quá yếu và quá xa để cản trở họ.

Quy luật tất yếu về điền trang lớn hay *latinfundia* – người giàu có xu hướng giàu hơn, nếu không có sự can thiệp của nhà nước – cũng đúng với Mỹ Latin như các xã hội nông nghiệp khác như Trung Quốc và Thổ Nhĩ Kỳ. Hệ thống *encomienda* một thế hệ bị chống đối mạnh mẽ bởi dân định cư, những người, không mấy ngạc nhiên, muốn chuyển quyền lợi của mình cho con cái. Trong những năm 1540, họ đã nổi dậy chống lại một đạo luật yêu cầu tự động chuyển quyền lợi của mình về Hoàng gia. Tước vị với người bản xứ giúp một số *encomenderos* làm giàu bằng cách kiểm soát nhân công và họ bắt đầu mua những vùng đất rộng lớn. Không giống như *encomienda*, đất đai được phép kế thừa. Đến cuối cuối thế kỷ XVI, châu Mỹ phải đối mặt với cuộc khủng hoảng suy giảm dân số bản địa; dân số Mexico giảm từ 20 triệu xuống còn 1,6 triệu trong giai đoạn này.[30] Điều này khiến nhiều vùng đất đông dân đột nhiên trở nên vắng vẻ hơn.

Giới tinh hoa bản địa mới có xu hướng sống trong các thành phố và họ khai thác đất đai giống như chủ sử dụng lao động làm thuê

vắng mặt. Quyền sử dụng đất theo phong tục ở Mỹ Latin về cơ bản không khác với các xã hội bộ lạc khác, là của cộng đồng và gắn liền với các nhóm quan hệ họ hàng mở rộng. Những người Anh-điêng còn lại bị lừa bán đất, hoặc bị ép buộc phải từ bỏ chúng. Đất công biến thành đất tư và môi trường biến đổi nhanh chóng khi các loại cây trồng bản địa như ngô, sắn bị thay thế bằng các giống cây trồng châu Âu. Rất nhiều đất nông nghiệp biến thành nơi chăn thả gia súc, tạo ra hậu quả tàn phá với độ màu mỡ của đất. Chính phủ ở Madrid cam kết bảo vệ các quyền của chủ sở hữu bản địa, nhưng lại ở quá xa và không thể kiểm soát được mọi việc ở thực địa. Các nhà chức trách Tây Ban Nha địa phương thường thông đồng với tầng lớp chủ đất mới để giúp họ trốn tránh các quy định. Đây là nguồn gốc hình thành của điền trang lớn tại Mỹ Latin, hay còn gọi là hacienda (đồn điền), thứ trong các thế hệ sau trở thành nguồn gốc của bất bình đẳng và các xung đột dân sự dai dẳng.[31]

Việc đất đai tập trung trong tay một tầng lớp nhỏ giới tinh hoa được thúc đẩy bởi việc áp dụng *mayorazgo* của người Tây Ban Nha, một hệ thống con trai trưởng thừa kế vốn ngăn cản các đồn điền lớn bị tách ra và bán từng phần. Thế kỷ XVII cho thấy sự tích tụ đất đai rộng lớn, bao gồm toàn bộ các thị trấn và làng mạc, bởi các cá nhân giàu có, những người sau đó đã áp dụng *mayorazgo* để ngăn chặn đất đai vượt ra ngoài tầm kiểm soát của gia đình do sự phân rẽ bất tận của con cái. Biện pháp này cũng được áp dụng vào Tân Thế giới. Các nhà chức trách Tây Ban Nha cố gắng hạn chế số lượng giấy phép *mayorazgo* với lý lẽ tương tự việc họ muốn lấy lại *encomienda*. Người định cư tại địa phương phản ứng lại bằng cách áp dụng *mejora*, theo đó cha mẹ có thể ưu tiên một người con hơn những người khác để duy trì quyền lực và địa vị của dòng dõi gia đình.[32]

Một tầng lớp gia tộc địa chủ đầy quyền lực nổi lên, nhưng họ không thể trở thành một giai cấp chính trị được gắn kết. Giống như

trong chế độ cũ của Pháp, hệ thống thuế giúp ràng buộc người định cư cá thể vào nhà nước và phá vỡ sự đoàn kết họ có thể có với bất kỳ công dân không thuộc châu Âu nào khác. Một số lượng lớn những người đàn ông độc thân trong làn sóng đầu tiên của người định cư kết hôn hoặc có con với phụ nữ bản địa, tạo ra một tầng lớp mới được gọi là *mestizos*. Những người con lai da trắng cùng nô lệ da đen được chuyển đến Tân Thế giới với số lượng ngày một lớn, tạo thành một đẳng cấp riêng biệt. Ngoài nhóm này, con cái của người định cư Tây Ban Nha tuyên bố quyền miễn trừ thuế cho bản thân, vốn chỉ được áp dụng cho quý tộc và hidalgos (quý tộc thấp hơn) ở Tây Ban Nha. Như ở Bắc Mỹ, chỉ cần là người da trắng sẽ mang lại đẳng cấp cho họ và và tách họ ra khỏi những người da đen và người Anh-điêng đang mắc nợ.[33]

Với điều kiện tài chính ngặt nghèo của Hoàng gia ở Madrid, có lẽ là tất yếu khi thể chế mua bán vị trí công quyền của châu Âu bán cuối cùng cũng được chuyển qua Đại Tây Dương. Quản lý tài chính tại thuộc địa của Tây Ban Nha ở châu Mỹ là tương đối tốt trong hầu hết thế kỷ XVI, bởi thuộc địa là nguồn cung cấp chính các kim loại quý, kèm theo đó là các mặt hàng nông nghiệp ngày một gia tăng. Nhưng sản lượng khai khoáng bắt đầu giảm vào cuối thế kỷ này, trong khi nhu cầu bổ sung ngân khố quốc gia của nhà vua Tây Ban Nha tăng lên do Chiến tranh Ba mươi năm còn tiếp diễn. Vì thế, những nỗ lực của chế độ quân chủ nhằm ngăn chặn sự hình thành của một tầng lớp quý tộc tại Tân Thế giới giảm dần. J. H. Elliott mô tả sự thay đổi này:

> Lợi dụng các kết nối đặc biệt với chính quyền hoàng gia, các gia tộc đô thị hàng đầu xây dựng nguồn lực, đưa ra quy định thừa kế theo thứ tự nếu phù hợp với mục đích của họ, củng cố sự thống trị với các thành phố và vùng xung quanh. Họ cũng lợi dụng khó khăn tài chính đang gia tăng của hoàng gia để mua các chức vụ công quyền. Vị trí bí mật ở *regimientos* – ủy viên hội đồng – trong hội đồng

> thành phố từ lâu được coi là thông lệ, và từ năm 1591 được bán công khai. Từ năm1559, vị trí công chứng được đưa ra thị trường, tiếp nối chúng vào 1606 hầu như tất cả các chức vụ địa phương đều được bán. Philip II và Philip III chống lại việc bán các vị trí kho bạc, nhưng vào năm 1633 Philip IV cũng đã bắt đầu bán đi các vị trí đó. Cuối cùng, trong nửa sau của thế kỷ XVII, thậm chí những vị trí cao nhất cũng được đưa ra thị trường, với các vị trí trong Audiencias được bán một cách hệ thống từ năm 1687.[34]

Như ở Pháp và Tây Ban Nha, việc bán các vị trí công quyền là con đường trở thành quý tộc của tầng lớp thương nhân, những người bây giờ có thể coi mình là caballero và nhượng lại địa vị đó cho con cái. Các gia tộc lâu đời vẫn có thể bảo vệ vị trí tương đối của mình bằng cách bỏ tiền để gia nhập giới quý tộc Tây Ban Nha. Các quốc vương Tây Ban Nha thế kỷ XVII đã mở cửa và cho phép hàng trăm người định cư tham gia vào hệ thống quân đội Tây Ban Nha danh tiếng và biến những người khác thành hầu tước và bá tước.

Đến thế kỷ XVIII, khi học thuyết bình đẳng và Nhân quyền bắt đầu xâm nhập vào các thuộc địa của Tân Thế giới, hệ thống chính trị và xã hội Tây Ban Nha đã thành công trong việc tái tạo chính mình ở Mỹ Latin. Điều trớ trêu là việc chuyển giao các thể thế thân tộc này xảy ra bất chấp mong muốn của các nhà quản trị thuộc địa ở Madrid. Trong hầu hết thời gian những năm 1500, họ cố gắng để tạo ra một trật tự chính trị khách quan, hiện đại hơn ở các thuộc địa, nhưng tất cả đều biến mất do tình hình tài chính xấu đi của Hoàng gia, điều ngăn cản họ kiểm soát mạnh tay hơn. Sự xói mòn ranh giới giữa lợi ích cộng đồng và cá nhân xảy ra ở bán đảo cũng diễn ra ở châu Mỹ.

Ở Pháp, việc những kẻ kiếm đặc lợi và viên chức mua quyền nắm chặt nhà nước đã làm suy yếu quyền lực nhà nước và cuối cùng dẫn đến sự bùng nổ của xã hội – cuộc Cách mạng Pháp. Tại Tây Ban Nha, sự phát triển chính trị tương tự cũng dẫn đến sự suy giảm dài hạn của

quyền lực nhà nước Tây Ban Nha, nhưng những cuộc cách mạng chính trị như thế không bao giờ xảy ra ở mẫu quốc lẫn các thuộc địa. Những cuộc chiến giành độc lập khỏi Tây Ban Nha trong những năm đầu thế kỷ XIX lấy lý tưởng về tự do và bình đẳng từ các cuộc cách mạng Pháp và Mỹ. Nhưng phong trào này được dẫn dắt bởi một tầng lớp dân định cư tinh hoa – những cá nhân như Simon Bolivar – vốn rất liên quan đến hệ thống chính trị thân tộc của chế độ cũ.

Cuộc Cách mạng Pháp có khả năng tái thiết lập ranh giới rõ ràng giữa lợi ích cộng đồng và cá nhân bằng cách đoạt lại tất cả tài sản kế thừa của viên chức mua bán và chặt đầu những kẻ ngoan cố. Một hệ thống chính trị mới, trong đó việc tuyển dụng các chức vụ công quyền được thực hiện dựa trên năng lực và hoàn toàn khách quan – điều Trung Quốc thực hiện gần 2.000 năm trước – sau đó được áp dụng đến phần còn lại của châu Âu bởi một người đàn ông trên lưng ngựa. Thất bại của quân Phổ, theo chế độ thân tộc, trước Napoleon tại Jena-Auerstadt vào năm 1806 đã thuyết phục những nhà cải cách thế hệ mới như Nam tước vom Stein và Karl August von Hardenberg rằng nhà nước Phổ phải được tái xây dựng theo các nguyên tắc hiện đại.[35] Chế độ quan liêu Đức vào thế kỷ XIX, vốn trở thành mô hình của Max Weber cho bộ máy hành chính công lý tính và hiện đại, đã không phát triển từ các chức vụ công quyền thân tộc, mà tự xuất hiện bằng cách tách biệt có ý thức với truyền thống đó.[36]

Ở Mỹ Latin, các cuộc cách mạng xã hội không bao giờ xảy ra trước khi giành được độc lập. Chủ nghĩa thân tộc để lại di sản trong nhiều các chế độ sau độc lập. Mặc dù những thông lệ như bán chức vụ công và các chức danh quý tộc được bãi bỏ và các thể chế dân chủ chính thức thành lập, nếp suy nghĩ đó vẫn tồn tại. Rất ít các quốc gia mới độc lập ở châu Mỹ Latin thế kỷ XIX đủ mạnh để đối đầu với giới tinh hoa, đánh thuế hay chỉnh đốn họ. Giới tinh hoa sau đó thành công trong việc xâm nhập và kiểm soát nhà nước, và tìm cách truyền

lại những đặc quyền và ưu đãi về xã hội và chính trị cho con cái. Cho đến những năm cuối thế kỷ XX, những thói quen xấu về tài chính của chế độ cũ tại Tây Ban Nha như thâm hụt ngân sách kéo dài, vay quá mức, tái đàm phán nợ và đánh thuế thông qua lạm phát vẫn tồn tại ở Argentina, Mexico, Peru và Bolivia. Nền dân chủ chính thức và hiến pháp không dựa trên đối đầu và đồng thuận có thương lượng giữa các tầng lớp xã hội, mà được ban phát bởi giới tinh hoa, những người có thể gạt bỏ chế độ khi nó không còn phù hợp với lợi ích của họ. Điều này dẫn đến sự xuất hiện của các xã hội rất bất bình đẳng và phân cực trong thế kỷ XX, hoàn cảnh tạo ra những lực lượng cách mạng xã hội thực sự – các cuộc cách mạng Mexico và Cuba. Thi thoảng trong thế kỷ qua, các nước Mỹ Latin rối loạn bởi nhu cầu đàm phán lại một cách căn bản toàn bộ khế ước xã hội.

Nhiều tác nhân xã hội mới đã nổi lên trong thời gian gần đây, như công đoàn, các nhóm kinh doanh liên hệ chặt chẽ với quốc tế, trí thức thành thị và các nhóm bản địa mới tập hợp để giành lại vị thế và quyền lực mất đi do quá trình thực dân hoá. Hệ thống chính trị của các nước Mỹ Latin, cả dân chủ lẫn độc tài, có xu hướng dung chứa những nhóm này không phải bằng việc sắp xếp lại quyền lực chính trị, mà mua chuộc họ bằng cách gắn kết họ từng phần vào nhà nước. Ví dụ như ở Argentina, sự nổi lên của giai cấp công nhân trong những thập niên đầu của thế kỷ XX bị giới địa chủ tinh hoa truyền thống phản ứng mạnh mẽ. Tại châu Âu, giai cấp công nhân được gắn kết thông qua việc thành lập các đảng dân chủ xã hội, vốn đẩy mạnh cho chương trình nghị sự phân phối lại thu nhập, đặt cơ sở cho nền an sinh xã hội hiện đại. Ở Argentina, ngược lại, giai cấp công nhân được đại diện bởi một caudillo (lãnh tụ) quân sự, Juan Perón, người mà tổ chức chính trị của ông ta (Partido Justicialista) mang lại những lợi ích chọn lọc cho mạng lưới những người ủng hộ. Đất nước chuyển đổi từ thời kỳ dân túy hăng hái đến chế độ độc tài quân sự, mà không xuất hiện một nhà

nước phúc lợi đúng theo phong cách châu Âu. Điều tương tự xảy ra ở Mexico dưới thời gian thống trị lâu dài của Đảng Cách mạng Thể chế (Partido Revolucionario Institucional, hay PRI), vốn điều hành một hệ thống bảo hộ để chọn ra những nhóm ủng hộ có tổ chức. Mexico ổn định hơn Argentina, nhưng quốc gia này có thất bại tương tự trong việc giải quyết các vấn đề nghiêm trọng như loại trừ xã hội và nghèo đói. Các di sản chủ nghĩa thân tộc của chế độ cũ ở Tây Ban Nha do đó tiếp tục tồn tại trong thế kỷ XXI.

25

PHÍA ĐÔNG DÒNG ELBE

Tại sao Hungary, thú vị thay, được coi là một lộ trình khác dẫn tới thất bại của trách nhiệm giải trình; vì sao chế độ nông nô được áp dụng ở Đông Âu ngay khi nó đang bị bãi bỏ ở phương Tây; sự xuất hiện của chủ nghĩa hợp hiến và sự thống trị của quý tộc ở Hungary; vì sao cần phải có một nhà nước tập quyền mạnh cùng khả năng hạn chế quyền lực của nó nếu muốn quyền tự do phát triển

Nước Pháp và Tây Ban Nha cận đại là những ví dụ của chính thể chuyên chế yếu và trách nhiệm giải trình thất bại. Các quốc gia được hình thành trong thế kỷ XVI và XVII có tính chuyên quyền bởi chế độ quân chủ tập trung quyền lực theo cách không chính thức có trách nhiệm giải trình với quốc hội hoặc bất kỳ cơ quan đại diện nào. Có những tác nhân chính trị và xã hội như parlement và Cortes, dân thường và Frondeur[i], những người phản đối quá trình tập trung hóa nhà nước, nhưng cuối cùng tất cả đều bị đánh bại. Cách họ bị đánh bại nhấn mạnh một điểm yếu cơ bản của nhà nước chuyên quyền. Phải thu hút từng người của tầng lớp tinh hoa bằng cách mời họ một miếng bánh của nhà nước. Cách làm này làm suy yếu khả năng hành động

---

i. Ban đầu, từ này chỉ những người tham gia Cuộc nổi dậy Fronde ở Pháp thế kỷ XVII, về sau được dùng để nói đến những người mong muốn hạn chế quyền lực của hoàng gia nói chung.

tập thể của giới tinh hoa, nhưng nó cũng hạn chế thẩm quyền mà nhà nước có thể áp đặt với họ. Tài sản và đặc quyền của họ, dù liên tục bị thử thách và bào mòn, phần lớn vẫn nguyên vẹn.

Hungary và Nga, ngược lại, đề ra hai con đường phát triển khác, khác biệt với nhau và với cả mô hình của Pháp và Tây Ban Nha. Tất cả bốn trường hợp này cuối cùng đều kết thúc với sự thiếu vắng trách nhiệm giải trình chính trị. Tại Hungary, quá trình xây dựng nhà nước chuyên quyền ban đầu thất bại vì tầng lớp quý tộc quyền lực và có tổ chức đã thành công trong việc áp đặt giới hạn hiến pháp lên thẩm quyền của nhà vua. Nghị viện Hungary, giống như Nghị viện Anh, buộc nhà vua Hungary chịu trách nhiệm trước nó. Trách nhiệm giải trình không trải rộng trên toàn lãnh thổ, mà đại diện cho một lớp thiểu số chính trị quả đầu vốn muốn dùng quyền tự do của mình để bóc lột nông dân và tránh nộp thuế cho nhà nước trung ương. Kết quả là sự lan rộng của chế độ nông nô ngày càng khắc nghiệt cho giới không phải tinh hoa và một nhà nước yếu cuối cùng không thể bảo vệ đất nước khỏi người Turk. Nói cách khác, tự do cho một tầng lớp dẫn đến sự mất tự do cho tất cả các tầng lớp khác và khiến đất nước chia rẽ trước các láng giềng mạnh hơn.

Chúng ta dành thời gian để xem xét trường hợp của Hungary vì một lý do đơn giản: để thấy rằng giới hạn hiến pháp với quyền lực của chính quyền trung ương không nhất thiết tạo ra trách nhiệm giải trình chính trị. Giới quý tộc Hungary tìm kiếm "quyền tự do" để tự do bóc lột nông dân nhiều hơn và sự vắng mặt của một nhà nước trung ương mạnh cho phép họ làm điều đó. Mọi người đều hiểu các hình thức chuyên chế của Trung Quốc cũng có thể là kết quả của việc phân cấp hóa sự thống trị của chính trị quả đầu. Tự do thực sự có xu hướng xuất hiện trong khe hở của cán cân quyền lực giữa các nhóm tinh hoa chính trị, đây là điều mà Hungary chưa bao giờ đạt được.

LÃNH CHÚA VÀ NÔ LỆ

Một trong những câu đố lớn trong lịch sử châu Âu là sự phát triển rất khác nhau của mối quan hệ giữa ông chủ và đầy tớ trong hai nửa của châu Âu vào đầu thời kỳ cận đại, trong các thế kỷ XVI và XVII. Trong các vùng đất phía tây sông Elbe – các bang phía tây nước Đức, Vùng đất thấp, Pháp, Anh, và Ý – chế độ nông nô áp đặt vào người nông dân trong thời Trung Cổ dần dần bị bãi bỏ. Chế độ này chưa bao giờ tồn tại ở Tây Ban Nha, Thụy Điển và Na Uy. Ngược lại, phía đông của sông Elbe (Bohemia, Silesia, Hungary, Phổ, Livonia, Ba Lan, Lithuania và Nga), những nông dân vốn tự do dần bị nông nô hóa vào gần như cùng thời điểm lịch sử.[1]

Nông nô, giống như phong kiến, được định nghĩa theo nhiều cách khác nhau. Theo nhà sử học Jerome Blum: "Một nông dân được coi là không có tự do nếu anh ta bị ý muốn của lãnh chúa hạn chế trong các ràng buộc vừa hạ thấp và tước quyền về mặt xã hội của anh, vừa được coi là một phần cơ bản của các cơ cấu pháp lý và xã hội trong lãnh địa, chứ không phải là kết quả của thỏa thuận hay khế ước giữa lãnh chúa và nông dân." Lãnh chúa, chứ không phải nhà nước, có thẩm quyền hợp pháp với nông dân, và dù mối quan hệ này có thể được xác định bởi quy tắc tập quán chi tiết, lãnh chúa có thể thay đổi luật chơi bất lợi cho nông dân. Trong khi nông nô giữ lại một số quyền lợi hợp pháp tối thiểu để phân biệt mình với nô lệ, trên thực tế sự khác biệt này không phải là quá lớn.[2]

Nông nô Tây Âu đã giành được tự do tại những thời điểm khác nhau, với các mức độ khác nhau, từ thế kỷ XII trở đi. Đầu tiên nông nô thường bắt đầu từ thân phận người thuê tài sản của lãnh chúa, có quyền hưởng hoa lợi trên đất trọn đời, hoặc đôi khi có thể truyền lại cho con cháu. Một số quyền đối với đất là *mainmortable* – nghĩa là họ chỉ truyền cho con cái khi con cái sống với họ; nếu không quyền lợi sẽ quay về với chủ đất. Vào thế kỷ XVIII, việc bãi bỏ *mainmort* trở thành

một trong những mục tiêu lớn của các nhà cải cách tự do. Trong trường hợp khác, người nông dân với thân phận đi thuê có đầy đủ quyền để mua, bán và cho kế thừa đất đai khi họ thấy phù hợp. Vào đêm trước của Cách mạng Pháp, nông dân sở hữu 50% đất ở Pháp, hơn gấp đôi so với giới quý tộc.[3] Tocqueville chỉ ra rằng các lãnh chúa thời đó từ lâu đã không còn có bất kỳ vai trò thực sự nào trong việc cai quản nông dân, đó là lý do tại sao các quyền lợi còn lại của họ như thu thêm nhiều loại phí khác, hoặc buộc nông dân phải sử dụng máy xát, cũng gây ra sự phẫn nộ.[4]

Chính xác thì điều ngược lại đã xảy ra ở Đông Âu. Ở đây có mức độ tự do cao hơn đáng kể trong cuối thời Trung Cổ hơn so với Tây Âu, một phần là do phần lớn khu vực này là vùng biên giới không người ở, nơi người định cư từ Tây Âu và khu vực Á–Âu (Eurasia) có thể sống theo pháp luật của mình. Nhưng bắt đầu từ thế kỷ XV, các quy định mới được thiết lập trên khắp Đông Âu hạn chế tính di động của nông dân. Nông dân bị cấm rời khỏi lãnh địa, hoặc bị dọa phạt tiền; các hình phạt nặng cho những người hỗ trợ chạy trốn và đề ra hạn chế với các thành phố cấp nơi trú ẩn cho nông dân chạy trốn khỏi ràng buộc ở trang ấp.

Không ở đâu nông dân mất tự do nhiều hơn ở Nga. Hồi thế kỷ XII, từ thời Nga Kiev (Kievan Rus) đã có nô lệ và nông nô, nhưng khi nhà nước Muscovite trong thế kỷ XV, nghĩa vụ của nông dân dần tăng lên. Quyền tự do di chuyển giảm dần cho đến khi chỉ giới hạn còn một lần mỗi năm quanh ngày lễ Thánh George (với điều kiện đã trả được các khoản nợ), và ngay cả kỳ nghỉ này cũng bị hủy bỏ trong thế kỷ tiếp theo.[5] Quyền hạn mà lãnh chúa Nga có đối với nông nô tăng dần cho đến cuối thế kỷ XVIII, khi học thuyết về Nhân quyền được lan truyền khắp phương Tây. Nông nô bị ràng buộc vĩnh viễn với ông chủ; họ không có quyền di chuyển và thực sự có thể bị điều chuyển tùy ý từ nơi này sang nơi khác, hoặc bị đày đến Siberia và sau đó lại bị đưa về tùy

ý. Các tầng lớp cầm quyền Nga bắt đầu đo lường vị thế bằng số lượng nông nô mình sở hữu. Tầng lớp quý tộc thượng lưu Nga vô cùng giàu có: Bá tước N. P. Sheremetov sở hữu 185.610 nông nô, còn con trai của ông, Bá tước D. N. Sheremetov, thậm chí đã nâng con số đó lên đến hơn 300.000. Bá tước Vorontsov sở hữu 54.703 nông nô, tính cả nam và nữ, vào cuối thế kỷ XVIII, và người thừa kế của ông có 37.702 nam nông nô trong thập niên trước khi chế độ nông nô bị bãi bỏ vào giữa thế kỷ XIX.[6]

Tại sao chế độ nông nô phát triển khác nhau như vậy ở hai nửa của châu Âu? Nguyên nhân nằm trong sự kết hợp của các yếu tố kinh tế, nhân khẩu học và chính trị khiến cho chế độ nông nô không đứng vững ở phía tây nhưng mang lại lợi nhuận cao ở phía đông.

Dân số Tây Âu có quy mô đông đúc hơn, đông gấp ba lần Đông Âu trong năm 1300. Khi kinh tế bắt đầu bùng nổ vào thế kỷ XI, Tây Âu càng trở nên đô thị hóa hơn. Sự tồn tại của các trung tâm đô thị tỏa ra từ phía bắc nước Ý cho đến Flanders, trước tiên và quan trọng nhất, là sản phẩm của sự yếu kém chính trị và thực tế là nhà vua cho rằng việc bảo vệ các thành phố độc lập là có ích, bởi nó có thể được dùng làm phương tiện làm suy yếu các lãnh chúa lớn, những người là đối thủ của nhà vua. Các thành phố cũng được bảo vệ bởi quyền phong kiến cổ xưa và truyền thống đô thị từ thời La Mã chưa bao giờ hoàn toàn thất lạc. Như vậy nhờ được bảo hộ, các thành phố phát triển thành địa hạt độc lập, thông qua thương mại lớn mạnh, phát triển nguồn lực của mình một cách độc lập với nền kinh tế trang ấp.[7] Sự tồn tại của các thành phố tự do, đến lượt nó, khiến chế độ nông nô ngày càng khó duy trì; nó giống như một đường biên giới nội bộ mà nông nô có thể trốn thoát để lấy tự do (vì thế có câu nói thời Trung Cổ, "Stadtluft macht Frei" – không khí thành phố khiến bạn tự do).[8] Ngược lại, tại các khu vực ít dân cư hơn ở Đông Âu, các thành phố có quy mô nhỏ hơn và trở thành trung tâm hành chính cho quyền lực chính trị đương đại, giống như ở Trung Quốc và Trung Đông.

Xu hướng tự do ở phía tây và phi tự do ở phía đông được kích thích bởi sự suy giảm dân số kinh hoàng, diễn ra trong thế kỷ XIV với nạn dịch hạch và nạn đói liên tục hoành hành ở Tây Âu sớm hơn và mạnh hơn so với phía đông. Khi tăng trưởng kinh tế trở lại trong thế kỷ XV, ở Tây Âu xuất hiện sự tái sinh của các thị trấn và thành phố, tạo ra các cơ hội bảo hộ và kinh tế ngăn cản giới quý tộc bóc lột nông dân nhiều hơn. Thật vậy, để giữ lao động trên lãnh địa, lãnh chúa phải để nông dân tự do hơn, theo cách mà sau này trở thành thị trường lao động hiện đại. Các chế độ quân chủ tập trung của khu vực này thấy rằng họ có thể làm suy yếu đối thủ quý tộc của mình bằng cách bảo vệ quyền của các thành phố và thị trấn. Nhu cầu tăng lên được đáp ứng bằng cách nhập khẩu thực phẩm và kim loại quý từ Đông Âu và Trung Âu. Nhưng ở phía đông sông Elbe, sự yếu kém của cả thành phố độc lập và các vị vua cho phép giới quý tộc phát triển ngành nông nghiệp xuất khẩu dựa vào nông dân. Theo lời của nhà sử học Jenö Szücs: "Các vùng bên ngoài sông Elbe trả giá, về dài hạn, cho sự phục hồi của phương Tây... Điềm báo lập pháp của 'chế độ nông nô thứ hai' xuất hiện gần như tuyệt đối đồng loạt ở Brandenburg (1494), Ba Lan (1496), Bohemia (1497), Hungary (1492 và 1498) và cả ở Nga (1497)".[9]

Đây là giải thích đáng chú ý nhất cho các mô hình khác nhau của quyền nông dân ở hai nửa châu Âu. Ở phía tây, quyền lực của quý tộc được cân bằng bởi sự tồn tại của các thành phố được các vị vua ngày càng có quyền lực hỗ trợ. Tại Pháp và Tây Ban Nha, nhà vua cuối cùng cũng thắng thế trong cuộc đấu tranh chính trị lâu dài, nhưng sự cạnh tranh giữa giới tinh hoa mở ra cơ hội lớn hơn cho nông dân và các tổ chức xã hội khác, những người căm ghét hoặc có xung đột với lãnh chúa địa phương. Ở Đông Âu, quyền lực của các thành phố và vua chúa lại yếu, khiến giới quý tộc rảnh tay để thống trị nông dân. Đây là mô hình nổi lên ở Hungary và Ba Lan, nơi nhà vua được bầu bởi tầng lớp quý tộc. Có hai nơi tồn tại nhà nước mạnh ở phía đông: Nga từ thế

kỷ XV và Công quốc Brandenburg-Phổ sau thế kỷ XVIII. Tuy nhiên, trong cả hai trường hợp, nhà nước không thể nhân danh thường dân chống lại tầng lớp quý tộc. Thay vào đó, nhà nước liên minh với tầng lớp quý tộc chống lại nông dân và giai cấp tư sản, và gia tăng sức mạnh thông qua việc tuyển dụng quý tộc vào hàng ngũ của mình.

Trong những năm sau đó, nông dân sẽ được giải phóng bằng những hành động vang dội như tuyên ngôn giải phóng của Sa hoàng Alexander II vào năm 1861. Tuy nhiên, tự do đích thực cho giới phi tinh hoa – và điều này bao gồm không chỉ nông dân mà còn cả các nghệ nhân và giai cấp tư sản ở các thành phố – phụ thuộc vào sự tồn tại của nút thắt hay cán cân quyền lực giữa các thành phần chính trị ưu tú hiện có. Những nhóm không tinh hoa bị đàn áp dưới hai trường hợp: nơi nhóm đầu sỏ chính trị phân cấp nắm quá nhiều quyền lực, như trường hợp của Hungary và Ba Lan, và khi chính phủ trung ương nắm quá nhiều quyền lực, như trường hợp của Nga.

CHỦ NGHĨA HỢP HIẾN VÀ SỰ THẤT THẾ Ở HUNGARY

Hungary ngày nay chỉ là lát cắt của một vương quốc rộng lớn thời Trung Cổ mà tại các thời điểm khác nhau từng bao gồm phần lãnh thổ hiện là các nước: Áo, Ba Lan, Romania, Croatia, Bosnia, Slovenia, Slovakia và Serbia. Người Hungary là một bộ lạc tỏa khắp châu Âu vào cuối thiên niên kỷ I. Bao gồm bảy bộ tộc, nhóm cai trị của bộ tộc lãnh đạo, người Megyeri, tạo ra triều đại Arpad. Hoàng tử Arpad, Istvan, cải đạo sang Ki-tô giáo và lên ngôi vua Hungary vào năm 1000; ông giám sát quá trình cải đạo của đất nước sang Ki-tô giáo và sau này được phong thành Thánh Stephen, vị thánh bảo trợ của Hungary.[10]

Mẫu hình thống trị theo chế độ quả đầu lâu dài tại Hungary là mặt trái của cuộc đấu tranh triều đại làm chế độ quân chủ hao mòn và suy yếu. Nền quân chủ bước đầu đã sở hữu một khối bất động sản

khá lớn nhờ sự tan rã của chế độ công hữu bộ lạc, cùng với thu nhập từ các khu mỏ sản hoàng gia mang lại cho các nhà cai trị Hungary nguồn lực mạnh không kém các vua Pháp và vua Anh. Đặc biệt vào cuối triều đại Vua Béla III (khoảng giai đoạn 1148–1196), Ngài bắt đầu ban phát đất đai hoàng gia (bộ phận lớn các địa hạt hợp thành đất nước), thu nhập từ thuế quan và hội chợ, v.v.. Việc ban tặng này không phải là những khoản trợ cấp phong kiến đổi lấy sự phục tùng như ở Tây Âu, mà là ban phát đất đai thái ấp cho tầng lớp nam tước mới nổi. Tài sản hoàng gia tiếp tục bị tiêu tán qua các cuộc đấu tranh quyền lực giữa những người kế nhiệm Vua Béla tranh nhau ban phát cho giới quý tộc.[11]

Năm 1222, Vua Andrew II đã công bố Sắc chỉ Vàng trong bối cảnh nói trên, như đã đề cập ở phần trước (xem lại trang 444).[12] Trên thực tế, đây là một văn bản hiến pháp hạn chế quyền lực của nhà vua, dù được thúc đẩy bởi một tập hợp các nhân tố xã hội khá khác biệt. Trong trường hợp Đại Hiến chương Magna Carta, các nam tước Anh quyền lực lấy danh nghĩa toàn bộ vương quốc buộc Vua John chấp nhận những hạn chế về thẩm quyền của mình với họ. Sắc chỉ Vàng không được đề ra bởi các nam tước Hungary mà bởi quân lính hoàng gia và các đơn vị đồn trú lâu dài ở các địa hạt, những người thực ra muốn nhà vua bảo vệ họ trước quyền lực của các nam tước.[13] Giáo hội Hungary, được hỗ trợ bởi các giáo hoàng quyền lực thời kỳ hậu Giáo hoàng Gregory, cũng là một thành phần chính trị quan trọng tạo sức ép thay đổi trong chính sách của hoàng gia. Giáo hội không muốn các vùng đất và đặc quyền của mình bị suy yếu thêm, tìm cách loại bỏ các thương gia Islam giáo và Do Thái ra khỏi vương quốc và thay thế bằng người Ki-tô giáo. Nền tảng chính trị của Sắc chỉ Vàng vì thế phản ánh mức độ mà xã hội Hungary lúc đó được tổ chức thành các nhóm cạnh tranh quyền lực bên ngoài nhà nước, bao gồm các nam tước hay quý tộc thượng lưu, quý tộc nhỏ và giáo sĩ.[14]

Hungary vào đầu thế kỷ XIV

Hậu quả đầu tiên của chính quyền trung ương yếu kém là Hungary bị người Mông Cổ tàn phá, những người sau khi chinh phục nước Nga đã tiến vào Hungary trong năm 1241.[15] Vua Béla IV đã cố gắng tăng cường quyền lực bằng cách mời gọi một lượng lớn người Cuman ngoại giáo vào Hungary, khiến giới quý tộc tức giận và từ chối chiến đấu vì nhà vua. Người Cuman không chiến đấu trong bất kỳ trận đánh nào và quân đội Hungary sau đó bị tiêu diệt trong Trận Mohi. Người Mông Cổ chiếm đóng toàn bộ đất nước và quay về chỉ vì họ nhận được tin đại hãn của họ qua đời.

Sự yếu kém của quân đội Hungary phần nào thúc đẩy việc xây dựng nhà nước.[16] Người Hungary không biết bao giờ người Mông Cổ quay lại, hoặc liệu họ có bị quân xâm lược mới nào đó từ phía đông tấn công hay không. Lo ngại các mối đe dọa trong tương lai, các vị vua sau này như Louis I tham gia vào các hoạt động quân sự đáng kể để mở rộng lãnh địa của Hungary trong vùng Balkans và thậm chí cả những nơi xa xôi như Naples. Nhà nước tiến hành nhiều cải cách nhằm phòng thủ trước các cuộc xâm lược. Có thể kể đến việc xây dựng số lượng lớn lâu đài bằng đá và thành lũy nhằm thay thế các cấu trúc bằng gỗ và gạch vốn yếu ớt trước sự tấn công của người Mông Cổ, và việc thay thế đội kỵ binh nhẹ với các hiệp sĩ mang giáp sắt nặng theo mô hình Tây Âu.

Áp lực quân sự khiến vua Hungary tăng cường lợi ích của tầng lớp quý tộc thấp hơn. Tuy nhiên, tầng lớp binh sĩ và các quan chức này không được tích hợp trực tiếp vào cấu trúc nhà nước trung ương. Sự suy yếu của nhà vua trong những năm sau đó khiến họ quay ra phục tùng các nam tước có quyền lực, tạo điều kiện cho sự hình thành của một tầng lớp quý tộc lớn, đơn thể. Các binh sĩ hoàng gia và bảo vệ lâu đài, những người đã thúc đẩy sự ra đời của Sắc chỉ Vàng năm 1300, thấy quyền lợi của họ nằm chung với các nam tước thay vì nhà vua.[17]

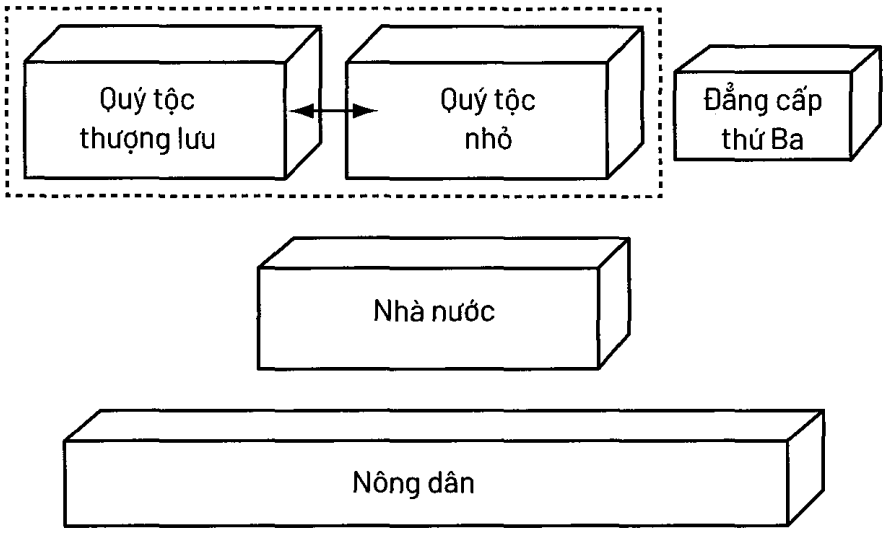
Kết quả tạo ra một nhà nước rất yếu và một xã hội mạnh được chi phối bởi lợi ích của giới địa chủ chính trị quả đầu. Giới quý tộc

Hungary, bao gồm cả tầng lớp quý tộc mới phong, sở hữu toàn bộ đất đai của họ và không có nghĩa vụ phục vụ cho nhà vua. Đến cuối triều đại Arpad vào năm 1301, nhà vua, mặc dù được bầu, về cơ bản là bù nhìn; ông không chỉ huy một lực lượng quân sự đáng kể nào, có nguồn lực của riêng mình, hay có một bộ máy quan liêu tập trung mạnh mẽ. Đến triều đại Angevin kế tiếp, quá trình phân cấp được đảo ngược một thời gian, nhưng khi triều đại này kết thúc vào năm 1386, giới quý tộc đã nhanh chóng trở lại.

Giải thích cho tính ngẫu nhiên của các thể chế loài người, sự phát triển của nhà nước mạnh tại công quốc Moscow được thúc đẩy bởi thực tế là triều đại sáng lập luôn có người thừa kế là nam cho đến cuối thế kỷ XVI. Hungary, ngược lại, phải đối mặt với cuộc đấu tranh giành ngôi triền miên do các triều đại ngắn ngủi và nguồn gốc nước ngoài của nhiều vị vua.[18] Những kẻ cạnh tranh ngai vàng chỉ giành quyền lực bằng cách dựa vào nguồn lực cho giới quý tộc; dưới thời Vua Sigismund, một lượng lớn các lâu đài của chế độ quân chủ quay trở lại quyền kiểm soát của giới quý tộc.[19]

Thật vậy, tầng lớp quý tộc Hungary đã thành công trong việc thể chế hóa quyền lực của mình vào một hình thức nghị viện, vốn có quyền lực mạnh hơn tòa án tối cao Pháp, Cortes ở Tây Ban Nha và zemskiy sobor ở Nga[20]. Như trong dự đoán của John Locke, giới quý tộc "tuyên bố quyền bảo vệ lợi ích vương quốc của họ, thậm chí kể cả khi phải chống lại nhà vua, nếu hành động của vua đối lập với lợi ích chung", và thậm chí bỏ tù một vị vua vì những lý do này.[21] Tiền lệ của việc tổ chức nghị viện có được từ thời Sắc chỉ Vàng, và đến giữa năm 1400 một nghị viện quốc gia gặp nhau hằng năm và có quyền lựa chọn nhà vua. Tuy nhiên, không giống Nghị viện Anh, Nghị viện Hungary do giới địa chủ quý tộc lớn thống trị và đại diện duy nhất cho lợi ích của giới quý tộc này. Như lời của nhà sử học Pal Engel: "Bản chất của hệ thống mới là phần mở rộng căn bản quyền ra quyết định, trên lý thuyết là cho tất

cả các chủ đất của vương quốc, nhưng trên thực tế là chỉ cho một phần trong số họ được tham gia vào chính trị – giới quý tộc".[22] Các thành phố trước đó đã được phép tham gia nghị viện, nhưng họ dần bỏ cuộc khi ảnh hưởng của họ suy yếu dần.[23] (Đặc trưng quyền lực chính trị trong thời Trung Cổ Hungary được thể hiện trong Hình 3.)



Hình 3. Hungary

Cơ hội cuối cùng để tạo ra một nhà nước mạnh hơn ở Hungary đến ngay khi mối đe dọa Ottoman ở phía đông nam dấy lên trong nửa cuối thế kỷ XV. János Hunyadi, một địa chủ quý tộc, được Nghị viện bầu làm quan nhiếp chính năm 1446, thu được uy tín rất lớn khi chỉ đạo một loạt chiến thắng quân sự trước người Turk, trong đó có chiến dịch anh dũng bảo vệ Belgrade vào năm 1456.[24] Kết quả là con trai của János, Mátyás (Matthias Corvinus), được bầu làm vua vào năm 1458, và trong hơn 30 năm trị vì, nhà vua đã hiện đại hóa nhà nước tập quyền Hungary thành công. Nhà vua tạo ra một Đội quân Đen hùng mạnh dưới quyền kiểm soát trực tiếp của nhà vua nhằm thay thế đội quân quý tộc nửa công nửa tư kém kỷ luật vốn là nền tảng cho sức mạnh quân sự của đất nước; cải tiến đại pháp đình hoàng gia với đội ngũ viên chức được đào tạo ở bậc đại học thay cho

những viên chức quý tộc cũ được bổ nhiệm theo chế độ thân tộc; và áp dụng chính sách hải quan quốc gia và các loại thuế trực tiếp, tăng mạnh việc thu thuế bởi chính quyền trung ương.[25] Sử dụng những công cụ quyền lực mới, Mátyás Hunyadi đã có những chiến thắng quân sự quan trọng trước người Turk ở Bosnia và Transylvania, cũng như trước người Áo, Ba Lan và Silesia.[26]

Nhờ nhu cầu về quân sự, Mátyás Hunyadi đã làm điều mà các vị quân chủ chuyên chế đang hiện đại hóa khác đương thời cũng làm. Nhưng khác với các vị vua Pháp và Tây Ban Nha, ông vẫn đối mặt với giới quý tộc rất quyền lực và có tổ chức. Ông buộc phải nhờ cậy đến sự tham vấn thường xuyên từ Nghị viện, những người đã bầu cho ông. Dù các thành công về quân sự khiến giới quý tộc cho phép ông có tự do trong giới hạn đáng kể, họ không hài lòng với gánh nặng thuế ngày càng cao do ông áp đặt cũng như mức độ ảnh hưởng của họ bị suy yếu đối với quá trình ra quyết định. Kết quả là sau khi Mátyás băng hà vào năm 1490, giới quý tộc đã giành lại phần lớn khoản thu nhập của nhà nước trung ương suốt nửa thế kỷ vừa qua. Họ giận dữ trước việc mất đi đặc quyền và mong muốn khôi phục nguyên trạng. Các nam tước dựng một hoàng thân ngoại bang yếu đuối lên ngai vàng, cắt nguồn ngân quỹ dành cho Đội quân Đen rồi điều họ vào trận chiến chống lại người Turk, khiến đội quân này bị tiêu diệt. Tầng lớp quý tộc thành công trong việc giảm mức thuế của mình đến 70–80%, với cái giá phải trả chính là khả năng phòng vệ của đất nước.

Hungary quay lại là một công cụ của giới quý tộc với tình trạng phân quyền. Hệ quả ập đến ngay sau đó khi quân đội quý tộc kém kỷ luật bị Suleiman I đánh bại trong Trận Mohács năm 1526, và vua Hungary bị thiệt mạng. Cảnh tượng các nam tước cãi vã và quan tâm đến việc chống lại nhà nước nhiều hơn việc bảo vệ đất nước, vốn góp phần vào cuộc chinh phục của người Mông Cổ, đã tái diễn. Hungary không còn là một quốc gia độc lập nữa mà bị chia thành ba phần do

Đế chế Habsburgs của Áo, Đế chế Ottoman và một nước chư hầu của người Turk ở Transylvania kiểm soát.

TỰ DO VÀ CHẾ ĐỘ QUẢ ĐẦU

Tôi đã mô tả trường hợp của Hungary một cách chi tiết để chứng minh một điểm tương đối đơn giản: tự do chính trị không nhất thiết phải đạt được nhờ có một xã hội dân sự mạnh mẽ, gắn kết, được trang bị vũ trang để có khả năng chống lại sức mạnh của chính quyền trung ương. Tự do cũng không phải luôn đạt được bằng một thỏa thuận hiến pháp đặt giới hạn pháp lý nghiêm ngặt về quyền hành pháp. Hungary là tập hợp của những điều trên và đã thành công trong việc làm suy yếu nhà nước trung ương đến mức đất nước không thể tự vệ trước một kẻ thù bên ngoài hiện diện rõ ràng. Tình trạng tương tự diễn ra ở Ba Lan, nơi các vị vua yếu được điều khiển bởi hội đồng quý tộc; Ba Lan cũng bị mất độc lập hai thế kỷ sau Hungary.

Sự độc lập quốc gia của Hungary không phải thứ tự do duy nhất bị đánh mất. Nói cho cùng, đối thủ của Hungary là một đế chế Thổ Nhĩ Kỳ rộng lớn, được tổ chức tốt, đã sáp nhập hầu hết các vương quốc và thân vương quốc lân cận ở Đông Nam châu Âu. Ngay cả một đất nước hiện đại, tập quyền hơn có lẽ cũng không chịu được sức tấn công của người Turk. Song, sự yếu kém của nhà nước tập quyền Hungary đã đẩy những người nông dân và thành thị rơi vào tình trạng nô lệ. Sau sự hỗn loạn và suy giảm dân số do các cuộc xâm lược của người Mông Cổ, nông dân phần lớn được tự do, đặc biệt là những người sống trên các lãnh địa hoàng gia lớn. Họ có quyền và nghĩa vụ nhất định với tư cách là "khách" của hoàng gia, và có thể đi lính hoặc nộp thuế thay cho việc phục vụ. Quyền tự do quan trọng nhất mà họ có là di chuyển, cũng như quyền bầu thẩm phán và các linh mục.[27]

Nhưng các chủ đất thế tục và giáo hội đều muốn trói buộc nông dân với đất và biến họ thành hàng hóa có thể mua bán. Việc chuyển nhượng đất đai của hoàng gia sang tư hữu bắt đầu từ thế kỷ XIII đã

trao số nông dân đang gia tăng vào tay giới địa chủ, buộc họ tuân thủ luật lệ theo ý địa chủ. Việc tăng giá thực phẩm bắt đầu từ đầu thế kỷ XVI khiến các địa chủ tăng phí sử dụng đất của nông dân. Họ cũng bị bắt lao động nặng nhọc nhiều hơn, từ một ngày một tuần trong thế kỷ trước đến ba ngày một tuần vào năm 1520. Quyền được chọn thẩm phán và linh mục địa phương của nông dân bị hạn chế và đặt dưới sự kiểm soát của lãnh chúa.[28] Thêm vào đó, địa chủ bắt đầu ngăn chặn việc di chuyển tự do của nông dân từ lãnh địa này sang lãnh địa khác, hoặc di cư từ làng đến thị trấn. Tình hình ngày càng tệ hơn của nông dân dẫn đến cuộc nổi dậy lớn vào năm 1514 mà sau bị đàn áp dã man. Người lãnh đạo cuộc nổi dậy bị "đưa lên ngôi" trên cọc treo người và những người đi theo bị ép phải ăn thịt sống của ông.[29] Cuộc nổi dậy diễn ra vào đêm trước cuộc xâm lược của người Turk và là yếu tố góp phần vào chiến thắng của quân Ottoman.[30]

Quá trình nông nô hóa lũy tiến, như đã nói ở phần đầu của chương, không chỉ giới hạn ở Hungary. Nó cũng xảy ra tại Bohemia, Ba Lan, Phổ, Áo và Nga. Giới quý tộc trong vùng gây áp lực để tăng thuế, tước đi tự do và hạn chế sự di chuyển của nông nô. Thế kỷ XX cho chúng ta ví dụ về chế độ chuyên chế do nhà nước tập quyền mạnh dựng lên, đồng thời nó cũng có thể là sản phẩm của chế độ quả đầu địa phương. Ở Trung Quốc đương đại, những hình thức xâm phạm quyền lợi của nông dân, vi phạm pháp luật về môi trường và bảo hộ lao động tồi tệ nhất, và các trường hợp tham nhũng lớn không đến từ chính quyền trung ương ở Bắc Kinh mà từ các quan chức đảng viên địa phương hoặc các doanh nghiệp tư nhân bắt tay với họ. Trách nhiệm của chính quyền trung ương là thực thi luật pháp chống chế độ quả đầu; tự do không biến mất khi nhà nước quá mạnh mà khi nó quá yếu kém. Tại Mỹ, việc chấm dứt luật Jim Crow[i] và sự phân biệt chủng tộc trong hai thập niên sau Thế chiến II chỉ diễn ra

---

i. Đây là là luật lệ của tiểu bang và địa phương tại Mỹ, ra lệnh thi hành phân biệt chủng tộc tại tất cả các cơ sở công cộng ở các bang thuộc Liên minh các bang miền Nam, có hiệu lực từ cuối thế kỷ XIX cho tới năm 1965.

khi chính phủ liên bang sử dụng quyền lực thực thi Hiến pháp chống lại các bang miền Nam. Dường như không thể có được tự do chính trị khi quyền lực của nhà nước bị hạn chế, điều đó chỉ xảy ra khi một nhà nước mạnh cân bằng với một xã hội mạnh tương đương, có khả năng hạn chế sức mạnh của nhà nước.

Nhóm Lập quốc Mỹ thấu hiểu sự cân bằng như vậy là cần thiết. Alexander Hamilton đã viết về những câu hỏi về quyền của các bang với chính quyền liên bang trong Luận cương Liên bang số 17, rằng:

> Trong những trường hợp khi cuối cùng quốc vương cũng chiếm được ưu thế với các chư hầu, thành công của ông ta có được chủ yếu là nhờ sự chuyên chế của những chư hầu đó với người phụ thuộc. Các nam tước, hay quý tộc, là kẻ thù của đấng tối cao và là những kẻ áp bức thường dân, đều bị cả hai sợ hãi và căm ghét; cho đến khi hiểm nguy và lợi ích chung khiến họ tạo ra một liên minh chí tử với quyền lực của tầng lớp quý tộc. Nếu giới quý tộc, bằng sự khoan dung và công lý, gìn giữ lòng trung thành cùng sự tận tâm của thuộc hạ và tùy tùng, cuộc tranh đấu giữa họ và các quân vương luôn kết thúc có lợi cho họ, làm suy yếu hay lật đổ thẩm quyền hoàng gia.

Hamilton còn nói các bang thuộc một liên bang cũng tương tự như các nam tước phong kiến. Mức độ độc lập họ duy trì được với chính quyền trung ương phụ thuộc vào cách họ đối xử với công dân của mình. Bản chất của một chính quyền trung ương mạnh không phải là tốt hay xấu; tác động sau cùng về tự do của nó phụ thuộc vào mối tương tác phức tạp giữa nó và các cơ quan chính trị cấp dưới. Đây là thực tế lịch sử nước Mỹ, Hungary và Ba Lan.

Mặt khác, khi một nhà nước mạnh liên kết với một nhóm chính trị quả đầu mạnh, quyền tự do lại đối mặt với mối đe dọa đặc biệt nghiêm trọng. Đây là tình huống xuất hiện ở Nga với sự trỗi dậy của công quốc Moscow trong cùng thế kỷ mà nhà nước Hungary chấm dứt sự tồn tại của mình.

26

HƯỚNG TỚI CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ HOÀN HẢO

Sự xuất hiện của nhà nước Muscovite và đặc thù phát triển chính trị kỳ lạ ở Nga; vì sao quá trình nô lệ hóa từng bước của nông dân Nga là kết quả của việc hoàng gia phụ thuộc vào tầng lớp quý tộc; tại sao chính thể chuyên chế ở Nga thắng lợi hoàn toàn hơn ở những nước châu Âu khác

Liên bang Nga, đặc biệt kể từ khi Vladimir Putin lên nắm quyền trong những năm 2000, đã trở thành một chế độ mà các nhà khoa học chính trị gọi là "chuyên quyền bầu cử".[1] Chính phủ về cơ bản là chuyên quyền, bị một mạng lưới mờ ám các chính trị gia, quan chức và lợi ích doanh nghiệp kiểm soát, nhưng vẫn tổ chức bầu cử dân chủ để hợp pháp hóa việc nắm quyền liên tục. Chất lượng của nền dân chủ Nga là rất thấp: chính quyền kiểm soát hầu như toàn bộ các cơ quan truyền thông lớn và không cho phép chỉ trích trực tiếp, gây hấn và loại bỏ các ứng cử viên đối lập, bảo trợ cho các ứng viên của mình và những người ủng hộ.

Việc thực hiện pháp quyền còn tệ hơn cả chất lượng dân chủ. Các nhà báo phát hiện ra quan chức tham nhũng hay chỉ trích chế độ bị sát hại và không có nỗ lực thực sự nào để tìm ra kẻ giết người; các công ty đang đối mặt với việc sáp nhập từ người có quan hệ với chính quyền

phải chịu các tội danh mơ hồ từ cơ quan công quyền, buộc họ phải từ bỏ tài sản; quan chức cấp cao có thể thoát tội giết người, theo nghĩa đen, mà không phải chịu trách nhiệm giải trình gì. Tổ chức Minh bạch Quốc tế (Transparency International), một tổ chức phi chính phủ thực hiện khảo sát có hệ thống nhận thức về mức độ tham nhũng trên toàn thế giới, xếp Nga ở vị trí 147 trong số 180 quốc gia, tệ hơn cả Bangladesh, Liberia, Kazakhstan và Philippines, và chỉ tốt hơn một chút so với Syria và Cộng hòa Trung Phi.[2]

Nhiều người nhìn thấy có sự tiếp nối giữa nước Nga thế kỷ XXI và Liên Xô cũ, đây là một quan điểm được một số người Nga – những người còn luyến tiếc với Stalin và quá khứ Xô Viết – ủng hộ. Chủ nghĩa Cộng sản bám rễ ở Nga trong 70 năm sau cách mạng Bolshevik và định hình rõ ràng thái độ của người Nga đương đại.

Nhưng có nhiều chiếc mai rùa chồng lên nhau bên dưới chủ nghĩa cộng sản. Việc quy chủ nghĩa độc đoán đương đại là do đời sống chính trị của thế kỷ XX đặt ra câu hỏi là tại sao chủ nghĩa cộng sản chiến thắng triệt để tại Nga từ đầu, cũng như ở Trung Quốc. Tất nhiên, truyền thống chuyên quyền cổ xưa hơn nhiều có vai trò ở đây. Nước Nga trước Cách mạng Bolshevik đã phát triển một nhà nước tập quyền mạnh mẽ, với quyền hành pháp được chỉ bị hạn chế một cách yếu ớt bởi pháp quyền hoặc cơ quan lập pháp. Bản chất của sự chuyên chế đạt được ở nước Nga tiền Bolshevik khác biệt về mặt định tính so với chế độ cũ của Pháp hoặc Tây Ban Nha và gần gũi hơn với các biến thể tiền hiện đại của Trung Quốc hay Đế chế Ottoman. Nguyên nhân của sự khác biệt này nằm ở địa hình và vị trí địa lý của Nga, vốn có ảnh hưởng lâu dài đến văn hóa chính trị quốc gia này.

NGUỒN GỐC CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ NGA

Nhà nước Nga hình thành từ khu vực xung quanh Kiev (Ukraine) vào cuối thiên niên kỷ I, khi Kiev là ga thương mại chính nối liền Bắc

Âu với Đế chế Byzantine và khu vực Trung Á. Nhưng tính liên tục của nhà nước này đã bị phá vỡ vào cuối những năm 1230, khi Nga bị quân Mông Cổ dưới trướng Hãn Bạt Đô và Tốc Bất Đài xâm lược và chiếm đóng. Kiev bị tàn phá hoàn toàn; Đại diện Giáo hoàng, Tổng Giám mục Carpini, khi đi ngang qua thành phố này đã viết rằng: "Chúng tôi nhìn thấy vô số đầu lâu và xương người chết trên những cánh đồng; thành phố này từng rất lớn và đông đúc, bây giờ nó chẳng còn gì, chỉ còn chừng 200 nóc nhà và những người còn lại bị giam cầm trong chế độ nô lệ khắc nghiệt nhất".[3] Quân Mông Cổ chiếm đóng trong gần 250 năm sau đó. Khi được hỏi tại sao nhà nước và văn hóa chính trị của họ lại khác những người Tây Âu như thế, nhiều người Nga đương đại ngay lập tức đổ lỗi cho quân Mông Cổ. Ngoài ra còn có một truyền thống lâu dài của các nhà quan sát phương Tây, như Marquis de Custine, luôn khẳng định nước Nga là một quyền lực "Á châu" được định hình chủ yếu bởi sự tương tác với không chỉ người Mông Cổ mà còn với người Ottoman, người Cuman và các dân tộc châu Á khác.[4] Gần đây, với sự xuất hiện của quốc gia Mông Cổ độc lập, quan điểm trên đã thay đổi và làn sóng của chủ nghĩa xét lại mới đánh giá vai trò của người Mông Cổ theo hướng tích cực hơn.[5]

Trong mọi trường hợp, sự xâm lược của Mông Cổ đều ảnh hưởng đáng kể đến sự phát triển chính trị của nước Nga sau đó, chủ yếu theo hướng tiêu cực.[6] Đầu tiên, nó chia cắt mối liên hệ tri thức và thương mại giữa Nga với Byzantium và Trung Đông, vốn là nguồn gốc tôn giáo và văn hóa Nga. Nó cũng cản trở mối liên hệ với châu Âu, khiến nước Nga không tham gia vào những diễn biến như thời kỳ Phục Hưng và Cải cách Kháng nghị ở những vùng đất xa hơn về phía tây.

Thứ hai, sự chiếm đóng của quân Mông Cổ làm chậm lại đáng kể phát triển chính trị ở Nga, vốn phải bắt đầu lại từ đầu sau khi Nga Kiev, khu vực xung quanh Kiev đương đại tại Ukraine và là gốc rễ của người Nga, bị phá hủy. Nhà nước Nga bắt đầu tan rã trước khi quân Mông

Cổ đến, nhưng cuộc chinh phục dẫn đến sự phân tán của quyền lực chính trị thành vô số các thái ấp bé được cai trị bởi các vương hầu nhỏ. Trung tâm quyền lực nước Nga chuyển từ bờ phía bắc châu Âu của Biển Đen về phía đông bắc, nơi Đại công quốc Muscovy nổi lên thành tổ chức chính trị trung tâm. Không giống chế độ phong kiến châu Âu phát triển trong khoảng thời gian 800 năm, chế độ thái ấp ở Nga chỉ tồn tại trong hai thế kỷ – từ khởi đầu của ách thống trị Tatar vào năm 1240 đến giữa những năm 1500 khi Ivan III lên nắm quyền – trước khi các quân vương đối mặt với sức mạnh ngày càng lớn của một chế độ quân chủ tập trung.

Cuối cùng, quân Mông Cổ làm suy yếu tất cả các truyền thống pháp lý thừa hưởng từ Byzantium và khiến cuộc sống chính trị trở nên khắc nghiệt và tàn nhẫn hơn nhiều. Trái ngược với các quân vương Ki-tô giáo của châu Âu, những nhà cai trị Mông Cổ coi mình là kẻ săn mồi thuần túy, với mục đích chính là bóc lột nguồn lực từ người dân mà họ thống trị. Họ là dân tộc bộ lạc không có sẵn các thể chế chính trị hay học thuyết về công lý đã phát triển để truyền tải đến cộng đồng dân cư họ chinh phục. Họ không hề giả vờ rằng lãnh chúa tồn tại vì lợi ích của người bị trị; không giống như các nhà cai trị của các quốc gia nông nghiệp truyền thống, họ có tầm nhìn ngắn và sẵn sàng khai thác tài nguyên ở mức độ không bền vững. Họ trừng phạt sự kháng cự một cách tàn nhẫn và sẵn sàng xử tử cư dân của toàn bộ một thị trấn để làm rõ điều đơn giản đó. Họ tuyển mộ các hoàng tử Nga, gồm cả hoàng tử Muscovite sau này tạo ra nhà nước Nga, làm người thu thuế cho họ. Người Mông Cổ do đó đã đào tạo nhiều thế hệ các nhà lãnh đạo Nga sau này theo đúng chiến thuật săn mồi của mình. Thật vậy, thông qua hôn nhân khác chủng tộc, họ đã hợp nhất với người dân Nga về mặt di truyền học.

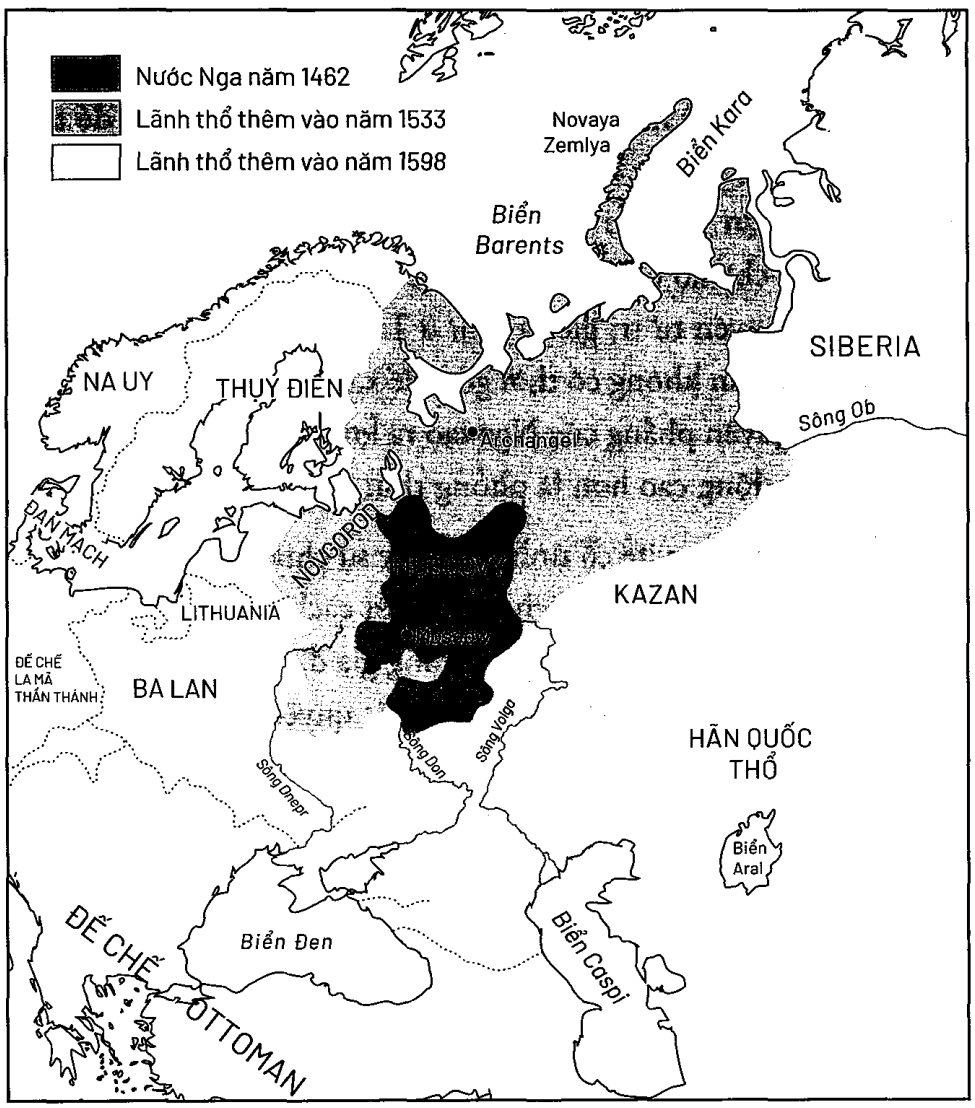
Như trong trường hợp của hầu hết các chính thể khác mà chúng ta đã xem xét, quá trình xây dựng nhà nước Nga được thúc đẩy bởi nhu

cầu chiến tranh. Giống như triều đại Capetian ở Île de France, triều đại Rurik tại Moscow sử dụng vị trí trung tâm của mình để mở rộng ra bên ngoài, chiến đấu và hợp nhất các vương phần thái ấp khác, cũng như các lực lượng của người Mông Cổ, Lithuania, và các nước ngoài khác. Nhà nước nổi lên thành một thế lực chính yếu dưới thời Ivan III (1440–1505), người thôn tính Novgorod và Tver và nhận tước hiệu tối cao trên toàn nước Nga. Công quốc Moscow tăng diện tích từ 600 dặm vuông thời Ivan I (1288–1340), lên 15.000 dặm vuông thời Basil II (1415–1462) và đến 55.000 dặm vuông vào cuối thời Ivan III.[7]

Có rất nhiều điểm tương đồng giữa quá trình hình thành nhà nước của Nga trong thời kỳ thái ấp cát cứ với Trung Quốc và Ottoman. Giống như triều đại sáng lập nhà Tây Chu, hậu duệ của gia đình hoàng tộc Kievan phát triển trên khắp nước Nga, đặc biệt là sau cuộc xâm lược của Mông Cổ, tan rã thành một loạt các công quốc nhỏ tạo thành phiên bản Nga của chế độ phong kiến. Mỗi quân vương kiểm soát lãnh thổ, nguồn lực kinh tế, quân đội và có thể có giao kèo với tầng lớp quý tộc boyar tự do.

Sức mạnh của nhà nước Muscovite được gây dựng xung quanh tầng lớp phục tùng trung lưu, gồm những kỵ binh được trả công không phải bằng tiền mặt mà là đất đai, gọi là *pomest'ia*. Mỗi *pomest'ia* được hỗ trợ bởi lao động của chỉ từ năm hoặc sáu hộ gia đình nông dân. Do đất đai rất rộng, kiểm soát con người quan trọng hơn kiểm soát đất đai. Các kỵ binh không tạo thành một đội quân thường trực nhưng được triệu hồi phục vụ bởi các quân vương và phải về vùng đất của mình sau khi kết thúc mùa tham chiến. Đặc trưng giống nhau giữa *pomest'ia* của Nga và *timar* của Ottoman là rất rõ và rất có thể không phải là ngẫu nhiên, bởi người Nga tiếp xúc ngày càng nhiều với người Turk trong giai đoạn này. Giống như *sipahi* của Ottoman, gốc rễ của quân đội Nga được tạo thành từ một tầng lớp, mà những nơi khác ở châu Âu sẽ gọi là quý tộc nhỏ, gồm những người lính phụ thuộc vào nhà nước để có

đất đai và các nguồn lực. Quân đội kỵ binh Nga thậm chí giống như kỵ binh Ottoman với trang bị nhẹ và phụ thuộc vào sự cơ động, khác biệt đáng kể với các hiệp sĩ mặc áo giáp của Tây Âu. Động lực của nhà nước Moscow khi xây dựng quân đội như trên là tương tự với người Ottoman: tạo ra một tổ chức quân sự chỉ phụ thuộc vào nhà nước để có vị thế, mà không phải trả bằng tiền mặt. Lực lượng này có thể được dùng để đàn áp các quân vương và boyar khác, vốn có đất và nguồn lực của riêng mình.[8]



Sự trỗi dậy của nhà nước Nga

Do vậy, đây là sự khác biệt quan trọng giữa Nga và Hungary. Ở Nga, tầng lớp phục tùng trung lưu được tuyển dụng để làm việc trực tiếp cho nhà nước Muscovite, trong khi ở Hungary tầng lớp này lại được hợp nhất vào giới quý tộc. Lựa chọn này có lẽ là đủ để xác định đường đi tiếp theo cho quá trình tập trung và phân cấp hóa diễn ra ở hai xã hội. Thực tế tầng lớp phục tùng trung lưu phụ thuộc trực tiếp vào nhà nước, thay vì giới quý tộc đất đai, là một trong những lý do quan trọng giải thích tại sao xã hội Nga tạo ra ít trở ngại cho quá trình xây dựng nhà nước Muscovite hơn nhiều so với các xã hội Tây Âu khác.

Một lý do khác cho sự thất bại của giới quý tộc Nga trong việc hạn chế quyền lực nhà nước trung ương gắn với thực tế là chế độ phong kiến kiểu Nga không tồn tại đủ lâu để trở nên vững mạnh. Hiện đang có cuộc tranh luận kéo dài trong giới sử học Nga là liệu đất nước có thực sự trải qua chế độ phong kiến hay không, bởi lãnh địa phong kiến Nga không có quyền tự trị giống như ở Tây Âu.[9] Quân vương Nga và các quý tộc nhỏ hơn không có thời gian để xây dựng lâu đài; vùng đồng bằng và thảo nguyên phẳng của Nga tạo ra lợi thế cho các lực lượng tấn công có tính di động cao hơn là phòng thủ.

Nhà nước Muscovite cố tình thúc đẩy sự chia rẽ giữa tầng lớp quý tộc bằng cách ban hành mestnichestvo, một cách xếp hạng thứ bậc các gia đình boyar cũng như các cá nhân trong gia đình đó. Giống như việc Pháp và Tây Ban Nha bán chức danh và đặc quyền, mestnichestvo làm suy yếu sự gắn kết nội bộ của giới quý tộc bằng cách đặt họ cạnh tranh trực tiếp với nhau.[10] Kết quả là giới quý tộc Nga ít gắn kết hơn với tư cách là một giai cấp và phát triển ít thể chế cho phép họ cùng phản kháng lại nhà nước tập quyền. Họ nổi tiếng với những cuộc cãi vã nội bộ nhỏ nhặt liên tục lãng phí hết thời giờ.

Ở Nga, pháp quyền ngay từ khi bắt đầu đã yếu hơn Tây Âu. Giáo hội Chính thống giáo ở Nga không bao giờ giữ vai trò tương tự như Giáo hội Công giáo trong việc thiết lập một giáo luật bên ngoài phạm

vi điều chỉnh của nhà cầm quyền thế tục. Đế chế Byzantine, nơi nước Nga học tập mô hình tương tác giáo hội–nhà nước, là nhà nước vương quyền tuyệt đối; hoàng đế phía đông bổ nhiệm các vị thượng phụ của Constantinople và can thiệp vào các vấn đề giáo lý. Một cuộc xung đột phong chức và Cải cách Gregory tương đương không bao giờ diễn ra trong thế giới Byzantine. Giáo hội Chính thống giáo Đông phương không phát triển một hệ thống quan liêu tập trung giống nhà nước, qua đó có thể ban hành luật, và không thành công trong việc hệ thống hóa các giáo lệnh thành một giáo luật thống nhất như Giáo hội Công giáo. Khi cuộc xâm lược Mông Cổ chia cắt Giáo hội Nga ra khỏi Byzantine, Giáo hội tìm được một người bảo hộ mới ở nhà nước Muscovite. Lợi ích của Giáo hội và nhà nước giao thoa: nhà nước mang đến sự bảo trợ và quyền lực, còn Giáo hội ủng hộ tính chính danh của nhà nước như một "Roma thứ ba". Giáo hội Nga bắt đầu theo chủ nghĩa vương quyền tuyệt đối với sự phế truất Thượng phụ Nikon năm 1666, và dưới Quy chế Tôn nghiêm của Peter Đại đế vào năm 1721, chế độ thượng phụ bị bãi bỏ hoàn toàn và được thay thế bởi một Thượng Hội đồng (Holy Synod) do các Sa hoàng trực tiếp bổ nhiệm.[11]

Nếu nghi ngờ về tầm quan trọng của lớp bảo vệ mà pháp quyền mang đến cho tầng lớp tinh hoa Tây Âu, thì chúng ta chỉ cần xem xét *oprichnina*, một thời kỳ đen tối trong lịch sử nước Nga diễn ra trong nửa sau triều đại Ivan IV (1530–1584), mà không có trang sử nào của Tây Âu so được. (Về sau người ta gọi Ivan IV là Ivan Grozny, có thể dịch là Ivan Khủng khiếp hoặc Ivan Đại đế.) Cái chết của người vợ trẻ yêu quý của Ivan, Anastasia, vào năm 1560 khiến ông điên cuồng nghi ngờ các quan chức hoàng gia xung quanh mình. Ông rời Moscow đột ngột, và trở về vào năm 1565 với yêu cầu các boyar chấp nhận việc tạo ra một khu hành chính đặc biệt, gọi là oprichnina, nơi quân vương là người có thẩm quyền duy nhất để xử lý kẻ ác và phản bội. Họ đồng ý ban cho ông quyền lực này, để rồi quân vương lần lượt chĩa mũi nhọn vào họ trong một thời đại khủng bố, khi ngày càng nhiều các boyar bị

bắt giữ, tra tấn và xử tử cùng với toàn bộ gia đình. Ivan thành lập đội cảnh sát đặc biệt gọi là *oprichniki*, mặc đồ đen và cưỡi ngựa đen, trở thành công cụ cho sự cai trị đặc biệt, ngoài vòng pháp luật của mình. Nhà nước tịch thu sở hữu tư nhân bên trong oprichnina và đất đai được bồi thêm vào cho đến khi số đất thuộc về nhà nước chiếm đến một nửa lãnh thổ. Người ta ước tính rằng có khoảng 4.000–10.000 boyar bị giết. Chỉ có chín gia đình hoàng tộc cũ còn sống sót, nhưng hầu hết lãnh địa của họ bị tịch thu.[12] Ivan dường như đã hoàn toàn mất đi sự cân bằng cảm xúc, ông thậm chí còn đánh tử thương chính con trai và người thừa kế của mình, và sau khi ông chết đất nước chỉ có thể mô tả là bị sang chấn trầm trọng.[13] Thật khó để không thấy oprichnina là một tiền lệ cho những vụ thanh trừng của Joseph Stalin trong Đảng Cộng sản Liên Xô từ giữa đến cuối những năm 1930, khi tổng bí thư Đảng nghi ngờ có các âm mưu xung quanh mình và giết chết tất cả những đồng chí Bolshevik cũ từng làm việc với ông trong cuộc cách mạng.[14] Điều này cũng tương tự với nhà cầm quyền Trung Hoa như Võ hậu, người đã tham gia vào những cuộc thanh trừng tầng lớp quý tộc thượng lưu.

Câu hỏi gây hoang mang từ quan điểm của sự phát triển chính trị Nga là lý do tại sao các boyar tự gây nguy hiểm cho mình khi cho phép Ivan có những quyền hạn đặc biệt. Một câu trả lời là dường như họ không nghĩ rằng mình có thể tự có quyền lực riêng và lo ngại hậu quả xảy ra nếu nhà vua không có quyền lực mạnh mẽ. Khả năng này đã được đưa ra trong quá trình rút lui kỳ lạ của Ivan khỏi Moscow. Sự sợ hãi hỗn loạn và tan rã của người Nga khi một nhà nước yếu trỗi dậy không phải là vô lý, vì đây chính xác là những gì đã xảy ra khi con trai của Ivan là Feodor qua đời mà không có con nối dõi trong năm 1598, chấm dứt triều đại Rurik và mở ra cái gọi là Thời kỳ Đại loạn. Nhà nước Muscovite bị bủa vây bởi nạn đói và ngoại xâm và đổ vỡ khi một loạt các "Dmitri giả" tranh giành ngai vàng. Bộ máy nhà nước mà các quân vương Moscow tạo ra là không đủ mạnh để chịu đựng một cuộc

tranh giành ngôi vị kéo dài, hay có thể trở lại hình thức chính quyền phong kiến phân cấp hơn khi sức mạnh của các quân vương bị phá vỡ. Kết quả là bạo lực hỗn loạn và sự thống trị của nước ngoài, chỉ chấm dứt với sự xuất hiện của triều đại Romanov vào năm 1613.

LỰA CHỌN TỰ DO KHÁC

Sự trỗi dậy của chính thể chuyên chế Nga đã không được đoán trước bởi một số logic bên trong của văn hóa Nga. Thực tế đã lịch sử Nga từng có tiền lệ về các tổ chức cộng hòa kiểu phương Tây, hay các hội đồng đại diện, vốn đưa ra tầm nhìn về một số khả năng thay thế khác của nước Nga. Thành phố Novgorod xa về phía tây bắc chưa bao giờ bị chinh phục bởi người Mông Cổ và vẫn là một nước cộng hòa thương mại mạnh cho đến giai đoạn đầu của thời kỳ thái ấp cát cứ. Thành phố này được kết nối chặt chẽ về mặt thương mại với vùng Baltic và trở thành cửa ngõ để hàng hóa châu Âu đi vào Nga. Quân vương Novgorod chỉ huy quân đội nhưng bị giới hạn quyền lực bởi *veche*, hay hội đồng thường dân, hội đồng này được bầu thị trưởng từ tầng lớp quý tộc thành phố. Tất cả các công dân tự do đều được bỏ phiếu. Veche có quyền kiểm soát các loại thuế, pháp luật, ngoại giao và có thể phế truất quân vương. Thậm chí ở bên trong thành phố, các khu vực có quyền tự chủ đáng kể trong việc quản lý các vấn đề riêng. Cuối cùng Novgorod bị chinh phục bởi Ivan III và sáp nhập vào nhà nước Muscovite trong năm 1478. Ông chấm dứt tất cả các thể chế cộng hòa riêng biệt của Novgorod, coi nhiều nhà lãnh đạo của thành phố là kẻ phản bội và xử tử, trục xuất một số lượng lớn các boyar và gia đình thương gia đến những vùng khác của vương quốc.[15]

Tổ chức đại nghị thứ hai là zemskiy sobor, một hội đồng quý tộc khá tương đồng với Estates General hay Cortes ở phương Tây. Zemskiy sobor không gặp mặt định kỳ nhưng đóng vai trò quan trọng ở những thời điểm nhất định, chẳng hạn tổ chức này phê chuẩn một số đề nghị của Ivan IV như tuyên chiến với Livonia. Một số quyết định phê chuẩn

của zemskiy sobor bao gồm việc đồng ý người kế nhiệm Ivan IV là con trai Feodor trong năm 1584 và đề nghị nhiếp chính Boris Godunov làm Sa hoàng trong năm 1598. Có lẽ động thái quan trọng nhất của zemskiy sobor là phê chuẩn Mikhail Romanov lên ngôi Sa hoàng trong năm 1613, chấm dứt Thời kỳ Đại loạn. Tổ chức này tiếp tục gặp mặt để phê duyệt chiến tranh và các loại thuế nhiều lần nữa trong thế kỷ XVII, trước khi Peter Đại đế gạt nó ra ngoài lề.[16] Tổ chức đại nghị sau đó biến mất khỏi lịch sử nước Nga, cho đến khi Duma, hay cơ quan lập pháp, được thành lập sau chiến tranh Nga-Nhật năm 1906.

Một nguồn phản kháng tiềm năng cuối cùng với chính quyền là Giáo hội Nga. Vì những lý do đã nêu trên, Giáo hội Nga thường bị lên án là công cụ dễ bị tác động của các nhà cai trị ở Moscow từ thời Sa hoàng đến nay. Nhưng trong khoảng thời gian trước khi Thượng phụ Nikon bị phế truất, có khả năng là đã có một lối đi khác. Giáo hội Chính thống giáo ở Nga hưởng quyền tự trị do sở hữu gần một phần tư đất đai nước Nga. Nó có truyền thống tu viện mạnh mẽ từ cải cách của Thánh Sergius, người có những mệnh lệnh thường không được các nhà cai trị thế tục tin tưởng. Tổng giám mục Moscow được bổ nhiệm không phải bởi quân vương, mà bởi thượng phụ từ Constantinople, ít nhất là cho đến cuộc khủng hoảng gây ra bởi Liên minh Florentine vào năm 1441, qua đó tổng giám mục được chỉ định bởi một hội đồng các giám mục Nga.[17] Lãnh đạo giáo hội đã từng anh dũng chống lại chế độ độc tài, như Tổng giám mục Philip của Moscow, người đã tố cáo Ivan IV và bị trục xuất khỏi tòa giám mục, cuối cùng bị xiết cổ đến chết vì những nỗ lực của mình.[18]

Những ví dụ này cho thấy rằng truyền thống của Nga không hẳn là chế độ độc tài dai dẳng mà trong đó có những lựa chọn khác nảy sinh và phát triển trong một số thời điểm. Đó chính là lời hứa về một xã hội tự do hơn xuất hiện trở lại sau sự sụp đổ của chủ nghĩa cộng sản và có thể được hiện thực hóa trong tương lai.

NHỮNG CARTEL SỞ HỮU NÔNG DÂN

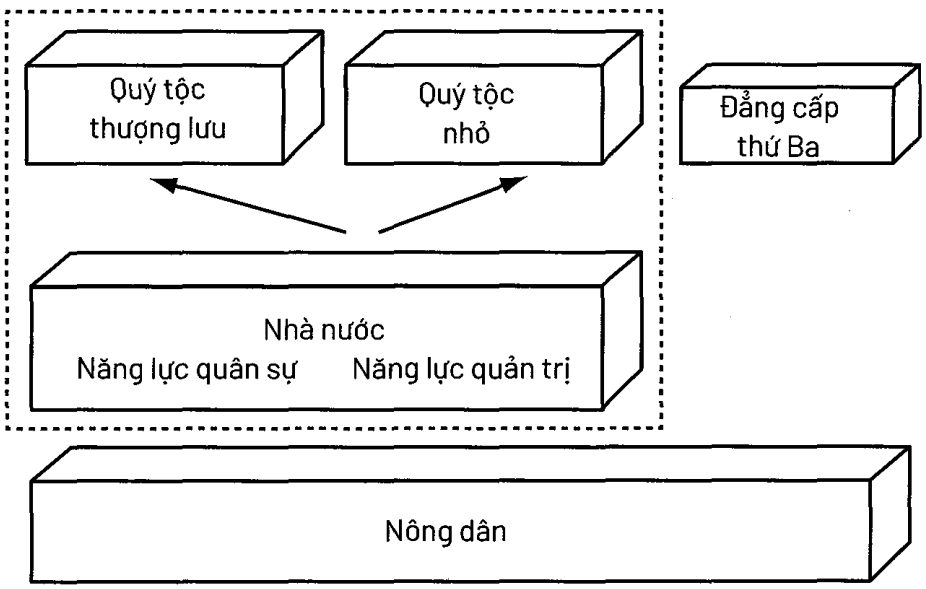
Nhà nước Nga vào cuối thế kỷ XVII đã được tập quyền hóa, nhưng kém phát triển hơn nhiều so với các nước châu Âu khác. Không có chế độ quan liêu tập trung thống nhất, mà chỉ có một loạt các tổ chức gọi là *prikazy*, các phòng ban với nhiệm vụ chồng chéo và không nhất quán, được tạo ra từ những mệnh lệnh cá nhân (*prikaz*) bất quy tắc của Sa hoàng.[19] Không giống như hệ thống các quản đốc của Pháp, hệ thống chính quyền địa phương lên đến Ivan IV đều dựa trên các bổ nhiệm của Sa hoàng gọi là *kormlenie*, hay "nuôi dưỡng". Tên gọi này cho thấy sự kết hợp của ý định giám sát và săn mồi đằng sau thể chế này. Các hình thức tự trị địa phương tồn tại trong thế kỷ XVI bị bãi bỏ bởi Ivan IV, và nhà nước dựa trên hệ thống *voevody*, hay thống đốc quân sự, để thực hiện mệnh lệnh. Tương tự như vậy, quân đội cũng rất nguyên sơ, vẫn còn dựa vào kỵ binh và các đơn vị bộ binh mới, với mức độ tin tưởng còn chưa cao và được tổ chức ở thủ đô.[20]

Quá trình xây dựng nhà nước lớn tiếp theo ở Nga diễn ra dưới thời Peter Đại đế (1672–1725), người đã dời đô từ Moscow đến St. Petersburg và cho áp dụng một loạt các thể chế từ châu Âu. Vua Peter là một người khổng lồ, cả về thể chất lẫn khả năng lãnh đạo, và một tay đẩy một cuộc biến đổi xã hội từ trên xuống đến cực hạn. Chiến tranh một lần nữa là động lực chính cho quá trình xây dựng nhà nước, đặc biệt là với áp lực rất lớn do Đại chiến Bắc Âu với Thụy Điển. Sau thất bại trước Charles XII tại Trận Narva vào năm 1700, Peter bắt đầu tổ chức lại một cách toàn diện quân đội theo châu Âu đương đại và xây dựng lực lượng hải quân từ đầu (bắt đầu với một con tàu duy nhất và cuối cùng là hạm đội với hơn 800 chiến thuyền, có khả năng đánh bại hải quân Thụy Điển). Ông cũng hiện đại hóa hệ thống hành chính trung ương Nga bằng cách loại bỏ những prikazy cũ và thay thế bằng hệ thống các học viện theo mô hình tương tự ở Thụy Điển. Các học viện được xây dựng xoay quanh kỹ thuật chuyên môn – vào thời điểm

này thường đến từ chuyên gia nước ngoài – và thực hiện một chức năng thảo luận để phản biện và thực thi chính sách.

Giai đoạn đầu của quá trình xây dựng nhà nước trong thế kỷ XV và XVI dựa trên việc huy động giai cấp phục tùng trung lưu, vốn chia rẽ tầng lớp quý tộc và đảm bảo rằng một lượng lớn tầng lớp này phụ thuộc trực tiếp vào nhà nước. Peter thậm chí còn đi xa hơn và buộc toàn bộ tầng lớp quý tộc phải phục vụ nhà nước. Tầng lớp quý tộc nhỏ gia nhập quân đội khi còn là nam thiếu niên, được thăng chức dựa trên các tiêu chí năng lực hiện đại và phải ở lại các đội quân đến suốt đời. Ý tưởng về giai cấp quý tộc phục tùng vì vậy kéo dài lâu hơn ở Nga so với châu Âu, dù cách áp dụng rất khác nhau. Các quý tộc phục tùng nhà nước không có đoàn tùy tùng và chư hầu của riêng mình, mà được giao phó nhiệm vụ bởi hệ thống phân cấp tập trung. Điều này dẫn đến quá trình quân sự hóa toàn bộ xã hội Nga, đặt nặng trách nhiệm, danh dự, cấp bậc và tuân lệnh.[21]

Sự cân bằng của các lực lượng chính trị trong nước ủng hộ chính thể chuyên chế Nga được minh họa trong Hình 4.



Hình 4. Nước Nga

Peter thay thế hệ thống mestnichestvo cũ với Bảng Cấp bậc vào năm 1722, một hệ thống thứ bậc trong đó mỗi đối tượng của ông được cấp một vị trí xác định về mặt pháp lý, với quyền và nghĩa vụ riêng. Bằng cách đạt được một điểm số nhất định, một kẻ phục tùng không phải là quý tộc, dù là quan chức hay quân nhân, sẽ được tự động gia nhập vào hàng ngũ của giới quý tộc cha truyền con nối. Điều này tạo ra con đường mới để gia nhập vào giới quý tộc, vốn cần thiết bởi nhu cầu nhân lực khổng lồ từ nhà nước. Bảng Cấp bậc củng cố bản sắc tập thể của giới quý tộc và khả năng thực hiện những hành động tập thể của họ. Nhưng tầng lớp này không bao giờ coi mình là đối thủ của sức mạnh quân chủ; vì thế mà lợi ích của họ gắn bó chặt chẽ với nhà nước.[22]

Để đổi lại việc phục tùng nhà nước, những gì các nhà quý tộc có được là miễn thuế, độc quyền tư hữu đất đai và lao động, cùng cơ hội bóc lột nông nô nhiều hơn. Mối quan hệ gần gũi giữa tình trạng xấu đi của nông dân và sự nổi lên của tầng lớp quý tộc phục tùng được ghi nhận bởi thực tế là chế độ nông nô xuất hiện đầu tiên tại các vùng đất quân vương ban cho quý tộc như là *pomest'ia*. Xu hướng này diễn ra ở phía nam, đông nam và phía tây, những vùng biên giới nơi đất đai mới được sáp nhập từ các nước láng giềng. Trong các vùng lãnh thổ rộng lớn phía bắc, nơi không xảy ra chiến sự, điều kiện sống của nông dân tốt hơn nhiều – hầu như họ chỉ phục tùng nhà nước chứ không phải một địa chủ riêng.[23]

Trong suốt thế kỷ XVI và XVII, nông dân liên tục phải chịu gánh nặng thuế ngày một gia tăng, nhưng hạn chế pháp lý quan trọng hơn cả là hạn chế áp đặt vào quyền di chuyển. Quyền ra đi của nông dân là một truyền thống cũ, nhưng ngày càng bị hạn chế và sau đó bị bãi bỏ hoàn toàn.[24] Việc hạn chế di chuyển với nông dân đóng vai trò rất quan trọng cho sự hình thành của tầng lớp quý tộc Nga thống nhất và liên minh của họ với chế độ quân chủ.

Lý do cho điều này, trớ trêu thay, liên quan đến vị trí địa lý của Nga, như đã nói là rất bất lợi cho sự phát triển của chế độ nô lệ do thiếu các rào cản địa lý. Có rất ít rào cản tự nhiên như những con sông hay dãy núi không thể vượt qua ở Nga, và vùng biên giới trải dài ra bên ngoài với sự mở rộng của đất nước, đặc biệt là ở phía nam và đông nam. Các cộng đồng Cossack tự do phát triển ở miền Nam Ukraine và trong lưu vực sông Don được cho là hình thành từ những nông nô bỏ trốn. Cũng như ở miền Nam nước Mỹ, nơi vùng đất sở hữu nô lệ tiếp giáp với biên giới mở, chế độ nông nô chỉ có thể khả thi nếu có cam kết mạnh mẽ giữa các chủ nông nô để hạn chế di chuyển, trả lại những kẻ chạy trốn và trừng phạt nặng không chỉ nông nô mà còn cả chủ đất vi phạm quy tắc. Nếu một nhân vật chính lựa chọn bước ra khỏi hệ thống – một tập hợp chủ đất, hoặc một nhóm các thành phố tự do, hoặc chính nhà vua bảo trợ cho nông nô chạy trốn – thì toàn bộ hệ thống sẽ sụp đổ. Với sự khan hiếm tương đối của lao động trong giai đoạn này, sẽ rất có lợi cho bất kỳ chủ đất nào bỏ rơi liên minh này và thu hút nông nô vào lãnh thổ mình bằng những điều kiện tốt hơn. Do đó sự đoàn kết của các cartel địa chủ phải tăng cường thông qua đặc lợi về vị thế lớn và các cam kết ràng buộc để thực thi quy tắc chống lại sự di chuyển của nông dân. Chính thể chuyên chế Nga được thành lập dựa trên liên minh nổi lên giữa hoàng gia và tầng lớp quý tộc thượng lưu và quý tộc nhỏ, tất cả đều thể hiện cam kết với các quy định ràng buộc trên quyền lợi của nông dân.

Sự cần thiết phải duy trì cartel nông nô này giải thích nhiều điều về sự phát triển chính trị ở Nga. Chính quyền ngày càng hạn chế quyền sở hữu đất tự do của các cá nhân không sở hữu nông nô. Để có được bất động sản, người ta phải gia nhập giới quý tộc, qua đó tự động sở hữu nông nô và có nghĩa vụ bảo vệ hệ thống. Vì thế điều này hạn chế sự phát triển của giai cấp tư sản ở các thành phố thương mại độc lập, vốn đóng vai trò quan trọng trong việc thúc đẩy tự do cho nông dân ở phương Tây. Như thế, sự phát triển kinh tế tư bản chủ nghĩa ở Nga

được dẫn đầu bởi giới quý tộc thay vì giai cấp tư sản độc lập.[25] Sự cần thiết duy trì các cartel cũng giải thích yêu cầu mở rộng của nước Nga ở phía nam và đông nam, nơi sự tồn tại của vùng lãnh thổ Cossack tự do dọc theo biên giới tạo ra sức hấp dẫn liên tục và cơ hội để nông dân trốn thoát, do đó cần phải loại bỏ.

SAU THỜI KỲ CỦA PETER

Peter I là một nhà hiện đại hóa vĩ đại, người đã "Âu hóa" nước Nga theo nhiều cách và biến nước này trở thành một thành phần chủ chốt trong nền chính trị châu Âu. Nhưng phương pháp cưỡng bức và từ trên xuống của những cải cách này chạm vào giới hạn đặt ra bởi các tính chất cơ bản của xã hội Nga. Ví dụ, những nỗ lực cải cách của ông với chính quyền cấp tỉnh, thành phố và địa phương thông qua việc tạo ra một hệ thống hai lớp tỉnh-huyện cùng hệ thống mã số thành phố mới trở nên vô ích bởi điều mà các quốc gia đang phát triển đương đại gọi là "thiếu năng lực". Đó là việc thiếu đi một số lượng lớn cán bộ quản lý được đào tạo ở cấp địa phương, và những người đương chức thì lại thiếu năng lực. Quyết định đưa ra từ trung ương không được thực thi và chính quyền trung ương cũng không thể chấm dứt nạn tham nhũng và luật lệ tùy tiện.[26]

Nỗ lực của Peter nhằm tạo ra một hệ thống tiến cử hiện đại, dựa trên năng lực cho quân đội và quan liêu trung ương, cũng không kéo dài lâu sau cái chết của ông. Nhiều cải cách phụ thuộc vào khả năng giám sát và năng lượng cá nhân của chính ông; ví dụ như việc ông theo dõi các kỳ thi của học viên vào hệ thống chính phủ. Khi ông qua đời, hệ thống hành chính bị tái thân tộc hóa bởi các gia đình quyền lực xung quanh hoàng gia. Dưới những người kế nhiệm yếu hơn ông, việc thăng cấp lên những bậc cao nhất của quân đội và bộ máy quan liêu phụ thuộc vào sự bảo hộ từ một trong những đại gia tộc như Dolgorukovs, Naryshkins, Golitsyns hoặc Saltykovs. Các quý tộc kiểm soát ngày càng chặt chẽ chính sách nhà nước, thành công trong việc xóa bỏ nghĩa vụ

phục tùng trong năm 1762 và cũng có thêm nhiều quyền đối với nông dân, chẳng hạn như quyền di chuyển hay trục xuất họ tùy thích.[27] Sự cạnh tranh giữa các gia tộc và mạng lưới bảo hộ của họ mở rộng đến quân đội, nơi hiệu quả đang ngày một suy giảm bởi những cuộc tranh giành kiểm soát.

Sự trỗi dậy của những gia đình quý tộc làm phân tán quyền lực trong hệ thống Nga và làm suy yếu truyền thống chuyên chế kế thừa bởi Ivan IV và Peter. Điều này, cùng với sự thống trị của văn hóa Pháp trong giới tinh hoa Nga, khiến xã hội quý tộc đầu thế kỷ XIX được mô tả trong *War and Peace* (Chiến tranh và Hòa bình) của Tolstoy giống châu Âu theo cách không thể có trong 200 năm trước đó. Nhưng không nên nhầm lẫn sự phân tán quyền lực này với sự trỗi dậy của nhà nước hành chính hiện đại ở phương Tây. Theo sử gia John LeDonne: "Sự tồn tại của mạng lưới các gia tộc và hệ thống bảo trợ trên toàn quốc là sự nhạo báng của hệ thống phân cấp cứng nhắc thành lập bởi các văn bản pháp lý, khi liên tục muốn tìm kiếm trật tự hành chính và 'sự thường xuyên'. Điều này giải thích tại sao chính phủ Nga, hơn bất kỳ nơi nào khác, là một chính phủ của con người chứ không phải của luật pháp".[28]

ĐẠT ĐƯỢC SỰ CHUYÊN CHẾ

Việc diễn giải lịch sử Nga kết thúc với sự xuất hiện của một nhà nước chuyên chế hợp nhất vào cuối thế kỷ XVIII. Tất nhiên có nhiều sự kiện xảy ra sau đó, từ thử nghiệm tự do trong thế kỷ XIX và sự nổi lên của nhà nước độc tài toàn trị trong thế kỷ XX. Tuy nhiên, đến thời của Cách mạng Pháp, một số tính năng của quản trị kiểu Nga khác biệt rất rõ với một bên là chính thể chuyên chế yếu của Pháp và Tây Ban Nha, và một bên là Trung Quốc và Ottoman.

Nhà nước Nga mạnh hơn nhà nước Pháp và Tây Ban Nha trong nhiều khía cạnh. Hai nhà nước trên bị ràng buộc bởi sự tôn trọng với pháp quyền, ít nhất là đối với với giới tinh hoa, điều đơn giản là không

tồn tại ở Nga. Chính phủ Pháp và Tây Ban Nha lạm dần vào quyền sở hữu thông qua vỡ nợ, thao túng tiền tệ và tăng các loại phí tố tụng tòa án được thiết kế để lấy tiền từ người bị trị. Nhưng ít nhất họ thấy bắt buộc phải thông qua các hệ thống pháp luật hiện hành để thực hiện những điều trên. Ngược lại, chính phủ Nga tước đoạt tài sản tư nhân hoàn toàn mà không theo quy tắc pháp luật nào, buộc toàn bộ giới quý tộc làm việc cho chính phủ, tiêu diệt kẻ thù và kẻ phản bội mà không cần quan tâm đến thủ tục tố tụng đúng trình tự. Oprichnina của Ivan IV theo một số khía cạnh là sự kiện độc nhất không lặp lại trên quy mô tương tự cho đến giai đoạn chính quyền cộng sản vào thế kỷ XX. Nhưng việc nó đã xảy ra tạo ra tiền lệ quan trọng cho những nhà cầm quyền Nga tiếp theo, những người hiểu rằng họ có một chế tài cực doan để chống lại giới tinh hoa mà các nhà lãnh đạo tối cao phương Tây không có. Trong khía cạnh này, chính phủ Nga giống với các triều đình phong kiến Trung Quốc hơn là các hình thức chính phủ nổi lên ở phương Tây. Chính phủ Nga phát triển những thể chế chuyên chế giống với chế độ Ottoman, như *pomest'ia*. Nhưng cả Đế chế Ottoman và Mamluk ở thời kỳ đỉnh cao dành sự tôn trọng mạnh mẽ hơn cho pháp quyền hơn những người cai trị nước Nga.

Mặt khác, chính thể chuyên chế Nga mang tính thân tộc huyết thống hơn nhiều so với các phiên bản Trung Quốc hay Ottoman. Người Trung Hoa, như chúng ta thấy, tạo ra hệ thống quan liêu hiện đại và cai trị tập trung, khách quan. Trong khi phần lớn lịch sử Trung Quốc là cuộc đấu tranh chống lại việc thân tộc hóa nhà nước, lý tưởng về hệ thống quản trị khách quan và dựa trên năng lực tồn tại ngay trước khi nước Trung Quốc thống nhất xuất hiện trong thế kỷ III TCN. Hệ thống chế độ nô lệ quân sự của Ottoman đã thành công trong việc tạo ra một hệ thống hành chính dựa trên năng lực, trong thời hoàng kim, nhận được sự ngưỡng mộ của khách viếng thăm từ châu Âu bởi khả năng thoát khỏi những ảnh hưởng thân tộc. Peter Đại đế cố gắng tạo ra một hệ thống như vậy ở Nga, nhưng ông chỉ thành công một phần.

Chính quyền Nga đã dễ dàng bị chiếm lại bởi các lực lượng thân tộc, những người hoạt động theo những cách hoàn toàn không minh bạch, phía sau hậu trường để định hình nên chính sách của nhà nước.

Những điểm tương đồng giữa nước Nga hiện đại và xã hội Nga xuất hiện vài trăm năm sau khi Peter Đại đế qua đời là rất đáng lưu ý. Mặc dù nước Nga hiện đại có hiến pháp chính thức và pháp luật thành văn, đất nước vẫn được điều hành bởi các mạng lưới tinh hoa ưu tú trong bóng tối, tương tự như các gia tộc Saltykov và Naryshkin từng kiểm soát đế quốc Nga. Giới tinh hoa này tiếp cận quyền lực theo cách không được quy định bằng luật pháp hoặc thủ tục đúng trình tự. Nhưng không giống như ở Trung Quốc, giới tinh hoa cao cấp nhất của Nga không có ý thức trách nhiệm giải trình mang tính đạo đức đối với đất nước nói chung. Ở Trung Quốc, khi bước lên cao trên nấc thang chính trị, chất lượng chính phủ được cải thiện, còn ở Nga thì lại tệ hơn. Giới tinh hoa hiện đại sẵn sàng dùng chủ nghĩa dân tộc để hợp pháp hóa quyền lực của mình, nhưng cuối cùng dường như họ chỉ phục vụ cho riêng bản thân mình.

Nga không hẳn là bị mắc kẹt bởi lịch sử. Các tiền lệ chuyên chế của Ivan IV, Peter và Stalin đã được theo sau bởi các thời kỳ tự do hóa. Cách xã hội vận động ngày nay khác với dưới chế độ cũ, và sự ra đời của chủ nghĩa tư bản cho phép thay đổi giới tinh hoa định kỳ. Chủ nghĩa chuyên quyền bầu cử tham nhũng và lộn xộn ngày nay khó có thể so sánh với chế độ độc tài tàn bạo người Nga đã trải qua và lịch sử Nga cho thấy có nhiều con đường thay thế hướng tới tự do nhiều hơn, điều có thể trở thành tiền lệ cho những cải cách thực tiễn.

27

THUẾ VÀ ĐẠI DIỆN

Các trường hợp trách nhiệm giải trình thất bại trong quá khứ đưa ra bối cảnh để hiểu về sự phát triển của các thể chế nghị viện ở Anh như thế nào; nguồn gốc của đoàn kết chính trị và cội rễ của chúng ở nước Anh tiền Norman; vai trò của pháp luật trong việc hợp pháp hóa các thể chế của người Anh; thành tựu thực sự của Cách mạng Vinh quang là gì

Trường hợp cuối cùng liên quan đến sự phát triển của trách nhiệm giải trình chính trị là nước Anh, trong đó tất cả ba khía cạnh của sự phát triển chính trị – nhà nước, pháp quyền và trách nhiệm giải trình chính trị – được thể chế hóa thành công. Tôi phân tích trường hợp nước Anh cuối cùng để tránh những cạm bẫy được gọi là "lịch sử đảng Whig". Rất nhiều tài liệu viết về sự phát triển của chính phủ đại diện ở nước Anh khiến nó giống như một kết quả hợp lý, cần thiết, hoặc không thể tránh khỏi của một mô hình phát triển phương Tây, trải dài từ thời Athens cổ đại. Tuy nhiên những lịch sử này ít khi được đặt trong bối cảnh so sánh, sợi dây quan hệ nhân quả của các sự kiện được viện dẫn thất bại trong việc giải thích một loạt các yếu tố không được quan sát hoặc biệt lập khác đóng vai trò quan trọng trong việc tạo ra kết quả. Nói cách khác, chúng đã thất bại trong việc quan sát con rùa ẩn bên dưới mai những con rùa khác ở phía đầu của sự xếp chồng.

Chúng ta tránh vấn đề này vì ta đã bao quát bốn trường hợp các quốc gia châu Âu mà chính phủ có trách nhiệm giải trình đã *không* xuất hiện – thực tế là hơn bốn nếu chúng ta xem xét cả các trường hợp đã thảo luận không thuộc phương Tây. Bằng cách nhìn vào những điểm nước Anh giống và khác với những trường hợp trên, chúng ta có thể có góc nhìn sâu sắc hơn về sự kết hợp của các yếu tố nào giúp trách nhiệm giải trình phát triển ở đó.

Nước Anh, giống như Pháp, Tây Ban Nha, Hungary và Nga, trước tiên là một xã hội bộ lạc và sau đó là phong kiến, với nhà nước tập quyền bắt đầu tích tụ quyền lực vào những năm cuối thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII. Tầng lớp tinh hoa trong những xã hội này được tổ chức thành các tổ chức đẳng cấp – Nghị viện Anh, Tòa án Tối cao Pháp, Cortes Tây Ban Nha, Nghị viện Hungary và zemskiy sobor ở Nga – nơi các hoàng gia hiện đại tìm kiếm sự ủng hộ và tính chính danh. Tại Pháp, Tây Ban Nha và Nga, các tổ chức này không thể hợp thành lực lượng đủ mạnh mẽ, được thể chế hóa, có khả năng đương đầu với nhà nước tập trung để áp đặt nhà nước tập quyền một yêu cầu hiến pháp, bắt nhà vua phải chịu trách nhiệm giải trình với quốc hội. Ở Anh, ngược lại, Nghị viện vừa có quyền lực, lại vừa gắn kết.

Cụ thể hơn, không giống như Cortes ở Tây Ban Nha, vốn chủ yếu đại diện cho các thành phố ở Castile, hay như các tổ chức ở Pháp hoặc Nga bị thống trị bởi giới quý tộc, Nghị viện Anh không chỉ đại diện cho tầng lớp quý tộc và giáo sĩ (các lãnh chúa thế tục và tinh thần) mà còn cho cả tập hợp lớn giới quý tộc nhỏ, thị dân và chủ sở hữu tài sản, những người được gọi là dân thường, đây mới chính là linh hồn và động lực của tổ chức này. Nghị viện Anh đủ mạnh để ngăn cản nhà vua trong các kế hoạch tăng thuế, tạo ra công cụ quân sự mới, hay phớt lờ Thông Luật. Nghị viện tạo ra quân đội riêng của mình và đánh bại nhà vua trong một cuộc nội chiến, xử tử nhà vua, và sau đó buộc vị vua thứ hai là James II thoái vị để lựa chọn một người nước ngoài, William xứ

Orange. Cuối quá trình này, nhà nước Anh được cai trị không phải bởi một vị vua chuyên chế như các nước đối địch ở châu Âu lục địa, mà bởi một vị quân chủ lập hiến, người chính thức thừa nhận nguyên tắc về trách nhiệm giải trình Câu hỏi tất yếu là tại sao Nghị viện Anh lại phát triển thành một tổ chức như vậy, trong khi các tổ chức tương đương ở châu Âu, cho đến đêm trước cuộc Cách mạng Pháp, bị chia rẽ, yếu ớt, nhượng bộ hay thực sự nhiệt tình ủng hộ chế độ quân chủ chuyên chế.

Còn một điểm nữa theo đó nước Anh tạo ra một tiền lệ thú vị cho các nước đang phát triển đương đại. Nhà nước Anh ở đầu triều đại Stuart vào đầu thế kỷ XVII không chỉ ngày càng chuyên quyền, mà còn rất tham nhũng. Những thông lệ tác động xấu đến hệ thống hành chính công ở Pháp và Tây Ban Nha thời kỳ đó, như mua quan bán chức và chiếm hữu tài sản thân tộc, cũng xảy ra ở Anh, dù ở quy mô khiêm tốn hơn. Tuy nhiên ở Anh, vấn đề tham nhũng công, nếu không được giải quyết triệt để, ít nhất cũng được giảm nhẹ đáng kể vào cuối thế kỷ này. Hệ thống chính trị loại bỏ việc mua quan bán chức và thiết lập hệ thống quan liêu hiện đại theo cách tăng cường sức mạnh tổng thể và hiệu quả của nhà nước. Điều này không giải quyết triệt để vấn nạn tham nhũng trong hành chính công ở Anh, nhưng nó đã ngăn chặn việc nước này chìm dần vào cùng vũng lầy của việc mua quan bán chức làm mất đi tính chính danh và cuối cùng là làm suy yếu Chế đội Cũ ở Pháp. Các nước đang phát triển ngày nay đang phải đối mặt với nạn tham nhũng công tràn lan có thể nhìn vào cách hệ thống chính trị Anh xử lý vấn đề này.

GỐC RỄ CỦA ĐOÀN KẾT CHÍNH TRỊ Ở ANH

Chúng ta đã thấy cách chế độ quân chủ Pháp, Tây Ban Nha và Nga sử dụng các chiến lược khác nhau để phối hợp, đe dọa hoặc vô hiệu hóa đối thủ tiềm năng trong giới quý tộc, quý tộc nhỏ và giai cấp tư sản. Các quốc vương Anh cũng từng thử những cách này, nhưng các

giai cấp xã hội có đại diện trong Nghị viện liên kết đủ vững chắc để chống lại và cuối cùng đánh bại nhà vua. Vấn đề là sự đoàn kết đó bắt nguồn từ đâu.

Câu trả lời gồm ít nhất ba cấu phần chính, một số đã được diễn giải trong các chương trước. Thứ nhất, sự đoàn kết trong xã hội Anh ngay từ rất lâu về trước đã mang tính chính trị hơn là xã hội. Thứ hai, Thông Luật và các thể chế luật pháp Anh được thừa nhận hợp pháp một cách rộng rãi và khiến những người sở hữu tài sản có động lực mạnh mẽ để bảo vệ chúng. Cuối cùng, tôn giáo, dù chia rẽ người Anh gay gắt trong suốt thời gian này, mang đến cho Nghị viện ý thức mạnh mẽ về mục đích tối cao mà nếu cuộc đấu tranh với nhà vua chỉ xoay quanh tài sản và các nguồn lực thì nó đã không tồn tại.

Chính quyền địa phương và sự đoàn kết

Chúng ta đã lưu ý ở Chương 16 quá trình chia nhỏ các tổ chức xã hội kiểu bộ lạc ở châu Âu dưới tác động của Ki-tô giáo, rất lâu trước khi các dự án xây dựng nhà nước hiện đại bắt đầu. Không nơi nào quá trình này tiến bộ hơn ở Anh, nơi bắt đầu với sứ mệnh của Thánh Augustine của Canterbury vào cuối thế kỷ VI, quan hệ thân tộc mở rộng được thay thế bằng một hình thức cá nhân hơn nhiều của cộng đồng. (Điều này không xảy ra với người Ireland, người xứ Wales, hay Scotland, những tộc người giữ lại mối quan hệ bộ lạc – chẳng hạn như các bộ tộc ở cao nguyên – cho tới thời kỳ rất lâu sau này trong lịch sử.) Các cộng đồng của những người hàng xóm không có quan hệ huyết thống phổ biến trong thời Anglo-Saxon trước Cuộc Chinh phạt Norman và điều này khiến xã hội nông dân ở đây khá khác biệt so với Đông Âu, chưa nói tới Trung Quốc và Ấn Độ.[1]

Tuy vậy, điểm yếu của việc tổ chức xã hội dựa trên huyết thống không loại trừ đoàn kết xã hội trên tổng thể. Các nhóm huyết thống có quan hệ bền chặt có thể tạo ra hành động tập thể trong giới hạn của nhóm, trong khi trở thành rào cản đối với việc hợp tác bên ngoài dòng

tộc hoặc bộ lạc. Các thể chế chính trị là cần thiết chính bởi phạm vi hẹp của hành động tập thể vốn là điển hình của xã hội thân tộc.

Do đó chủ nghĩa cá nhân ban đầu của xã hội Anh không có nghĩa là không có sự đoàn kết xã hội. Nó có nghĩa rằng đoàn kết là một hình thức rõ ràng hơn về chính trị chứ không phải xã hội. Trước Cuộc chinh phục Norman, nước Anh đã được tổ chức thành các đơn vị tương đối đồng nhất gọi là *shire* (quận), vốn có thể đã từng là những vương quốc độc lập nhưng nay hợp nhất thành một vương quốc Anh lớn hơn. Các *shire* được quản lý bởi một chức quan cổ gọi là *ealdorman* (thủ trưởng) có tính thừa kế. (*Ealdorman* có gốc từ tiếng Đan Mạch nghĩa là "trưởng lão", tương ứng với *alderman* [ủy viên hội đồng] trong nền chính trị địa phương Mỹ.[2]) Nhưng quyền lực thực sự dần nằm trong tay một quan chức hoàng gia, *shire reeve* (hay *sheriff*) – quận trưởng, người được nhà vua bổ nhiệm và đại diện cho chính quyền hoàng gia. Các quận trưởng tổ chức hội nghị hay hội đồng quận, theo đó tất cả đàn ông tự do (sau này là tất cả các chủ đất tự do) trong quận phải tham dự các cuộc họp định kỳ sáu tháng một lần.[3] Cuộc chinh phục Norman không phá hủy hệ thống quản trị này mà chỉ đổi tên, *shire* trở thành *county* (hạt) theo cách vận hành của Vương quốc Frank ở lục địa. Tuy nhiên, quyền lực của người đại diện cho nhà vua, tức *sheriff*, tăng mạnh so với các *ealdorman* cha truyền con nối. Hội đồng quận trở thành các tòa án hạt, nơi mà, theo lời của Frederic Maitland, "người đại diện cho hoàng gia phải gặp người dưới trướng của mình trên cơ sở bình đẳng pháp lý; người dưới trướng có thể ngồi ngang hàng với lãnh chúa của mình".[4]

Dù ngày nay chúng ta không mấy quan tâm đến chi tiết của những thể chế này nhưng chúng có vai trò vô cùng quan trọng để giải thích cho sự phát triển của Nghị viện với tư cách là một thể chế chính trị. Bản chất của chế độ phong kiến ở châu Âu lục địa, đặc biệt là ở những khu vực từng là một phần của Đế chế Carolingian, là rất khác biệt. Trong khu vực này, giới quý tộc lãnh địa kiểm soát hệ thống công lý với mức

độ lớn hơn nhiều so với giới quý tộc Anh.[5] Tại Anh, nhà vua giữ lợi thế. Sau Cuộc chinh phục Norman, nhà vua sử dụng các tòa án hạt để kiểm tra các tòa án lãnh địa; nếu một cá nhân cảm thấy mình không thể có được công lý từ các lãnh chúa, anh ta có thể khiếu nại với *sheriff* có thẩm quyền để chuyển lên tòa án hạt. Rốt cuộc, sự phát triển của các tòa án hoàng gia (chi tiết ở Chương 17) đã thay thế các tòa án hạt, trở thành tòa sơ thẩm đối với những vấn đề quan trọng, trong khi các tòa án hạt tiếp tục chủ trì các trường hợp ít quan trọng hơn, liên quan đến tranh chấp đất đai có giá trị đến 40 shilling. Do vậy, giới không phải tinh hoa ở Anh được tiếp cận với những thể chế này nhiều hơn so với giới này ở châu Âu lục địa.

Ngay khi các tòa án hạt bắt đầu mất đi chức năng tư pháp, thể chế này có được chức năng chính trị thành địa điểm đại diện cho hệ thống chính trị lớn hơn. Như Maitland giải thích:

> Vào giữa thế kỷ XIII, chúng ta bầu ra những người đại diện và họ trở thành một phần của quốc hội, một hội đồng chung của vương quốc, hay nghị viện, họ là đại diện của các tòa án hạt. Họ không phải là đại diện của những người không có tổ chức, mà chúng ta có thể nói rằng, họ là đại diện của các phường hội. Toàn hạt, trên lý thuyết, được đại diện bởi tòa án của nó... tòa án lưu động của nhà vua thi thoảng ghé qua các quận; toàn bộ hạt (*totus comitatus*), nghĩa là tập hợp những người tự do, đứng trước tòa án; họ cho biết hạt đã làm gì kể từ lần ghé thăm cuối cùng của nhà vua; hạt có thể đưa ra phán xét; hạt có thể đưa lời kiểm chứng và có thể bị phạt tiền nếu làm sai.[6]

Vì vậy, hạt là một sự kết hợp kỳ lạ của tổ chức từ trên xuống và từ dưới lên. Nhà vua tạo ra nó và nó được cai trị bởi một *sheriff* được bổ nhiệm, là người có trách nhiệm giải trình với nhà vua, nhưng cũng dựa trên sự tham gia rộng rãi của tất cả các chủ đất tự do bất kể cấp bậc kế thừa hoặc địa vị phong kiến. Đến lượt mình, *sheriff* bị giám sát bởi cán bộ dân cử địa phương gọi là *coroner* (cán bộ điều tra), theo đó hợp

thức hóa ý tưởng rằng lợi ích của hạt phải được đại diện bởi các cán bộ dân cử tại địa phương. Trách nhiệm giải trình phía trên với nhà vua ngày càng cân bằng với trách nhiệm giải trình xuống dưới với người dân của hạt.

Dưới cấp độ của quận hay hạt là *hundred*, đơn vị hành chính địa phương nhỏ hơn khi so sánh với *centenae* của Đế chế Carolingian. (Các đơn vị này cũng được áp dụng thành đơn vị hành chính địa phương ở Mỹ.) *Hundred* có hội đồng hay tòa án riêng gọi là hội đồng hoặc tòa án *hundred*, đóng vai trò ngày càng quan trọng trong việc quản lý tư pháp. *Hundred* được đặt dưới quyền của chấp hành viên, hay *constable*, bổ nhiệm bởi *sheriff* và chịu trách nhiệm chung cho các chức năng của cảnh sát như truy bắt tội phạm. *Hundred* cũng là cơ sở của hệ thống bồi thẩm đoàn Anh, bởi đơn vị hành chính này được yêu cầu đề xuất một nhóm 12 người để quyết định các vụ án hình sự.[7]

Vì vậy, ngay cả trước Cuộc chinh phục Norman, toàn bộ xã hội Anh đã được tổ chức xuống tới cấp làng xã thành các đơn vị chính trị có sự tham gia cao của người dân. Đây không phải là một hiện tượng dân chủ cơ sở của tổ chức xã hội địa phương giữ vai trò chính trị; mà đúng hơn là một chính phủ quốc gia mời gọi sự tham gia của dân chúng địa phương, giúp cấu trúc hóa đời sống địa phương và được ăn sâu thành một đặc tính của cộng đồng.

Vai trò của Thông Luật và thể chế pháp lý

Điều đáng lưu ý là các khối tạo thành các tổ chức chính trị đại diện của Anh sau này bắt đầu từ các cơ quan tư pháp như tòa án quận và hundred. Trong lịch sử nước Anh, pháp quyền xuất hiện rất lâu trước khi có trách nhiệm giải trình chính trị, vốn luôn gắn chặt với việc bảo vệ pháp luật. Bản chất mang tính tham gia của hệ thống công lý Anh quốc và bản chất hồi đáp địa phương của việc ra quyết định tư pháp theo Thông Luật, tạo ra một cảm giác về quyền sở hữu pháp luật chung lớn hơn nhiều ở Anh so với các xã hội châu Âu khác. Trách nhiệm giải

trình công nghĩa là trước tiên phải tuân thủ pháp luật, dù thực tế là cả tiền lệ và luật thành văn đều không được tạo ra trong khoảng thời gian này bởi một tiến trình chính trị dân chủ.

Một trong những chức năng chính của pháp quyền là bảo vệ quyền sở hữu, và với điều này, Thông Luật thực hiện hiệu quả hơn nhiều so với pháp luật tại những nơi khác. Kết quả này một phần do thực tế là Thông Luật, như Hayek quan sát, là sản phẩm của quá trình ra quyết định phân cấp khiến nó có độ phản ứng cao với các điều kiện và kiến thức địa phương. Nhưng ngược lại, cũng bởi thực tế là nhà vua Anh sẵn sàng bảo vệ quyền tư hữu của giới phi tinh hoa chống lại giới quý tộc, điều vốn cần sự tồn tại của một nhà nước tập quyền mạnh. Ở Anh, nguyên đơn có thể thay đổi địa điểm xử lý tranh chấp quyền sở hữu tới tòa án của nhà vua, hay nếu số tài sản tranh chấp nhỏ, đưa đến tòa án hạt hoặc tòa án *hundred*. Có nhiều loại quyền sở hữu truyền thống phức tạp trong thời Trung Cổ, chẳng hạn như copyhold (thái ấp), theo đó một nông nô hoặc người thuê không tự do có thể chuyển nhượng bất động sản, về mặt ngữ nghĩa là của ông chủ, cho con trai hoặc người thân. Tòa án của nhà vua có xu hướng bảo vệ quyền của người thuê/ở thái ấp chống lại các lãnh chúa, đến mức hình thức sở hữu này bắt đầu phát triển gần hơn với thái ấp được toàn quyền sử dụng (freehold) hay tư hữu thực chất.[8]

Sự tồn tại của rất nhiều tòa án cấp hạt và *hundred*, cùng với việc nhà vua sẵn sàng đóng vai trò là trọng tài trung lập trong các tranh chấp quyền sở hữu tại địa phương, tăng cường mạnh mẽ tính hợp pháp của quyền tư hữu tại Anh.[9] Đến thế kỷ XV, tính độc lập và trung lập của hệ thống tư pháp Anh cho phép nó đóng vai trò ngày càng quan trọng như "nhánh quyền lực thứ ba" chính cống, với năng lực xét đoán các vấn đề hiến pháp, như quyền bãi bỏ một loại giấy đăng ký hoàng gia của Nghị viện. Theo lời của một nhà quan sát, "Không một nơi nào khác ở châu Âu thời Trung Cổ giải quyết được các vấn đề này – một cách độc lập

– bởi các thẩm phán nói cùng thứ ngôn ngữ chuyên ngành chứ không phải bằng các thủ đoạn chính trị hoặc cưỡng chế".[10] Mức độ năng lực và độc lập của tư pháp thậm chí còn vượt lên nhiều quốc gia trong thế giới phát triển ngày nay.

Khi chúng ta tìm hiểu những cuộc khủng hoảng hiến pháp lớn của thế kỷ XVII, việc bảo vệ pháp quyền chống lại các vị vua muốn bẻ cong hoặc phá vỡ pháp luật trở thành lời hiệu triệu lớn trong việc bảo vệ tự do Anh quốc và là nguồn gốc của tình đoàn kết giữa các nhóm trong Nghị viện chống lại nhà vua. Mối đe dọa đối với luật pháp xuất hiện vào đầu triều đại Stuart (1603–1649) chính là Tòa án Star Chamber của nhà vua, một tòa án có nguồn gốc và quyền tài phán không rõ ràng lẩn tránh sự bảo vệ theo thủ tục thông dụng của tòa án bình thường (bao gồm cả việc xét xử bởi bồi thẩm đoàn) để đổi lấy việc truy tố tội phạm "hiệu quả" hơn. Dưới quyền triều vua Stuart thứ hai, Charles I (1600–1649), tòa án này được chính trị hóa và được sử dụng không chỉ để xét xử các vụ án hình sự mà còn truy lùng những ai được coi là kẻ thù của nhà vua.[11]

Không có hiện thân nào về sự độc lập của luật pháp Anh hơn Sir Edward Coke (1552–1634), một luật gia và học giả pháp lý, người cuối cùng vươn lên trở thành thẩm phán trưởng của Tòa án Hoàng đế (King's Bench). Trong các vai trò pháp lý khác nhau của mình, ông bất khuất chống lại sự xâm lấn pháp luật của các nhà chức trách và cả nhà vua. Khi James I tìm cách chuyển một vài trường hợp nhất định từ thẩm quyền của Thông Luật sang Giáo luật, Coke làm bẽ mặt nhà vua khi nói rằng ông ta không đủ thẩm quyền để diễn giải pháp luật như mình muốn. Nhà vua quả quyết Coke sẽ mắc tội phản nghịch nếu cho rằng nhà vua đứng dưới luật pháp, Coke đáp lại bằng cách trích dẫn lại lời của Bracton rằng *"quod Rex non debet esse sub homine set sub deo et lege"* (nhà vua không đứng dưới con người mà đứng dưới Thượng đế và luật pháp).[12] Bởi sự cố này và những lần đối đầu khác với vương

quyền, Coke cuối cùng đã bị phế truất khỏi các vị trí tư pháp của mình, từ đó ông tham gia Nghị viện và trở thành nhà lãnh đạo của phe chống Hoàng gia.

Tôn giáo là nền tảng cho hành động tập thể

Không giống như trường hợp của Pháp, Tây Ban Nha, Hungary và Nga, việc kháng cự quyền lực chuyên chế của người Anh được che phủ bởi yếu tố tôn giáo giúp tăng cường sự đoàn kết của những người bên phe nghị viện. Vị vua đầu tiên của triều đại Stuart, James I, là con trai của Mary Tudor, nữ hoàng Công giáo La Mã của người Scotland bị xử tử, còn con trai ông ta là Charles I thì kết hôn với của chị gái của vua Louis XIII nước Pháp, Henrietta Maria. Dù cả hai đều theo đạo Tin Lành, họ thường xuyên bị nghi ngờ là có cảm tình với Công giáo. Anh Giáo của Tổng Giám mục Laud tìm cách đưa Giáo hội Anh lại gần hơn với Công giáo, liên quan đến việc nhấn mạnh về nghi lễ, sự thay đổi khiến những người theo Thanh giáo phẫn nộ. Học thuyết sơ khai của Stuart về chính thể chuyên chế và quyền lực thần thánh của nhà vua vang vọng ý tưởng của các vị vua Công giáo Pháp và Tây Ban Nha, khiến nhiều người Tin Lành lo ngại một âm mưu lớn mang tính quốc tế của giáo hoàng nhằm tước các quyền tự nhiên của người Anh. Cuộc nổi dậy của Ireland Công giáo vào năm 1641 diễn ra ngay sát sườn; tội ác chống lại người Tin Lành được báo cáo về càng khẳng định mối lo ngại tệ nhất của nhiều người Anh về hậu quả của chủ nghĩa Công giáo quốc tế lan tràn. Thực tế đúng là như vậy, nhà vua Tây Ban Nha đã đưa hạm đội Armada chống lại nước Anh vào cuối thế kỷ XVI và tham gia vào Chiến tranh Tám mươi năm để chinh phục các tỉnh Tin Lành Thống nhất của Hà Lan. Động cơ này sẽ được đẩy lên lần nữa vào cuối thế kỷ XVII bởi vua Louis XIV của Pháp, người xâm chiếm Hà Lan và có một cảm tình viên bí mật là vị vua Công giáo cuối cùng của nước Anh, James II.

Theo việc chép sử đồ sộ về cuộc Nội chiến Anh, đã có nhiều chu trình xét lại làm dịch chuyển sự thấu hiểu khoa học về động cơ của cuộc

chiến theo các xu hướng tri thức mới nổi hiện hành, tới mức một số nhà sử học phải tuyệt vọng trong việc tìm kiếm sự đồng thuận.[13] Nhiều cách diễn giải của thế kỷ XX hạ thấp động cơ tôn giáo của các thành phần chính trong chiến tranh và coi ý thức hệ tôn giáo là vẻ bề mặt để biện minh cho lợi ích kinh tế cục bộ hay giai cấp. Tuy vậy, thực tế là đã có sự tương tác phức tạp giữa tôn giáo và giai cấp trong thời kỳ này, và không có một sơ đồ đơn giản giữa liên minh tôn giáo và lòng trung thành chính trị. Có những người Anh giáo đứng về phe Nghị viện, và những người Tin Lành theo phe Bảo hoàng; nhiều tín hữu Anh giáo cho rằng các giáo phái ly khai như Giáo đoàn và Quaker là mối đe dọa lớn của trật tự luân lý, chứ không phải các Giáo hội Công giáo.[14] Rõ ràng là các giáo phái Tin Lành cấp tiến hơn trở thành công cụ cho vận động xã hội và tiến bộ kinh tế, bởi họ đưa ra chỗ dựa cho phản kháng và cộng đồng, điều không có được thông qua các kênh truyền thống và bị phân cấp của tôn giáo.

Mặt khác, ngay cả khi có lập luận rằng cuộc xung đột không phải chủ yếu là vì tôn giáo, rõ ràng là tôn giáo có ảnh hưởng lớn trong việc huy động các thành phần chính trị và tăng cường quy mô của hành động tập thể. Điều này đặc biệt đúng ở phía quốc hội và trong Quân đội Mô hình mới được thành lập bởi Nghị viện, theo thời gian trở thành một điểm nóng của chủ nghĩa cực đoan chống hoàng gia, bởi niềm tin tôn giáo của nhiều quan chức trong đó. Trong Cách mạng Vinh quang, việc phía nghị viện sẵn sàng chấp nhận một ứng viên kế vị nước ngoài, William xứ Orange, thay cho vị vua hợp pháp của đất nước, James II, sẽ khó giải thích hơn nhiều nếu không đề cập đến thực tế là William theo đạo Tin Lành và James II theo Công giáo.

Vì vậy, việc tổ chức nước Anh thành các cơ sở tự quản địa phương, pháp luật và niềm tin vào sự thiêng liêng của quyền sở hữu cố hữu và sự cấu kết của chế độ quân chủ với một âm mưu Công giáo toàn cầu góp tạo ra sự đoàn kết kinh ngạc ở phe nghị viện.

CÁC THÀNH PHỐ TỰ DO VÀ GIAI CẤP TƯ SẢN

Quan điểm phổ biến đương đại cho rằng nền dân chủ sẽ không xuất hiện nếu thiếu vắng một tầng lớp trung lưu mạnh – nhóm những người sở hữu tài sản mà không phải là giới tinh hoa hay người nghèo ở vùng nông thôn. Quan điểm này xuất phát từ sự phát triển chính trị nước Anh, nơi xuất hiện các thành phố và giai cấp tư sản thành thị sớm hơn bất kỳ quốc gia châu Âu nào khác (có thể trừ Hà Lan). Tầng lớp trung lưu đô thị đóng vai trò quan trọng trong Nghị viện và đã đạt được sức mạnh kinh tế và chính trị đáng kể trước khi cuộc Nội chiến Anh và Cách mạng Vinh quang nổ ra. Đó là một đối trọng đáng gờm với các lãnh chúa lớn và nhà vua trong cuộc đấu tay ba giành quyền lực. Sự trỗi dậy của giai cấp tư sản thành thị là một phần của sự chuyển đổi rộng lớn hơn ở Tây Âu bao trùm cả Vùng đất thấp, miền Bắc nước Ý và các thành phố cảng vùng Hanse miền Bắc nước Đức. Hiện tượng quan trọng này được mô tả kỹ càng bởi các tác giả từ Karl Marx cho đến Max Weber và Henri Pirenne.[15] Marx lấy "sự trỗi dậy của giai cấp tư sản" làm trung tâm trong toàn bộ lý thuyết của ông về hiện đại hóa, một giai đoạn cần thiết và không thể tránh khỏi trong quá trình phát triển của tất cả các loại hình xã hội.

Như chúng ta đã thấy trong Chương 25, sự tồn tại của các thành phố tự do giải thích cho cuộc giải phóng nông nô ở Tây Âu. Sự xuất hiện của một tầng lớp tư sản gắn kết mạnh mẽ là rất quan trọng cho sự phát triển chính trị Anh và chiến thắng của phe Nghị viện. Nhưng vai trò của giai cấp tư sản trong lịch sử Anh và Tây Âu theo nhiều cách là khác thường, là kết quả của những hoàn cảnh tình cờ không tồn tại ở các nước châu Âu khác. Đặc biệt ở phía đông sông Elbe, có tương đối ít các thành phố thương mại tự trị độc lập, sống theo pháp luật của riêng mình và được bảo vệ bởi lực lượng dân quân riêng. Các thành phố đó giống đô thị ở Trung Quốc hơn, là trung tâm hành chính chi phối bởi các lãnh chúa địa phương, tình cờ cũng trở thành các trung tâm thương mại. Ảnh hưởng của Marx mạnh đến nỗi nhiều thế hệ sinh viên đã tiếp

tục cho rằng "sự trỗi dậy của giai cấp tư sản" là thứ chỉ xuất hiện đồng thời với hiện đại hóa kinh tế, không cần giải thích thêm, và cho rằng sức mạnh chính trị của giai cấp xuất phát từ sức mạnh kinh tế của nó.[16]

Gần 75 năm trước Marx, Adam Smith trong *Của cải của các dân tộc* đưa ra câu trả lời cân bằng và thuyết phục hơn về nguồn gốc của giai cấp tư sản, một góc nhìn xem chính trị là nguyên nhân cũng như kết quả cho sự trỗi dậy của giai cấp này. Mở đầu cuốn sách thứ ba của bộ đầu tiên, Smith nhấn mạnh rằng cần phải có một sự tiến triển tự nhiên của cái ông gọi là "sự phong phú", hay tăng trưởng kinh tế, bắt đầu với sản xuất nông nghiệp được cải thiện, dẫn đến thương mại nội địa lớn hơn giữa nông thôn và thành phố, và giai đoạn cuối cùng mới là tăng cường thương mại quốc tế. Tuy nhiên, ông lưu ý, ở các nhà nước châu Âu hiện đại thứ tự bị đảo ngược: thương mại quốc tế phát triển trước thương mại nội địa; việc thương mại quốc tế bùng nổ mới dẫn đến sự đổ vỡ về bá quyền chính trị của các nam tước và chủ đất lớn.[17]

Theo Smith, có một số lý do cho chuỗi liên kết đặc biệt này. Đầu tiên là thực tế rằng hầu hết đất đai sau sự sụp đổ của Đế chế La Mã nằm trong tay các nam tước lớn, những người quan tâm đến việc gìn giữ quyền lực chính trị của mình hơn là tối đa hóa lợi nhuận trên tài sản của họ. Vì lý do này, họ tạo ra quy tắc thế tập và kế thừa để ngăn chặn sự phân mảnh đất đai. Ngoài ra, họ giáng vị thế của lao động nông nghiệp thành nông nô hay nô lệ, những người mà Smith cho rằng không có động lực làm việc và đầu tư vào đất đai. Một lý do khác giải thích tại sao họ không tối đa hóa lợi nhuận, đơn giản là sự thiếu hụt của các mặt hàng tiêu dùng để chi tiêu khoản thặng dư, do sự sụp đổ của thương mại trong thời Trung Cổ. Kết quả là, tất cả những người có của cải và quyền lực không có lựa chọn nào khác ngoài việc chia sẻ chúng với một nhóm tùy tùng lớn.[18]

Smith tiếp tục lưu ý rằng các thị trấn và thành phố nổi lên trong thời Trung Cổ lúc đầu là nơi sinh sống của "dân buôn bán và thợ thủ

công", những người thuộc tầng lớp thấp hơn hoặc hoàn toàn là nô lệ, nhưng trốn thoát khỏi sự kiểm soát của lãnh chúa và tìm nơi trú ẩn trong thành phố. Theo thời gian, họ đã được cấp đặc quyền từ các vị vua để cho phép con gái của mình được kết hôn, tạo ra đội dân quân riêng và cuối cùng là được sống theo pháp luật riêng như một đoàn thể. Đó là nguồn gốc của giai cấp tư sản, mặc dù Adam Smith không sử dụng thuật ngữ này để mô tả họ. Tuy nhiên, Smith lưu ý rằng có một tiền đề chính trị quan trọng đối với sự phát triển của các thành phố độc lập:

> Các lãnh chúa khinh bỉ thị dân, họ cho rằng những người này không chỉ thuộc về một hạng người khác, mà còn là một lũ nô lệ được giải phóng, gần như một loài khác với họ. Sự giàu có của thị dân luôn kích động lòng đố kỵ và sự phẫn nộ của lãnh chúa, và họ luôn cướp bóc mỗi khi có cơ hội mà không hề thương tiếc hay hối hận. Các thị dân đương nhiên ghét và sợ các lãnh chúa. Nhà vua cũng ghét và sợ lãnh chúa; nhưng dù có thể khinh thường thị dân, ông không có lý do gì để ghét hoặc sợ họ. Sự quan tâm lẫn nhau, do đó, khiến họ ủng hộ vua, và vua ủng hộ họ chống lại các lãnh chúa.[19]

Smith cho rằng đây là lý do tại sao các vị vua lại ban cho thành phố hiến chương và pháp luật độc lập, cho phép họ giữ vai trò đối trọng với các lãnh chúa đang mắc ket trong các cuộc đấu tranh.

Vậy là, các thành phố và giai cấp tư sản không chỉ là kết quả của tăng trưởng kinh tế và thay đổi công nghệ như Marx tin tưởng. Ban đầu, họ rất yếu ớt và dễ bị tổn thương và nếu không được bảo vệ chính trị, họ sẽ phải cúi đầu trước các lãnh chúa quyền lực. Đó chính xác là những gì đã xảy ra tại Ba Lan, Hungary, Nga và một số vùng khác ở phía đông sông Elbe, nơi hình dạng khác của quyền lực chính trị khiến vua trở nên yếu hơn, hay khiến họ cấu kết với tầng lớp quý tộc để *chống lại* lợi ích của thị dân. Vì lý do này, ở Đông Âu không bao giờ xuất hiện một giai cấp tư sản mạnh và độc lập. Thị dân không phải là người mang đến thị trường tư bản chủ nghĩa tiên tiến về công nghệ, mà các chủ đất

tiến bộ, hay chính bản thân nhà nước, và do đó khiến nó không thể phát triển đến mức độ như ở phương Tây.

Khi nền kinh tế thị trường tư bản chủ nghĩa dựa trên thành phố xuất hiện, chúng ta sẽ rời khỏi thế giới Malthus cũ và bắt đầu thâm nhập vào hệ thống kinh tế hiện đại, nơi năng suất tăng lên trở thành đặc điểm thường xuyên. Vào thời điểm đó, các điều kiện cho phát triển chính trị cũng thay đổi, thông qua cơ chế của một tầng lớp tư sản ngày càng giàu có và có vị thế ngày càng tăng để làm suy yếu sức mạnh của tầng lớp chủ đất cũ. Smith cho rằng các tầng lớp tinh hoa cũ bị thuyết phục từ bỏ quyền lực chính trị đổi lấy tiền bạc – chiếc chìa khóa kim cương "phù hợp là đồ chơi trẻ em hơn là sự theo đuổi nghiêm túc của những người đàn ông" – mà nền kinh tế nông nghiệp cũ không có khả năng sản xuất[20]. Từ đó một hệ thống thật sự hiện đại của phát triển chính trị mới bắt đầu, theo đó thay đổi chính trị có thể kéo theo bởi thay đổi kinh tế và xã hội. Nhưng có một tiền đề chính trị cho sự trỗi dậy của tầng lớp tư sản ngay từ đầu – mối thù chung của thị dân và nhà vua với các lãnh chúa lớn. Nơi mà điều kiện này không tồn tại, như trong nhiều vùng của Đông Âu, tầng lớp thị dân sẽ không xuất hiện.

ĐẤU TRANH VỀ THUẾ

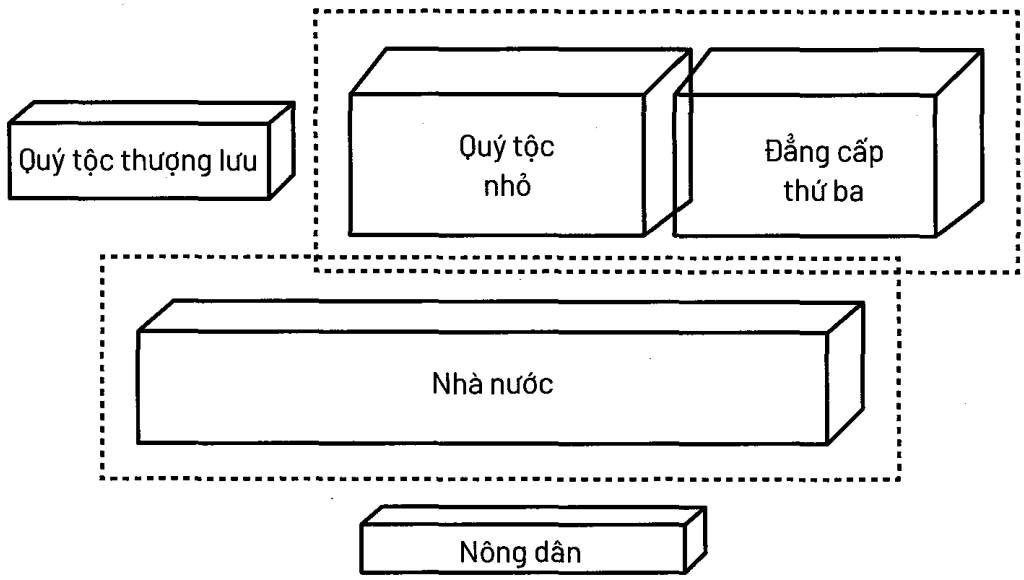
Các tổ chức nghị viện Anh bắt đầu họp định kỳ từ thế kỷ XIII thường xuyên hơn nhiều so với các tổ chức tương tự ở Pháp, Tây Ban Nha và Nga. Chức năng ban đầu của tổ chức này, như đã đề cập, là tư pháp, nhưng theo thời gian chúng giữ vai trò chính trị lớn hơn nhiều khi cùng trị vì với nhà vua. Vai trò của Nghị viện trong việc phê chuẩn thuế là đặc biệt quan trọng, bởi Nghị viện bao gồm phần lớn những chủ đất của vương quốc, vốn có tài sản và thu nhập được coi là cơ sở thuế quốc gia. Trong thế kỷ XIV và XV, Viện Thứ dân (House of Commons) làm việc chặt chẽ với nhà vua để loại bỏ các viên chức không đủ năng lực hoặc tham nhũng và giữ vai trò thường xuyên trong

việc giám sát tài chính của các khoản tiền được thu giữ.[21] Sự cân bằng của các lực lượng này ở Anh vào năm 1641 trước khi Nội chiến xảy ra được minh họa trong Hình 5.

Năm 1629, Charles I đã giải thể Nghị viện và bắt đầu giai đoạn 11 năm "cai trị cá nhân", khi ông tìm cách mở rộng quyền lực của nhà nước khỏi vòng kiểm soát của Nghị viện. Sự việc này dẫn đến cuộc đấu đá giữa Charles và các đối thủ phe nghị viện trên một số vấn đề, mà một vài trong số đó đã được đề cập. Nhiều nghị sĩ không thích Anh giáo chuyên chế của Tổng Giám mục Laud và nghi ngờ Charles có cảm tình với Công giáo, bởi ông quan tâm việc xây dựng quan hệ ngoại giao với Pháp và Tây Ban Nha. Các vấn đề tôn giáo hội tụ với việc bảo vệ pháp quyền, khi các cơ quan dị biệt như Tòa án Star Chamber, Cao ủy và Hội đồng miền Bắc tiến hành khởi tố những người Thanh giáo chống Giám mục. Việc bắt giữ và tra tấn tàn nhẫn một mục sư Thanh giáo, Alexander Leighton, của Tòa án Star Chamber không theo đúng quy trình được cho là sự lạm dụng đặc biệt nghiêm trọng cả thẩm quyền tôn giáo lẫn hoàng gia.

Cùng lúc đó, có hai vấn đề khác cũng nghiêm trọng không kém. Thứ nhất là quyền tăng thuế của nhà vua mà không cần sự chấp thuận của quốc hội. Nhà vua tăng thuế hải quan mới, áp dụng hình phạt tùy tiện với các chủ đất, tái sử dụng một loạt các công cụ độc quyền để luồn lách một đạo luật ngăn cấm chúng, và tăng "tiền tàu" để trả tiền cho việc tái vũ trang hải quân khi đất nước vẫn hòa bình.[22] Hệ thống thuế của Anh phát triển theo hướng rất khác với Pháp. Tầng lớp quý tộc thượng lưu và quý tộc nhỏ Anh không mua các đặc quyền và miễn trừ đặc biệt như người Pháp, kết quả là phần lớn nhất của gánh nặng thuế thực tế được đặt lên vai của những cá nhân tương đối giàu có là đại diện trong Nghị viện. Với lý do có thể đến từ sự ý thức về tình đoàn kết địa phương ở Anh, tầng lớp giàu có không cấu kết với nhà vua để chuyển gánh nặng thuế lên tầng lớp nông dân, thợ thủ công, hay tầng

lớp trung lưu mới nổi, và do đó có quyền lợi trực tiếp trong quyền lực và đặc quyền của Nghị viện.



Hình 5. Nước Anh

Xung đột thứ hai liên quan đến tham nhũng chính trị. Chủ nghĩa thân tộc và việc mua quan bán chức cũng không hẳn là ít xuất hiện ở Anh như ở Pháp và Tây Ban Nha. Bắt đầu từ triều đại Tudor, các chức vụ hoàng gia ngày càng được dựa trên cơ sở bảo hộ chính trị, khi việc thăng tiến không dựa trên năng lực mà dựa vào việc anh có phải là thành viên của những nhóm được bảo trợ hay không.[23] Chức vụ công quyền được đem ra bán và trở thành tài sản thừa kế, và dưới đầu triều đại Stuart, cách làm của người Pháp trong việc cho thầu thuế (đối với thuế hải quan) và tài chính bên trong (vay từ các quan chức nhà nước) đã được giới thiệu. Hoàng gia thiết lập ủy ban điều tra, giống như các phòng Pháp lý ở Pháp, được sử dụng để tiếp cận các cá nhân giàu có dưới danh nghĩa điều tra tham nhũng.[24]

Nội chiến Anh nổ ra vào năm 1641 và kéo dài một thập niên, cuối cùng kết thúc với chiến thắng của phe nghị viện và Charles I bị xử chém vào năm 1649. Nhưng cuộc đấu tranh lâu dài giữa nhà vua và Nghị

viện không được giải quyết rốt ráo bằng vũ lực, dù bạo lực và đe dọa dùng bạo lực là yếu tố mang tính quyết định của kết quả.[25] Các nghị sĩ chiến thắng làm mất uy tín của mình khi chém đầu nhà vua và thu hẹp cơ sở chính trị của họ bằng cách làm theo các chính sách ngày càng cực đoan dưới thời nhiếp chính của Oliver Cromwell. Do đó, dường như ai cũng cảm thấy nhẹ nhõm khi con trai của Charles, Vua Charles II, được khôi phục ngai vị vào năm 1660 và đất nước trở lại trạng thái bình thường sau hai thập niên xung đột chính trị căng thẳng.

Công cuộc phục hồi đã thành công trong việc giải quyết một trong những vấn đề gây ra Nội chiến, đó là tham nhũng. Nghị viện đã tiến hành nhiều cuộc cải cách chính phủ trong thời gian Nội chiến và Nhiếp chính, chẳng hạn như tạo ra Quân đội Thế hệ mới hiện đại và được tổ chức tốt, cũng như thanh trừng các quan chức hoàng gia tham nhũng. Nhưng triều đại Charles II mang trở lại nhiều hành vi tham nhũng của giai đoạn đầu nhà Stuart, bao gồm cả việc mua bán chức vụ công quyền và bổ nhiệm bảo trợ. Tuy nhiên, một vài yếu tố đã liên kết để tạo ra một liên minh cải cách trong chính phủ Anh và đã thành công trong việc đánh bại những hành vi này.

Đầu tiên là Chiến tranh Hà Lan II bùng nổ (1665–1667), kết hợp với sự bùng phát của bệnh dịch hạch và trận hỏa hoạn lớn ở London, khiến hệ thống phòng vệ của nước Anh suy giảm đến mức quân Hà Lan có thể dong thuyền vào sông Thames và đốt cháy các bãi cảng của hải quân Anh. Pháp cũng trở nên hùng mạnh dưới thời Louis XIV với chính sách đối ngoại hiếu chiến, đe dọa cán cân quyền lực trên Lục địa, do đó rõ ràng là sẽ phải tăng chi tiêu dành cho quân sự. Yếu tố thứ hai là thực tế rằng Charles hy vọng chi tiêu vừa đủ để tránh việc phải đi đến Nghị viện để giải trình cho yêu cầu chi tiêu bất thường. Thứ ba là sự xuất hiện của một nhóm các nhà cải cách vô cùng tài năng và sắc sảo trong chính phủ, bao gồm Ngài George Downing và thư ký Samuel Pepys, những người nhìn thấy mối đe dọa nghiêm trọng từ nước ngoài

và nhận ra rằng hệ thống tài chính và hành chính nói chung cần phải trở nên hiệu quả hơn.[26] Và cuối cùng, với Nghị viện, vốn nổi lên từ sau Nội chiến và thời kỳ Nhiếp chính, luôn nghi ngờ sự lãng phí và tham nhũng trong chính phủ nhằm hướng tiền thuế vào những việc ngoài mục đích công.

Sự kết hợp của những áp lực khác nhau cho phép Ủy ban Tài chính Thứ hai, được tổ chức bởi Downing, giới thiệu và thực hiện một tập hợp cải cách quan trọng để đưa nền hành chính công của Anh tới một nền tảng hiện đại và phi thân tộc hơn nhiều. Cải cách lấy đi quyền lực của ngân khố quốc gia Anh, mà từ thời Tudor trở thành mảnh đất màu mỡ của cho tham nhũng công, và đặt nó trong quyền kiểm soát của Bộ Tài chính, mới được cải cách để trở thành nơi kiểm soát chi tiêu của tất cả các phòng ban chính phủ. Thay vì tiếp cận những nhà tài chính nội bộ, bộ này thả nổi các loại trái phiếu mới gọi là Tín phiếu Kho bạc để bán trên thị trường cho công chúng, và vì thế phải chấp nhận các quy tắc của thị trường trái phiếu công cộng. Và cuối cùng, Bộ Tài chính chuyển đổi các chức vụ mua bán thành vị trí "có cho vui" và loại bỏ việc bán thêm các chức vụ công.[27]

Những nỗ lực cải cách diễn ra sau năm 1667 đã giáng đòn nặng nề lên chủ nghĩa thân tộc và đảm bảo nhà nước Anh quản lý tài chính công hiệu quả hơn nhiều so với Pháp hoặc Tây Ban Nha. Cuộc đấu tranh chống lại chính phủ tham nhũng không bao giờ có thắng lợi hay thất bại dứt khoát, và rất nhiều các cải cách được khởi xướng bởi Downing trong thập niên 1660 đã không được thực hiện đầy đủ cho đến đầu thế kỷ XVII. Những nỗ lực cải cách ban đầu cũng không loại trừ yêu cầu của các ủy ban và tổ điều tra sau này, bởi qua thời gian chủ nghĩa thân tộc luôn tìm cách quay trở lại hệ thống.

Khoảng thời gian cuối thế kỷ XVII đưa ra một mô hình quan trọng giải thích vì sao chủ nghĩa thân tộc có thể bị đảo ngược, liên quan đến những nỗ lực chống tham nhũng trong thời đại ngày nay.

Tất cả các yếu tố kết hợp với nhau để tạo ra cuộc cải cách cuối triều đại Stuart vẫn còn quan trọng: tác động bên ngoài đặt áp lực tài chính vào chính phủ để cải thiện hiệu suất; một nhà lãnh đạo nếu không đích thân thống lĩnh các nỗ lực cải cách thì ít nhất sẽ không ngăn chặn nó; những nhà cải cách trong chính phủ có hỗ trợ chính trị đủ để thực hiện các chương trình của họ; và cuối cùng, áp lực chính trị mạnh mẽ từ dưới lên từ phía những người nộp thuế và không muốn tiền của mình bị lãng phí.

Nhiều nỗ lực chống tham nhũng gần đây của các tổ chức quốc tế như Ngân hàng Thế giới hoặc Bộ Phát triển Quốc tế của Anh đã thất bại bởi một hoặc một số các yếu tố này không xuất hiện. Một đặc điểm có vấn đề của thế giới đương đại là các chính phủ tham nhũng thường không trực tiếp bóc lột công dân như cách Charles II đã làm và không có quốc hội hay xã hội dân sự giám sát các khoản tiền thuế được chi như thế nào. Thay vào đó, thu nhập của chính phủ đến từ tài nguyên thiên nhiên, viện trợ quốc tế, những người không đòi hỏi trách nhiệm giải trình về việc tiền được chi như thế nào. Samuel Huntington đã gợi ý rằng nếu khẩu hiệu của Nghị viện Anh là "không có thuế nếu không có đại diện" thì khẩu hiệu ngày nay nên được chuyển thành "không có đại diện nếu không có thuế", vì thuế chính là động lực tham gia chính trị tốt nhất.[28]

CÁCH MẠNG VINH QUANG

Đoạn kết của cuộc đấu tranh kéo dài giữa nhà vua và Nghị viện là cuộc Cách mạng Vinh quang năm 1688–1689, buộc James II phải thoái vị. William xứ Orange được đưa đến từ Hà Lan và đặt lên ngai vàng làm Vua William III. Nguyên nhân sâu xa của cuộc khủng hoảng bắt nguồn từ nỗ lực của vị vua Công giáo James nhằm mở rộng quy mô quân đội và bố trí các viên chức Công giáo vào đó, ngay lập tức dấy lên nghi ngờ rằng ông có ý định sử dụng quân đội để khẳng định quyền lực chuyên chế nhằm liên minh với Pháp và các quyền lực Công giáo

khác. Tuy nhiên, vấn đề lớn hơn, cũng là căn nguyên đã đẩy Nghị viện đối đầu với đầu triều đại Stuart và dẫn tới Nội chiến: tính hợp pháp tối cao phải dựa trên sự đồng thuận của người bị trị, và nhà vua không có quyền áp đặt các chính sách mà không có sự đồng thuận đó. Chuyện dàn xếp kết quả sau cuộc khủng hoảng này có những khía cạnh hiến pháp, tôn giáo, tài chính và quân sự rất quan trọng. Xét về hiến pháp, nó giúp thiết lập nguyên tắc nhà vua không thể tăng cường quân đội mà không có sự đồng ý của Nghị viện; Nghị viện thông qua một dự luật xác định quyền của người Anh mà nhà nước không được làm trái. Về mặt tài chính, việc dàn xếp thiết lập vững chắc nguyên tắc thuế mới không dược áp dụng mà không có sự đồng ý của Nghị viện. Về mặt tôn giáo, việc dàn xếp cấm người Công Giáo trở thành vua hoặc nữ hoàng nước Anh, và bao gồm một dự luật khoan dung tăng quyền của người Tin Lành bất đồng chính kiến (nhưng không áp dụng cho người Công giáo, Do Thái hay người theo thuyết của Socinus).[29] Cuối cùng, việc dàn xếp cho phép thực hiện việc mở rộng nhà nước Anh bằng cách cho phép chính phủ ban hành nhiều khoản nợ hơn. Mặc dù nguyên tắc tối cao quốc hội không được thiết lập đầy đủ cho đến vài năm sau đó, cuộc Cách mạng Vinh quang được xem là một bước ngoặt lớn trong sự phát triển của nền dân chủ hiện đại[30].

Cách mạng Vinh quang dẫn đến một sự thay đổi lớn liên quan đến tính hợp pháp chính trị. Triết gia John Locke, một nhà quan sát và tham gia trong tất cả các sự kiện trên, mở rộng lập luận của Thomas Hobbes rằng nhà nước là kết quả của một khế ước xã hội, với mục đích đảm bảo các quyền lợi đã tồn tại phổ quát một cách tự nhiên.[31] Trong *First Treatise of Government* (Khảo luận thứ nhất về chính quyền), ông tấn công quan điểm biện minh chế độ quân chủ của Ngài Robert Filmer trên cơ sở quyền lực thần thánh, và *Khảo luận thứ hai về Chính quyền* của ông lập luận, chống Hobbes, rằng một vị vua mà trở thành bạo chúa do vi phạm quyền tự nhiên của người bị trị có thể bị thay thế. Một điều quan trọng trong việc dàn xếp hiến pháp năm 1689 là những

nguyên tắc trên đã được quy định theo các điều khoản phổ quát: Cách mạng Vinh quang không nhắm đến một người cai trị, hay tập hợp giới tinh hoa nắm quyền kiểm soát nhà nước và đặc lợi từ người khác, mà về nguyên tắc theo đó tất cả các nhà lãnh đạo tiếp theo sẽ được chọn. Có một khoảng cách rất ngắn từ *Khảo luận thứ hai về Chính quyền* của Locke đến cuộc Cách mạng Mỹ và các lý thuyết lập hiến của Nhóm Lập quốc Mỹ. Trong khi nền dân chủ hiện đại có nhiều khía cạnh phức tạp, các nguyên tắc cơ bản mà chính phủ có thể cai trị một cách hợp pháp với sự đồng ý của người bị trị đã được thiết lập vững chắc bởi các sự kiện trong năm1688–1689.

Mặc dù cuộc Cách mạng Vinh quang thể chế hóa các nguyên tắc trách nhiệm giải trình chính trị và chính phủ đại diện, nó vẫn chưa báo trước sự xuất hiện của nền dân chủ. Nghị viện Anh trong giai đoạn này được lựa chọn chỉ bởi một nhóm nhỏ dân số. Trong Nghị viện, có tầng lớp quý tộc thượng lưu, thị dân và quý tộc nhỏ, nhóm cuối là tầng lớp chính trị quan trọng nhất ở Anh nhưng chỉ chiếm khoảng 4–5% toàn bộ dân số, theo Peter Laslett.[32] Một nhóm lớn hơn nhiều những người tham gia vào chính quyền địa phương bằng cách ngồi trong bồi thẩm đoàn và hợp tác trong công việc của hundred và quận và bao gồm một phần lớn giai cấp tiểu địa chủ của các nông dân khá giả. Tính cả nhóm này sẽ tăng sự tham gia chính trị cho gần 20% dân số nam giới trưởng thành.[33] Dân chủ như chúng ta hiểu ngày nay là "quyền của tất cả người trưởng thành được bỏ phiếu bất kể giới tính, chủng tộc hay địa vị xã hội" không được thực hiện trong cả hai nước Anh và Mỹ cho đến thế kỷ XX. Tuy nhiên, giống như bản Tuyên ngôn Độc lập Mỹ, cuộc Cách mạng Vinh quang đã thiết lập các nguyên tắc dựa trên sự đồng thuận phổ biến, để cho thế hệ kế tiếp mở rộng vòng tròn của những ai được coi là "con người" theo ý nghĩa chính trị.

Ý nghĩa của cuộc Cách mạng Vinh quang không nằm ở việc nó đánh dấu sự khởi đầu của quyền tư hữu ở Anh, như một số người đã

lập luận.[34] Quyền sở hữu mạnh đã được thiết lập hàng thế kỷ trước đó. Các cá nhân, bao gồm cả phụ nữ, thực hiện quyền mua và bán tài sản từ khoảng thế kỷ XIII (xem Chương 14). Thông Luật và sự đa dạng của tòa án hoàng gia, quận và hundred cho phép chủ đất phi tinh hoa khởi kiện tranh chấp tài sản bên ngoài thẩm quyền của lãnh chúa địa phương. Một nền kinh tế tư bản chủ nghĩa mạnh đã nổi lên vào cuối thế kỷ XVII, khi đã có một tầng lớp trung lưu đang lớn dần, những người tham gia trong cuộc đấu tranh chống lại chính thể chuyên chế [kiểu] Stuart. Do đó, thành công của cuộc Cách mạng Vinh quang là hệ quả của việc tồn tại quyền sở hữu mạnh, đáng tin cậy hơn là một nguyên nhân của nó. Người Anh có tài sản thấy rằng họ có những thứ quan trọng cần được bảo vệ.

Cách mạng Vinh quang cũng không cho người nộp thuế mới và có quyền lực có lý do để cắt giảm thuế của chính họ, như Mancur Olson đã gợi ý.[35] Thực tế điều ngược lại đã xảy ra: chi tiêu chính phủ chiếm một phần trong tổng thu nhập quốc dân ở Anh, tăng từ 11% GDP trong giai đoạn 1689–1697 lên 17% trong giai đoạn 1741–1748 và gần 24% vào giai đoạn 1778–1783.[36] Trong những năm cao nhất của thế kỷ XVIII, nguồn thu của nước Anh có đến 30% từ tiền thuế.

Một trong những thành tựu chính của cuộc Cách mạng Vinh quang là biến việc thu thuế thành hợp pháp bởi vì việc thu thuế đã rõ ràng được dựa trên sự đồng thuận. Công chúng dân chủ không nhất thiết luôn chống lại thuế cao, miễn là họ nghĩ rằng điều đó là cần thiết cho mục đích công quan trọng như an ninh quốc phòng. Điều họ không thích là thuế được thu bất hợp pháp, tiền công bị lãng phí hoặc rơi vào tham nhũng. Trong những năm sau của Cách mạng Vinh quang, nước Anh đã rơi vào hai cuộc chiến tranh tốn kém với vua Louis XIV của Pháp: Chiến tranh Chín năm (1689–1697) và Chiến tranh Kế vị Tây Ban Nha (1702–1713). Hai thập niên chiến tranh gần như liên miên trở nên vô cùng đắt đỏ, với quy mô của các hạm đội Anh gần như tăng gấp đôi riêng

trong giai đoạn 1688–1697. Người nộp thuế sẵn sàng hỗ trợ chi phí của cuộc chiến này và các cuộc chiến sau bởi họ được tham vấn và yêu cầu chấp thuận gánh nặng thuế mới. Không cần phải nói, các mức thuế cao hơn của Anh đã không bóp nghẹt cuộc cách mạng tư sản.[37]

Sự tương phản với nước Pháp chuyên chế là rất rõ ràng. Bởi vì Pháp không thừa nhận nguyên tắc đồng thuận, các loại thuế phải thu bằng vũ lực. Chính phủ không bao giờ đủ khả năng thu nhiều hơn 12–15% thuế trong tổng sản phẩm quốc gia trong cùng kỳ, và thường đạt được ít hơn nhiều. Giới tinh hoa trong xã hội Pháp, những người có điều kiện nhất để trả tiền, lại thành công trong việc mua cho mình quyền miễn trừ thuế và đặc quyền, khiến gánh nặng thuế đè lên các thành viên yếu nhất của xã hội. Kết quả là, nước Pháp, với dân số gấp gần bốn lần so với nước Anh, bị phá sản sau cái chết của vua Louis XIV vào năm 1715.

Cách mạng Vinh quang và các cải cách tài chính và ngân hàng thực hiện sau đó, chẳng hạn như việc thành lập Ngân hàng Trung ương Anh vào năm 1694, đã thực sự cách mạng hóa tài chính công. Chúng cho phép chính phủ đi vay trên thị trường nợ công minh bạch, theo cách không thể thực hiện ở Pháp hoặc Tây Ban Nha. Vì thế, mức vay của chính phủ tăng lên đáng kể trong thế kỷ XVIII, cho phép nhà nước Anh phát triển lớn mạnh hơn nữa.

TỚI CÁCH MẠNG MỸ VÀ CÁCH MẠNG PHÁP

Tôi kết thúc phần diễn giải về sự phát triển chính trị trong tập này vào đêm trước của cuộc cách mạng Mỹ và Pháp vào cuối thế kỷ XVIII. Có một logic nhất định cho việc dừng lại ở thời điểm này. Alexandre Kojève, nhà diễn giải về Hegel người Pháp gốc Nga vĩ đại, lập luận rằng lịch sử đã kết thúc vào năm 1806 với Trận Jena-Auerstadt, khi Napoleon đánh bại Hoàng gia Phổ và đưa các nguyên tắc về tự do và bình đẳng tới phần còn lại ở châu Âu của Hegel. Theo cách mỉa mai và vui vẻ thường thấy của mình, Kojève cho rằng mọi thứ đã xảy ra sau năm 1806, bao

gồm cả trào lưu Bão táp và Xung kích (Sturm und Drang) của thế kỷ XX với các cuộc chiến tranh và các cuộc cách mạng lớn, chỉ đơn giản là một vấn đề được khai quật lại. Đó là, các nguyên tắc cơ bản của chính quyền hiện đại đã được thiết lập vào thời điểm của Trận Jena; các nhiệm vụ sau đó không phải tìm ra nguyên tắc mới và một trật tự chính trị cao hơn mà là để áp dụng chúng tới các phần lớn hơn trên thế giới.[38]

Tôi tin rằng khẳng định của Kojève vẫn xứng đáng được xem xét nghiêm túc. Ba thành phần của một trật tự chính trị hiện đại – một nhà nước mạnh và có năng lực, sự phụ thuộc của nhà nước với pháp quyền và trách nhiệm của chính phủ đến tất cả công dân – đều đã được thiết lập tại vài nơi trên thế giới vào cuối thế kỷ XVIII. Trung Quốc đã phát triển một quốc gia hùng mạnh từ ban đầu; pháp quyền tồn tại ở Ấn Độ, Trung Đông và châu Âu; và ở Anh, chính phủ có trách nhiệm giải trình xuất hiện lần đầu tiên. Sự phát triển chính trị trong những năm tiếp theo Trận Jena liên quan đến việc nhân rộng các thể chế này ra toàn thế giới, nhưng không phải bằng cách bổ sung những thứ mới một cách căn bản. Chủ nghĩa cộng sản có tham vọng làm được điều đó trong thế kỷ XX nhưng tất cả những gì còn lại là sự biến mất của nó khỏi trường quốc tế trong thế kỷ XXI.

Anh là quốc gia lớn đầu tiên mà tất cả các yếu tố này đến cùng một lúc. Ba thành phần trên phụ thuộc lẫn nhau rất chặt chẽ. Nếu không có một nhà nước mạnh từ sớm, sẽ không có pháp quyền và một nhận thức rộng hơn về quyền sở hữu hợp pháp. Nếu không có pháp quyền và quyền sở hữu hợp pháp, thường dân sẽ không bao giờ có động lực đoàn kết để áp đặt trách nhiệm giải trình với chế độ quân chủ Anh. Và không có nguyên tắc trách nhiệm giải trình, nhà nước Anh sẽ không bao giờ nổi lên thành một cường quốc đến thời điểm cuộc Cách mạng Pháp.

Một số quốc gia châu Âu khác, bao gồm Hà Lan, Đan Mạch và Thụy Điển cũng đã thành công trong việc thống nhất nhà nước, pháp

quyền và trách nhiệm giải trình trong một gói duy nhất vào thế kỷ XIX. Các con đường cụ thể mà họ đi đến kết quả này khác biệt đáng kể so với nước Anh, nhưng sẽ đủ để nhận ra rằng một khi gói kết hợp này được đặt lại với nhau ngay trong lần đầu tiên, nó sẽ tạo ra một nhà nước mạnh, hợp pháp và thân thiện với tăng trưởng kinh tế và trở thành một mô hình được áp dụng trên toàn thế giới.[39] Làm thế nào để ứng dụng mô hình đó tại các quốc gia thiếu những điều kiện lịch sử và xã hội cụ thể như nước Anh sẽ là chủ đề cuốn thứ hai của tác phẩm này.

28

TẠI SAO CÓ TRÁCH NHIỆM GIẢI TRÌNH? TẠI SAO CÓ CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ?

So sánh các ví dụ đã nêu; tại sao con đường của nước Anh đến chính phủ đại diện không phải là duy nhất; hướng tới Đan Mạch; thảo luận lịch sử có liên quan đến cuộc đấu tranh dân chủ hiện tại như thế nào

Chúng ta đã phân tích năm trường hợp ở châu Âu dẫn đến bốn kết quả khác nhau liên quan đến trách nhiệm giải trình và thể chế đại diện. Pháp và Tây Ban Nha xuất hiện một chính thể chuyên chế yếu, trong đó không có nguyên tắc về trách nhiệm giải trình quốc hội nào được thiết lập. Cả hai nhà nước trên đi đến kết quả đó bằng cách bán từng phần của chính mình cho rất nhiều loại người thuộc giới tinh hoa, người có những đặc quyền và miễn trừ bảo vệ cho họ – nhưng không cho phần còn lại của xã hội – khỏi quyền lực độc đoán của nhà nước. Ở Nga, một chính thể chuyên chế triệt để hơn kiểu Trung Quốc được thiết lập, trong đó chế độ quân chủ có thể thống trị giới tinh hoa bằng cách cưỡng ép họ làm việc cho nhà nước. Tại Hungary, tầng lớp tinh hoa mạnh mẽ và gắn kết thành công trong việc giám sát quyền lực của quốc vương và thiết lập nguyên tắc trách nhiệm giải trình. Nhưng cơ chế kiểm tra này quá mạnh, đến nỗi chúng làm suy yếu khả năng hoạt động hiệu quả của nhà nước. Cuối cùng, chỉ có ở Anh, một Nghị viện

quyền lực mới thành công trong việc áp đặt nguyên tắc trách nhiệm giải trình lên nhà vua, mà không làm suy yếu chủ quyền tối cao mạnh mẽ và thống nhất. Lý do nào giải thích cho sự khác biệt trên?

Một mô hình rất đơn giản có thể giải thích sự khác biệt này, gắn liền với cán cân quyền lực chỉ có trong bốn nhóm thành phần chính trị trong xã hội nông nghiệp mà chúng ta đã phân tích. Đó là nhà nước, với đại diện là các vị vua; tầng lớp quý tộc thượng lưu; quý tộc nhỏ và nhóm tôi gọi là Đẳng cấp thứ Ba. Việc phân chia bốn nhóm này là vô cùng đơn giản hóa, nhưng dù sao cũng rất hữu ích trong việc hiểu các kết quả nói trên.

Nhà nước nổi lên ở châu Âu khi một số nhà quý tộc nhất định đạt được lợi thế người đi đầu và trở nên quyền lực hơn những người khác – Capetian ở Pháp, Árpáds ở Hungary, triều đại Rurik ở Nga, hoàng gia Norman sau cuộc chinh phục. Họ trỗi dậy nhờ sự kết hợp phức tạp giữa vị trí địa lý thuận lợi, khả năng lãnh đạo tốt, năng lực tổ chức và khả năng kiểm soát được tính chính danh. Tính chính danh có thể là nguồn gốc cho lợi thế ban đầu của người cai trị, như trong trường hợp của Istvan dẫn người Magyar đến với Ki-tô giáo, hoặc có thể nhờ thành công quân sự của một quân vương trong việc khắc chế các lãnh chúa đối địch và mang lại hòa bình và an ninh cho xã hội nói chung.

Tầng lớp quý tộc thượng lưu cũng có thể được mô tả là lãnh chúa, những người sở hữu đất đai, quân đội và các nguồn lực. Nhóm này trên thực tế cai trị lãnh thổ riêng, có thể truyền lại cho con cháu hoặc đổi lấy các tài sản khác.

Tầng lớp quý tộc nhỏ có địa vị xã hội thấp hơn, không nhất thiết sở hữu nhiều đất đai hay nguồn lực. Họ đông hơn tầng lớp quý tộc thượng lưu và phụ thuộc vào tầng lớp này.

Đẳng cấp thứ Ba bao gồm các thương gia, nhà buôn, nông nô tự do và những người khác sống ở thị trấn, thành phố và sống bên ngoài nền kinh tế trang ấp và hệ thống pháp luật phong kiến.

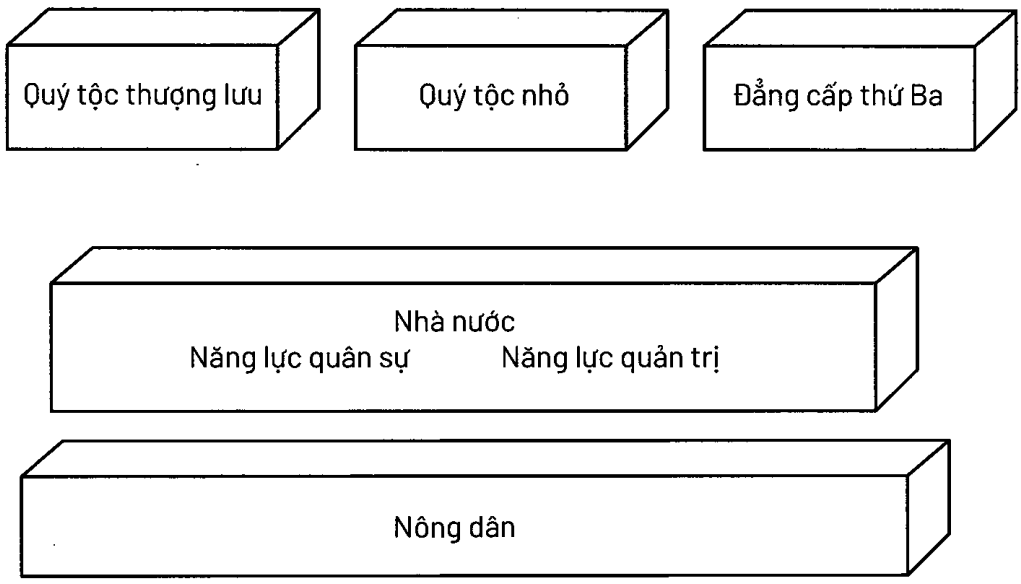
Ngoài bốn nhóm này, còn có nông dân, vốn chiếm phần lớn dân số. Tuy vậy, nông dân không phải là một phe nhóm chính trị đủ mạnh cho đến khi họ trỗi dậy ở một vài vùng ở phía bắc châu Âu, nên khó có thể tạo ra những hành động tập thể đáng kể. Xã hội nông nghiệp từ Trung Quốc cho đến Thổ Nhĩ Kỳ và Pháp đôi khi xuất hiện những cuộc nổi dậy của nông dân, nhưng tất cả đều bị đàn áp, thường là rất tàn bạo. Những cuộc nổi loạn này ảnh hưởng đến hành vi và tính toán của các phe nhóm chính trị khác, ví dụ như nhà nước thận trọng hơn khi xem xét tăng thuế nông nghiệp. Trong một vài trường hợp, các cuộc nổi dậy của nông dân có thể lật đổ một triều đại Trung Quốc. Nhưng nông dân hiếm khi trở thành một nhóm gắn kết hoặc tạo ra thay đổi thể chế dài hạn mà đem lại quyền lợi dài hạn cho họ.

Mối quan hệ giữa năm nhóm này được minh họa trong Hình 1. Ngoại trừ nông dân, các nhóm xã hội này ít nhiều có thể huy động thành tổ chức và do đó có thể hoạt động như những phe phái chính trị và đấu tranh giành quyền lực. Nhà nước có thể cố gắng mở rộng lãnh địa, trong khi các nhóm bên ngoài nhà nước tìm cách bảo vệ và mở rộng đặc quyền hiện có của mình chống lại nhà nước và chống lại nhau. Kết quả của những cuộc đấu tranh đó phụ thuộc phần lớn vào các hành động tập thể mà bất kỳ nhóm nào có thể đạt được. Nhu cầu đoàn kết mở rộng sang chính bản thân nhà nước. Một nhà nước yếu có thể là kết quả của sự phân chia giai cấp bên trong nội bộ triều đại cầm quyền, thất bại về mặt tổ chức, mất niềm tin vào tính chính danh của nhà cầm quyền trong một bộ phận tùy tùng, hay thậm chí đơn giản nhà vua không có người kế vị. Ngoài ra, các liên minh có thể hình thành trong bất kỳ các nhóm khác nhau – giữa nhà vua và quý tộc nhỏ, nhà vua và Đẳng cấp thứ Ba, quý tộc thượng lưu và quý tộc nhỏ, quý tộc nhỏ và Đẳng cấp thứ Ba, v.v..

Trong trường hợp chính thể chuyên chế nổi lên, dù mạnh hay yếu, điều không thể thay đổi là sự thất bại của những hành động tập

thể trong việc kháng cự nhà nước (xem Hình 6). Khi trách nhiệm giải trình được áp đặt, nhà nước tương đối yếu trong mối tương quan với các nhóm chính trị khác. Chính phủ quốc hội hình thành khi có cán cân quyền lực tương đối giữa một nhà nước gắn kết và một xã hội được tổ chức tốt có thể bảo vệ lợi ích của mình.

CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ YẾU



Hình 6. Thất bại của hành động tập thể

Chúng ta sẽ tóm tắt các kết quả được mô tả trong các phần trước.

Chính thể chuyên chế yếu xuất hiện ở Pháp và Tây Ban Nha khi một nhà nước tương đối yếu đối đầu với một xã hội được tổ chức tốt nhưng vẫn thành công trong việc thống trị nó. Trong cả hai trường hợp, cơ sở quyền lực của nhà nước tập trung quanh một lãnh thổ hạn chế bao gồm các lãnh địa hoàng gia và các vùng đất liên quan, nơi nhà nước có thẩm quyền đánh thuế trực tiếp – pays d'etats ở các vùng xung quanh Paris trong trường hợp của chế độ quân chủ Pháp và Castile với nhà Habsburg của Tây Ban Nha. Nhà nước vẫn tìm cách mở rộng quyền lực của mình trên khu vực rộng hơn thông qua sáp nhập, mưu

đồ triều đại và chinh phục quân sự. Tuy nhiên, địa hình Tây Âu và các công nghệ quân sự của những năm cuối thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII là không có lợi cho việc mở rộng quân sự nhanh chóng – cần nhớ rằng thành lũy kiểu *trace italienne* khiến chiến dịch vây thành là cần thiết và tốn kém – cả các quốc vương Pháp và Tây Ban Nha ngay lập tức gặp rắc rối tài chính nặng nề từ chi phí quân sự và sự mở rộng quá cỡ của đế quốc.

Trong cả hai trường hợp, có những nhóm chính trị địa phương quyền lực bên ngoài nhà nước tìm cách chống lại quá trình tập trung hóa. Họ bao gồm tầng lớp quý tộc huyết thống cổ xưa có đất đai và nguồn lực, một tầng lớp quý tộc nhỏ rộng rãi và giai cấp tư sản thành thị, vốn được tổ chức vào các lực lượng chính thức – các parlement tại Pháp và cortes ở Tây Ban Nha. Cả hai nhà nước Pháp và Tây Ban Nha đã thành công trong việc dần dần đồng hóa các nhóm này. Sự khởi đầu của quá trình này dường như không phải là một chiến lược có chủ ý, mà đúng hơn là sự đổi mới tuyệt vọng để nhà nước không phá sản. Nhà nước Pháp ban đầu mua lòng trung thành của giới tinh hoa địa phương trong vùng *pays d'election* bằng cách cấp cho họ quyền miễn thuế đặc biệt và nhiều đặc quyền. Sau khi bị phá sản và từ chối trả nợ cho Grand Parti năm 1557, nhà nước bắt đầu bán chức vụ công cho các cá nhân giàu có, chức vụ công trở thành tài sản thừa kế vào đầu thế kỷ XVII và tiếp tục được bán đi bán lại cho đến thời đại vua Louis XIV ở cuối thế kỷ này. Nhà nước Tây Ban Nha phá sản từ rất sớm do các cuộc chiến tranh triều đại kéo dài tại Ý và với các nước Vùng đất thấp. Trong khi thu nhập từ Tân Thế giới giúp nhà nước vận hành cho đến cuối thế kỷ XVI, nhà nước Tây Ban Nha đã phải viện đến việc bán đấu giá hàng loạt các vị trí công trong thế kỷ XVII.

Các quốc vương Pháp và Tây Ban Nha bị hạn chế khả năng tích lũy quyền lực một cách nghiêm ngặt bởi sự tồn tại trước đó của pháp quyền ở cả hai nước. Nhà vua buộc phải tôn trọng các quyền và đặc

quyền phong kiến của người bị trị. Họ tìm cách mở rộng phạm vi đánh thuế và nghĩa vụ quân sự với mọi cơ hội, cố gắng uốn cong, bẻ gãy, hoặc lẩn tránh pháp luật bất cứ khi nào có thể. Họ khuyến khích trí thức lan truyền giáo lý của chính thể chuyên chế và chủ quyền tối cao để củng cố tuyên bố rằng nhà vua nắm quyền tối thượng với pháp luật. Nhưng họ không nỗ lực bãi bỏ luật pháp hoặc tìm cách phớt lờ chúng. Cuối cùng, theo chuẩn mực, họ bị giới hạn thực hiện những hành động độc đoán theo kiểu vương quyền Trung Quốc như Võ hậu, người thực hiện cuộc thanh trừng đẫm máu các đối thủ quý tộc, hay Minh Thành Tổ, người tịch thu đất đai của các gia đình quý tộc hàng đầu.

Việc từng bước hợp tác với giới tinh hoa đồng nghĩa với việc mở rộng liên minh tìm kiếm đặc lợi gồm, trước tiên, là tầng lớp quý tộc truyền thống và sau đó là các tầng lớp xã hội mới như giai cấp tư sản thành thị. Thay vì hành động chặt chẽ để bảo vệ lợi ích của mình như một giai cấp, những thành phần tinh hoa này đổi quyền lực chính trị lấy địa vị xã hội và một phần của nhà nước – không phải trong hình thức đại diện kiểu quốc hội mà đúng hơn là một yêu cầu trong thẩm quyền đánh thuế của nhà nước. Nói như Tocqueville, quyền tự do được hiểu không phải là chế độ tự trị đúng nghĩa mà giống đặc quyền nhiều hơn. Điều này dẫn đến một hình thái chính thể chuyên chế yếu bởi một mặt nhà nước không phải đối mặt với bất kỳ hạn chế hiến định chính thức nào, nhưng mặt khác nhà nước lại thế chấp tương lai của mình cho một loạt các cá nhân quyền lực, mà nhà nước chỉ có quyền lực hạn chế để chống lại các cá nhân này.

Nhà nước yếu cuối cùng đã được chứng minh là điểm yếu chí tử với cả Pháp và Tây Ban Nha. Bởi quá trình xây dựng nhà nước dựa trên việc miễn thuế cho giới tinh hoa, gánh nặng đè lên vai nông dân và thương nhân bình thường. Cả hai nước đều không thể huy động đủ nguồn thu để đáp ứng tham vọng đế quốc của mình. Pháp không thể cạnh tranh với một nước Anh nhỏ hơn, nhưng có cơ sở thuế được đảm

bảo bằng các nguyên tắc về trách nhiệm giải trình quốc hội. Tây Ban Nha, về phần mình, rơi vào thế kỷ suy giảm quân sự và kinh tế. Nhà nước ở cả hai quốc gia đều đánh mất tính chính danh bởi phương thức tham nhũng được gây dựng ngay từ đầu và những nỗ lực cải cách thất bại của Pháp mở đường cho cuộc cách mạng.

CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ MẠNH

Nga có khả năng thiết lập một hình thái mạnh của chính thể chuyên chế gần gũi hơn với Trung Quốc, vì những lý do khá rõ ràng khi so sánh sự phát triển của nước này với Pháp hoặc Tây Ban Nha. Có ít nhất năm điểm khác biệt quan trọng.

Đầu tiên, đặc điểm địa lý của Nga – địa hình thảo nguyên mở, bằng phẳng, ít rào cản với đội quân dựa vào kỵ binh – khiến nước Nga dễ bị xâm lược từ phía tây nam, đông nam và tây bắc, thường đến đồng thời. Điều này khiến việc huy động quân đội trở nên đắt đỏ, nhưng cũng đồng nghĩa với việc lãnh chúa đầu tiên thiết lập thống trị quân sự có lợi thế về quy mô lớn trước các đối thủ của mình. Sức mạnh của nhà nước Muscovite được xây dựng dựa trên việc tuyển mộ giai cấp trung lưu phục tùng – tầng lớp tương đương quý tộc nhỏ ở Nga – để trực tiếp thực hiện nghĩa vụ quân sự. Nhà nước này có thể làm vậy vì vị trí biên giới của họ hầu như không được xác định. Như trong trường hợp của *sipahi* Ottoman, các thành viên của tầng lớp trung lưu phục tùng được tưởng thưởng bằng những vùng đất phụ thuộc trực tiếp vào nhà vua. (Cách làm gần giống nhất ở Tây Âu là việc ban phát lượng lớn *encomienda* của vua Tây Ban Nha ở Tân Thế giới cho conquistador như một phần thưởng cho việc phục tùng, điều tạo ra hệ thống chính trị phân cấp bậc tương tự.) Công quốc Muscovy thu được lợi thế đáng kể của người đi đầu nhờ thành công ban đầu của họ trước người Tatar, đem lại cho họ tính chính danh đáng kể so với các quân vương thái ấp khác.

Thứ hai, có ít thời gian trống giữa quá trình dỡ bỏ ách đô hộ Mông Cổ và xây dựng nhà nước của Moscow. Ở Tây Âu, chế độ phong kiến có 800 năm bám rễ, tạo ra tầng lớp quý tộc huyết thống kiêu hãnh, cố thủ trong các lâu đài bất khả xâm phạm rải rác trên lãnh thổ. Giai đoạn thái ấp của Nga ngược lại chỉ kéo dài trong một vài thế kỷ. Thành viên của tầng lớp Boyar quý tộc được tổ chức kém hơn để chống lại sức mạnh của vương triều tập trung và họ không sống trong lâu đài. Họ, cũng như các thành phố độc lập như Novgorod, ít được bảo vệ bởi đặc điểm địa lý hơn giai cấp tương đương ở Tây Âu.

Thứ ba, Nga không có truyền thống pháp quyền so sánh được với các nước Tây Âu. Bản thân các Giáo hội Chính thống giáo Đông phương ở Byzantium, nơi bổ nhiệm thượng phụ Nga, chưa bao giờ trải qua những gì tương đương với cuộc xung đột phong chức và mang đặc điểm của chủ nghĩa vương quyền tuyệt đối cho đến khi Constantinople sụp đổ. Luật lệ trong Đế quốc Byzantine không trở thành tập hợp thống nhất, được bảo vệ bởi một nghề nghiệp pháp lý độc lập như ở phương Tây. Các Giáo hội Chính thống giáo ở Nga, thừa kế tinh thần của Giáo hội Byzantine, đôi lúc cho thấy sự độc lập chính trị với nhà cầm quyền ở Moscow, nhưng cũng nhận được nhiều lợi ích từ sự bảo hộ của nhà nước. Không giống như tình hình ở Tây Âu, nơi Giáo hội Công giáo có thể lựa chọn những người cai trị đối đầu với nhau trong bối cảnh chính trị phân mảng, các Giáo hội Nga không có lựa chọn nào khác ngoại trừ Moscow và thường chấp nhận làm người ủng hộ dễ bảo của nhà nước. Việc thiếu một thẩm quyền giáo hội độc lập để bảo vệ giáo luật dẫn đến không có những khuôn khổ thể chế cho các chuyên gia pháp lý được đào tạo với ý thức tập thể về bản chất nghề nghiệp. Các quan chức giáo hội là cán bộ hành chính cho các quốc gia Tây Âu giai đoạn đầu; ở Nga, bộ máy nhà nước được điều hành bởi viên chức quân sự và người được bổ nhiệm thân tộc (thường là cùng một người). Cuối cùng, mô hình cai trị quen thuộc với nhiều người Nga không phải là quân vương tuân theo pháp luật mà là những người chinh phục săn mồi kiểu Mông Cổ.

Thứ tư, đặc điểm địa lý tạo ra yêu cầu hình thành một cartel sở hữu nông nô và ràng buộc chặt chẽ lợi ích của toàn bộ tầng lớp tinh hoa, quý tộc thượng lưu và quý tộc nhỏ với chế độ quân chủ. Trong sự vắng mặt của giới hạn địa lý, một thể chế như chế độ nông nô chỉ có thể duy trì nếu chủ nông nghiêm khắc trừng phạt và trả lại nông nô trốn thoát. Các sa hoàng có thể ràng buộc giới tinh hoa với nhà nước bằng cách ủng hộ những hạn chế ngày càng chặt chẽ hơn với nông nô. Ở Tây Âu, ngược lại, các thành phố tự do là nơi trú ẩn cho nông nô đi tìm tự do khỏi lãnh chúa và nền kinh tế trang ấp. Thành phố đóng vai trò tương đương với vùng biên giới – và cuối cùng bị đóng lại – của nước Nga. Ngược lại với các vị vua cai trị ở Nga và Đông Âu, nhà vua Tây Âu nhìn thấy thành phố tự do hữu ích với mình trong cuộc tranh đấu chống lại các lãnh chúa lớn và do đó bảo vệ những nơi này.

Cuối cùng, một số lý tưởng nhất định đơn giản là không thể xâm nhập vào Nga như cách chúng thực hiện được ở những vùng đất xa hơn về phía tây. Điều này bắt đầu với pháp quyền nhưng mở rộng ra toàn bộ tập hợp ý tưởng phức tạp khởi phát từ Cải cách Kháng nghị và Thời kỳ Khai sáng. Tại gần như cùng một thời điểm khi Nữ hoàng Đan Mạch Sophie Magdalene giải phóng nông nô trên địa hạt của mình, Catherine Đại đế, một người bạn cũ của Voltaire, áp đặt các hạn chế thậm chí chặt chẽ hơn về quyền di chuyển của nông nô ở Nga. Tất nhiên, các vị vua Nga hiện đại đã áp dụng nhiều ý tưởng Thời kỳ Khai sáng, như Peter Đại đế, và trong ba thế hệ tiếp theo, Sa hoàng Alexander II cũng giải phóng nông nô. Nhưng những tư tưởng hiện đại vẫn có tác động chậm và yếu hơn ở đây so với các nơi khác của châu Âu.

TẠI SAO ANH KHÔNG KẾT THÚC NHƯ HUNGARY?

Tương phản với bức tranh chung của những nỗ lực không thành công chống lại nhà nước chuyên chế, thành tựu của người Anh dường như là ấn tượng nhất. Tinh thần đoàn kết giữa các nhóm xã hội quan

trọng ở Anh nhằm bảo vệ quyền lợi của mình và chống lại nhà vua ở Anh lớn hơn bất kỳ nơi nào khác. Nghị viện Anh bao gồm đại diện của tất cả các tầng lớp có tài sản của đất nước, từ các nhà quý tộc lớn cho tới tiểu địa chủ. Hai nhóm có tầm quan trọng đặc biệt là tầng lớp quý tộc nhỏ và Đẳng cấp thứ Ba. Nhóm đầu tiên đã không bị chiêu mộ thành một giai cấp phục vụ cho nhà nước như ở Nga, và nhóm sau phần lớn đều không muốn đổi quyền lợi chính trị lấy các chức danh và quyền lợi cá nhân như ở Pháp. Các chế độ quân chủ Pháp, Tây Ban Nha và Nga đã thành công trong việc phá hoại sự gắn kết của các giới tinh hoa khác nhau bằng cách bán quyền tiếp cận và chức danh cho các cá nhân trong tầng lớp đó. Hệ thống mestnichestvo ở Nga, hay Bảng phân cấp quý tộc, phục vụ cho mục đích tương tự như các chức vụ công mua bán ở Pháp và Tây Ban Nha theo khía cạnh này. Trong khi quốc vương Anh cố gắng triển khai âm mưu tương tự việc bán chức vụ công, Nghị viện Anh vẫn liên kết chặt chẽ bởi các lý do trình bày trong chương trước – một cam kết chung với chính quyền địa phương, Thông Luật và tôn giáo.

Nhưng chừng đó là chưa đủ để giải thích tại sao Nghị viện Anh đủ mạnh để ràng buộc chế độ quân chủ vào một thỏa thuận hợp hiến. Giới quý tộc Hungary đại diện trong nghị viên cũng có quyền lực và được tổ chức tốt. Giống như các nam tước người Anh tại Runnymede, giới quý tộc Hungary ràng buộc nhà vua vào một thỏa hiệp hiến pháp trong thế kỷ XIII, Sắc chỉ Vàng, và trong những năm tiếp theo quản lý nhà nước trung ương rất chặt chẽ.[1] Sau khi Mátyás Hunyadi qua đời vào năm 1490, giới quý tộc đảo ngược những cải cách tập trung mà chế độ quân chủ đã áp dụng trong các thế hệ trước và lấy lại quyền lực cho chính mình.

Nhưng giới quý tộc Hungary đã không sử dụng quyền lực để tăng cường sức mạnh tổng thể quốc gia; thay vào đó, họ tìm cách giảm thuế cho bản thân, bảo vệ đặc quyền hẹp hòi của mình và trả giá bằng chính

khả năng phòng vệ của đất nước. Ở Anh, ngược lại, thỏa thuận hợp hiến có được từ cuộc Cách mạng Vinh quang củng cố quyền lực nhà nước rất mạnh, đến mức giúp Anh trở thành thế lực thống trị ở châu Âu vào thế kỷ tiếp theo. Vì vậy, nếu Nghị viện Anh đủ mạnh để hạn chế một vị vua chuyên chế, chúng ta cần hỏi tại sao thể chế đó không phát triển thành một liên minh tìm kiếm đặc lợi như Nghị viện Hungary.

Có ít nhất hai lý do tại sao chính phủ có trách nhiệm giải trình ở Anh đã không tha hóa thành chế độ chính trị quả đầu cướp bóc. Đầu tiên là bởi khác biệt từ cấu trúc xã hội Anh so với Hungary. Trong khi các nhóm đại diện trong Nghị viện Anh là một nhóm đầu sỏ chính trị, họ đứng trên đỉnh một xã hội năng động và cởi mở hơn nhiều cho giới phi tinh hoa so với Hungary. Tại Hungary, giới quý tộc nhỏ được gắn vào tầng lớp quý tộc thượng lưu hẹp, trong khi ở Anh, họ đại diện cho một nhóm xã hội rộng lớn và gắn kết, quyền lực hơn trong những khía cạnh nhất định so với các tầng lớp quý tộc thượng lưu. Anh, không giống như Hungary, có truyền thống tham gia chính trị ở cơ sở dưới các hình thức tòa án hundred và quận, cùng các thể chế khác của hệ thống quản trị địa phương. Lãnh chúa Anh quen với việc ngồi trong hội đồng bình đẳng với chư hầu và người thuê đất để quyết định các vấn đề được quan tâm chung. Hơn nữa ở Hungary không có giai cấp tương đương với tiểu địa chủ ở Anh, những nông dân tương đối giàu có, sở hữu đất đai và có thể tham gia vào đời sống chính trị địa phương. Các thành phố ở Hungary bị giới quý tộc kiểm soát chặt chẽ và không tạo ra được giai cấp tư sản giàu có và quyền lực theo cách mà các thành phố ở Anh đã làm được.

Thứ hai, mặc dù nước Anh có truyền thống tự do cá nhân, nhà nước tập quyền Anh vừa có quyền lực và được tôn trọng trong xã hội. Đó là một trong những quốc gia đầu tiên phát triển hệ thống thống nhất về tư pháp, bảo vệ quyền sở hữu và có năng lực hải quân đáng kể trong cuộc đấu tranh với các thế lực Lục địa khác nhau. Thử nghiệm của nước Anh với chính phủ cộng hòa sau khi Charles I bị chém đầu

vào năm 1649 và thành lập chế độ Nhiếp chính của Cromwell là không mấy thành công. Việc xử tử nhà vua, ngay cả với những người ủng hộ Nghị viện, dường như là một hành động bất công và bất hợp pháp. Cuộc Nội chiến Anh đã chứng kiến cùng một loại hành động cực đoan sau này sẽ xuất hiện trong trong các cuộc cách mạng Pháp, Bolshevik và Trung Quốc. Các nhóm chống Hoàng gia cực đoan hơn như Nhóm Công bằng (Levellers) và Nhóm Đào đất (Diggers) dường như không chỉ muốn trách nhiệm giải trình chính trị mà còn là một cuộc cách mạng xã hội rộng lớn hơn nhiều, khiến tầng lớp sở hữu tài sản đại diện trong Nghị viện lo sợ. Chính vì vậy, họ đã rất nhẹ nhõm khi chế độ quân chủ được phục hồi vào năm 1660 với việc Charles II lên ngôi.[2] Sau Cuộc Phục hồi, các vấn đề về trách nhiệm giải trình chính trị xuất hiện trở lại dưới thời James II Công giáo, người làm dấy lên những nghi ngờ và phản đối từ Nghị viện và cuối cùng dẫn đến cuộc Cách mạng Vinh quang. Nhưng lần này, không ai muốn dỡ bỏ chế độ quân chủ hoặc nhà nước; họ chỉ muốn có một vị vua chịu trách nhiệm giải trình với họ. Họ có được điều mình muốn với William xứ Orange.

Một lần nữa, phải nói rằng tư tưởng là rất quan trọng. Vào cuối thế kỷ XVII, các nhà tư tưởng như Hobbes và Locke đã phá vỡ các khái niệm của một trật tự xã hội phong kiến dựa trên giai cấp và đẳng cấp, và lập luận theo một khế ước xã hội giữa nhà nước và công dân. Hobbes lập luận trong *Leviathan* rằng con người về cơ bản là bình đẳng trong cả khát khao lẫn khả năng gây ra bạo lực lẫn nhau, và rằng họ có quyền chỉ bởi thực tế rằng họ là con người. Locke chấp nhận những tiền đề này và tấn công quan điểm cho rằng việc cai trị hợp pháp có thể phát sinh từ bất cứ điều gì khác ngoài sự đồng thuận của người dân. Người ta có thể lật đổ một ông vua, nhưng chỉ khi nhân danh nguyên tắc đồng thuận. Quyền, theo những người theo trường phái tự do giai đoạn đầu này, là trừu tượng và phổ quát, và có thể không được chiếm dụng một cách hợp pháp bởi các cá nhân quyền lực. Hungary đã quy phục người Turk và Áo trong thời gian dài trước khi những tư tưởng này có thể được lan truyền ở đó.

Có thể rút ra một bài học đơn giản từ sự so sánh này. Tự do chính trị – khả năng xã hội tự cai trị chính mình – không chỉ phụ thuộc vào mức độ mà xã hội đó có thể huy động nhóm đối lập với quyền lực tập trung và áp đặt những hạn chế hiến pháp vào nhà nước. Nó cũng cần có một nhà nước đủ mạnh để hành động khi cần thiết. Trách nhiệm giải trình không chỉ chạy theo một hướng từ nhà nước đến xã hội. Nếu chính phủ không thể hành động chặt chẽ, nếu có yêu cầu rộng lớn hơn về mục đích công, thì quyền tự do chính trị thực sự sẽ không có cơ sở. Ngược lại với Hungary sau khi Mátyás Hunyadi qua đời, nhà nước Anh sau năm 1689 vẫn mạnh mẽ và gắn kết, với một Nghị viện sẵn sàng đánh thuế chính mình và hy sinh cho các cuộc chiến kéo dài của thế kỷ XVIII. Một hệ thống chính trị chỉ có kiểm tra và cân bằng có khả năng thành công cũng chỉ tương đương với hệ thống không có kiểm tra, bởi vì chính phủ đôi lúc cần hành động mạnh mẽ và quyết đoán. Sự ổn định của hệ thống chính trị có trách nhiệm giải trình, vì thế, dựa trên sự cân bằng quyền lực rộng lớn hơn giữa nhà nước và xã hội.

HƯỚNG ĐẾN ĐAN MẠCH

Một trong những vấn đề với lịch sử Whig là nó biến câu chuyện của nước Anh trở thành hình mẫu cho sự phát triển của nền dân chủ lập hiến. Tuy nhiên, có những con đường khác mà các nhà nước ở châu Âu cũng đi đến điểm kết mà người Anh dừng chân. Bởi chúng ta bắt đầu bản tường thuật dài về sự phát triển chính trị nàyvới câu hỏi bằng cách nào Đan Mạch trở thành Đan Mạch như bây giờ – pháp quyền, dân chủ, thịnh vượng và chính thể quản lý tốt với mức tham nhũng chính trị thấp nhất thế giới – chúng ta cần dành thời gian giải thích cho điều này.

Trong năm 1500, chưa có gì chứng tỏ rằng Đan Mạch (hoặc bất kỳ nước nào khác ở Scandinavia) sẽ phát triển khác với các xã hội thời Trung Cổ khác ở châu Âu. Một số nhà quan sát đã cố gắng lần theo dấu vết hiện nay của Đan Mạch ngược về những người Viking, người định cư ban đầu

ở Scandinavia.[3] Nhưng thật khó nhận ra rằng bộ tộc chuyên đi cướp bóc này khác biệt một cách cơ bản với các tộc man di German khác như thế nào, những người đã định cư ở châu Âu sau khi Đế chế La Mã sụp đổ, ngoài thực tế rằng họ di chuyển bằng thuyền dài thay vì cưỡi ngựa.

Chế độ quân chủ Đan Mạch, với dòng dõi từ thời cổ xưa, tương đối yếu từ thế kỷ XIII khi nhà vua buộc phải ký Đại Hiến chương, văn bản yêu cầu tham vấn với quốc hội quý tộc và ban quyền ưu đãi đặc biệt cho Giáo hội.[4] Nền kinh tế Đan Mạch, như phần còn lại của châu Âu, dựa trên các trang ấp, mặc dù vị trí của Đan Mạch ở cửa vào biển Baltic và gần với các thành phố cảng thuộc Liên minh Hanse khiến thương mại quốc tế trở thành một yếu tố tương đối quan trọng cho việc phát triển kinh tế của vương quốc này.[5] Sau sự tan rã của Liên minh Kalmar, vốn trong một thời gian ngắn thống nhất phần lớn Scandinavia vào giữa thế kỷ XV, Đan Mạch vẫn giữ nguyên là một quyền lực đa quốc gia quan trọng, kiểm soát Na Uy, Iceland, các lãnh thổ nói tiếng Đức Schleswig và Holstein, và các tỉnh phía bên kia eo biển Oresund mà bây giờ là phía tây Thụy Điển.

Nếu có một sự kiện đơn lẻ khiến Đan Mạch và Scandinavia nói chung đi đến con đường phát triển riêng biệt, đó là Cải cách Kháng nghị. Như những vùng khác của châu Âu, tư tưởng của Martin Luther trở nên vô cùng bất ổn, trở thành xúc tác cho nỗi bất bình phổ biến và kéo dài với các Giáo hội Công giáo. Tại Đan Mạch, một cuộc nội chiến ngắn dẫn đến chiến thắng cho phe Tin Lành và thành lập Giáo hội quốc gia Tin Lành Đan Mạch vào năm 1536.[6] Kết quả này được tạo ra bởi cả yếu tố vật chất lẫn tinh thần: vua Đan Mạch nhìn thấy một cơ hội quan trọng để thu giữ khối tài sản đáng kể của Giáo hội, có thể đã lên tới khoảng 30% diện tích đất ở đất nước này.[7]

Tuy nhiên, tác động chính trị thực sự lâu bền của phong trào Cải cách ở Đan Mạch đến thông qua việc khuyến khích nông dân biết chữ. Những người đi theo Luther có niềm tin mạnh mẽ vào nhu cầu của

dân thường được tiếp cận trực tiếp với Thượng đế bằng khả năng đọc Kinh Thánh, hay chí ít là giáo lý Tin Lành. Bắt đầu từ thế kỷ XVI, Giáo hội Tin Lành bắt đầu mở trường ở mỗi làng tại Đan Mạch, nơi các linh mục dạy nông dân kỹ năng đọc viết cơ bản. Kết quả là đến thế kỷ XVIII, nông dân Đan Mạch (và ở những nơi khác của Scandinavia) đã nổi lên thành một tầng lớp xã hội được giáo dục tương đối tốt và ngày càng được tổ chức tốt hơn.[8]

Huy động xã hội trong các xã hội hiện đại thường là kết quả của phát triển kinh tế. Đây cũng là con đường mở ra trong thời Trung Cổ Anh, khi việc mở rộng quyền sở hữu theo Thông Luật tạo điều kiện cho việc chuyển đổi các lớp trên cùng của giai cấp nông dân Anh thành tiểu địa chủ tích cực hoạt động chính trị. Ngược lại, tại Đan Mạch thời kỳ tiền hiện đại vào thế kỷ XVI, tôn giáo là động lực cho huy động xã hội. Việc biết chữ cho phép nông dân không chỉ cải thiện điều kiện kinh tế, mà còn giúp họ kết nối với nhau và tổ chức lại thành tổ chức chính trị. Thật khó tưởng tượng sự tương phản lớn hơn giữa vùng nông thôn Scandinavia và Nga vào đầu thế kỷ XIX, mặc dù hai nơi khá gần gũi về địa lý và tương đồng về khí hậu.

Không giống như trường hợp tại Anh, dân chủ đại diện đã không xuất hiện với sự tồn tại của một thể chế phong kiến (quốc hội), mà được tổ chức đủ tốt để chống lại nhà nước tập trung. Tại Đan Mạch, một nhà nước chuyên chế với bộ máy quan liêu ngày càng tinh vi được thiết lập vào năm 1660 sau thất bại trong cuộc chiến với Thụy Điển.[9] Nghị viện Đan Mạch bị bãi bỏ và không có cơ cấu chính trị dựa trên đẳng cấp để nhà vua tìm kiếm sự đồng tình khi tăng thuế.

Cuộc cách mạng chính trị quan trọng đến trong giai đoạn 1760–1792, khi chế độ quân chủ Đan Mạch tiến bộ dần bãi bỏ một hình thức nô lệ gọi là Stavnsband, đầu tiên ở các lãnh thổ hoàng gia và sau đó ở tất cả các lãnh địa khác, và hạn chế quyền của chủ đất để áp đặt những hình phạt nặng nề với nông dân như quất roi trên ngựa gỗ.[10]

Nông dân chưa được trả tự do, nhưng họ được trao quyền sở hữu đất đai và tự do tham gia thương mại trên cơ sở bình đẳng.[11]

Vua Đan Mạch nhận thấy sự tự do của nông dân là cơ hội để làm suy yếu sức mạnh của các chủ đất quý tộc, giai cấp quyết liệt phản đối cải cách của ông. Giải phóng nông dân cho phép ông có thể để họ trực tiếp tham gia vào vào quân đội quốc gia. Tư tưởng cũng có vai trò quan trọng: *Của cải của các dân tộc* của Adam Smith được xuất bản vào năm 1776, cho rằng nông dân được sở hữu đất cuối cùng sẽ hiệu quả hơn nhiều so với nông dân không được tự do. Nhưng quan trọng không kém là việc chính nông dân ngày càng có giáo dục, gắn kết và sẵn sàng đón lấy cơ hội tự do kinh tế bằng cách chuyển sang các hoạt động có giá trị gia tăng cao như chế biến thực phẩm.

Sự kiện lớn thứ hai kiến tạo nên nền dân chủ hiện đại của Đan Mạch có thể đến từ bên ngoài. Đan Mạch vẫn là một quyền lực tầm trung, đa quốc gia ở châu Âu vào cuối thế kỷ XVIII. Họ để mất Na Uy vào năm 1814, hệ quả của cuộc Chiến tranh Napoleon. Sự lan truyền ý tưởng của Cách mạng Pháp trong những thập niên đầu của thế kỷ XIX để lại những hậu quả chính trị phức tạp, vì chúng kích thích nhu cầu tham gia chính trị dựa trên giai cấp của một phần giai cấp tư sản và nông dân, cũng như nhu cầu về nhận diện quốc gia của một cộng đồng thiểu số nói tiếng Đức khá lớn ở Đan Mạch.

Quân Phổ giải quyết vấn đề này bằng cách chiếm lấy lãnh thổ chủ yếu nói tiếng Đức Schleswig và Holstein từ Đan Mạch vào năm 1864, trong một cuộc chiến ngắn nhưng mang tính quyết định. Chỉ qua một đêm, Đan Mạch đã trở thành một đất nước nhỏ nhưng đồng nhất, phần lớn nói tiếng Đan Mạch và nhận ra họ sẽ phải sống trong phạm vi của một quốc gia nhỏ hơn nhiều.

Điều này sau đó tạo bối cảnh cho câu chuyện về sự xuất hiện của nền dân chủ trong những năm cuối thế kỷ XIX và dân chủ xã hội trong thế kỷ XX. Một phong trào chính trị dựa trên nông dân, lấy cảm hứng từ

linh mục và nhà giáo dục N. F. S. Grundtvig, xuất hiện dưới hình dạng ban đầu của một phong trào phục hưng tôn giáo, đã tách mình ra khỏi Giáo hội Tin Lành chính thống và thành lập trường học trong cả nước.[12] Sau khi chế độ quân chủ lập hiến lên nắm quyền vào năm 1848, phong trào nông dân và những người theo chủ nghĩa tự do quốc gia đại diện cho giai cấp tư sản bắt đầu thúc đẩy quá trình trực tiếp tham gia chính trị, dẫn đến quyền bỏ phiếu được thực hiện vào năm sau. Sự xuất hiện của nhà nước phúc lợi Đan Mạch trong thế kỷ XX vượt ra ngoài phạm vi của cuốn sách này. Nhưng khi nhà nước cuối cùng xuất hiện, hệ thống này không dựa hoàn toàn vào giai cấp công nhân mới nổi, mà còn cả giai cấp nông dân, nhóm người mà việc huy động được thúc đẩy ở thời điểm quan trọng không phải bởi tăng trưởng kinh tế, mà bởi tôn giáo.

Sự phát triển của dân chủ và một nền kinh tế dựa vào thị trường hiện đại ít xung đột và bạo lực hơn ở Đan Mạch so với Anh, chưa kể đến Pháp, Tây Ban Nha và Đức. Để đến được với nước Đan Mạch hiện đại, người Đan Mạch đã thực sự trải qua chiến tranh với các nước láng giềng bao gồm cả Thụy Điển và Phổ, đã có những xung đột nội bộ bạo lực trong thế kỷ XVII và XIX. Nhưng họ không phải trải qua nội chiến kéo dài, không có phong trào bao vây, chế độ độc tài chuyên chế, nạn đói nghèo cùng cực bởi công nghiệp hóa sớm và một di sản mâu thuẫn giai cấp yếu hơn nhiều. Tư tưởng đóng vai trò rất quan trọng trong câu chuyện của Đan Mạch, không chỉ là các tư tưởng của Luther và Grundtvig mà cả cách quan điểm Khai sáng về quyền và hiến pháp được chấp nhận bởi một loạt các vị vua Đan Mạch trong thế kỷ XVIII và XIX.

Câu chuyện về sự trỗi dậy của nền dân chủ Đan Mạch đầy các biến cố lịch sử và hoàn cảnh ngẫu nhiên không thể lặp lại ở những nơi khác. Người Đan Mạch đi một con đường rất khác để đến với dân chủ tự do hiện đại so với người Anh, nhưng cuối cùng họ đều dừng lại ở một vị trí giống nhau. Cả hai nước phát triển một nhà nước mạnh, pháp quyền và chính phủ có trách nhiệm giải trình. Vì vậy, dường như có nhiều con đường khác nhau để "hướng đến Đan Mạch".

PHẦN V

HƯỚNG TỚI LÝ THUYẾT VỀ PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ

29

PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ VÀ SUY TÀN CHÍNH TRỊ

Cơ sở sinh học của chính trị; trật tự chính trị tiến triển dựa trên cơ chế nào; chính trị học là gì và nó khác với kinh tế học như thế nào; định nghĩa về thể chế; nguồn gốc của suy tàn chính trị; nhà nước, pháp quyền, trách nhiệm giải trình, chúng liên quan đến nhau như thế nào; các điều kiện cho sự phát triển chính trị thay đổi theo thời gian ra sao

Cuốn sách này diễn giải sự phát triển chính trị từ thời Tiền sử cho đến đêm trước cuộc Cách mạng Pháp và Cách mạng Mỹ, khi nền chính trị hiện đại theo đúng nghĩa xuất hiện. Từ thời điểm này, một số chính thể xuất hiện bao trùm cả ba loại thể chế chính trị quan trọng: nhà nước, pháp quyền và chính phủ có trách nhiệm giải trình.

Một số độc giả có thể kết luận rằng cách diễn giải của tôi về phát triển chính trị mang tính tất định luận lịch sử. Có nghĩa là, bằng cách mô tả các nguồn gốc phức tạp và có bối cảnh cụ thể của các thể chế, tôi biện luận rằng các thể chế tương đương *chỉ* có thể xuất hiện ở hiện tại trong điều kiện tương tự và các nước bị mắc kẹt trên con đường phát triển duy nhất do quá khứ lịch sử riêng biệt của họ.

Điều này chắc chắn là không đúng. Các thể chế tạo ra lợi thế cho xã hội sinh ra nó thường xuyên được sao chép và cải thiện bởi các xã

hội khác; việc học tập lẫn nhau và hội tụ thể chế giữa các xã hội vẫn diễn ra theo thời gian. Hơn nữa, những câu chuyện lịch sử trong cuốn sách này kết thúc ngay trước Cách mạng Công nghiệp, sự kiện mang tính bước ngoặt đối với sự phát triển chính trị. Cả hai điểm này sẽ được đào sâu trong chương kết luận. Sau đó cuốn thứ hai của nghiên cứu này sẽ mô tả và phân tích cách phát triển chính trị diễn ra trong thế giới hậu Malthus.

Xã hội loài người rất bảo thủ về mặt thể chế, nên thế hệ sau thường không xóa sạch dấu ấn của các thế hệ trước. Các thể chế mới thường được xếp ở tầng trên cùng của những thể chế hiện có và đã tồn tại qua quãng thời gian lâu dài. Ví dụ như dòng dõi phân chi là một trong những hình thái tổ chức xã hội cổ xưa nhất và nó vẫn có mặt ở nhiều nơi trong thế giới hiện đại. Chúng ta sẽ không hiểu được các khả năng thay đổi trong hiện tại nếu không trân trọng di sản này và cách thức nó hạn chế sự lựa chọn có sẵn của các thành phần chính trị trong hiện tại.

Hơn nữa, việc nắm bắt hoàn cảnh lịch sử phức tạp mà chính từ đó các thể chế được tạo ra có thể giúp chúng ta hiểu sự khó khăn khi di chuyển và mô phỏng các thể chế, ngay cả trong các điều kiện hiện đại. Thông thường một thể chế chính trị hình thành là kết quả của những lý do phi chính trị (một nhà kinh tế học sẽ nói những yếu tố này là *ngoại sinh* đối với hệ thống chính trị). Chúng ta có một số ví dụ về đặc điểm này. Tài sản tư nhân xuất hiện không chỉ vì lý do kinh tế mà còn vì dòng tộc cần một nơi để chôn cất tổ tiên và thờ phụng linh hồn của người đã khuất. Tương tự như vậy, sự thiêng liêng của pháp quyền, xét trên khía cạnh lịch sử, phụ thuộc vào nguồn gốc tôn giáo của pháp luật. Bản thân nhà nước ra đời ở Trung Quốc và châu Âu là kết quả của những động cơ tuyệt vọng do chiến tranh liên miên, điều mà hệ thống quốc tế hiện đại tìm cách ngăn chặn. Do đó, cố gắng để tái tạo những thể chế này mà không có sự trợ giúp của các yếu tố ngoại sinh thường là cuộc vật lộn đầy khó khăn.

Tôi sẽ tóm tắt lại một số chủ đề đã được nhắc tới ở phần diễn giải lịch sử về sự phát triển thể chế trong cuốn sách này và cố gắng chắt lọc từ chúng bản phác thảo về lý thuyết phát triển chính trị và suy tàn chính trị. Điều này có thể không dẫn tới một lý thuyết tiên đoán xác thực, vì những gì có được là kết quả của rất nhiều yếu tố lồng vào nhau. Hơn nữa, ở đây có "vấn đề con rùa": một con rùa được chọn làm biến giải thích luôn ở trên mai một con rùa khác, cứ thế xuống đến thấp hơn. Một trong những lý do tôi bắt đầu cuốn sách này với diễn giải về trạng thái tự nhiên và sinh học con người chính là chúng là một điểm khởi đầu rõ ràng, một Grund-Schildkröte (con rùa cơ sở) mà từ đó những con rùa tiếp theo được đặt lên.

CÁC CƠ SỞ SINH HỌC CỦA CHÍNH TRỊ

Con người không hoàn toàn tự do xây dựng hành vi của mình theo xã hội. Chúng ta có bản chất sinh học chung. Bản chất đó đồng nhất một cách đáng kể trên toàn thế giới, bởi thực tế rằng hầu hết con người hiện đại bên ngoài châu Phi là hậu duệ của một nhóm tương đối nhỏ, đơn nhất sống vào khoảng 50.000 năm về trước. Bản chất chung này không quyết định hành vi chính trị, nhưng nó vừa tạo khuôn khổ vừa giới hạn bản chất khả dĩ của các thể chế. Nó cũng có nghĩa rằng chính trị loài người chịu tác động bởi một số mẫu hình hành vi tái diễn xuyên thời gian và qua các nền văn hóa. Bản chất chung này được mô tả qua các mệnh đề sau đây.

Con người chưa bao giờ ở trong trạng thái tiền xã hội. Ý tưởng cho rằng con người từng sống như những cá nhân cô lập, những người tương tác hoặc thông qua bạo lực hỗn loạn (Hobbes) hoặc trong trạng thái hòa bình với người khác (Rousseau) là không đúng. Con người, cũng như tổ tiên là loài linh trưởng, luôn sống trong các nhóm xã hội thân thích dù với quy mô khác nhau. Thật vậy, chúng ta sống trong những đơn vị xã hội trong một thời gian đủ dài để các giác quan nhận

thức và cảm xúc cần thiết cho việc thúc đẩy hợp tác xã hội phát triển và gắn chặt vào gen di truyền. Điều này nghĩa là mô hình lựa chọn lý tính của hành động tập thể, trong đó các cá nhân tính toán rằng họ sẽ có lợi hơn bằng cách hợp tác với nhau, đánh giá quá thấp mức độ hợp tác xã hội tồn tại trong xã hội loài người và hiểu sai những động cơ ẩn sâu bên trong.[1]

Năng lực xã hội của con người tự nhiên được xây dựng xoay quanh hai nguyên tắc: chọn lọc huyết thống và lòng vị tha tương hỗ. Nguyên tắc lựa chọn huyết thống, hay phù hợp giới hạn, cho rằng con người sẽ đối tốt với người thân cùng gen di truyền (hoặc cá nhân được cho là có cùng gen di truyền) theo tỉ lệ tương ứng với số gen chung của họ. Nguyên tắc lòng vị tha tương hỗ cho rằng con người có xu hướng phát triển các mối quan hệ cùng có lợi hay làm hại lẫn nhau khi họ tương tác với các cá nhân khác theo thời gian. Lòng vị tha tương hỗ, không giống như chọn lọc huyết thống, không phụ thuộc vào quan hệ di truyền; mà phụ thuộc vào tương tác *cá nhân* trực tiếp, lặp đi lặp lại và các mối quan hệ tin tưởng tạo ra từ các tương tác đó. Những hình thức hợp tác xã hội này là những phương thức mặc định con người tương tác trong trường hợp thiếu vắng động cơ để tuân thủ các thể chế khách quan khác. Khi các thể chế khách quan suy tàn, những hình thức hợp tác này sẽ hồi sinh bởi chúng là trạng thái tự nhiên của con người. Thứ mà tôi gọi là "chủ nghĩa thân tộc" là việc tuyển nạp chính trị dựa trên cả hai nguyên tắc này. Vì vậy, khi cơ quan hành chính được lấp đầy bởi những người họ hàng trong dòng tộc của hoàng đế vào cuối triều đại nhà Hán ở Trung Quốc, khi thành viên đội Cấm vệ quân Janissary muốn con trai họ được gia nhập quân đội, hoặc khi chức vụ công được bán như tài sản kế thừa trong chế độ cũ ở Pháp, nguyên tắc thân tộc tự nhiên chỉ đơn giản là tái khẳng định chính nó.

Con người có thiên hướng bẩm sinh trong việc tạo ra và tuân thủ chuẩn mực hay luật lệ. Bởi thể chế về cơ bản là quy tắc hạn chế tự do lựa chọn

của cá nhân, chúng ta có thể nói một cách tương đương là con người có khuynh hướng tự nhiên tạo ra thể chế. Quy tắc có thể được tạo ra một cách lý tính bởi các cá nhân tính toán nhằm tối đa hóa lợi ích của mình, điều yêu cầu họ tham gia khế ước xã hội với các cá nhân khác. Con người được sinh ra với các giác quan nhận thức cho phép họ giải quyết song đề tù nhân về hợp tác xã hội. Họ có thể ghi nhớ hành vi quá khứ làm chỉ dẫn cho hợp tác tương lai; họ chuyển các thông tin về sự tin cậy bằng tin đồn và các hình thức chia sẻ thông tin khác; họ có khả năng nhận thức sắc bén để phát hiện lời nói dối và hành vi không đáng tin thông qua chỉ dẫn âm thanh và hình ảnh và họ có phương thức chung để chia sẻ thông tin thông qua ngôn ngữ và các hình thức giao tiếp phi ngôn ngữ. Khả năng tạo ra và tuân theo quy tắc là một hành vi tiết kiệm kinh tế, theo ý nghĩa rằng nó làm giảm đáng kể chi phí giao dịch của các tương tác xã hội và cho phép các hành động tập thể hiệu quả.

Tuy nhiên, bản năng con người tuân theo quy tắc thường dựa trên cảm xúc hơn là lý tính. Cảm xúc như tội lỗi, xấu hổ, tự hào, tức giận, bối rối và ngưỡng mộ không phải là các hành vi có được bằng học hỏi, theo như Locke nói là có được sau khi sinh ra thông qua tương tác với thế giới thực tiễn bên ngoài cá nhân. Thay vào đó, chúng đến tự nhiên với trẻ nhỏ, những người sau đó xây dựng hành vi của mình xung quanh các quy tắc dựa trên di truyền nhưng có thể lan truyền về mặt văn hóa. Năng lực tạo ra và tuân thủ quy tắc của chúng ta, vì vậy, giống với năng lực ngôn ngữ: trong khi các nội dung của quy tắc là thông thường và thay đổi từ xã hội này đến xã hội khác, "cấu trúc kín" của các quy định và khả năng để đạt được chúng là tự nhiên.

Xu hướng bảo trợ các quy tắc với giá trị nội tại giải thích cho sự bảo thủ rất lớn của xã hội. Quy tắc có thể phát triển theo hướng thích nghi với một tập hợp các điều kiện môi trường cụ thể, nhưng xã hội bám vào chúng rất lâu sau khi những điều kiện này đã thay đổi và các quy tắc trở nên không phù hợp hoặc thậm chí đã rối loạn. Mamluk

từ chối sử dụng súng rất lâu sau khi người châu Âu chứng minh tính hữu dụng của chúng, vì họ có cảm tình với hình thức chiến tranh kỵ binh. Điều này trực tiếp dẫn đến thất bại của họ trước người Ottoman, những người sẵn sàng thích nghi hơn. Do đó có nguyên tắc chung cho việc bảo tồn thể chế trong những xã hội loài người khác nhau.

Con người có xu hướng bạo lực tự nhiên. Ngay từ lúc bắt đầu tồn tại, con người đã có hành vi bạo lực đối với những người khác, cũng như tổ tiên linh trưởng của họ. Theo Rousseau, xu hướng bạo lực không phải là một hành vi được học hỏi, chỉ xuất hiện ở một thời điểm nhất định trong lịch sử nhân loại. Đồng thời, các thể chế xã hội luôn tồn tại để kiểm soát và điều chỉnh bạo lực. Thật vậy, một trong những chức năng quan trọng nhất của thể chế chính trị chính là kiểm soát và dung hòa mức độ nơi bạo lực xuất hiện.

Bản năng tự nhiên của con người không chỉ ham muốn vật chất mà còn cả sự công nhận. Công nhận là sự thừa nhận phẩm giá hay giá trị của người khác, hoặc có thể hiểu là địa vị. Đấu tranh cho sự công nhận hay địa vị thường có đặc điểm rất khác với đấu tranh giành tài nguyên, bởi địa vị mang tính tương đối hơn là tuyệt đối, hay là thứ mà nhà kinh tế Robert Frank gọi là "hàng hóa định vị".[2] Nói cách khác, một người chỉ có địa vị cao khi tất cả những người khác có địa vị thấp hơn. Không giống như các trò chơi hợp tác, hay lợi ích từ thương mại tự do, là tổng số dương và cho phép cả hai người chơi đều thắng, cuộc đấu tranh để có địa vị tương đối có tổng bằng không; theo đó, chiến thắng của một người nhất định sẽ là thất bại của người khác.

Một phần lớn chính trị con người xoay quanh cuộc đấu tranh giành lấy sự công nhận. Điều này không chỉ đúng với các triều đại ở Trung Quốc muốn tìm kiếm Thiên Mệnh, mà còn đúng với khởi nghĩa nông dân đi tìm công lý dưới ngọn cờ như Hồng cân hay Hoàng cân, hay Khởi nghĩa Bonnets Rouges của Pháp. Các bộ lạc Ả Rập có thể xóa đi sự khác biệt của mình, chinh phục nhiều nơi ở Bắc Phi và Trung

Đông vì họ muốn có sự công nhận cho tôn giáo của mình, Islam giáo, cũng như những chiến binh châu Âu chinh phục Tân Thế giới dưới ngọn cờ của Ki-tô giáo. Trong thời gian gần hơn, sẽ không thể giải thích được sự trỗi dậy của nền dân chủ hiện đại nếu đặt ngoài nhu cầu về công nhận bình đẳng nằm ở cốt lõi của nó. Ở nước Anh, đã có sự thay đổi tiến bộ trong bản chất nhu cầu được công nhận, từ các quyền của bộ lạc hay làng xã, đến quyền của người Anh và nhân quyền của Locke.

Việc chống lại cám dỗ hạ động lực của con người xuống mức ham muốn về nguồn lực kinh tế là rất quan trọng. Trong lịch sử nhân loại, những người gây ra bạo lực không tìm kiếm sự giàu có về vật chất mà tìm kiếm sự công nhận. Xung đột tiếp diễn vượt xa khỏi ý nghĩa kinh tế. Sự công nhận đôi khi liên quan đến sự giàu có về vật chất, nhưng phần lớn nó đi kèm với sự đánh đổi của cải vật chất, và sẽ là đơn giản hóa vô ích nếu coi nó chỉ như một loại "lợi ích".

TƯ TƯỞNG LÀ NGUYÊN NHÂN

Không thể phát triển bất cứ lý thuyết có ý nghĩa nào về phát triển chính trị mà không coi tư tưởng là nguyên nhân cơ bản giải thích tại sao các xã hội lại khác nhau và đi theo con đường phát triển riêng biệt. Trong thuật ngữ của khoa học xã hội, chúng là những biến độc lập, hoặc trong thuật ngữ về loài rùa, chúng là những con rùa nằm ở phía dưới mà không nhất thiết phải ở trên lưng của con rùa liên quan đến kinh tế hay môi trường tự nhiên.

Con người ở tất cả các xã hội loài người tạo ra các mô hình tư duy thực tại. Những mô hình tư duy này giải thích quan hệ nhân quả từ nhiều yếu tố – thường là vô hình – và chức năng của chúng là khiến cho thế giới dễ hiểu hơn, có thể dự đoán được và dễ dàng can thiệp. Trong các xã hội giai đoạn đầu, những lực lượng vô hình này là linh hồn, ma quỷ, thần linh, hoặc Tự nhiên; ngày nay, đó là những khái niệm trừu tượng như trọng lực, bức xạ, kinh tế tư lợi, giai tầng xã hội, v.v..

Tất cả các tín ngưỡng tôn giáo tạo thành một mô hình tư duy về thực tại, trong đó các sự kiện quan sát được được cho là gây ra bởi những lực lượng không quan sát được/quan sát không rõ ràng. Ít nhất là từ thời David Hume, chúng ta hiểu rằng không thể xác minh quan hệ nhân quả chỉ bằng các dữ liệu thực nghiệm. Tuy nhiên, với sự trỗi dậy của khoa học tự nhiên hiện đại, chúng ta hướng đến lý thuyết nhân quả mà ít nhất có thể được chứng minh là sai, bằng cách thông qua các thí nghiệm kiểm soát hoặc phân tích thống kê. Với cách thức tốt hơn để kiểm tra các lý thuyết nhân quả, con người có thể thao túng môi trường hiệu quả hơn, ví dụ như sử dụng phân bón và tưới tiêu, thay vì máu của kẻ bị tế thần để tăng năng suất cây trồng. Nhưng mọi xã hội loài người từng được biết đến đều tạo ra một số loại mô hình nhân quả về thực tại, cho thấy đây là một nhận thức tự nhiên thay vì được học hỏi.

Mô hình nhận thức chung – đặc biệt là mô hình dưới hình thức tôn giáo – là rất quan trọng trong việc thúc đẩy hành động tập thể quy mô lớn. Hành động tập thể chỉ dựa trên tư lợi cá nhân hoàn toàn không đủ để giải thích mức độ hợp tác xã hội và lòng vị tha thực sự tồn tại trên thế giới.[3] Niềm tin tôn giáo giúp tạo động lực cho người ta làm những thứ họ sẽ không làm nếu chỉ quan tâm đến nguồn lực hay vật chất, như chúng ta đã thấy trong trường hợp về sự trỗi dậy của Islam giáo ở Ả Rập thế kỷ XVII. Việc chia sẻ niềm tin và văn hóa cải thiện hợp tác bằng cách đưa ra các mục tiêu chung và hỗ trợ các giải pháp hợp tác của những vấn đề chung.[4]

Khi quan sát xung đột tôn giáo trong thế giới đương đại, nhiều người trở nên thù địch với tôn giáo và coi tôn giáo là một nguyên nhân của bạo lực và sự thiếu khoan dung.[5] Trong một thế giới với môi trường tôn giáo chồng chéo và đa chiều, điều này rõ ràng là có thể đúng. Nhưng họ đã không đặt tôn giáo vào bối cảnh lịch sử rộng lớn hơn, khi tôn giáo là một yếu tố quan trọng để thúc đẩy hợp tác xã hội trên quy mô lớn, vượt qua huyết thống và bạn bè trở thành nguồn gốc của

các mối quan hệ xã hội. Hơn nữa, hệ tư tưởng thế tục như chủ nghĩa Marx–Lenin hay chủ nghĩa dân tộc vốn loại bỏ niềm tin tôn giáo trong xã hội đương đại có thể và đã mang tính tàn phá không kém, do niềm tin nhiệt huyết mà chúng mang lại.

Mô hình tư duy và các quy tắc có liên hệ mật thiết với nhau, bởi mô hình thường gợi ý các quy tắc rõ ràng để xã hội tuân theo. Tôn giáo không chỉ là lý thuyết; vì tôn giáo là các quy chuẩn đạo đức được đề ra, nhằm thực thi các quy tắc với tín đồ của họ. Tôn giáo, như các quy tắc chúng đề ra, được xây dựng với ý nghĩa xúc cảm đáng kể và do đó được tin bởi những lý do nội tại, không chỉ đơn giản bởi vì chúng chính xác hay hữu ích. Trong khi niềm tin tôn giáo không thể xác tín, cũng khó để chứng minh rằng chúng là sai. Tất cả điều đó củng cố thêm sự bảo thủ cơ bản của xã hội loài người, bởi mô hình tư duy hiện tại, một khi được lựa chọn, rất khó thay đổi mặc dù có những bằng chứng mới rằng chúng không hiệu quả.

Tính phổ quát của một số hình thức tín ngưỡng tôn giáo trong hầu hết tất cả các xã hội loài người cho thấy tôn giáo có vẻ như bắt nguồn từ bản chất loài người. Giống như ngôn ngữ và quy tắc đi theo nó, nội dung của niềm tin tôn giáo là thông thường và thay đổi từ xã hội này đến xã hội khác, nhưng khả năng tạo ra học thuyết tôn giáo là bẩm sinh.[6] Tuy nhiên, những vấn đề tôi trình bày ở đây về ảnh hưởng chính trị của tôn giáo không dựa trên việc có hay không một "gen tôn giáo". Thậm chí nếu đó là hành vi học hỏi được, nó vẫn sẽ có ảnh hưởng lớn đến hành vi chính trị.

Những nhà tư tưởng như Karl Marx và Émile Durkheim, nhìn thấy vai trò thực dụng của niềm tin tôn giáo trong việc kết nối cộng đồng với nhau (với cộng đồng là toàn thể xã hội, hay chỉ một giai cấp), tin rằng tôn giáo vì thế được cố tình tạo ra cho mục đích đó. Như chúng ta thấy, quan điểm tôn giáo phát triển cùng với trật tự chính trị và kinh tế, dịch chuyển từ Shaman giáo và phép thuật, đến thờ cúng tổ

tiên rồi tôn giáo độc thần với các học thuyết rất phát triển.[7] Tín ngưỡng tôn giáo rõ ràng là có liên quan đến các điều kiện vật chất cho sự tồn tại của các nhóm duy trì chúng. Các giáo phái tự sát cấm hôn phối giữa các thành viên như Shaker thường không tồn tại được lâu. Do đó, rất dễ xem tôn giáo là sản phẩm của những điều kiện vật chất và hoàn toàn có thể giải thích được bằng điều kiện vật chất.

Tuy nhiên điều này là một sai lầm rất lớn. Tôn giáo không bao giờ có thể giải thích một cách đơn giản bằng cách tham chiếu đến điều kiện vật chất có sẵn. Chúng ta nhìn thấy điều này rõ ràng nhất khi xem sự tương phản giữa Trung Quốc và Ấn Độ. Cho đến cuối thiên niên kỷ I TCN, cả hai xã hội đều giống nhau về cấu trúc dựa trên họ hàng theo nam hệ và các hình thức chính trị dựa vào đó. Nhưng sau đó xã hội Ấn Độ đã đi qua một bước ngoặt lớn, mà chỉ có thể giải thích bởi sự trỗi dậy của Bà La Môn. Các mệnh đề siêu hình cụ thể làm cơ sở cho tôn giáo là rất phức tạp và tinh vi, và sẽ vô ích để cố gắng liên hệ chúng một cách chi tiết với điều kiện kinh tế và môi trường cụ thể hiện hữu ở miền Bắc Ấn Độ vào thời điểm đó.

Tôi đã tìm hiểu rất nhiều trường hợp khác, nơi những ý tưởng tôn giáo đóng vai trò độc lập trong việc định hình kết quả chính trị. Ví dụ như Giáo hội Công giáo đã đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành hai thể chế chính của châu Âu. Việc làm suy yếu cấu trúc quyền sở hữu của các nhóm huyết thống giữa các bộ lạc German man di, đã chinh phục Đế chế La Mã từ thế kỷ VI, cũng quan trọng trong việc làm suy yếu chính hệ thống bộ lạc. Do đó châu Âu thoát ra khỏi tổ chức xã hội thân tộc thông qua các công cụ xã hội chứ không phải là chính trị, trái ngược với Trung Quốc, Ấn Dộ và Trung Đông. Sau đó, vào thế kỷ XI, Giáo hội Công giáo tuyên bố độc lập với quyền lực thế tục, tự tổ chức thành một hệ thống phân cấp hiện đại và sau đó ban hành một quy tắc xuyên quốc gia ở châu Âu về pháp quyền. Trong khi các tổ chức tôn giáo độc lập tương đương tồn tại ở Ấn Độ, Trung Đông và Đế chế Byzantine, không có tổ chức nào thành công như các giáo hội phương

Tây trong việc thể chế hóa một trật tự pháp lý độc lập. Nếu không có cuộc xung đột phong chức và hệ quả, pháp quyền sẽ không bao giờ bám rễ sâu như vậy ở phương Tây.

Không trường hợp nào ở trên giá trị tôn giáo chiến thắng lợi ích vật chất một cách đơn thuần. Giáo hội Công giáo, giống như tầng lớp Bà La Môn ở Ấn Độ hay Ulama trong xã hội Islam giáo, tạo thành một nhóm xã hội với lợi ích vật chất riêng. Những thay đổi trong luật thừa kế theo yêu cầu của Giáo hoàng Gregory I dường như được thực hiện không không phải vì lý do tín ngưỡng mà là lợi ích tự thân, như một công cụ để điều chỉnh đất đai ra khỏi nhóm chủ đất thân tộc và quay về phía Giáo hội. Tuy nhiên, Giáo hội không đơn giản là một phe phái chính trị như các lãnh chúa thống trị châu Âu vào thời điểm đó. Giáo hội không dễ dàng chuyển đổi các nguồn lực của mình thành sức mạnh quân sự, cũng không thể tham gia vào việc cai trị mà không có sự giúp đỡ của chính quyền thế tục. Mặt khác, Giáo hội có tính chính danh có thể trao cho các phe phái chính trị thế tục, mà tự họ không thể đạt được. Các nhà kinh tế đôi khi cho rằng các chủ thể chính trị "đầu tư" vào tính chính danh, coi nó đơn giản là một yếu tố sản xuất như đất đai hay máy móc.[8] Nhưng tính chính danh phải được hiểu theo nghĩa riêng của nó, đó chính là các tư tưởng của con người về Thượng đế, công lý, nhân loại, xã hội, giàu có, đức hạnh, v.v..

Một trong những thay đổi quan trọng nhất trong các giá trị và ý thức hệ định hình thế giới hiện đại – tư tưởng về sự công nhận bình đẳng – xuất hiện ngay cuối thời kỳ được mô tả trong tập sách này. Tư tưởng về sự bình đẳng của con người có nguồn gốc sâu xa; các tác giả từ Hegel đến Tocqueville và Nietzsche đã truy nguyên những tư tưởng hiện đại về sự bình đẳng đến những tư tưởng của con người trong kinh thánh được đặt trong hình ảnh của Thượng đế. Tuy nhiên, việc mở rộng vòng tròn may mắn của con người theo phẩm giá bình đẳng diễn ra rất chậm, chỉ sau thế kỷ VII mới bao gồm nhiều tầng lớp của xã hội hơn như phụ nữ, chủng tộc, tôn giáo và dân tộc thiểu số, v.v..

Giai đoạn chuyển tiếp từ xã hội cấp bộ lạc và nhóm lên cấp tổ chức nhà nước, theo một nghĩa nào đó, trở thành một trở ngại rất lớn cho sự tự do của con người. Nhà nước giàu có và mạnh mẽ hơn so với thể chế dựa trên huyết thống đi trước, nhưng chính giàu có và quyền lực tạo ra sự phân tầng lớn, biến một số người trở thành ông chủ và nhiều người khác làm nô lệ. Hegel cho rằng sự công nhận được trao cho kẻ cai trị trong một xã hội bất bình đẳng là sai lệch, và cuối cùng không làm hài lòng ngay cả người cai trị, bởi nó được mang đến chính bởi những người bị thiếu đi phẩm giá. Sự trỗi dậy của nền dân chủ hiện đại mang đến cho tất cả mọi người cơ hội tự cai trị chính mình, trên cơ sở công nhận lẫn nhau về phẩm giá và các quyền của con người. Do đó, dân chủ hiện đại tìm cách khôi phục, trong bối cảnh xã hội rộng lớn và phức tạp, điều tương tự của những gì đã mất trong quá trình chuyển đổi ban đầu của nhà nước.

Không thể diễn giải câu chuyện về sự xuất hiện của chính phủ có trách nhiệm giải trình nếu không tham chiếu đến sự lan truyền của những tư tưởng trên. Chúng ta đã thấy trong trường hợp của Nghị viện Anh, sự đoàn kết phụ thuộc vào niềm tin vào quyền của người Anh nhiều như thế nào, và cuộc Cách mạng Vinh quang hình thành bởi quan điểm Locke rộng hơn về quyền tự nhiên phổ quát ra sao. Đó là những tư tưởng sẽ tiếp tục tác động đến cuộc Cách mạng Mỹ. Nếu các lý do lịch sử tôi dùng để giải thích cho sự trỗi dậy của trách nhiệm giải trình đôi lúc bắt nguồn từ lợi ích vật chất của các chủ thể trong những cuộc tranh đấu kể trên, chúng đến lượt phải được xem xét dựa vào bối cảnh những tư tưởng định hình các chủ thể đó và phạm vi cho hành động tập thể của họ là như thế nào.

CƠ CHẾ CHUNG CỦA PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ

Hệ thống chính trị phát triển theo cách tương đương với tiến hóa sinh học. Thuyết tiến hóa của Darwin dựa trên hai nguyên tắc rất đơn giản là biến đổi và chọn lọc. Sự thay đổi giữa các sinh vật xảy ra do sự

kết hợp di truyền ngẫu nhiên; những biến thể thích nghi tốt hơn với môi trường cụ thể của chúng sinh sản tốt hơn và do đó sinh sôi nảy nở trong khi biến thể kém thích nghi hơn thì không thể.

Trong một bối cảnh lịch sử rất dài, phát triển chính trị cũng đi theo khuôn mẫu như thế: các hình thức tổ chức chính trị được sử dụng bởi các nhóm người khác nhau biến đổi và những hình thức thành công hơn – tạo ra sức mạnh quân sự và kinh tế – thay thế những tổ chức ít thành công. Ở cấp độ trừu tượng cao này, sẽ khó để tưởng tượng phát triển chính trị có thể tiến hành theo bất kỳ cách nào khác. Tuy nhiên, điều quan trọng hơn là hiểu cách thức tiến hóa chính trị khác với tiến hóa sinh học, theo ít nhất ba điểm.

Thứ nhất, trong quá trình tiến hóa chính trị, các đơn vị chọn lọc là quy tắc với hiện thân của chúng là thể chế, chứ không phải gen như trong tiến hóa sinh học. Mặc dù sinh học con người tạo điều kiện cho việc xây dựng và tuân thủ quy tắc, nó không xác định nội dung quy tắc và nội dung thì có thể khác biệt rất nhiều. Quy tắc là cơ sở cho thể chế trao lợi thế cho các xã hội sử dụng chúng và được lựa chọn thông qua tương tác của nhân tố con người trước những nhóm kém lợi thế hơn.

Thứ hai, trong các xã hội loài người, biến đổi giữa các thể chế có thể được lên kế hoạch và cố ý, trái ngược với ngẫu nhiên. Hayek phản đối quyết liệt ý tưởng rằng xã hội loài người tự ý thức thiết lập thể chế, điều mà ông truy nguyên đến sự ngạo mạn của chủ nghĩa duy lý hậu Descartes.[9] Ông lập luận rằng hầu hết các thông tin trong xã hội là chuyên biệt về bản chất và do đó không thể hiểu được bởi tác nhân con người tập trung.[10] Điểm yếu trong lập luận của Hayek là con người luôn thiết kế thành công thể chế, ở tất cả các mức độ xã hội. Ông không thích thiết kế xã hội tập trung, từ trên xuống dựa vào nhà nước, nhưng ông sẵn sàng chấp nhận đổi mới thể chế phân cấp từ dưới lên, vốn chịu ảnh hưởng không kém bởi thiết kế loài người. Trong khi thiết kế quy mô lớn có thể ít hiệu quả thường xuyên hơn so với các kế hoạch

quy mô nhỏ hơn, đôi lúc nó vẫn hoạt động. Con người có thể hiếm khi lập kế hoạch cho những hậu quả ngoài ý muốn và thiếu thông tin, nhưng việc họ có thể lên kế hoạch có nghĩa là biến đổi trong hình thức thể chế được tạo ra nhiều khả năng mang lại giải pháp thích ứng hơn chỉ đơn giản là ngẫu nhiên. Tuy nhiên, Hayek đúng khi cho rằng sự phát triển thể chế không phụ thuộc vào khả năng thiết kế thể chế thành công của con người; biến thể ngẫu nhiên và các nguyên tắc chọn lọc tự chúng có thể mang đến một kết quả tiến hóa thích nghi.[11]

Điều thứ ba phát triển chính trị khác với tiến hóa sinh học là những đặc điểm được lựa chọn – thể chế trong phát triển chính trị, và gen trong tiến hóa sinh học – được truyền tải qua văn hóa thay vì di truyền. Điều này mang đến cả lợi thế và thách thức cho khả năng thích ứng của hệ thống. Bản sắc văn hóa, dù là quy tắc, tập tục, pháp luật, niềm tin hay giá trị, ít nhất trên lý thuyết có thể thay đổi nhanh chóng chỉ trong một thế hệ, như sự lan truyền của Islam giáo ở thế kỷ VII, hoặc khả năng biết chữ của nông dân Đan Mạch trong thế kỷ XVI. Mặt khác, con người có xu hướng đầu tư vào thể chế và mô hình tư duy phát sinh từ đó với giá trị nội tại, dẫn đến việc bảo tồn các thể chế theo thời gian. Tổ chức sinh học, ngược lại, không tôn thờ hoặc vật chất hóa gen của nó; nếu sinh vật không được phép tồn tại và sinh trưởng nòi giống, nguyên tắc chọn lọc loại bỏ chúng một cách tàn nhẫn. Do đó, sự phát triển thể chế có thể nhanh hoặc chậm hơn tiến hóa sinh học.

Ngược lại với tiến hóa sinh học, thể chế có thể lan truyền thông qua hình thức bắt chước. Một số xã hội có thể chế yếu hơn hoặc sẽ bị chinh phục hoặc bị loại bỏ bởi những xã hội mạnh hơn; nhưng trong trường hợp khác, họ có thể mô phỏng thể chế của đối thủ cạnh tranh theo một quá trình gọi là "hiện đại hóa mang tính phòng thủ".[12] Trong thời Mạc phủ Tokugawa của Nhật Bản từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX, các lãnh chúa phong kiến điều hành đất nước đã biết sự tồn tại của súng từ những liên hệ đầu tiên với người Bồ Đào Nha và các khách viếng

thăm khác. Tuy nhiên, họ thiết lập một thỏa thuận kiểm soát súng dài hạn, theo đó đồng ý không sử dụng súng, vì họ không muốn từ bỏ hình thức chiến tranh truyền thống dựa trên gươm và cung thủ. Nhưng khi phó Đề đốc Matthew Perry xuất hiện với đội "tàu đen" trong Vịnh Tokyo năm 1853, giới tinh hoa lãnh đạo nhận ra rằng họ sẽ phải chấm dứt thỏa thuận dễ chịu này và sở hữu thêm các loại hình công nghệ quân sự khác như người Mỹ, nếu họ không muốn kết cục trở thành thuộc địa của phương Tây như Trung Quốc. Sau cuộc Minh Trị Duy Tân năm 1868, Nhật Bản không chỉ đưa ra súng mà còn cả một hình thức chính quyền mới, một bộ máy quan liêu tập trung, một hệ thống giáo dục mới và một loạt các thể chế khác vay mượn từ châu Âu và Mỹ.

Tiến hóa sinh học vừa cụ thể vừa tổng quát. Tiến hóa cụ thể xảy ra khi các loài thích nghi với môi trường rất cụ thể và khác biệt, như trong trường hợp chim sẻ nổi tiếng của Darwin. Nhưng sự tiến hóa nói chung cũng xảy ra khi một số loài sinh vật nhất định thành công trong việc sinh sôi nảy nở ở môi trường địa phương. Có những hiệu ứng chuyển tiếp chung lớn từ sinh vật đơn bào đến đa bào, từ sinh sản vô tính đến hữu tính, từ khủng long đến động vật có vú và tương tự. Phát triển chính trị cũng vậy. Bởi loài người hiện đại rời bỏ châu Phi khoảng 50.000 năm trước và lan tỏa trên toàn thế giới, họ thích nghi với các môi trường địa phương khác nhau mà họ đối mặt, và phát triển ngôn ngữ, các nền văn hóa cùng các thể chế khác nhau. Đồng thời, một số xã hội nhất định hình thành hình thức tổ chức xã hội tạo ra thuận lợi lớn, dẫn đến quá trình chuyển đổi từ xã hội bầy đàn, bộ lạc đến cấp nhà nước. Trong các xã hội cấp nhà nước, những xã hội nào tổ chức hiệu quả sẽ đánh bại hoặc hấp thụ những xã hội kém hiệu quả hơn, do đó tăng cường dạng thức phát triển của riêng họ về tổ chức xã hội. Vì thế, có cả sự khác biệt và hội tụ giữa các thể chế chính trị.

Cạnh tranh có ý nghĩa quan trọng đối với quá trình phát triển chính trị, vì nó sẽ nằm trong quá trình tiến hóa sinh học. Nếu cạnh

tranh không tồn tại, sẽ không có áp lực chọn lọc thể chế, và do đó không có động lực để các thể chế đổi mới, vay mượn, hay cải cách. Một trong những áp lực cạnh tranh quan trọng nhất dẫn đến đổi mới thể chế là bạo lực và chiến tranh. Việc chuyển đổi từ xã hội bộ lạc được thực hiện bởi năng suất kinh tế cao hơn, nhưng nó được thúc đẩy trực tiếp bởi khả năng vượt trội của các xã hội bộ tộc để huy động nhân lực. Trong Chương 5, tôi thảo luận lý thuyết khác nhau về sự hình thành nhà nước sơ khai, trong đó có kinh tế tư lợi, hệ thống tưới tiêu, mật độ dân số, địa lý tự nhiên, quyền tôn giáo và bạo lực. Mặc dù tất cả những yếu tố này đều có vai trò, quá trình chuyển tiếp từ một xã hội bộ lạc tự do đến một xã hội cấp nhà nước chuyên chế dường như được thúc đẩy bởi nhu cầu bảo toàn mạng sống hơn là lợi ích kinh tế. Và khi chúng ta nhìn vào lịch sử hình thành nhà nước ở Trung Quốc, Ấn Độ, Trung Đông và châu Âu, bạo lực một lần nữa đóng vai trò trung tâm không chỉ trong việc khuyến khích hình thành nhà nước mà còn cả việc tạo ra các thể chế cụ thể gắn với nhà nước hiện đại. Vì lý do mô tả dưới đây, một số vấn đề hợp tác không thể được giải quyết ngoại trừ sử dụng bạo lực.

"TƯỜNG LỬNG" Ở MỌI NƠI

Trong một bài báo năm 1979, nhà sinh vật học Stephen Jay Gould và Richard Lewontin sử dụng sự tương đồng của các bức tường lửng để giải thích tính không thể đoán trước của biến đổi sinh học.[13] Tường lửng là một khoảng kiến trúc hình cong hình thành bởi giao điểm của vòng cung giữ mái vòm. Tường lửng vốn không được chủ ý thiết kế bởi các kiến trúc sư, nhưng tình cờ là sản phẩm phụ của các thành phần khác được chủ ý đặt vào vị trí đó. Tuy nhiên, theo thời gian, tường lửng được trang trí rồi có đặc điểm và ý nghĩa riêng của chúng. Gould và Lewontin lập luận rằng nhiều đặc điểm sinh học của sinh vật tiến hóa vì cùng một lý do, nhưng sau đó lại chứng tỏ rằng chúng có khả năng thích ứng vì những lý do hoàn toàn khác tại một điểm sau đó.

Chúng ta đã chứng kiến nhiều thứ tương đương như "tường lửng" trong quá trình tiến hóa chính trị. Ý tưởng về công ty – một thể chế tồn tại lâu dài với bản sắc riêng biệt với các cá nhân tạo ra chúng – khởi phát ban đầu là một tổ chức tôn giáo và không nhằm mục đích thương mại.[14] Giáo hội Công giáo tôn trọng quyền phụ nữ được thừa kế tài sản không phải vì muốn trao quyền cho phụ nữ – một điều lạc điệu trong thế kỷ VII – mà bởi họ nhằm vào bất động sản có giá trị trong tay các thị tộc quyền lực và thấy việc trao cho phụ nữ quyền thừa kế là cách thu nạp bất động sản từ tay thị tộc. Người ta nghi ngờ rằng bất kỳ nhà lãnh đạo Giáo hội nào vào thời điểm đó có thể thấy trước những tác động của chính sách này với tổng thể các mối quan hệ thân tộc. Và cuối cùng, toàn bộ ý tưởng về việc chính quyền phải bị hạn chế bởi bộ máy tư pháp độc lập không xuất hiện trong tâm trí những người tham gia cuộc xung đột phong chức, vốn là một cuộc đấu tranh đạo đức và chính trị về tính độc lập của Giáo hội Công giáo. Tuy nhiên, ở phương Tây, quyền độc lập giành được bởi một tổ chức tôn giáo phát triển qua thời gian thành tính độc lập của ngành tư pháp. Các nền tảng tôn giáo của pháp luật được thay thế bằng nền tảng thế tục, nhưng cấu trúc của pháp luật vẫn được giữ nguyên. Vì vậy, pháp quyền tự thân nó là một loại tường lửng.

Các gốc rễ lịch sử thực tế của các thể chế khác nhau thường là sản phẩm của chuỗi khớp nối các ngẫu nhiên lịch sử mà chúng ta không bao giờ có thể dự đoán. Điều này có vẻ gây nản chí bởi không có xã hội đương đại nào có thể trải qua một cách chính xác cùng một chuỗi các sự kiện để đi đến thể chế tương tự. Nhưng điều này bỏ qua vai trò của "tường lửng" trong phát triển chính trị. Nguồn gốc lịch sử cụ thể của một thể chế ít quan trọng hơn chức năng của nó. Một khi được phát hiện ra, thể chế có thể được bắt chước và sử dụng bởi các xã hội khác theo những cách hoàn toàn bất ngờ.

THỂ CHẾ

Trong cuốn sách này, tôi đã sử dụng định nghĩa về thể chế của Samuel Huntington là "các mô hình hành vi tái diễn ổn định và có giá trị".[15] Và đối với thể chế được gọi là nhà nước, tôi không chỉ sử dụng định nghĩa về nhà nước của Max Weber (một tổ chức thiết lập độc quyền bạo lực một cách hợp pháp trên một lãnh thổ được xác định) mà cả tiêu chí của ông cho một nhà nước hiện đại (nhà nước nên phụ thuộc vào phân công lao động hợp lý, dựa vào chuyên ngành kỹ thuật và chuyên môn, khách quan trong cả tuyển dụng lẫn sử dụng thẩm quyền mình có với công dân). Nhà nước hiện đại khách quan là thể chế khó thiết lập và duy trì, vì chủ nghĩa thân tộc – tuyển dụng dựa trên quan hệ huyết thống hay lòng tốt tương hỗ – là dạng tự nhiên của mối quan hệ xã hội con người sẽ hướng tới khi thiếu vắng các quy tắc và động cơ khác.

Tổ chức hiện đại cũng có những đặc điểm khác. Samuel Huntington liệt kê bốn tiêu chí đánh giá mức độ phát triển của các thể chế tạo nên nhà nước: khả năng thích ứng/độ cứng nhắc, phức tạp/đơn giản, tự chủ/lệ thuộc và gắn kết/chia rẽ.[16] Một thể chế có khả năng thích nghi, phức tạp, tự trị và mạch lạc hơn sẽ phát triển hơn. Một tổ chức có khả năng thích nghi có thể đánh giá môi trường bên ngoài thay đổi và tùy chỉnh các quá trình nội bộ để phản ứng lại. Chỉ các thể chế có khả năng thích nghi mới tồn tại được, vì môi trường luôn thay đổi. Hệ thống Thông Luật Anh, trong đó pháp luật liên tục được diễn giải lại và mở rộng bởi thẩm phán để ứng phó với hoàn cảnh mới, là một nguyên mẫu của thể chế thích nghi.

Các thể chế phát triển sẽ phức tạp hơn, vì chúng sẽ có sự phân công lao động và chuyên môn hóa lớn hơn. Trong dạng thức nhà nước sơ khai, người cai trị có thể đồng thời là thủ lĩnh quân sự, thầy tế lễ, người thu thuế và tòa án tối cao. Trong một nhà nước rất phát triển, tất cả các chức năng trên được thực hiện bởi các tổ chức riêng biệt với nhiệm vụ cụ thể và năng lực kỹ thuật cao. Trong triều đại nhà Hán, hệ

thống quan liêu Trung Quốc được chia vào vô số các cơ quan và ban ngành chuyên ngành ở cấp quốc gia, tỉnh và địa phương. Trong khi hệ thống này kém phức tạp hơn nhiều so với chính phủ hiện đại, nó đại diện cho một sự thay đổi rất lớn từ các chính phủ trước đó, vốn được điều hành như gia đình hoàng gia mở rộng.

Hai phép đo lường cuối cùng của thể chế, tự chủ và gắn kết, như Huntington chỉ ra, liên quan chặt chẽ với nhau. Tự chủ đề cập đến mức độ một thể chế phát triển theo nghĩa riêng của nó về bản sắc tập thể, điều bảo vệ chúng trước các lực lượng khác trong xã hội. Trong phần diễn giải pháp quyền đưa ra trong các Chương 17–19, chúng ta thấy rằng mức độ luật pháp đóng vai trò giới hạn quyền lực của chính phủ phụ thuộc lớn vào mức độ tự chủ thể chế của các tòa án. Trong trường hợp này, quyền tự chủ nghĩa là có khả năng đào tạo, tuyển dụng, khuyến khích và kỷ luật các thành viên của hội luật gia và tư pháp mà không có can thiệp chính trị.[17] Tự chủ có liên quan chặt chẽ với chuyên môn, đó là lý do tại sao nó có xu hướng là nét đặc trưng của các thể chế phát triển hơn. Một đội quân được phép tự quyết vấn đề thăng tiến trong nội bộ có xu hướng làm tốt hơn hệ thống mà các tướng được bổ nhiệm trên cơ sở chính trị hay mua quan bán chức, với điều kiện các yếu tố khác đồng đều với nhau.

Mặt khác, tính gắn kết là sự đo lường mang tính hệ thống mức độ mà vai trò và nhiệm vụ của các tổ chức khác nhau trong một hệ thống chính trị được xác định và thỏa thuận. Một hệ thống chính trị không gắn kết sẽ có rất nhiều tổ chức chịu trách nhiệm, chẳng hạn như cho việc thu thuế hoặc an toàn công cộng, mà không có ý thức rõ ràng về việc ai thực sự chịu trách nhiệm. Bộ máy nhà nước có nhiều thể chế tự trị sẽ có nhiều khả năng gắn kết hơn bộ máy nhà nước với các thể chế lệ thuộc. Trong các xã hội thân tộc, các thành viên của gia đình hay bộ tộc của nhà lãnh đạo sẽ được trao quyền chồng chéo, không rõ ràng với các chức năng nhà nước khác nhau, hoặc vị trí có uy quyền được tạo ra cho các cá nhân cụ thể. Lòng trung thành quan

trọng hơn tài năng trong việc tổ chức hành chính công, đó là một thực tế tiếp diễn ở nhiều nước đang phát triển (cũng như một vài nước phát triển). Các bộ phận chính thức của chính quyền giữa các bộ sẽ không phản ứng với sự phân bố quyền lực thực sự, dẫn đến sự rời rạc của thể chế.

Tiềm ẩn trong định nghĩa về thể chế hóa gồm bốn phần này là quan điểm cho rằng thể chế là quy tắc hoặc các khuôn mẫu lặp đi lặp lại của hành vi tồn tại qua các cá nhân cụ thể, người vận hành chúng tại một số thời điểm. Trong suốt cuộc đời mình, nhà tiên tri Muhammad kết nối các bộ lạc Medina bằng quyền lực uy tín của mình, nhưng ông không để lại hệ thống kế vị nào cho nhà nước Islam giáo. Tôn giáo trẻ này hầu như không tồn tại nổi sau các cuộc đấu tranh giành quyền lực ở thế hệ kế tiếp và trong nhiều khía cạnh vẫn phải sống với quá trình thể chế hóa thất bại ban đầu dưới hình thức chia rẽ dòng Sunni và dòng Shia. Những chế độ thành công sau này trong thế giới Islam giáo thiết lập các thể chế như việc tuyển dụng các nô lệ quân sự dưới hệ thống thuế máu được người Ottoman sử dụng mà không phụ thuộc vào thẩm quyền của cá nhân. Ở Trung Quốc, hoàng đế gần như là một tù nhân trong bộ máy quan liêu của chính mình và các quy tắc phức tạp của nó. Mặc dù các nhà lãnh đạo có thể tạo ra thể chế, các thể chế phát triển cao hơn có thể tồn tại qua giai đoạn lãnh đạo cá nhân kém, nhưng cũng có hệ thống đào tạo và thu hút những cá nhân mới và tốt hơn.

SUY TÀN CHÍNH TRỊ

Nếu có một quá trình động theo đó cạnh tranh giữa các thể chế tạo ra phát triển chính trị, thì cũng có một quá trình tương ứng của suy tàn chính trị, theo đó xã hội trở nên ít thể chế hóa hơn. Có hai quá trình từ đó suy tàn chính trị xảy ra. Thể chế được tạo ra đầu tiên để đối phó với những thách thức cạnh tranh từ một môi trường cụ thể. Môi trường đó có thể mang tính tự nhiên, liên quan đến đất đai, tài nguyên,

khí hậu và địa lý, hoặc nó có thể là yếu tố xã hội, liên quan đến đối thủ, kẻ thù, kẻ cạnh tranh, đồng minh, v.v.. Thể chế một khi hình thành có xu hướng được bảo tồn, do khuynh hướng sinh học đã nêu ở trên về việc bỏ công sức vào các quy tắc và mô hình tư duy với tầm quan trọng nội tại. Thật vậy, thể chế sẽ không còn là thể chế – tức là "khuôn mẫu hành vi lặp lại, ổn định và có giá trị" – nếu chúng không được củng cố thêm bởi các chuẩn mực xã hội, nghi lễ và được vun vén về mặt tâm lý. Việc bảo tồn thể chế có giá trị thích nghi rõ ràng: nếu con người không có khuynh hướng sinh học tuân thủ các quy tắc và khuôn mẫu hành vi, các quy tắc sẽ phải liên tục được đàm phán lại với chi phí rất lớn cho sự ổn định của xã hội. Mặt khác, thực tế các xã hội vô cùng bảo thủ đối với thể chế có nghĩa là khi có sự thay đổi của các điều kiện ban đầu tạo ra hoặc tiếp nhận một thể chế, thể chế sẽ không được điều chỉnh nhanh chóng để thích nghi với tình hình mới. Sự khác biệt trong tỉ lệ thay đổi giữa thể chế và môi trường bên ngoài giải thích cho suy tàn chính trị hoặc phi thể chế hóa.

Những đầu tư vào thể chế hiện hành không chỉ dẫn đến thất bại trong việc thay đổi thể chế, mà còn ở chính khả năng phát hiện thể chế đang thất bại. Hiện tượng này được các nhà tâm lý xã hội học miêu tả là "sự bất hòa nhận thức" mà lịch sử đã đưa ra nhiều ví dụ.[18] Nếu một xã hội đang trở nên mạnh mẽ hơn về mặt quân sự, hoặc giàu có hơn, do kết quả từ các thể chế vượt trội, các thành viên của xã hội kém cạnh tranh hơn phải chỉ ra một cách chính xác những lợi thế đó cho các thể chế cơ bản nếu họ muốn giữ bất kỳ hy vọng nào để tồn tại. Tuy nhiên, các kết quả xã hội vốn có nhiều nguyên nhân, và luôn có khả năng để đưa ra những giải thích khác cho điểm yếu xã hội hay thất bại mà có vẻ là đúng nhưng trên thực tế là sai. Xã hội từ La Mã cho đến Trung Quốc lý giải thất bại quân sự do thực hiện không đầy đủ các nghĩa vụ tôn giáo; thay vì dành thời gian để tái tổ chức và tái trang bị quân đội, họ hy sinh nguồn lực để tăng thêm nghi lễ và tế thần. Trong các xã hội gần đây hơn, sẽ dễ dàng để đổ lỗi thất bại xã hội cho các mưu đồ của

thế lực bên ngoài, từ người Do Thái đến chủ nghĩa đế quốc Mỹ, thay vì tìm lời giải thích từ các thể chế bản địa.

Dạng thứ hai của suy tàn chính trị là tái thân tộc hóa hệ thống. Việc thiên vị gia đình hay bạn bè – những người giúp đỡ lẫn nhau là một hình thức tự nhiên của năng lực xã hội và là cách thức tương tác mặc định giữa con người với nhau. Các hình thức phổ quát nhất của tương tác chính trị loài người là mối quan hệ người bảo trợ – người nhận bảo trợ, trong đó một lãnh đạo đổi ưu đãi để lấy sự ủng hộ từ nhóm người thân tín. Trong một số giai đoạn nhất định của phát triển chính trị, điều này tạo thành hình thức *duy nhất* của tổ chức chính trị. Nhưng khi thể chế phát triển, quy tắc mới được đưa ra nhằm tuyển dụng trên cơ sở chức năng hoặc tài năng – như hệ thống thi cử của Trung Quốc, thuế máu của Thổ Nhĩ Kỳ, chế độ độc thân của các linh mục Công giáo, hoặc pháp luật đương đại cấm các hình thức thân tộc trong việc tuyển dụng. Nhưng luôn có áp lực liên tục trong việc tái thân tộc hóa hệ thống. Kể cả cá nhân ban đầu được tuyển dụng vào một thể chế trên cơ sở khách quan cũng thường cố gắng truyền lại vị trí của mình cho con cháu hoặc bạn bè. Khi thể chế chịu sức ép, các lãnh đạo thường buộc phải cúi đầu trước những áp lực này để đảm bảo ưu tiên chính trị hoặc nhằm đáp ứng nhu cầu tài chính.

Chúng ta đã thấy rất nhiều ví dụ về cả hai hình thức suy tàn chính trị. Trong nửa đầu của thế kỷ XVII, nhà Minh ở Trung Quốc phải đối mặt với sức ép quân sự từ các lực lượng Mãn Châu được tổ chức tốt ở phương bắc. Sự sống còn của chế độ phụ thuộc vào khả năng chính phủ sắp xếp được nguồn lực, xây dựng lại một đội quân chuyên nghiệp và dàn đội quân đó ở biên giới phía đông bắc. Không hành động nào diễn ra, do chính phủ không sẵn sàng, hoặc không có khả năng, huy động đủ nguồn thu thuế để trang trải các chi phí phòng vệ. Tại thời điểm này của triều đại, chế độ đã mắc kẹt vào việc ưu ái giới tinh hoa, tầng lớp đáng lẽ phải chia sẻ mức thuế cao hơn. Và rõ ràng việc bỏ qua điều này là dễ dàng hơn cho các hoàng đế không màng thế sự.

Tái thân tộc hóa là một hiện tượng lặp đi lặp lại. Hệ thống quan liêu khách quan được thiết lập trong suốt triều đại Tiền Hán dần bị xói mòn bởi các gia đình quý tộc, vốn tìm cách bảo đảm vị trí đặc quyền cho chính mình và dòng dõi trong chính quyền trung ương. Những gia tộc này tiếp tục thống trị hệ thống quan liêu của Trung Quốc trong suốt triều đại nhà Tùy và nhà Đường. Cả Mamluk Ai Cập và Janissary ở Thổ Nhĩ Kỳ đều làm suy yếu hệ thống tuyển dụng nô lệ khách quan bằng việc trước tiên là đòi hỏi quyền được có gia đình, sau đó là cho con cái họ tham gia vào thể chế quân sự. Trong trường hợp của Mamluk, điều này xảy ra để phản ứng với những thoái lui của mối đe dọa từ Mông Cổ vào cuối thế kỷ XIII, kết hợp với bệnh dịch tái diễn liên tục và các điều kiện thương mại ngày càng xấu đi. Đối với người Ottoman, nguyên nhân là lạm phát giá cả và áp lực ngân sách nghiêm trọng dẫn đến việc sultan Selim I và Suleiman I phải đưa ra những nhượng bộ tương tự cho Janissary. Giáo hội Công giáo đã tạo ra hệ thống quan liêu hiện đại bằng cách cấm các linh mục và giám mục có gia đình, nhưng hệ thống bị phá vỡ theo thời gian khi các viên chức của giáo hội tìm cách tái sáp nhập *officium* vào *beneficium* và biến chúng thành tài sản có thể thừa kế. Tại Pháp và Tây Ban Nha, điều này dẫn đến một hệ thống tham nhũng công khai với việc mua bán chức vụ công, theo đó khu vực công bị tư nhân hóa và trở thành tài sản thừa kế.

Hai loại suy tàn chính trị – tính cứng nhắc của thể chế và tái thân tộc hóa – đôi khi đến cùng lúc như các quan chức thân tộc với quyền lợi cá nhân lớn trong hệ thống hiện tại chống lại cải cách để bảo vệ chúng. Và nếu hệ thống bị phá vỡ hoàn toàn, thường chỉ có các phe phái thân tộc với mạng lưới bảo hộ còn sót lại của họ nhặt nhạnh từng mảnh vỡ.

BẠO LỰC VÀ ĐIỂM CÂN BẰNG RỐI LOẠN

Chúng ta có thể phân tích cụ thể hơn về lý do tại sao thể chế chậm điều chỉnh với những thay đổi môi trường, bên cạnh việc cho rằng xu

hướng tự nhiên của thể chế là bảo thủ. Bất kỳ thể chế hay hệ thống các thể chế đều mang lại lợi ích cho một số nhóm nhất định trong xã hội, thường với bất lợi dành cho nhóm khác, ngay cả khi trên tổng thể, hệ thống chính trị cung cấp các hàng hóa công như an ninh và quyền tư hữu. Những nhóm được nhà nước ưu đãi có thể thấy an toàn hơn với tính mạng và tài sản của họ, họ có thể thu đặc lợi bởi khả năng tiếp cận quyền lực, hoặc có thể nhận được sự công nhận và địa vị xã hội. Những nhóm tinh hoa này có quyền lợi trong thể chế hiện có và sẽ bảo vệ nguyên trạng miễn là họ vẫn tiếp tục gắn kết. Ngay cả khi toàn thể xã hội được hưởng lợi từ việc thay đổi thể chế, chẳng hạn như tăng thuế đất để trang trải kinh phí phòng vệ trước mối đe dọa bên ngoài, các nhóm được tổ chức tốt có thể phủ quyết bởi đối với họ lợi ích ròng nhận được là âm.

Các nhà kinh tế hiểu rõ những kiểu hành động tập thể thất bại như vậy. Tình huống này tạo ra trường hợp các nhà lý thuyết trò chơi gọi là trạng thái cân bằng ổn định, vì không ai trong số những người chơi được hưởng lợi từ việc thay đổi thể chế cơ bản. Nhưng trạng thái cân bằng mang tính rối loạn từ quan điểm của xã hội nói chung. Mancur Olson đưa ra những điểm tranh luận khái quát rằng những nhóm lợi ích cố hữu có xu hướng tích tụ trong bất kỳ xã hội nào theo thời gian, sẽ kết hợp thành các liên minh tìm kiếm đặc lợi để bảo vệ đặc quyền của mình.[19] Họ được tổ chức tốt hơn nhiều so với phần lớn đám đông trong xã hội, những người mà quyền lợi của họ thường không được đại diện trong hệ thống chính trị. Vấn đề của trạng thái cân bằng chính trị rối loạn có thể được giảm nhẹ bằng chế độ dân chủ, khi ít nhất về mặt lý thuyết cho phép giới phi tinh hoa có phần lớn hơn trong quyền lực chính trị. Nhưng thậm chí với chế độ dân chủ, thường có sự chênh lệch lớn về năng lực tổ chức của giới tinh hoa và phi tinh hoa, khiến nhóm sau không thể hành động dứt khoát.

Chúng ta đã xem nhiều ví dụ về các liên minh tìm kiếm đặc lợi ngăn chặn việc thay đổi thể chế cần thiết và do đó gây ra tha hóa chính trị. Một ví dụ cổ điển mà từ đó thuật ngữ "đặc lợi" (rent) xuất hiện là ở Chế đội Cũ Pháp, nơi chế độ quân chủ phát triển mạnh mẽ trong hơn hai thế kỷ bằng cách hợp tác với phần lớn giới thượng lưu Pháp. Việc hợp tác này diễn ra dưới dạng mua từng phần nhỏ của nhà nước và có thể được truyền lại cho con cháu. Khi những vị bộ trưởng cải cách như Maupeou và Turgot tìm cách thay đổi hệ thống bằng cách bãi bỏ việc mua bán chức vụ công, các bên liên quan đủ mạnh để ngăn chặn bất kỳ hành động nào. Vấn đề mua bán chức vụ công chỉ được giải quyết thông qua bạo lực trong cuộc cách mạng sau đó.

Nhưng vấn đề của điểm cân bằng rối loạn quay ngược lại xa hơn nhiều trong lịch sử. Có bằng chứng khảo cổ học của các xã hội bầy đàn có khả năng tiếp cận với công nghệ nông nghiệp, nhưng lại không chuyển đổi sang từ săn bắt và hái lượm trong nhiều thế hệ. Một lần nữa, lý do cho câu chuyện này dường như là bởi lợi ích nhóm của các bên liên quan. Xã hội bầy đàn có tính bình đẳng và gắn liền với việc chia sẻ thực phẩm, những điều không thể có khi nông nghiệp và sở hữu tư nhân được thông qua. Giây phút một gia đình định cư và bắt đầu tạo ra lương thực, họ sẽ chia sẻ với các thành viên khác của cộng đồng, phá hủy động cơ đầu tư vào nông nghiệp ngay từ đầu. Sự thay đổi từ một hình thức sản xuất sang hình thức khác sẽ làm cho xã hội nói chung giàu có hơn do năng suất cao hơn của nông nghiệp so với săn bắt và hái lượm, nhưng nó cũng yêu cầu loại bỏ việc thừa hưởng thặng dư miễn phí từ một số thành viên của bầy đàn. Nhà khảo cổ học Steven LeBlanc cho rằng sự chậm chạp của một số xã hội cướp bóc trong việc áp dụng nông nghiệp chính xác là do họ không có khả năng giải quyết vấn đề hợp tác kiểu như vậy[20].

Khả năng đổi mới thể chế của các xã hội do đó phụ thuộc vào việc họ có thể trung hòa các bên liên quan hiện đang nắm giữ quyền phủ

quyết trong cải cách hay không. Đôi khi thay đổi kinh tế làm suy yếu vị trí của tầng lớp thượng lưu hiện hữu và ủng hộ tầng lớp mới, những người thúc đẩy hình thành các thể chế mới. Sự suy giảm tương đối của lợi nhuận bất động sản khi so sánh với thương mại hoặc sản xuất tại Anh làm giai cấp tư sản mạnh lên, giúp nhóm này có thêm lợi thế chính trị từ tầng lớp quý tộc cũ trong thế kỷ XVII. Đôi khi, các nhóm xã hội mới mạnh lên bởi sự trỗi dậy của một hệ tư tưởng tôn giáo mới, như trong trường hợp của Phật giáo và đạo Jain ở Ấn Độ. Các nông dân ở Scandinavia không còn là tập hợp đám đông chậm chạp của các cá nhân phân tán sau Cải cách Kháng nghị, do họ khuyến khích việc biết chữ và quyền tiếp cận Kinh Thánh. Vào những thời điểm khác, đó là sức mạnh tuyệt đối của khả năng lãnh đạo và kết nối các liên minh chiến thắng gồm các nhóm mất quyền lực dẫn đến thay đổi, như trong trường hợp của Đảng Giáo hoàng của Giáo hoàng Gregory VII trong cuộc xung đột phong chức. Đó thực tế là bản chất của chính trị: khả năng của các nhà lãnh đạo nhằm đạt được mục đích bằng cách kết hợp thẩm quyền, tính chính danh, đe dọa, thương lượng, uy tín, ý tưởng và tổ chức.

Sự ổn định của cân bằng rối loạn cho thấy một trong những lý do tại sao bạo lực đóng vai trò quan trọng như vậy trong đổi mới thể chế và cải cách. Bạo lực, về mặt kinh điển, được coi là vấn đề mà chính trị tìm cách giải quyết[21], nhưng đôi khi bạo lực là cách duy nhất để thay thế các bên liên quan cố hữu, những người ngăn chặn sự thay đổi của thể chế. Sự sợ hãi về cái chết bạo lực là một cảm xúc mạnh hơn so với ham muốn lợi ích vật chất và có khả năng thúc đẩy những thay đổi sâu rộng hơn trong hành vi. Chúng ta đã lưu ý ở Chương 5 rằng những động cơ kinh tế như mong muốn tạo ra một hệ thống thủy lợi lớn là nguyên nhân rất không khả dĩ cho sự hình thành nhà nước nguyên sơ. Chiến tranh bộ lạc liên miên hay nỗi sợ hãi bị xâm chiếm bởi các nhóm tổ chức tốt hơn, ngược lại, là lý do rất dễ hiểu

giải thích tại sao các bộ lạc tự do và kiêu hãnh có thể đồng ý sống trong một nhà nước tập trung.

Trong lịch sử Trung Quốc, giới tinh hoa thân tộc chặn đứng con đường tạo ra thể chế nhà nước hiện đại, trong quá trình trỗi dậy của nhà Tần, và ở thời nhà Tùy và nhà Đường, khi họ quay trở lại. Trong trường hợp đầu tiên, chiến tranh liên miên do quý tộc tàn sát đội ngũ của chính họ và mở đường cho việc tuyển quân phi tinh hoa. Trong hai trường hợp sau, sự nổi lên của Võ hậu, nắm quyền vào đầu triều đại nhà Đường, dẫn đến một cuộc thanh trừng chung các gia đình quý tộc truyền thống, qua đó nâng cao vị thế của một tầng lớp tinh hoa rộng hơn. Hai cuộc Thế chiến góp vai trò tương tự cho nước Đức dân chủ ra đời sau năm 1945, bằng cách loại bỏ tầng lớp Junker quý tộc không còn khả năng ngăn chặn thay đổi thể chế.

Không thực sự đương nhiên rằng trong các xã hội dân chủ, vấn đề kiểu này luôn có thể giải quyết một cách hòa bình. Tại Mỹ trong thời gian trước cuộc Nội chiến, nhóm thiểu số người Mỹ ở miền Nam tìm cách bảo vệ "thể chế nô lệ đặc thù" của họ một cách nhiệt tình. Các quy chế lúc đó của Hiến pháp cho phép họ làm vậy, miễn là sự mở rộng về phía tây của Mỹ không dẫn đến việc gia nhập của các bang tự do, đủ để vượt qua quyền phủ quyết của họ. Cuộc xung đột cuối cùng không thể giải quyết theo Hiến pháp và cần có một cuộc chiến tranh cướp đi sinh mạng của hơn 600.000 người Mỹ.

Trên nhiều khía cạnh, các chuẩn tắc và thể chế của thế giới đương đại đã loại bỏ bạo lực như một phương tiện để giải quyết bế tắc chính trị. Không ai kỳ vọng, hoặc hy vọng, rằng các nước trong tiểu vùng Sahara ở châu Phi sẽ trải qua cùng một quá trình dài hàng thế kỷ như Trung Quốc và châu Âu để tạo ra những nhà nước mạnh mẽ, hợp nhất. Điều này có nghĩa là gánh nặng đổi mới thể chế và cải cách sẽ phụ thuộc vào các cơ chế bất bạo động khác như những mô tả ở trên, hoặc xã hội sẽ tiếp tục trải qua quá trình suy tàn chính trị.

May mắn thay, thế giới mô tả ở đây, trong đó các thể chế chính trị cơ bản là nhà nước, pháp quyền và trách nhiệm giải trình được tụ hợp, khá khác biệt so với thế giới đương đại. Trong khoảng hơn hai thế kỷ kể từ cuộc Cách mạng Mỹ và Pháp, thế giới đã trải qua hai cuộc Cách mạng Công nghiệp và sự ra đời của công nghệ đã thay đổi rất lớn mức độ kết nối lẫn nhau giữa các xã hội. Các cấu phần chính trị, kinh tế và xã hội của sự phát triển tương tác với nhau theo một cách khác biệt so với chúng tại thời điểm trước năm 1806. Sự tương tác đó chính là chủ đề của chương cuối cùng cuốn sách này.

30

PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ, NGÀY ĐÓ VÀ BÂY GIỜ

Các điều kiện cho phát triển chính trị đã thay đổi đáng kể ra sao kể từ thế kỷ XVIII; các khía cạnh chính trị, kinh tế và xã hội của phát triển, và cách chúng tương tác trong thế giới Malthus; những khía cạnh hiện tại tương tác như thế nào; viễn cảnh của thế giới đương đại

Trọng tâm của cuốn *Trật tự chính trị trong các xã hội biến đổi* ra đời năm 1968 của Samuel Huntington là phát triển chính trị có logic riêng của nó, liên quan nhưng khác với logic của phát triển kinh tế và xã hội. Ông lập luận rằng tha hóa chính trị xảy ra khi hiện đại hóa kinh tế và xã hội đi nhanh hơn phát triển chính trị, với việc huy động các nhóm xã hội mới không thể dung hòa được trong hệ thống chính trị hiện có. Ông lập luận điều này gây ra sự bất ổn trong các quốc gia mới độc lập của thế giới các nước đang phát triển trong những năm 1950 và 1960, với những cuộc đảo chính, cách mạng và nội chiến liên miên.

Quan điểm rằng phát triển chính trị đi theo logic riêng của nó và không nhất thiết phải là một phần của một quá trình tích hợp phát triển cần được đặt trong bối cảnh của lý thuyết hiện đại hóa cổ điển. Lý thuyết này có nguồn gốc từ các nhà tư tưởng thế kỷ XIX như Karl Marx, Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies và Max Weber, những người tìm cách phân tích những thay đổi quan trọng xảy ra trong

xã hội châu Âu như một kết quả của công nghiệp hóa. Mặc dù có sự khác biệt đáng kể giữa những nhà tư tưởng này, họ có xu hướng tranh luận rằng hiện đại hóa là một mảnh ghép đơn lẻ: nó bao gồm sự phát triển của một nền kinh tế thị trường tư bản chủ nghĩa và theo đó là sự phân công lao động trên quy mô lớn; sự xuất hiện của nhà nước mạnh, tập trung, quan liêu; sự chuyển đổi từ các cộng đồng làng xã đan chặt vào nhau đến những cộng đồng thành thị phi cá nhân; và việc chuyển từ các mối quan hệ xã hội mang tính cộng đồng sang cá nhân. Tất cả những yếu tố này cùng xuất hiện trong *Tuyên ngôn Đảng Cộng sản* của Marx và Engels, vốn đề cập đến "sự trỗi dậy của giai cấp tư sản" ảnh hưởng đến tất cả mọi thứ, từ điều kiện lao động đến cạnh tranh toàn cầu và các mối quan hệ gia đình thân thuộc. Lý thuyết hiện đại hóa cổ điển có xu hướng ước định những thay đổi này từ khoảng thời Cải cách Kháng nghị vào đầu thế kỷ XVI; chúng diễn ra với tốc độ đáng kinh ngạc trong ba thế kỷ sau.

Lý thuyết hiện đại hóa du nhập đến Mỹ trong những năm trước Thế chiến II, bám rễ vào những nơi như Khoa Chính trị So sánh ở Harvard, Trung tâm Nghiên cứu Quốc tế ở MIT và Ủy ban về Chính trị So sánh của Hội đồng Nghiên cứu Khoa học Xã hội. Khoa Chính trị So sánh ở Harvard, dẫn đầu bởi học trò của Weber là Talcott Parsons, hy vọng tạo ra một môn khoa học xã hội liên ngành tích hợp sẽ kết hợp kinh tế, xã hội học, khoa học chính trị và nhân học.[1] Các nhà lý thuyết hiện đại hóa đặt một giá trị quy phạm lớn vào việc trở nên hiện đại, và theo quan điểm của họ, những điều tốt đẹp của tính hiện đại có xu hướng đi cùng nhau. Phát triển kinh tế, thay đổi các mối quan hệ xã hội giống như sự phân rã của các nhóm thân tộc mở rộng và sự phát triển của chủ nghĩa cá nhân, mức độ giáo dục cao và toàn diện hơn, chuyển đổi hướng tới các giá trị như "thành tựu" và tính hợp lý, thế tục hóa và sự phát triển của các tổ chức chính trị dân chủ được coi là một tổng thể phụ thuộc lẫn nhau. Phát triển kinh tế sẽ tiếp sức cho nền giáo dục tốt

hơn, điều này sẽ dẫn đến thay đổi về giá trị, sẽ nâng đỡ nền chính trị hiện đại và mọi thứ tiếp diễn trong vòng tròn lặp lại như thế.[2]

Trật tự chính trị trong các xã hội biến đổi của Huntington đóng vai trò quan trọng trong việc loại bỏ các lý thuyết hiện đại hóa bằng cách diễn giải rằng những điều tốt đẹp của tính hiện đại không nhất thiết phải đi cùng nhau. Cụ thể, dân chủ không phải lúc nào cũng có lợi cho sự ổn định chính trị. Định nghĩa của Huntington về trật tự chính trị tương ứng với phân loại của chúng ta về xây dựng nhà nước, và cuốn sách của ông được biến đến với những lập luận rằng trật tự chính trị phải được ưu tiên hơn dân chủ hóa, một chiến lược phát triển được biết đến với tên gọi "chuyển đổi chuyên chế".[3] Đây là con đường Thổ Nhĩ Kỳ, Hàn Quốc, Đài Loan và Indonesia đi theo, hiện đại hóa kinh tế dưới các nhà cai trị độc đoán và sau đó mới mở ra hệ thống chính trị cho các tranh luận dân chủ.

Các tài liệu lịch sử được trình bày trong cuốn sách này khẳng định góc nhìn cơ bản của Huntington rằng những khía cạnh khác nhau của phát triển cần được tách rời. Như chúng ta thấy, Trung Quốc đã phát triển một nhà nước hiện đại theo định nghĩa của Weber từ hơn 2.000 năm trước, nhưng không có cả pháp quyền lẫn dân chủ, chưa nói đến chủ nghĩa cá nhân xã hội hay chủ nghĩa tư bản hiện đại.

Thêm vào đó, sự phát triển của châu Âu diễn ra theo cách rất khác diễn giải của Marx và Weber. Gốc rễ của tính hiện đại châu Âu xuất phát rất lâu trước Cải cách Kháng nghị. Như chúng ta thấy trong Chương 16, việc tách ra khỏi các tổ chức xã hội huyết thống đã bắt đầu trong suốt thời Trung Cổ, với việc tộc người German cải đạo sang Ki-tô giáo. Quyền cá nhân, trong đó có cả phụ nữ, được tự do mua và bán bất động sản được thiết lập vững chắc ở Anh vào thế kỷ XIII. Trình tự pháp lý hiện đại có nguồn gốc từ cuộc chiến tiến hành bởi các Giáo hội Công giáo chống lại hoàng đế vào cuối thế kỷ XI và các tổ chức quan liêu châu Âu đầu tiên được tạo ra bởi Giáo hội để quản lý công việc nội

bộ của họ. Giáo hội Công giáo, từ lâu được coi là trở ngại với hiện đại hóa, theo góc nhìn dài hạn này có tầm quan trọng ít nhất cũng tương đương với Cải cách Kháng nghị, với tư cách là động lực phía sau các khía cạnh quan trọng của tính hiện đại.

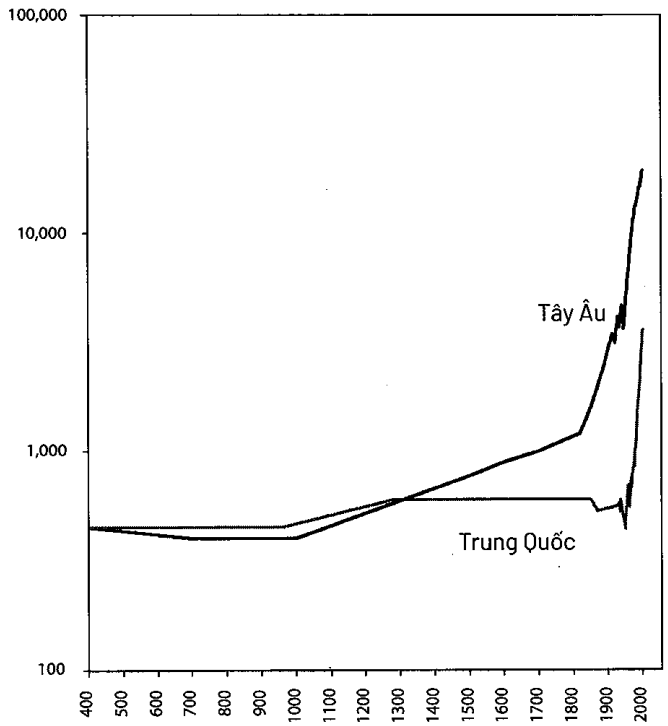
Như vậy con đường của châu Âu đến hiện đại hóa không phải là một sự bùng nổ thay đổi đột ngột diễn ra trên tất cả các khía cạnh phát triển, mà là một loạt các thay đổi từng phần trong khoảng thời gian gần 1.500 năm. Trong chuỗi thay đổi cụ thể này, chủ nghĩa cá nhân ở mức độ xã hội có thể đi trước chủ nghĩa tư bản; pháp quyền có thể đi trước sự hình thành của một nhà nước hiện đại; và chế độ phong kiến, dưới hình thức các nhóm cát cứ địa phương chống lại chính quyền trung ương, có thể là nền tảng của nền dân chủ hiện đại. Trái ngược với quan điểm của chủ nghĩa Marx rằng chế độ phong kiến là một giai đoạn phát triển phổ quát trước khi có sự trỗi dậy của giai cấp tư sản, nó thực tế là một thể chế nhìn chung là khá riêng biệt ở châu Âu. Không thể giải thích phong kiến là kết quả tự nhiên của một quá trình phát triển kinh tế chung, và chúng ta không nhất thiết kỳ vọng những xã hội ngoài phương Tây sẽ trải qua chuỗi phát triển tương tự.

Vì vậy, chúng ta cần phân tách các khía cạnh chính trị, kinh tế và xã hội của phát triển, và hiểu cách chúng liên quan đến nhau như những hiện tượng riêng biệt đôi lúc tương tác với nhau. Chúng ta cần phải làm điều này, nhất là vì bản chất của các mối quan hệ trên là rất khác nhau vào thời điểm hiện tại, so với các điều kiện lịch sử của một thế giới theo thuyết Malthus.

THOMAS MALTHUS

Thế giới đã thay đổi đáng kể từ sau năm 1800, với sự xuất hiện của Cách mạng Công nghiệp. Trước đó, tăng trưởng kinh tế dưới dạng năng suất gia tăng liên tục dựa trên thay đổi công nghệ không được coi là điều hiển nhiên. Thật vậy, điều này hầu như không hề tồn tại.

Nói vậy không có nghĩa là không có gia tăng năng suất nổi bật trước năm 1800. Nông nghiệp, việc sử dụng thủy lợi, lưỡi cày bằng kim loại, máy in và các loại tàu thuyền đi được khoảng cách dài đều giúp tăng năng suất sản lượng tính trên đầu người.[4] Ví dụ, việc sử dụng các giống ngô mới giúp tăng gấp ba lần năng suất nông nghiệp ở Teotihuacán (Mexico) giữa thiên niên kỷ III và II TCN.[5] Sự khác biệt giữa thời điểm đó và hiện tại là sự gia tăng năng suất ổn định và diễn ra hằng năm, theo đó GDP đầu người cũng tăng, đã không xảy ra.



Hình 7. Tương quan so sánh GDP đầu người của Trung Quốc và châu Âu phương Tây (theo tỉ giá đô-la quốc tế năm 1990)

Nguồn: Maddison (1998, 2001, và 2003a)[6]

Được in lại với sự cấp phép của Viện Nghiên cứu Chính sách Công Doanh nghiệp Mỹ, Washington, Đ.C.

Ngày nay, chúng ta giả định rằng chỉ trong vòng năm năm tới máy tính và mạng internet sẽ giúp cải thiện năng suất rất nhiều và điều đó có lẽ là đúng. Ngược lại, không có nhiều khác biệt trong kỹ thuật nông

nghiệp ở Trung Quốc dưới thời Tiền Hán, ngay sau sự ra đời của Chúa Jesus, và những năm cuối triều đại nhà Thanh, trước khi Trung Quốc bị thực dân hóa trong thế kỷ XIX.

Hình 7 cho thấy ước tính GDP bình quân đầu người ở Tây Âu và Trung Quốc từ năm 400 đến năm 2001. Nó chỉ ra rằng thu nhập tăng dần trong giai đoạn 800 năm, giữa năm 1000 và năm 1800, nhưng sau đó đột nhiên tăng tốc. Thu nhập bình quân đầu người của Trung Quốc phần lớn là giữ nguyên trong cùng thời gian này, nhưng khi nó bắt đầu tăng trở lại sau năm 1978, thì lại có tốc độ thậm chí còn nhanh hơn so với châu Âu.

Những lý do giải thích sự gia tăng nhanh chóng về năng suất sau năm 1800 luôn là cốt lõi cho các nghiên cứu về phát triển. Chúng liên quan đến những thay đổi trong môi trường trí tuệ, giúp thúc đẩy sự xuất hiện của khoa học tự nhiên hiện đại, ứng dụng khoa học và công nghệ vào sản xuất, phát triển các kỹ thuật như hệ thống ghi sổ kép và các thể chế kinh tế vi mô hỗ trợ như luật sáng chế và bản quyền cho phép và khuyến khích đổi mới liên tục.[7] Nhưng việc tập trung dễ hiểu vào quá trình phát triển của giai đoạn khoảng 200 năm trước đã làm lu mờ khả năng nhìn nhận của chúng ta về bản chất của nền kinh tế chính trị trong các xã hội tiền hiện đại. Việc giả định tính khả thi của tăng trưởng kinh tế liên tục đặt một giá trị đầu tư cao hơn vào thể chế và điều kiện các thuận lợi cho tăng trưởng như ổn định chính trị, quyền sở hữu, công nghệ và nghiên cứu khoa học. Mặt khác, nếu chúng ta giả định rằng chỉ có khả năng hạn chế để cải thiện năng suất, xã hội được đẩy vào một thế giới có tổng bằng không trong đó việc "săn mồi", hay lấy đi nguồn lực từ người khác, thường là con đường khả dĩ hơn nhiều để đến với quyền lực và sự giàu có.

Thế giới có năng suất thấp này được phân tích cụ thể nhất bởi mục sư người Anh Thomas Malthus, tác giả của *Luận về Nguyên lý của Dân số* được xuất bản lần đầu vào năm 1798 khi ông mới 32 tuổi.

Malthus, sinh ra trong gia đình có tám người con, lập luận rằng khi dân số tăng trưởng theo cấp số nhân (giả sử tổng tỉ suất sinh "tự nhiên" là 15 con trên một phụ nữ), sản lượng lương thực chỉ tăng theo cấp số cộng, nghĩa là sản lượng lương thực trên đầu người có xu hướng giảm. Malthus chấp nhận khả năng sẽ có sự gia tăng năng suất nông nghiệp, nhưng ông không nghĩ rằng như vậy sẽ đủ để theo kịp với tốc độ tăng trưởng dân số trong dài hạn. Có một số cơ chế kiểm tra "đạo đức" về tốc độ tăng trưởng dân số như "hạn chế chuyện vợ chồng" (điều này xảy ra trong một thế giới trước khi có các biện pháp ngừa thai), nhưng cuối cùng thì vấn đề quá tải dân số sẽ chỉ được giải quyết thông qua các cơ chế như nạn đói, bệnh tật và chiến tranh.[8]

Tiểu luận của Malthus được xuất bản đúng vào đêm trước của Cách mạng Công nghiệp, vốn dẫn đến việc tăng năng suất đáng kể sau năm 1800 như đã nói ở trên, đặc biệt đối với việc khai mở năng lượng chứa trong các loại nhiên liệu hóa thạch như than đá và dầu mỏ. Năng lượng sẵn có trên toàn thế giới tăng sáu lần giữa năm 1820 và 1950, trong khi dân số "chỉ" tăng gấp đôi.[9] Với sự nổi lên của thế giới kinh tế hiện đại, có nhiều chê bai phổ biến về kinh tế học "Malthus" là thiển cận và bi quan quá mức về triển vọng của thay đổi công nghệ.[10] Nhưng nếu mô hình của Malthus không đúng lắm cho giai đoạn 1800–2000, sẽ hợp lý hơn để lấy nó làm cơ sở để hiểu về kinh tế chính trị của thế giới trước thời gian đó.

Với tư cách là bản mô tả lịch sử đời sống kinh tế trước năm 1800, mô hình Malthus sẽ phải chỉnh sửa ở một số điểm quan trọng nhất định. Ví dụ như Ester Boserup đã lập luận rằng sự gia tăng dân số và mật độ dân số cao không chỉ tạo ra nạn đói mà đôi khi là động lực cho đổi mới công nghệ nâng cao năng suất. Vì thế, ví dụ như những nơi đông dân cư xung quanh hệ thống sông ở Ai Cập, Lưỡng Hà, Trung Quốc giúp hình thành hình thức thâm canh nông nghiệp liên quan đến thủy lợi quy mô lớn, cây cao sản mới và các công cụ nông nghiệp khác.[11] Do đó tăng trưởng dân số, tự thân nó không nhất thiết là một

điều tiêu cực. Hơn nữa, không có mối tương quan trực tiếp giữa mức độ sẵn có của thực phẩm và tỉ lệ tử vong, ngoại trừ trong thời kỳ nạn đói nghiêm trọng; bệnh tật trong lịch sử có vai trò quan trọng hơn nhiều so với nạn đói để "hãm phanh" dân số.[12] Dân số cũng có thể phản ứng với việc nguồn thức ăn sẵn có suy giảm không bằng cách tự chết đi, mà khiến các cá nhân trở nên nhỏ hơn về vóc dáng và do đó cần ít năng lượng hơn.[13] Điều này dường như đã xảy ra ở Bắc Triều Tiên trong thế hệ trước để phản ứng lại với nạn đói lan rộng.[14] Cuối cùng, môi trường địa phương kiệt quệ cần được thêm vào cùng với tình trạng quá tải dân số là nguyên nhân khiến suy giảm sản lượng lương thực bình quân đầu người. Môi trường bị hủy hoại là điều không mới mẻ trong xã hội loài người (mặc dù quy mô như hiện nay là chưa từng có); các xã hội trong quá khứ đã làm nhiều động vật cỡ lớn tuyệt chủng, xói mòn bề mặt trên của đất đai, và thay đổi khí hậu địa phương ở cấp vi mô.[15]

Với những điều chỉnh này, mô hình Malthus tạo ra một khuôn khổ tốt để hiểu về phát triển kinh tế trước Cách mạng Công nghiệp. Dân số toàn cầu đã tăng đáng kể trong 10.000 năm qua, từ khoảng sáu triệu người trên toàn cầu vào đầu thời kỳ Đồ đá mới đến hơn sáu tỉ người vào năm 2001, tức là gấp 1.000 lần.[16] Nhưng phần lớn sự gia tăng dân số diễn ra trong thế kỷ XX; và trên thực tế, đa phần xảy ra trong những thập niên cuối cùng của thế kỷ đó. Phần lớn tăng trưởng kinh tế trước năm 1820 là theo chiều rộng, tức là kết quả của việc con người định cư ở vùng đất mới, làm cạn đầm lầy, phá rừng, khai hoang đất từ biển, v.v.. Một khi các vùng đất mới có người định cư và bị khai thác đến mức giới hạn của công nghệ sẵn có, cuộc sống trở thành trò chơi có tổng bằng không, khi tăng nguồn lực cho người này mang đến tổn thất cho người khác. Không có sự gia tăng liên tục trong sản lượng bình quân đầu người; tăng trưởng tuyệt đối sẽ kéo theo bởi đình trệ và suy giảm tuyệt đối, cho cả thế giới nói chung và cho dân số địa phương nói riêng. Trên toàn cầu, dân số thế giới từng trải qua đợt suy giảm lớn do dịch bệnh. Một sự suy giảm như vậy diễn ra vào những năm cuối

của Đế chế La Mã, khi đế chế này bị tàn phá bởi các bộ tộc man di xâm lược, nạn đói và bệnh dịch hạch. Một cuộc suy giảm xảy ra khi Mông Cổ xâm lược châu Âu, Trung Đông và Trung Quốc trong thế kỷ XIII mang bệnh dịch hạch đến các phần khác của thế giới. Giữa năm 1200 và 1400, dân số của châu Á giảm từ khoảng 258 triệu xuống còn 201 triệu người; giữa năm 1340 và 1400, dân số của châu Âu đã giảm từ 74 triệu xuống 52 triệu người.[17]

Khi tiến bộ công nghệ diễn ra chậm chạp, nó là con dao hai lưỡi. Trong ngắn hạn, nó giúp cải thiện mức sống và đem đến lợi ích cho các nhà sáng chế. Nhưng nguồn lực lớn hơn thúc đẩy tăng dân số, sau đó làm giảm suất sản lượng bình quân đầu người và khiến con người về mặt bình quân không tốt hơn so với trước khi có thay đổi công nghệ. Đây là lý do tại sao nhiều nhà sử học tranh luận rằng sự chuyển đổi từ săn bắt hái lượm đến xã hội nông nghiệp khiến tình trạng của con người tồi tệ hơn theo nhiều cách. Mặc dù tiềm năng sản xuất lương thực là lớn hơn nhiều, con người tiêu thụ ít loại thực phẩm hơn, ảnh hưởng xấu đến sức khỏe của họ; họ dành phần lớn công sức để tạo ra thực phẩm; và họ sống ở những khu vực đông dân cư và vì thế dễ nhiễm bệnh tật hơn, v.v..[18]

CHÍNH TRỊ TRONG THẾ GIỚI MALTHUS

Cuộc sống trong một thế giới Malthus có tổng bằng không có hàm ý rất lớn đối với sự phát triển chính trị và rất khác với sự phát triển ngày nay. Trong một thế giới kiểu Malthus, cá nhân có nguồn lực có ít lựa chọn để đầu tư vào những thứ như nhà máy, nghiên cứu khoa học, hoặc giáo dục, vốn giúp tạo ra tăng trưởng kinh tế dài hạn. Nếu họ muốn trở nên giàu có hơn, sẽ hợp lý hơn nhiều để đi theo con đường chính trị và tham gia vào việc "săn mồi", tức cưỡng ép nguồn lực từ người khác. Săn mồi có thể có hai hình thức: những người có quyền lực dùng sức ép để lấy nguồn lực từ các thành viên khác trong xã hội, bằng thuế hoặc ăn cướp trắng trợn, hoặc họ có thể tổ chức để xã hội của họ

tấn công và cướp bóc các nước láng giềng. Tổ chức để săn mồi thông qua gia tăng năng lực quân sự hoặc hành chính thường là cách sử dụng nguồn lực hiệu quả hơn đầu tư cho năng lực sản xuất.

Chính Malthus coi chiến tranh là một yếu tố kiềm chế dân số, nhưng các mô hình cổ điển kiểu Malthus có lẽ đã đánh giá thấp tầm quan trọng của chiến tranh là một phương tiện để hạn chế quá tải dân số. Nó tương tác mạnh với nạn đói và dịch bệnh thành các cơ chế kiểm soát dân số, bởi hai yếu tố sau thường tiếp nối với xung đột. Nhưng không giống như nạn đói và dịch bệnh, săn mồi là một trong những cách đối phó với áp lực Malthus nằm dưới sự kiểm soát có chủ ý của con người. Như nhà khảo cổ học Steven LeBlanc chỉ ra, sự phổ biến của chiến tranh và bạo lực trong xã hội tiền sử có thể được giải thích bởi các vấn đề thường xuyên của dân số tăng trưởng vượt quá năng lực kinh tế của môi trường địa phương. Nói cách khác, hầu hết con người thà đánh nhau còn hơn chịu đói.[19]

Một mô hình Malthus mở rộng như thế sẽ giống như Hình 8. Bất kỳ tiến bộ công nghệ nào như cây trồng hoặc công cụ thu hoạch mới sẽ tạm thời tăng sản lượng trên đầu người, nhưng sản lượng tăng thêm này theo thời gian sẽ bị lấp đầy bởi tăng trưởng dân số hoặc suy thoái môi trường địa phương. Sản lượng trên đầu người sau đó sẽ giảm. Đói nghèo gia tăng có thể được bù lại bằng một trong bốn cơ chế chính: người ta có thể chết đói hoặc phát triển thể chất nhỏ hơn, họ có thể chết vì bệnh tật, họ có thể tham gia vào quá trình "săn mồi" nội bộ, hoặc có thể gây chiến với các cộng đồng khác (săn mồi bên ngoài). Sản lượng trên đầu người sau đó sẽ tăng lên, khi đất hay thực phẩm trở nên có sẵn hơn, hoặc những kẻ săn mồi đã giàu có hơn bằng việc gây thiệt hại cho các cá nhân khác.

Điều quan trọng là không phóng đại mức độ chiếm ưu thế của tư duy tổng bằng không trong một thế giới Malthus, nơi cải tiến công nghệ liên tục không diễn ra. Việc hợp tác sẽ mang lại nhiều cơ hội hơn

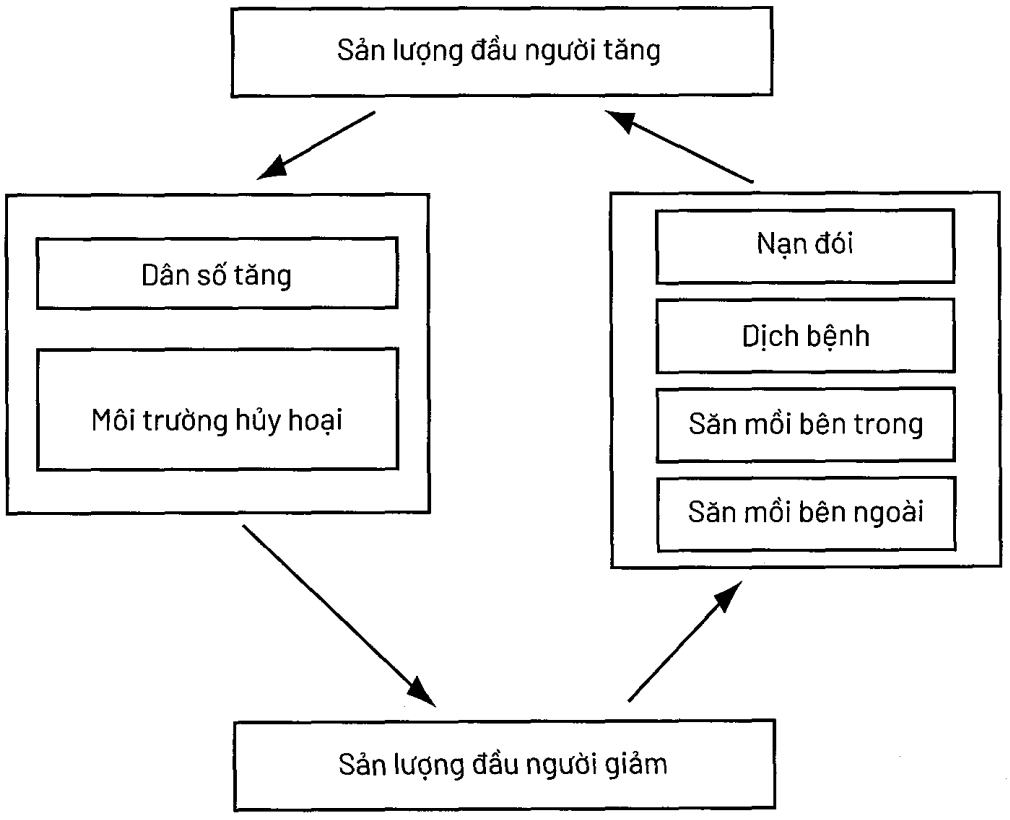
là đi "săn mồi". Nông dân và thị dân có thể tăng phúc lợi chung bằng cách giao dịch với nhau; chính phủ phát triển các loại hàng hóa công như trật tự công cộng và phòng vệ sẽ có lợi cho chính họ *và* người dân. Thật vậy, bản thân việc săn mồi đòi hỏi một mức độ hợp tác đáng kể; chính thực tế này là một trong những động lực quan trọng nhất cho các tổ chức chính trị.

Hình 9 minh họa mối quan hệ giữa các thể chế chính trị và phát triển kinh tế trong thế giới Malthus tiền công nghiệp. Tăng trưởng kinh tế theo chiều sâu được biệt lập ở phía trên bên trái. Không có mũi tên nào chỉ vào nó. Tăng trưởng theo chiều sâu xảy ra nhờ vào tiến bộ công nghệ, nhưng những tiến bộ này xảy ra không đoán trước và thường cách nhau một khoảng thời gian. Đổi mới công nghệ vào thời điểm đó là thứ mà các nhà kinh tế gọi là ngoại sinh: nó xảy ra một cách độc lập với bất kỳ khía cạnh nào khác của phát triển. (Giả thuyết của Ester Boserup rằng tăng mật độ dân số định kỳ thúc đẩy đổi mới và thay đổi công nghệ khiến thay đổi công nghệ là biến nội sinh, nhưng nó lại không liên quan đến dân số tăng trưởng theo xu hướng dự đoán được hoặc tuyến tính.) Tăng trưởng kinh tế phần lớn diễn ra theo chiều rộng hơn là chiều sâu, nghĩa là tổng dân số và nguồn lực tăng theo thời gian, nhưng không phải trên cơ sở bình quân đầu người.

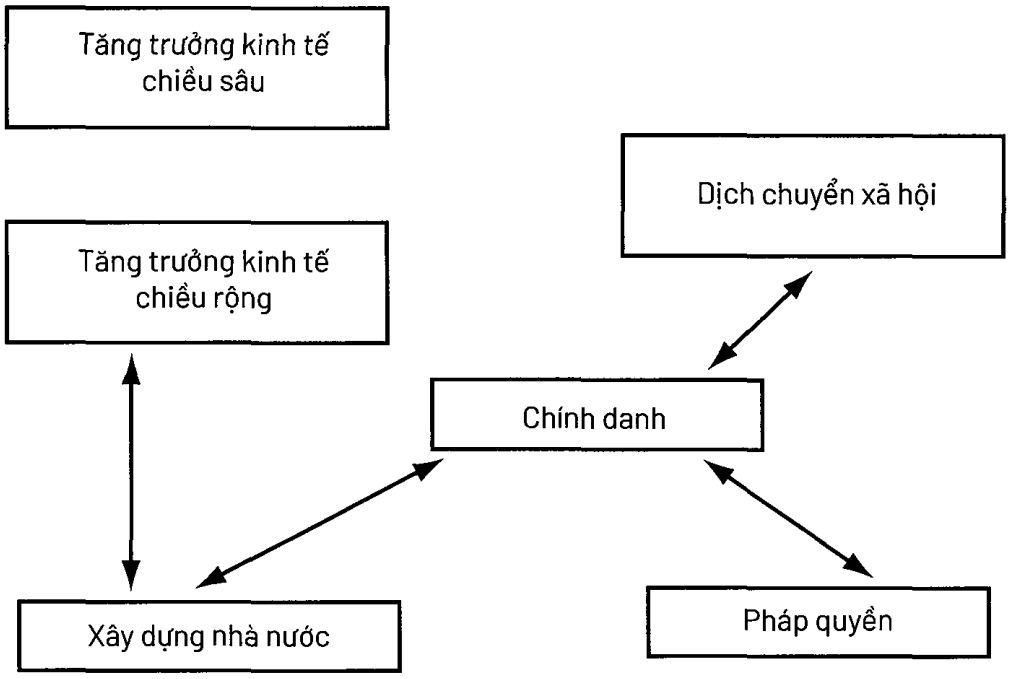
Thể chế chính trị quan trọng trong thế giới Malthus là nhà nước, bởi nó là con đường chính để đạt được tăng trưởng kinh tế chiều rộng. Năng lực cưỡng chế – quân đội và cảnh sát – có thể biến thành nguồn lực bằng cách săn mồi bên ngoài – chiến tranh và xâm lược. Cưỡng chế cũng có thể sử dụng để chống lại dân số trong nước nhằm duy trì quyền lực của lãnh đạo. Ngược lại, nguồn lực có được thông qua các cuộc chinh phục hoặc thuế có thể chuyển đổi thành năng lực cưỡng chế, vì vậy các cơ chế nhân quả đi theo cả hai hướng. Nhà nước có thể cải thiện năng suất kinh tế một lần bằng cách cung cấp hàng hóa công cơ bản như an ninh và quyền sở hữu – bước chuyển của Olson từ kẻ

cướp lưu động thành kẻ cướp cố định – nhưng nhà nước chắc chắn sẽ không thúc đẩy cải tiến liên tục về năng suất.

Sức mạnh của nhà nước lần lượt chịu ảnh hưởng lớn bởi tính chính danh, vốn là đường dây truyền tải theo đó pháp quyền và dịch chuyển xã hội tạo ảnh hưởng đến chính trị. Trong hầu hết các xã hội Malthus, tính chính danh xuất hiện dưới hình thức tôn giáo. Trung Quốc, Đế chế Byzantine và các nhà nước theo chế độ vương quyền tuyệt đối khác chính danh hóa trực tiếp bởi thẩm quyền tôn giáo mà họ kiểm soát. Trong những xã hội nơi pháp quyền dựa trên nguyên tắc tôn giáo tồn tại, tôn giáo hợp thức hóa một trật tự pháp lý độc lập, sau đó có thể tạo ra hoặc rút lại sự thừa nhận của luật pháp với nhà nước.



Hình 8: Bẫy Malthus



Hình 9: Phát triển trong điều kiện Malthus

Khả năng huy động các nhóm xã hội mới trong xã hội như vậy hạn chế hơn nhiều so với thế giới đương đại. Tính chính danh của tôn giáo đóng vai trò lớn trong việc huy động các phe nhóm xã hội vốn bị động trước đó, như các bộ lạc Ả Rập trong thế kỷ VII và nhóm Phật giáo và Đạo giáo trong thời nhà Đường Trung Quốc. Ki-tô giáo giữ vai trò tương tự trong việc huy động tầng lớp thượng lưu mới trong thời Đế chế La Mã. Trong xã hội nông nghiệp, tôn giáo thường trở thành phương tiện để xã hội chống lại trật tự chính trị cố hữu, do đó tạo thành một lực lượng không chỉ chính danh mà còn có thể gây bất ổn.

Trong một thế giới Malthus, khả năng phát triển chính trị nằm ở hai kênh chính. Thứ nhất là xoay quanh logic nội bộ của quá trình xây dựng nhà nước và tăng trưởng kinh tế bề rộng. Quyền lực chính trị tạo ra nguồn lực kinh tế, vốn lại tạo ra sức mạnh chính trị lớn hơn. Quá trình này tự nuôi dưỡng nó, đến thời điểm chính thể mở rộng đi đến giới hạn tự nhiên như địa lý hoặc công nghệ sẵn có, hay gặp một

chính thể khác, hoặc có sự kết hợp của cả hai yếu tố trên. Đây là logic của quá trình xây dựng nhà nước và chiến tranh diễn ra ở Trung Quốc và châu Âu.

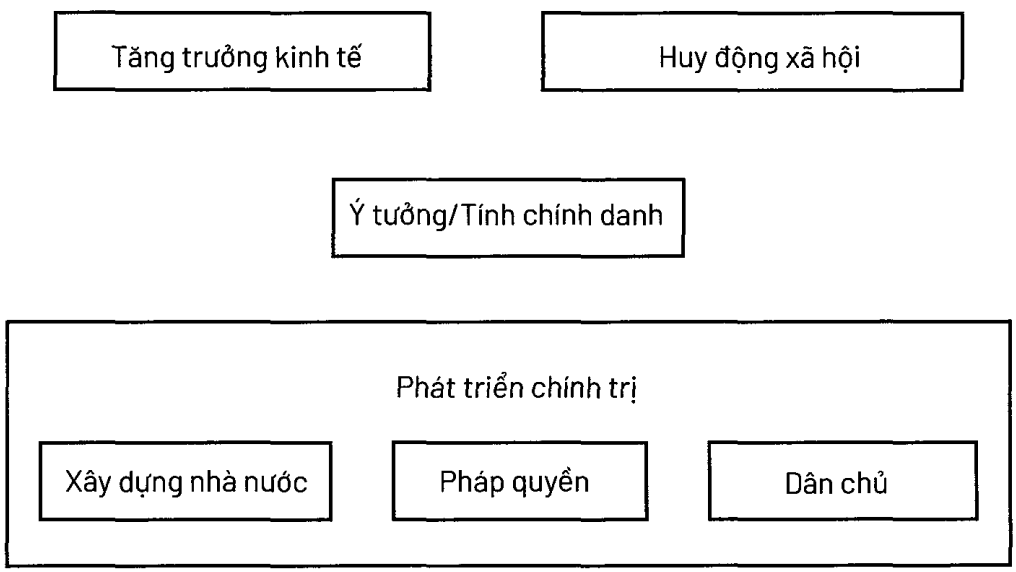
Kênh thứ hai của thay đổi chính trị liên quan đến tính chính danh, vốn ảnh hưởng đến sức mạnh của nhà nước bằng sự thiết lập pháp quyền, hoặc thông qua việc trao quyền cho các nhóm xã hội mới. Nguồn gốc của quá trình tôi gọi là con đường vòng Ấn Độ là sự nổi lên của Bà La Môn, thỏa hiệp khả năng của nhà cầm quyền Ấn Độ trong việc tích lũy quyền lực nhà nước theo cách thức Trung Quốc thực hiện. Nhóm xã hội mới được trao quyền bởi tôn giáo có thể đóng góp vào sức mạnh của nhà nước, như trong trường hợp của người Ả Rập, hoặc hạn chế những nỗ lực của chủ quyền tối cao để tập trung quyền lực, như trong trường hợp của Nghị viện Anh.

Trong một thế giới Malthus, các nguồn thay đổi có tính động là tương đối hạn chế. Quá trình xây dựng nhà nước diễn ra rất chậm và kéo dài trong nhiều thế kỷ ở cả Trung Quốc và châu Âu. Nó cũng phụ thuộc vào giai đoạn suy tàn chính trị trong đó các chính thể trở về mức phát triển thấp hơn và phải bắt đầu quá trình trên gần như từ đầu. Tôn giáo hay ý thức hệ mới xuất hiện theo thời gian, nhưng cũng giống như đổi mới công nghệ, không thể trông cậy yếu tố này để cung cấp đầu vào năng động và liên tục cho hệ thống. Ngoài ra, công nghệ hạn chế khả năng di chuyển của con người và ý tưởng từ nơi này đến nơi khác trên thế giới. Tin tức về việc tạo ra nhà nước Trung Quốc của Tần Thủy Hoàng không bao giờ đến tai các nhà lãnh đạo của nước Cộng hòa La Mã. Trong khi Phật giáo thành công trong việc vượt qua dãy Himalaya để đến Trung Quốc và những nơi khác trong khu vực Đông Á, các thể chế khác vẫn đứng yên ở các nước khởi thủy. Truyền thống riêng biệt về pháp luật trong châu Âu Ki-tô giáo, Trung Đông và Ấn Độ đều tự phát triển mà không ảnh hưởng đến nhau ở bất kỳ mức độ đáng kể nào.

PHÁT TRIỂN TRONG ĐIỀU KIỆN ĐƯƠNG ĐẠI

Bây giờ chúng ta hãy xem xét các khía cạnh của phát triển tương tác với nhau như thế nào kể từ khi bắt đầu cuộc Cách mạng Công nghiệp. Thay đổi quan trọng nhất là sự xuất hiện của tăng trưởng kinh tế theo chiều sâu liên tục, giúp định hình gần như toàn bộ các khía cạnh khác nhau của phát triển. Tăng trưởng kinh tế chiều rộng tiếp tục diễn ra, nhưng kém quan trọng hơn nhiều trong vai trò là động lực thay đổi chính trị so với sản lượng trên đầu người gia tăng. Ngoài ra, dân chủ đã tham gia cùng với xây dựng nhà nước và pháp quyền, tạo thành các thành phần của phát triển chính trị. Những khía cạnh này được minh họa trong Hình 10.

Đã có nhiều nghiên cứu quan trọng về mối liên hệ thực tiễn giữa các khía cạnh này trong thế giới đương đại, có thể tóm tắt trong các mối quan hệ như sau.



Hình 10. Các khía cạnh của phát triển

Giữa xây dựng nhà nước và tăng trưởng kinh tế

Có nhà nước là tiền đề cơ bản cho tăng trưởng kinh tế mạnh. Nhà kinh tế học Paul Collier đã chứng minh điều ngược lại của mệnh

đề này, cụ thể là nhà nước tan rã, nội chiến và xung đột xuyên quốc gia mang lại hậu quả tiêu cực cho tăng trưởng.[20] Phần lớn tình trạng nghèo đói ở châu Phi trong những năm cuối thế kỷ XX liên quan đến thực tế là nhà nước ở đây thường rất yếu, bất ổn và tan rã liên tục. Ngoài việc thành lập một nhà nước với trật tự cơ bản, năng lực hành chính tốt cũng có tương quan mạnh mẽ với tốc độ tăng trưởng kinh tế. Điều này đặc biệt đúng ở mức độ thấp của GDP bình quân đầu người (ít hơn 1.000 đô-la Mỹ); trong khi nó vẫn quan trọng ở mức thu nhập cao hơn, tác động có thể không tương xứng bằng. Ngoài ra có nhiều nghiên cứu phân tích mối tương quan giữa quản trị tốt và tăng trưởng kinh tế, mặc dù định nghĩa "quản trị tốt" là chưa thống nhất và phụ thuộc vào từng tác giả, đôi khi còn bao gồm cả ba thành phần của phát triển chính trị.[21]

Trong khi mối tương quan giữa nhà nước mạnh, gắn kết và tăng trưởng kinh tế được thiết lập chắc chắn, chiều hướng của quan hệ nhân quả không phải lúc nào cũng rõ ràng. Nhà kinh tế học Jeffrey Sachs cho rằng quản trị tốt là nội sinh: đó là sản phẩm của tăng trưởng kinh tế thay vì là nguyên nhân của nó.[22] Có một logic tốt biện minh cho điều này: chính phủ tốn tiền bạc. Một trong những lý do tại sao có quá nhiều hiện tượng tham nhũng ở những nước nghèo là bởi họ không đủ khả năng chi trả cho công chức mức lương tương xứng, đủ để nuôi sống gia đình họ, nên họ có xu hướng nhận hối lộ. Chi tiêu bình quân đầu người trong tất cả các dịch vụ chính phủ, từ quân sự, đường đến trường và cảnh sát trên đường phố là khoảng 17.000 đô-la Mỹ tại Mỹ vào năm 2008, nhưng con số đó ở Afghanistan chỉ là 19 đô-la Mỹ.[23] Do đó, không bất ngờ khi nhà nước Afghanistan yếu hơn nhiều so với Mỹ, hoặc một lượng lớn tiền viện trợ chảy vào tham nhũng.

Mặt khác, có một số trường hợp tăng trưởng kinh tế không tạo ra quản trị tốt hơn, nhưng ngược lại, quản trị tốt tạo ra tăng trưởng. Thử so sánh Hàn Quốc và Nigeria. Năm 1954, sau chiến tranh Triều Tiên,

GDP bình quân đầu người của Hàn Quốc thấp hơn so với Nigeria, nước chuẩn bị giành độc lập từ Anh vào năm 1960. 50 năm sau, Nigeria có hơn 300 tỉ đô-la Mỹ doanh thu từ dầu mỏ, nhưng thu nhập bình quân đầu người giảm trong những năm giữa 1975 và 1995. Trong khi đó, Hàn Quốc tăng trưởng với tốc độ từ 7–9% mỗi năm trong cùng kỳ, đến mức nước này trở thành nền kinh tế lớn thứ 12 trên thế giới, vào thời điểm diễn ra cuộc khủng hoảng tài chính châu Á trong năm 1997. Lý do cho sự khác biệt này gần như hoàn toàn là bởi chính phủ Hàn Quốc có năng lực hơn nhiều so với Nigeria.

Giữa pháp quyền và tăng trưởng

Trong các tài liệu học thuật, pháp quyền đôi khi được coi là một phần của quản trị và đôi khi là một khía cạnh riêng biệt của phát triển (như cách tôi đang triển khai). Như đã nói trong Chương 17, các điểm chính của pháp quyền có liên quan đến tăng trưởng là quyền sở hữu và thực thi hợp đồng. Có nhiều nghiên cứu chứng minh mối tương quan này tồn tại. Hầu hết các nhà kinh tế coi mối quan hệ này là hiển nhiên, mặc dù chưa chắc chắn rằng quyền sở hữu phổ quát và bình đẳng là cần thiết để điều này xảy ra. Trong nhiều xã hội, quyền sở hữu ổn định chỉ tồn tại trong một số thành phần tinh hoa và như thế là đủ để tạo ra tăng trưởng ít nhất là trong một khoảng thời gian nhất định.[24] Hơn nữa, xã hội như Trung Quốc đương đại với quyền tư hữu hữu "tốt vừa đủ" nhưng thiếu pháp quyền truyền thống vẫn có thể đạt mức tăng trưởng rất cao.

Giữa tăng trưởng kinh tế và nền dân chủ ổn định

Mối tương quan giữa phát triển và dân chủ được ghi nhận đầu tiên bởi nhà xã hội học Seymour Martin Lipset vào cuối những năm 1950, và kể từ đó đã có nhiều nghiên cứu liên hệ phát triển với dân chủ.[25] Mối quan hệ giữa tăng trưởng và dân chủ có thể là không tuyến tính – tức tăng trưởng nhiều hơn không nhất thiết luôn tạo ra nền dân chủ tốt hơn. Nhà kinh tế học Robert Barro chỉ ra rằng mối tương

quan này mạnh hơn ở mức thu nhập thấp và yếu hơn ở mức trung bình.[26] Một trong những nghiên cứu toàn diện nhất về các mối quan hệ giữa phát triển và dân chủ cho thấy quá trình chuyển đổi sang nền dân chủ từ chế độ chuyên chế có thể xảy ra ở bất kỳ mức độ phát triển nào, nhưng ít có khả năng đảo ngược ở mức GDP bình quân đầu người cao hơn.[27]

Trong khi tăng trưởng có vẻ hỗ trợ nền dân chủ ổn định, mối quan hệ nhân quả ngược lại giữa dân chủ và phát triển ít rõ ràng hơn. Điều này có ý nghĩa nếu chúng ta xem xét số lượng của các thể chế chuyên quyền với hồ sơ tăng trưởng ấn tượng trong những năm gần đây – Hàn Quốc và Đài Loan khi hai nước nằm trong ách cai trị độc tài, Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa, Singapore, Indonesia dưới thời Suharto và Chile dưới thời Augusto Pinochet. Như vậy, trong khi việc có một nhà nước gắn kết và quản trị tương đối tốt là một điều kiện để phát triển, chưa chắc dân chủ giữ vai trò tương tự.

Giữa tăng trưởng kinh tế và phát triển xã hội, hay sự phát triển của xã hội dân sự

Rất nhiều lý thuyết xã hội cổ điển liên kết sự xuất hiện của xã hội dân sự hiện đại với phát triển kinh tế.[28] Adam Smith trong *Của cải của các dân tộc* lưu ý rằng tăng trưởng của thị trường liên quan đến sự phân công lao động trong xã hội: khi thị trường mở rộng và doanh nghiệp tận dụng lợi thế kinh tế theo quy mô, chuyên môn hóa xã hội gia tăng và các nhóm xã hội mới (ví dụ như giai cấp công nhân công nghiệp) xuất hiện. Sự lưu động và việc tiếp cận thông thoáng, yêu cầu bởi nền kinh tế thị trường hiện đại, làm suy yếu nhiều hình thức quyền lực xã hội truyền thống và thay thế chúng bằng các hình thức hiệp hội tự nguyện và linh hoạt hơn. Chủ đề của các tác động biến đổi từ sự mở rộng phân công lao động là trọng tâm trong các tác phẩm của các nhà tư tưởng thế kỷ XIX như Karl Marx, Max Weber và Émile Durkheim.

Giữa huy động xã hội và xã hội dân chủ tự do

Từ Alexis de Tocqueville trở đi, đã có một lý thuyết dân chủ cho rằng nền dân chủ tự do hiện đại không thể tồn tại nếu không có một xã hội dân sự mạnh mẽ.[29] Việc huy động các nhóm xã hội cho phép các cá nhân yếu thế tập hợp lợi ích và đi vào vào hệ thống chính trị; thậm chí khi các nhóm xã hội không tìm kiếm các mục tiêu chính trị, các hiệp hội tự nguyện có hiệu ứng lan tỏa trong việc nâng cao khả năng làm việc cùng nhau của cá nhân trong các tình huống dị biệt – được gọi là vốn xã hội.

Mối tương quan đã nói ở trên liên hệ tăng trưởng kinh tế với dân chủ tự do ổn định có lẽ xuất hiện thông qua kênh huy động xã hội: tăng trưởng đòi hỏi sự xuất hiện của các tác nhân xã hội mới, những người sau đó yêu cầu được đại diện trong một hệ thống chính trị và báo chí cởi mở hơn cho quá trình chuyển đổi dân chủ. Khi hệ thống chính trị được thể chế hóa tốt và có thể thích ứng với những phe nhóm mới, quá trình chuyển đổi sang nền dân chủ đầy đủ sẽ thành công. Đó là những gì đã xảy ra với sự trỗi dậy của phong trào nông dân và các đảng phái xã hội dân chủ ở Anh và Thụy Điển trong những thập niên đầu của thế kỷ XX và ở Hàn Quốc sau sự sụp đổ của chế độ độc tài quân sự vào năm 1987.

Một xã hội dân sự phát triển cao cũng có thể gây nguy hiểm cho nền dân chủ, và thậm chí có thể dẫn đến suy tàn chính trị. Những nhóm dựa trên chủ nghĩa Sô-vanh dân tộc hay chủng tộc có thể làm lây lan sự không khoan thứ; các nhóm lợi ích có thể đầu tư nỗ lực việc tìm kiếm đặc lợi có tổng bằng không; chính trị hóa quá mức các xung đột kinh tế và xã hội có thể làm tê liệt xã hội và xói mòn tính hợp pháp của các thể chế dân chủ.[30] Huy động xã hội có thể dẫn đến suy tàn chính trị. Quá trình Huntington, theo đó các thể chế chính trị thất bại trong việc đáp ứng nhu cầu tham gia của các thành phần xã hội mới, dường như xảy ra ở Bolivia và Ecuador trong những năm 1990 và 2000 với

việc tái diễn câu chuyện lật đổ các tổng thống được bầu của các nhóm xã hội được huy động ở mức cao.[31]

Giữa dân chủ và pháp quyền

Luôn có mối liên hệ lịch sử chặt chẽ giữa sự trỗi dậy của dân chủ và pháp quyền tự do.[32] Như chúng ta thấy trong Chương 27, sự nổi lên của chính phủ có trách nhiệm giải trình ở nước Anh không thể tách rời việc bảo vệ Thông Luật. Việc mở rộng pháp quyền nhằm áp dụng cho vòng tròn lớn hơn của các công dân luôn được xem như một thành phần quan trọng của bản thân nền dân chủ. Mối liên hệ này tiếp tục phát triển qua quá trình làn sóng chuyển đổi dân chủ thứ ba sau năm 1975, khi sự sụp đổ của chế độ Cộng sản dẫn đến sự trỗi dậy của nền dân chủ bầu cử và sự hình thành các chính phủ hợp hiến bảo vệ quyền cá nhân.

Giữa ý tưởng, tính chính danh và những khía cạnh khác của sự phát triển

Ý tưởng liên quan đến tính chính danh phát triển theo logic riêng, nhưng chúng cũng được định hình bởi phát triển kinh tế, chính trị và xã hội. Lịch sử của thế kỷ XX đã có thể khác đi nhiều nếu không có các tác phẩm của một nhà văn xoàng vô danh trong Thư viện Anh, Karl Marx, người đã phê phán có hệ thống về chủ nghĩa tư bản sơ khai. Tương tự như vậy, chủ nghĩa cộng sản sụp đổ vào năm 1989 chủ yếu là do ít ai tin vào những tư tưởng cơ bản của chủ nghĩa Marx–Lenin.

Ngược lại, phát triển về kinh tế và chính trị ảnh hưởng đến các ý tưởng được cho là chính danh. Nhân quyền có vẻ đúng hơn với người Pháp bởi những thay đổi diễn ra trong cấu trúc giai cấp của Pháp và kỳ vọng gia tăng của tầng lớp trung lưu mới vào cuối thế kỷ XVIII. Các cuộc khủng hoảng tài chính lớn và thất bại kinh tế giai đoạn 1929–1931 làm suy yếu tính chính danh của một số thể chế tư bản và dẫn đường cho việc hợp thức hóa kiểm soát nhà nước ở mức độ lớn hơn

với nền kinh tế. Sự phát triển tiếp theo của các nhà nước phúc lợi lớn, đình trệ kinh tế và lạm phát mà chúng dường như gây ra, đặt nền tảng cho những cuộc cách mạng bảo thủ của Reagan-Thatcher những năm 1980. Tương tự như vậy, thất bại của chủ nghĩa xã hội trong việc hoàn thành lời hứa về hiện đại hóa và bình đẳng dẫn đến việc lý tưởng này bị mất uy tín trong tâm trí của nhiều người sống dưới chế độ cộng sản.

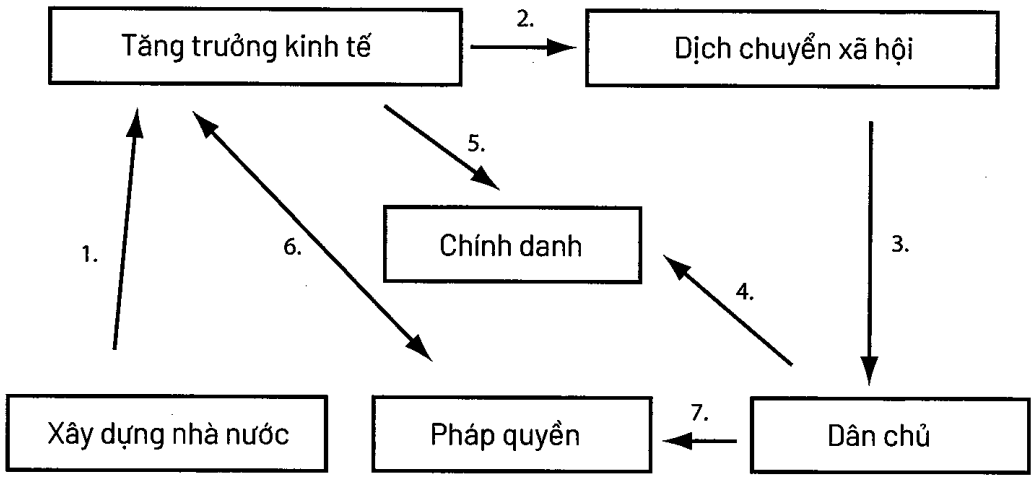
Tăng trưởng kinh tế cũng có thể tạo ra tính chính danh cho các chính quyền thành công trong việc nuôi dưỡng nó. Nhiều quốc gia phát triển nhanh ở khu vực Đông Nam Á, như Singapore và Malaysia, vẫn duy trì được sự ủng hộ lớn dù thiếu dân chủ tự do bởi lý do này. Ngược lại, sự đảo chiều của tăng trưởng kinh tế qua khủng hoảng kinh tế hoặc quản lý yếu kém có thể gây bất ổn, như trong chế độ độc tài tại Indonesia sau cuộc Khủng hoảng Tài chính năm 1997–1998.[33]

Tính chính danh cũng dựa trên sự phân bố các thành quả của tăng trưởng. Tăng trưởng nếu chỉ có lợi cho giới đầu sỏ ở trên đỉnh xã hội mà không được chia sẻ rộng rãi, thường sẽ dẫn đến việc tập hợp các nhóm xã hội chống lại hệ thống chính trị. Đó là điều xảy ra ở Mexico dưới chế độ độc tài của Porfirio Diaz, người cai trị đất nước giai đoạn 1876–1880 và 1884–1911. Thu nhập quốc gia tăng nhanh trong giai đoạn này, nhưng quyền sở hữu chỉ tồn tại với giới tinh hoa giàu có, tạo ra tiền đề cho cuộc Cách mạng Mexico năm 1911 và một thời kỳ dài chiến tranh và bất ổn khi các nhóm yếu thế chiến đấu để có phần của mình trong thu nhập quốc gia. Trong thời đại gần hơn, tính chính danh của hệ thống dân chủ ở Venezuela và Bolivia đã bị thách thức bởi các nhà lãnh đạo theo chủ nghĩa dân túy, những người có cơ sở chính trị là nhóm người nghèo và chịu thiệt thòi.[34]

MÔ HÌNH PHÁT TRIỂN HIỆN ĐẠI

Sự kết nối đa chiều giữa các khía cạnh khác nhau của phát triển tạo ra nhiều con đường tiềm năng để dẫn đến quá trình hiện đại hóa ngày

hôm nay, hầu hết sẽ không tồn tại trong điều kiện Malthus. Chúng ta thử lấy Hàn Quốc làm ví dụ, nơi các thành phần phát triển đến cùng nhau theo một cách đặc biệt thuận lợi (xem Hình 11).



Hình 11. Hàn Quốc, giai đoạn 1954–1999

Hàn Quốc vào cuối Chiến tranh Triều Tiên có một chính phủ tương đối mạnh. Đất nước này thừa hưởng truyền thống nhà nước Nho giáo từ Trung Quốc và áp dụng nhiều thể chế hiện đại trong khoảng thời gian Nhật Bản đô hộ từ năm 1905 đến năm 1945.[35] Nhà nước này, dưới sự lãnh đạo của Tướng Park Chung-Hee, người lên nắm quyền sau cuộc đảo chính năm 1961, sử dụng chính sách công nghiệp để thúc đẩy tăng trưởng kinh tế nhanh (mũi tên 1). Công nghiệp hóa biến nước này từ một vùng trũng nông nghiệp trở thành một cường quốc công nghiệp lớn trong vòng một thế hệ, hình thành các lực lượng xã hội mới – nghiệp đoàn, các nhóm Giáo hội, sinh viên đại học và các tổ chức dân sự khác, những nhóm không tồn tại trong xã hội Hàn Quốc truyền thống (mũi tên 2). Theo sau việc phi chính danh hóa chính quyền quân sự của Tướng Chun Doo-Hwan sau cuộc thảm sát Kwangju vào năm 1980, các nhóm xã hội mới bắt đầu gây áp lực buộc quân đội phải từ bỏ quyền lực. Với một số tác động nhẹ từ đồng minh Mỹ, điều này xảy ra vào năm 1987, khi cuộc bầu cử tổng thống dân chủ đầu tiên được công

bố (mũi tên 3). Tăng trưởng kinh tế nhanh chóng và quá trình chuyển đổi sang nền dân chủ đã giúp tăng cường tính chính danh của chế độ, ngoài những thứ khác, đã giúp chính quyền tăng cường khả năng vượt qua cuộc khủng hoảng tài chính châu Á trầm trọng 1997–1998 (mũi tên 4 và 5). Cuối cùng, cả tăng trưởng kinh tế và sự ra đời của nền dân chủ giúp củng cố pháp quyền của Hàn Quốc (mũi tên 6 và 7).

Trong trường hợp của Hàn Quốc, tất cả các khía cạnh khác nhau của phát triển có xu hướng củng cố lẫn nhau, như lý thuyết hiện đại hóa giả định, mặc dù có những bước đi nhất định trì hoãn sự khởi đầu của nền dân chủ bầu cử và pháp quyền cho đến khi công nghiệp hóa diễn ra. Tuy nhiên, mô hình Hàn Quốc không nhất thiết phải là phổ quát; có nhiều con đường khác để đến với hiện đại hóa. Ở châu Âu và Mỹ, pháp quyền tồn tại trước khi nhà nước được củng cố; ở Anh và Mỹ, một số hình thức của trách nhiệm giải trình dân chủ có trước công nghiệp hóa và tăng trưởng kinh tế. Trung Quốc hiện nay đang đi theo con đường của Hàn Quốc, nhưng bỏ qua mũi tên 3, 4 và 7. Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa thừa hưởng một nhà nước tương đối có năng lực từ thời Mao Trạch Đông khi nước này bắt đầu tự do hóa nền kinh tế dưới sự lãnh đạo của Đặng Tiểu Bình vào năm 1978. Chính sách mở cửa kinh tế thúc đẩy tăng trưởng kinh tế nhanh chóng trong suốt 30 năm tiếp theo, dẫn đến một sự biến đổi xã hội lớn khi hàng triệu nông dân rời bỏ nông thôn để tìm việc làm trong thành phố. Tăng trưởng đã giúp chính danh hóa nhà nước và tạo ra một xã hội dân sự non trẻ ở Trung Quốc, nhưng nó đã không khiến hệ thống chính trị bất ổn và cũng không đặt nhiều áp lực dân chủ hóa vào nhà nước. Ngoài ra, tăng trưởng cũng dẫn đến một số cải thiện về pháp quyền khi Trung Quốc cố gắng nâng hệ thống luật pháp của mình lên theo các tiêu chuẩn bắt buộc của Tổ chức Thương mại Thế giới (WTO). Câu hỏi lớn về tương lai của Trung Quốc là liệu việc huy động xã hội rất lớn, sinh ra bởi sự phát triển nhanh chóng, sẽ có ngày dẫn đến yêu cầu không thể cưỡng lại về sự tham gia lớn hơn về chính trị hay không.

NHỮNG GÌ ĐÃ THAY ĐỔI

Nếu chúng ta xem xét triển vọng phát triển chính trị trong giai đoạn lịch sử đặc trưng bởi các điều kiện kinh tế Malthus, với tình hình tồn tại từ sự khởi đầu mạnh mẽ của cuộc Cách mạng Công nghiệp, ngay lập tức sẽ nhìn thấy một loạt khác biệt. Điều quan trọng là khả năng tăng trưởng kinh tế mạnh một cách lâu dài. Tăng trưởng sản lượng bình quân đầu người làm được nhiều thứ hơn chỉ đơn giản là mang lại nguồn lực cho nhà nước. Nó kích thích sự biến đổi lớn của xã hội và huy động một loạt các lực lượng xã hội mới, qua thời gian sẽ trở thành các thành phần tham gia chính trị. Ngược lại trong thế giới Malthus, huy động xã hội là rất hiếm, được khuyến khích chủ yếu bởi những thay đổi về tính chính danh và tư tưởng.

Huy động xã hội là chìa khóa quan trọng để khai mở điểm cân bằng rối loạn, đại diện bởi giới tinh hoa truyền thống vốn bị khóa chặt trong liên minh tìm kiếm đặc lợi. Vua Đan Mạch có khả năng làm suy yếu sức mạnh của tầng lớp quý tộc cố hữu trong thập niên 1780 vì sự xuất hiện của tầng lớp nông dân có giáo dục và tổ chức tốt – điều khá mới mẻ trong lịch sử thế giới vốn chỉ biết đến những cuộc khởi nghĩa nông dân hỗn loạn và vô tổ chức. Trong xã hội tiền công nghiệp, nguồn gốc của việc huy động này là tôn giáo, đặc biệt là dưới hình dạng của cuộc Cải cách Kháng nghị và tính quyết liệt của phong trào này về quyền biết chữ phổ quát. Ở Hàn Quốc trong những năm 1980, sức mạnh đan xen của quân đội và giới tinh hoa kinh doanh bị phá vỡ bởi sự xuất hiện của một loạt các tác nhân xã hội mới, hầu hết chưa từng tồn tại ở đầu thời kỳ tăng trưởng sau Thế chiến II ở Hàn Quốc. Thay đổi chính trị vì thế đã đến với cả Đan Mạch và Hàn Quốc. Tuy nhiên, việc huy động xã hội của Đan Mạch dường như là một sự may mắn ngẫu nhiên của lịch sử khi vua Đan Mạch lựa chọn chủ nghĩa Luther, còn trường hợp của Hàn Quốc là kết quả dễ đoán hơn nhiều có được từ tăng trưởng kinh tế trong một thế giới Malthus. Trong cả hai trường

hợp, huy động xã hội có ảnh hưởng tích cực với sự lan truyền của dân chủ, nhưng ở khía cạnh khác, nó cũng dẫn đến bất ổn chính trị.

Sự khác biệt vô cùng quan trọng khác giữa phát triển chính trị ngày trước và hiện tại là mức độ các yếu tố quốc tế ảnh hưởng đến sự phát triển của các thể chế quốc gia. Hầu như tất cả các câu chuyện được kể trong cuốn sách này liên quan đến các xã hội đồng nhất và sự tương tác giữa các nhân tố chính trị khác nhau trong nội bộ một nước. Ảnh hưởng quốc tế xuất hiện chủ yếu là từ kết quả của chiến tranh, các cuộc chinh phạt hoặc đe dọa chinh phạt và đôi khi là sự lan truyền các học thuyết tôn giáo xuyên biên giới. Có các thể chế "xuyên quốc gia" vào thời điểm này như Giáo hội Công giáo và khalifah, đóng vai trò quan trọng trong việc phổ biến của các thể chế, bao gồm Bộ luật Justinian hoặc *sharia* xuyên qua biên giới chính trị. Ngoài ra còn có việc học tập lịch đại khi châu Âu tiền hiện đại cố gắng khôi phục các kinh điển Hy Lạp-La Mã trong quá khứ. Nhưng nhìn vào thế giới tổng thể, phát triển có xu hướng co cụm cao theo vị trí địa lý và khu vực.

Tình hình hiện tại lại hoàn toàn khác. Hiện tượng chúng ta gọi là toàn cầu hóa chỉ là phiên bản mới nhất của một quá trình đã diễn ra liên tục trong nhiều thế kỷ qua, với sự lan truyền của công nghệ liên quan đến giao thông vận tải, truyền thông và thông tin. Khả năng một xã hội phát triển theo cách riêng của mình, với tương đối ít đầu vào từ thế giới bên ngoài, hiện nay là rất khó. Điều này đúng ngay cả trong những khu vực bị cô lập và khó khăn nhất của thế giới như Afghanistan hay Papua New Guinea, nơi các phe nhóm quốc tế dưới hình dạng quân đội nước ngoài, các công ty khai thác gỗ của Trung Quốc, hoặc Ngân hàng Thế giới sẽ xuất hiện, dù được mời hay không. Thậm chí họ phải đối mặt với một tốc độ gia tăng của đổi thay từ những gì họ đã biết trong quá khứ.

Việc tích hợp các xã hội trên thế giới ở quy mô lớn hơn làm tăng mức độ cạnh tranh và đương nhiên tạo ra tỉ lệ thay đổi chính trị và hội

tụ các hình thức chính trị cao hơn. Tiến hóa riêng biệt – sự biệt hóa và tăng tính đa dạng sinh học – xảy ra khi các sinh vật sinh sôi nảy nở thành môi trường vi mô đặc trưng và mất liên lạc với nhau. Toàn cầu hóa sinh học đảo ngược diễn ra khi các loài được vận chuyển, vô tình hay cố ý, ở đáy tàu từ một vùng sinh thái sang vùng khác. Trai vằn, cây họ sắn dây (kudzu) và ong lai châu Phi sát thủ nay cạnh tranh với các loài bản địa. Những điều này, cùng với kẻ cạnh tranh lớn nhất là loài người, dẫn đến sự suy giảm trầm trọng số lượng các loài trên thế giới.

Chính trị cũng tương tự như vậy. Bất cứ quốc gia đang phát triển nào ngày nay được tự do áp dụng bất kỳ mô hình phát triển nào, bất kể truyền thống hay văn hóa bản địa. Trong thời gian Chiến tranh Lạnh, cả Mỹ và Liên Xô đều tìm cách xuất khẩu mô hình chính trị và kinh tế của mình, điều Mỹ vẫn tiếp tục thực hiện thông qua các chương trình hỗ trợ dân chủ. Ngoài ra còn có mô hình Đông Á về phát triển định hướng nhà nước và con đường chủ nghĩa tư bản chuyên quyền của Trung Quốc. Các tổ chức quốc tế như Ngân hàng Thế giới, Quỹ Tiền tệ Quốc tế và Liên Hợp Quốc sẵn sàng tư vấn về xây dựng thể chế cũng như cung cấp nguồn lực và hỗ trợ kỹ thuật cho việc xây dựng năng lực. Vì thế những nước phát triển muộn thời hiện đại không cần sáng tạo ra thể chế hay chính sách mới.[36]

Mặt khác, những điều tiêu cực cũng lan truyền qua biên giới – ma túy, tội phạm, khủng bố, vũ khí, tiền bẩn, v.v.. Toàn cầu hóa được gọi là "hoàng hôn của chủ quyền".[37] Đây tất nhiên là cường điệu hóa, nhưng công nghệ và tính di động gia tăng khiến nhà nước gặp nhiều khó khăn để thực thi pháp luật trên lãnh thổ của mình như thu thuế, điều chỉnh hành vi, hoặc thực hiện nhiều hành động khác liên quan đến trật tự chính trị truyền thống. Ở thời điểm khi phần lớn của cải ở dạng đất đai, nhà nước có đòn bẩy đáng kể trong việc điều chỉnh tầng lớp thượng lưu giàu có; ngày nay, khối của cải đó có thể dễ dàng chạy vào các tài khoản ngân hàng ở nước ngoài.[38]

Do đó, bây giờ không thể chỉ nói đơn giản về "phát triển quốc gia". Trong khoa học chính trị, chính trị so sánh và quan hệ quốc tế theo truyền thống được coi là những nhánh riêng biệt, một ngành giải quyết vấn đề xảy ra trong phạm vi quốc gia, ngành kia liên quan đến mối quan hệ giữa các quốc gia. Càng ngày các lĩnh vực này càng cần phải nghiên cứu như một tổng thể tích hợp. Chúng ta đã đến điểm này bằng cách nào và phát triển chính trị diễn ra trong thế giới đương đại ra sao sẽ là chủ đề cuốn thứ hai của tác phẩm này.

Cuối cùng, xã hội không bị mắc kẹt bởi quá khứ lịch sử của mình. Tăng trưởng kinh tế, huy động các thành phần xã hội mới, hội nhập của các xã hội qua biên giới và sự phổ biến của các đối thủ cạnh tranh và các mô hình nước ngoài, tất cả đều mang đến những điểm đầu vào cho sự thay đổi chính trị đã không tồn tại, hoặc tồn tại trong một hình thức rất yếu ớt, trước cuộc Cách mạng Công nghiệp.

Nhưng xã hội không đơn giản là tự do tái tạo chính mình trong bất kỳ thế hệ nào. Sẽ dễ phóng đại mức độ toàn cầu hóa thực sự tích hợp các xã hội trên thế giới. Trong khi mức độ trao đổi xã hội và học tập là cao hơn nhiều so với 300 năm trước, hầu hết mọi người vẫn tiếp tục sống trong chân trời định hình chủ yếu bởi văn hóa truyền thống và thói quen của mình. Quán tính xã hội vẫn còn rất lớn; dù các mô hình thể chế nước ngoài có sẵn hơn nhiều so với trước đây, chúng vẫn bị che phủ bởi những thể chế bản địa.

Các diễn giải lịch sử hiện tại về nguồn gốc của các thể chế chính trị cần được nhìn ở góc độ thích hợp. Không nên kỳ vọng rằng một đất nước đang phát triển đương đại phải sao chép tất cả các bước đi bạo lực ở Trung Quốc hay xã hội châu Âu để xây dựng một nhà nước hiện đại, hoặc pháp quyền hiện đại cần dựa vào tôn giáo. Chúng ta đã thấy rằng các thể chế đều là sản phẩm của hoàn cảnh lịch sử ngẫu nhiên và tình cờ, không có khả năng được lặp lại bởi các xã hội có hoàn cảnh khác biệt. Chúng ta cần thấm nhuần tính ngẫu nhiên trong nguồn gốc của chúng và các cuộc đấu tranh lịch sử kéo dài để đưa chúng vào thực tiễn

với mức độ khiêm tốn nhất định trong việc tiếp cận nhiệm vụ xây dựng thể chế trong thế giới đương đại. Không thể đơn giản chuyển giao thể chế hiện đại cho các xã hội khác mà không tham khảo các quy tắc hiện hành và các lực lượng chính trị ủng hộ chúng. Xây dựng một thể chế không giống như xây đập thủy điện hay mạng lưới đường bộ. Nó đòi hỏi rất nhiều công việc khó khăn để thuyết phục rằng trước hết thay đổi thể chế là cần thiết, xây dựng một liên minh ủng hộ thay đổi có khả năng vượt qua kháng cự của các bên liên quan hiện có trong hệ thống cũ và sau đó đặt điều kiện để mọi người chấp nhận bộ tiêu chuẩn hành vi mới như thói quen và mong đợi. Thông thường các thể chế chính thức cần được bổ sung bằng thay đổi văn hóa; ví dụ như dân chủ bầu cử sẽ không hoạt động tốt nếu không có báo chí độc lập và một xã hội dân sự độc lập để buộc chính phủ phải trung thực.

Các điều kiện môi trường và xã hội đã giúp dân chủ trỗi dậy ở châu Âu là độc nhất. Tuy nhiên, một khi chính phủ hợp hiến nổi lên thông qua sự móc nối dường như ngẫu nhiên của các sự kiện, nó tạo ra một hệ thống chính trị và kinh tế mạnh mẽ đến nỗi được sao chép rộng rãi trên khắp thế giới. Học thuyết về sự công nhận phổ quát mà dân chủ tự do lấy làm nền tảng, chỉ về giai đoạn đầu của sự phát triển chính trị khi các xã hội bình đẳng và cởi mở hơn cho sự tham gia chính trị rộng lớn. Tôi đã lưu ý rằng xã hội săn bắt hái lượm và bộ lạc bình đẳng và có mức độ tham gia lớn hơn nhiều so với xã hội cấp nhà nước đã thay thế chúng. Một khi nguyên tắc tôn trọng nhân phẩm bình đẳng được khớp nối, rất khó để ngăn cấm con người yêu cầu điều đó cho chính mình. Điều này có lẽ giải thích cho sự lan truyền không lay chuyển được của các quan điểm bình đẳng cho con người trong thế giới hiện đại, được ghi nhận trong *Nền dân trị Mỹ* của Tocqueville.

TRÁCH NHIỆM GIẢI TRÌNH NGÀY NAY

Như đã đề cập trong chương đầu tiên, thất bại của nền dân chủ trong việc củng cố vị thế ở nhiều nơi trên thế giới không phải là do bản

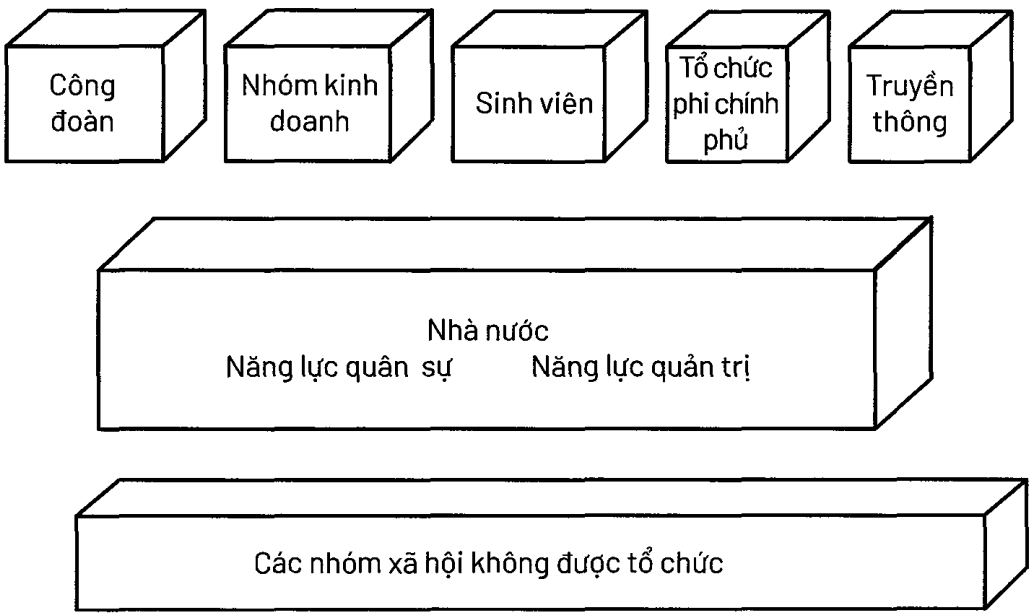
thân ý tưởng này không hấp dẫn, mà bởi sự thiếu vắng của những điều kiện vật chất và xã hội để chính phủ có trách nhiệm giải trình xuất hiện lúc đầu. Nền dân chủ tự do thành công đòi hỏi một nhà nước mạnh, thống nhất và có khả năng thực thi pháp luật trên lãnh thổ của mình; và một xã hội vững mạnh, gắn kết chặt chẽ và có khả năng áp đặt trách nhiệm giải trình lên nhà nước. Sự cân bằng giữa một nhà nước và xã hội mạnh giúp nền dân chủ vận hành, không chỉ ở nước Anh thế kỷ XVII, mà cả trong các nền dân chủ phát triển đương đại.

Có rất nhiều điểm tương đồng giữa những trường hợp ở châu Âu cận đại và tình hình chung đầu thế kỷ XXI. Kể từ khi bắt đầu Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba, đã có nhiều cuộc đấu tranh giữa những nhà lãnh đạo độc tài muốn củng cố quyền lực và các nhóm trong xã hội muốn có một hệ thống dân chủ.

Điều này đúng trong nhiều quốc gia kế thừa di sản Liên Xô, nơi những nhà cai trị trong thế giới hậu cộng sản – thường xuất phát từ bộ máy đảng cộng sản cũ – bắt đầu xây dựng lại nhà nước và tập trung quyền lực vào tay mình. Nhưng nó cũng đúng ở Venezuela, Iran, Rwanda và Ethiopia. Ở một số nơi như nước Nga dưới thời Vladimir Putin sau năm 2000 hay Iran sau cuộc bầu cử tổng thống năm 2009, ý đồ này đã thành công và các nhóm đối lập chính trị thất bại trong việc tạo thành một khối thống nhất để ngăn chặn việc xây dựng nhà nước chuyên quyền. Nhưng ở Georgia và Ukraine, việc huy động đối lập chính trị đã thành công, ít nhất là trong chốc lát, trong việc chống lại thẩm quyền nhà nước. Trong khi ở Nam Tư cũ, nhà nước bị phá vỡ hoàn toàn.

Các điều kiện ở châu Âu cận đại rõ ràng là rất khác với những năm đầu thế kỷ XXI, nhưng kịch bản chung về tập trung hóa và kháng cự đều diễn ra. Thay vì quý tộc thượng lưu, quý tộc nhỏ, Đẳng cấp thứ Ba và nông dân, ngày nay có các tổ chức công đoàn, các nhóm kinh doanh, sinh viên, các tổ chức phi chính phủ, các tổ chức tôn giáo

và một loạt các tổ chức xã hội khác (xem Hình 12). Các thành phần xã hội có xu hướng được huy động trên một phạm vi rộng và đa dạng hơn nhiều trong xã hội hiện đại, so với xã hội nông nghiệp chúng ta đã nghiên cứu. Bất kỳ phân tích chính trị nào về cuộc đấu tranh đó phải bắt đầu bằng việc tìm hiểu bản chất của các thành phần xã hội khác nhau, cả bên ngoài và bên trong nhà nước, cùng với mức độ gắn kết. Liệu xã hội dân sự có cho thấy mức độ đoàn kết mạnh, hay có những rạn nứt trong liên minh? Liệu quân đội và tình báo vẫn sẽ trung thành với chế độ, hay có những người theo trường phái ôn hòa sẵn sàng đàm phán với phe đối lập? Cơ sở xã hội của chế độ và tính chính danh của nó là gì?



Hình 12. Quyền lực chính trị ngày nay

Hệ thống quốc tế có ảnh hưởng tới những cuộc đấu tranh này ở mức độ cao hơn nhiều so với các trường hợp cận đại chúng ta đã nghiên cứu. Các nhóm đối lập có thể nhận được tài trợ, đào tạo và đôi khi là vũ khí từ nước ngoài, trong khi chế độ có thể kêu gọi các nước gần gũi với mình trợ giúp. Ngoài ra, nền kinh tế toàn cầu đưa ra những nguồn

thay thế về hỗ trợ tài chính, chẳng hạn như tài nguyên thiên nhiên, viện trợ nước ngoài, cho phép chính phủ phớt lờ công dân của họ. Cuộc đấu tranh giữa nhà vua và quốc hội về thuế không thể diễn ra trong một đất nước dầu mỏ giàu có, có lẽ đó chính là lý do tại sao rất ít nước trong số đó có nền dân chủ.

TIẾP THEO LÀ GÌ

Về tương lai, chúng ta có thể đặt ra hai câu hỏi về phát triển chính trị chưa thể trả lời ở thời điểm này. Câu hỏi đầu tiên liên quan tới Trung Quốc. Tôi đã khẳng định ngay từ đầu rằng một hệ thống chính trị hiện đại bao gồm một nhà nước mạnh, pháp quyền và trách nhiệm giải trình. Xã hội phương Tây sở hữu cả ba yếu tố này, phát triển nền kinh tế tư bản chủ nghĩa mạnh mẽ và vượt trội trên toàn cầu nhờ có chúng. Nhưng Trung Quốc ngày nay phát triển nhanh chóng chỉ với nhà nước mạnh. Liệu tình huống này có bền vững dài hạn? Trung Quốc liệu có thể tiếp tục tăng trưởng kinh tế và duy trì sự ổn định chính trị mà không cần pháp quyền hay trách nhiệm giải trình? Liệu huy động xã hội tạo ra bởi tăng trưởng sẽ được kìm hãm bởi một nhà nước độc tài mạnh, hay nó sẽ dẫn đến nhu cầu không thể ngăn cản về trách nhiệm giải trình dân chủ? Liệu dân chủ có thể tồn tại nơi một xã hội mà sự cân bằng giữa nhà nước và xã hội nghiêng về phía nhà nước trong một thời gian dài như vậy? Liệu Trung Quốc có thể tiến tới biên giới của khoa học và công nghệ mà không có quyền sở hữu kiểu phương Tây hoặc tự do cá nhân? Hoặc liệu Trung Quốc sẽ tiếp tục sử dụng quyền lực chính trị để thúc đẩy phát triển theo những cách không dành cho xã hội dân chủ và pháp quyền?

Câu hỏi thứ hai liên quan đến tương lai của nền dân chủ tự do. Một xã hội thành công tại một thời điểm lịch sử sẽ không nhất thiết luôn thành công, bởi hiện tượng suy tàn chính trị. Dù ngày nay dân chủ tự do được coi là hình thức chính danh nhất của chính quyền, tính chính danh của nó phụ thuộc vào hiệu năng. Hiệu năng phụ

thuộc vào khả năng duy trì sự cân bằng thích hợp giữa nhà nước mạnh khi cần thiết và tự do cá nhân, vốn là cơ sở cho tính hợp pháp dân chủ và giúp tăng trưởng khu vực tư nhân. Thất bại của các nền dân chủ hiện đại đến theo nhiều cách, nhưng một trong những thất bại điển hình nhất trong những năm đầu thế kỷ XXI có lẽ là sự yếu kém của nhà nước: nền dân chủ hiện đại trở nên quá dễ bị bế tắc và cứng nhắc, do đó không thể đưa ra các quyết định khó khăn để đảm bảo sự tồn tại dài hạn về kinh tế và chính trị. Nước Ấn Độ dân chủ gặp rất nhiều khó khăn trong việc sửa hạ tầng công cộng đổ nát – hệ thống đường giao thông, sân bay, nước sạch và nước thải – bởi các bên liên quan hiện có thể sử dụng hệ thống luật pháp và bầu cử để ngăn chặn hành động của nhà nước. Phần lớn các nước thuộc Liên minh châu Âu không thể cắt giảm quy mô nhà nước phúc lợi rõ ràng không còn khả năng chi trả. Nhật Bản đã tích tụ mức nợ công cao nhất trong nhóm các nước phát triển và đã không thực hiện được các giải pháp để loại trừ yếu tố cứng nhắc trong nền kinh tế, là trở ngại cho tăng trưởng trong tương lai.

Và sau đó là Mỹ, không thể giải quyết một cách nghiêm túc các vấn đề tài chính dài hạn liên quan đến sức khỏe, an sinh xã hội, năng lượng, v.v.. Mỹ dường như ngày càng rơi vào một trạng thái cân bằng chính trị rối loạn, nơi tất cả đều đồng ý về sự cần thiết của việc giải quyết các vấn đề tài chính dài hạn, nhưng các nhóm lợi ích mạnh có thể ngăn cản việc cắt giảm chi tiêu hoặc tăng thuế, vốn là cần thiết để thu hẹp khoảng cách. Thiết kế thể chế của đất nước, với cơ chế kiểm tra và cân bằng mạnh, khiến giải pháp trở nên khó khăn hơn. Thêm vào đó, ý thức hệ cứng nhắc dường như khóa chặt nước Mỹ vào một phạm vi giải pháp nhất định cho các vấn đề của mình. Đối mặt với những thách thức này, Mỹ sẽ không thân tộc hóa các chức vụ công như Chế đội Cũ ở Pháp đã làm, nhưng nước này hiện đang có nguy cơ dùng phương sách ngắn hạn để trì hoãn – nhưng không

tránh được – cuộc khủng hoảng cuối cùng, giống như chính quyền Pháp từng trải qua.

Khi chúng ta nhìn lại, thể chế ban đầu xuất hiện bởi những nguyên do ngẫu nhiên lịch sử. Nhưng những thể chế nhất định tồn tại và lan tỏa bởi chúng đáp ứng nhu cầu chính đáng theo một số ý nghĩa phổ quát. Đây là lý do vì sao có sự hội tụ thể chế theo thời gian, và vì sao có thể diễn giải chung sự phát triển chính trị. Nhưng sự tồn tại của các thể chế liên quan nhiều đến yếu tố bất ngờ như một hệ thống chính trị hoạt động tốt cho một đất nước phát triển nhanh chóng với dân số có độ tuổi trung bình là 20, có thể không tốt cho một xã hội trì trệ, nơi một phần ba dân số ở độ tuổi nghỉ hưu. Nếu thể chế không thích ứng, xã hội sẽ phải đối mặt với khủng hoảng hoặc sụp đổ và có thể bị buộc phải áp dụng một số thể chế khác. Điều này đúng với một nền dân chủ tự do cũng như một hệ thống chính trị phi dân chủ.

Tuy nhiên, có lý do quan trọng để tin rằng xã hội với trách nhiệm giải chính trị sẽ chiếm ưu thế trước những xã hội không có cơ chế này. Trách nhiệm giải trình chính trị mang đến con đường hòa bình cho thích ứng thể chế. Một trong những vấn đề mà hệ thống chính trị của Trung Quốc không bao giờ giải quyết được trong thời kỳ phong kiến là "hoàng đế tồi", giống như Võ hậu hay Hoàng đế Vạn Lịch. Một hệ thống chính trị độc đoán có thể vượt qua hệ thống tự do dân chủ với sự lãnh đạo tài tình, vì nó có thể đưa ra quyết định nhanh chóng mà không bị cản trở bởi những thách thức pháp lý hay phê phán lập pháp. Mặt khác, một hệ thống như vậy phụ thuộc vào sự xuất hiện liên tục của các nhà lãnh đạo giỏi; dưới quyền một hoàng đế tồi, quyền lực không được kiểm soát thuộc về chính quyền có thể dẫn đến thảm họa. Vấn đề này vẫn quan trọng ở Trung Quốc đương đại, nơi trách nhiệm giải trình chỉ có từ dưới lên chứ không phải từ trên xuống.

Tôi đã ghi nhận ở phần đầu cuốn sách rằng diễn giải lịch sử phát triển thể chế ở đây cần được hiểu với viễn cảnh của các điều kiện khác nhau, điều đã chiếm ưu thế kể từ cuộc Cách mạng Công nghiệp. Theo một nghĩa nào đó, tôi đã loại bỏ những điều không cần thiết để trực tiếp giải quyết và cập nhật các vấn đề nêu ra trong *Trật tự chính trị trong các xã hội biến đổi*. Với sự khởi đầu của công nghiệp hóa, tăng trưởng kinh tế và dịch chuyển xã hội phát triển với một tốc độ nhanh chóng hơn nhiều và thay đổi đáng kể triển vọng phát triển ba thành phần của trật tự chính trị. Đây là khuôn khổ để tôi sẽ tiếp tục diễn giải sự phát triển chính trị ở Tập 2.

CHÚ THÍCH

LỜI NÓI ĐẦU

1. Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies.* Với lời tựa mới của Francis Fukuyama (New Haven: Yale University Press, 2006).
2. Francis Fukuyama, *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century* (Ithaca: Cornell University Press, 2004).
3. Về hệ thống tái phân phối kinh tế, xem Karl Polanyi, "The Economy as an Instituted Process" trong Polanyi và C. W. Arensberg, *Trade and Market in the Early Empires* (New York: Free Press, 1957).
4. R. J. May, *Disorderly Democracy: Political Turbulence and Institutional Reform in Papua New Guinea* (Canberra: Australian National University State Society and Governance in Melanesia discussion paper 2003/3, 2003); Hank Nelson, *Papua New Guinea: When the Extravagant Exception Is No Longer the Exception* (Canberra: Australian National University, 2003); Benjamin Reilly, "Political Engineering and Party Politics in Papua New Guinea", *Party Politics* 8, no. 6 (2002): 701-18.
5. Để thảo luận về những ưu và nhược điểm của quyền sử dụng đất truyền thống, xem Tim Curtin, Hartmut Holzknecht và Peter Larmour, *Land Registration in Papua New Guinea: Competing Perspectives* (Canberra: State Society and Governance in Melanesia discussion paper 2003/1, 2003).
6. Để biết phân tích chi tiết về những khó khăn trong việc đàm phán quyền sở hữu ở Papua New Guinea, xem Kathy Whimp, "Indigenous Land Owners and Representation in PNG and Australia", bài viết chưa được công bố, 5 tháng 3, 1998.

1: NHU CẦU VỀ CHÍNH TRỊ

1. Xem "Country Status and Ratings Overview" trong phần "Freedom in the World" trên website của Freedom House (freedomhouse.org).

Larry Diamond lấy con số vào khoảng 40, sau đó tăng lên 117 vào thời điểm Làn sóng thứ Ba bắt đầu. Xem *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World* (New York: Times Books, 2008), các tr. 41, 50.

2. Larry Diamond, "The Democratic Recession: Before and After the Financial Crisis" trong Nancy Birdsall và Francis Fukuyama, eds., *New Ideas in Development After the Financial Crisis* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011).
3. Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Oklahoma City: University of Oklahoma Press, 1991).
4. Diamond, "The Democratic Recession", các tr. 240-59.
5. Freedom House, *Freedom in the World 2010: Erosion of Freedom Intensifies* (Washington, D.C.: Freedom House, 2010).
6. Thomas Carothers, "The End of the Transition Paradigm", *Journal of Democracy* 13, no. 1 (2002): 5-21.
7. Tính theo giá đô-la 2008, nền kinh tế thế giới đã tăng từ 15,93 nghìn tỉ đô-la lên đến 61,1 nghìn tỉ đô-la từ năm 1970 đến năm 2008. Nguồn: Các chỉ số phát triển của Ngân hàng Thế giới và Tài chính Phát triển Toàn cầu; Cục Thống kê Lao động Mỹ.
8. Francis Fukuyama and Seth Colby, "What Were They Thinking? The Role of Economists in the Financial Debacle", *American Interest* 5, no. 1 (2009): 18-25.
9. Fareed Zakaria, *The Post-American World* (New York: Norton, 2008); để có thêm góc nhìn phê bình, xem Aaron L. Friedberg, "Same Old Songs: What the Declinists (and Triumphalists) Miss", *American Interest* 5, no. 2 (2009).
10. William A. Galston, *Can a Polarized American Party System Be "Healthy"?* (Washington, D.C.: Brookings Institution Issues in Governance Studies No. 34, April 2010).
11. Xem các chương viết bởi Thomas E. Mann và Gary Jacobson trong Pietro S. Nivola và David W. Brady, *Red and Blue Nation?* Tập 1 (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2006); và James A. Thomson, *A House Divided: Polarization and Its Effect on RAND* (Santa Monica, CA: RAND Corporation, 2010). Có một số tranh luận về mức độ phân cực của công chúng Mỹ; về nhiều vấn đề văn hóa, như phá thai và súng. Có một nhóm trung dung lớn không có định kiến mạnh mẽ, với các nhóm thiểu số có cam kết hơn nhiều ở hai cực. Xem Morris tr. Fiorina và các cộng sự, eds., *Culture War? The Myth*

of a Polarized America, 3rd ed. (Boston: Longman, 2010)

12. Hiện tượng băng thông truyền thông rộng hơn dẫn đến sự phân hóa ngày càng tăng của diễn ngôn chính trị đã được dự đoán từ vài năm trước bởi Ithiel de Sola Pool, *Technologies of Freedom* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1983).
13. Xem thêm Isabel V. Sawhill và Ron Haskins, *Getting Ahead or Losing Ground: Economic Mobility in America* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2008).
14. Tổ chức Hợp tác và Phát triển kinh tế OECD, "A Family Affair: Intergenerational Social Mobility Across OECD Countries", trong *Going for Growth* (Paris: OECD, 2010); Emily Beller và Michael Hout, "Intergeneration Social Mobility: The United States in Comparative Perspective", *Future of Children* 16, no. 2 (2006): 19-36; Chul-In Lee và Gary Solon, "Trends in Intergenerational Income Mobility", *Review of Economics and Statistics* 91, no. 4 (2009): 766-72.
15. Simon Johnson, "The Quiet Coup", *Atlantic*, May 2009.
16. Amartya K. Sen, "Democracy as a Universal Value", *Journal of Democracy* 10 (1999): 3-17.
17. Michael Hardt và Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004. Dấu hiệu trưởng thành của một lực lượng Cánh tả quan trọng xảy ra vào nửa sau của thế kỷ XX là sự chấp nhận quan sát của nhà xã hội chủ nghĩa người Ý, Antonio Gramsci, rằng thành tựu của một chương trình nghị sự tiến bộ đòi hỏi phải có một cuộc "trường chinh bằng thể chế", một khẩu hiệu được thông qua đảng Xanh tại Đức khi họ tìm cách tham gia vào quá trình chính trị dân chủ ở nước này.
18. Xem Bronislaw Geremek, "Civil Society, Then and Now", trong Larry Diamond và Marc F. Plattner, *The Global Resurgence of Democracy*, 2d ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996).
19. Xem Charles Gati, "Faded Romance", *American Interest* 4, no. 2 (2008): 35-43.
20. Walter B. Wriston, *The Twilight of Sovereignty* (New York: Scribner, 1992).
21. Văn bản này có thể được xem ở nhiều địa chỉ khác nhau, ví dụ: http://w2.eff.org/Censorship/Internet_censorship_bills/barlow_0296.declaration.
22. Xem Chương "The Golden Straitjacket" trong Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999), các tr. 99-108.

23. Xem thêm Ron Paul, *End the Fed* (New York: Grand Central Publishing, 2009); Charles Murray, *What It Means to Be a Libertarian: A Personal Interpretation* (New York: Broadway Books, 1997).
24. Xem Francis Fukuyama, ed., *Nation-Building: Beyond Afghanistan and Iraq* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006).
25. Hướng đến Đan Mạch là tiêu đề nguyên bản của nghiên cứu thực hiện bởi Lant Pritchett và Michael Woolcock's "Solutions When the Solution Is the Problem: Arraying the Disarray in Development" (Washington, D.C.: Center for Global Development Working Paper 10, 2002).
26. Các lý thuyết tăng trưởng kinh tế như của Harrod-Domar, Solow và lý thuyết tăng trưởng nội sinh là dại diện cho chủ nghĩa giản lược quá mức và khó giải thích rõ ràng cho tăng trưởng thực sự xảy ra ở các nước đang phát triển.
27. Một số nhà quan sát đã đưa ra tranh luận này, gồm có Herbert Spencer vào thế kỷ XIX, tiếp tục với Werner Sombart, John Nef và Charles Tilly. Xem Herbert Spencer, *The Principles of Sociology* (New York: D. Appleton, 1896); John Ulric Nef, *War and Human Progress: An Essay on the Rise of Industrial Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1942); Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, A D 990-1990* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990); và Bruce D. Porter, *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics* (New York: Free Press, 1994).

2: TRẠNG THÁI TỰ NHIÊN

1. Những tranh luận này là của Thomas Hobbes. Quy luật tự nhiên thứ hai của ông cho rằng: "Một người sẽ sẵn sàng khi người khác cũng như vậy, tiến lên vì sự bình an của mình và bảo vệ anh ta khi cần thiết – đặt quyền này lên trên mọi thứ và được thỏa mãn quyền này với sự tự do ngược với kẻ khác, bởi anh ta sẽ cho phép người khác đi ngược lại lợi ích của mình." *Leviathan Parts I and II* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958), Chương 13 và 14.
2. John Locke, *Second Treatise on Government* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952), chương 2, sec. 6.
3. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and the Foundation of Inequality Among Mankind* (New York: St. Martin's Press, 2010), part 1.
4. Henry Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas* (Boston: Beacon Press, 1963), chương 5. Quan điểm tương tự được Karl Polanyi chia sẻ trong *The Great Transformation* (New York: Rinehart, 1944), tr. 48.

5. William D. Hamilton, "The Genetic Evolution of Social Behavior", *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964): 17-52. Quan điểm này được Richard Dawkins chia sẻ thêm trong *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 1989).
6. tr. W. Sherman, "Nepotism and the Evolution of Alarm Calls", *Science* 197 (1977): 1246-53.
7. Để hiểu rõ hơn nền tảng lý thuyết trò chơi của hợp tác xã hội, xem thêm Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (New York: Free Press, 1999), Chương 10; và Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation* (New York: Viking, 1987).
8. Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984).
9. Robert Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology* 46 (1971): 35-56.
10. Jerome H. Barkow, Leda Cosmides, và John Tooby, eds., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (New York: Oxford University Press, 1992), các tr. 167-69.
11. Điều này mô tả trong Trivers, "Reciprocal Altruism", các tr. 47-48.
12. Nicholas Wade, *Before the Dawn: Recovering the Lost History of Our Ancestors* (New York: Penguin, 2006), các tr. 7, 13-21.
13. Richard Wrangham và Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence* (Boston: Houghton Mifflin, 1996), tr. 24. Thuật ngữ "giống đực gắn bó" (male bonding) được đưa ra trước tiên bởi nhà nhân học Lionel Tiger; xem *Men in Groups* (New York: Random House, 1969).
14. Steven A. LeBlanc và Katherine E. Register, *Constant Battles: The Myth of the Noble Savage* (New York: St. Martin's Press, 2003), tr. 83.
15. Frans de Waal, *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), chương. 2. Xem thêm *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).
16. de Waal, *Chimpanzee Politics*, tr. 87.
17. Sđd., tr. 56
18. Sđd., tr. 66
19. Sđd., tr. 42.
20. N. K. Humphrey, "The Social Function of Intellect", trong P.P.G. Bateson và R. A. Hinde, *Growing Points in Ethology* (New York:

Cambridge University Press, 1976), các tr. 303-17; Richard Alexander, *How Did Humans Evolve?: Reflections on the Uniquely Unique Species* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990), các tr. 4-7; Richard D. Alexander, "The Evolution of Social Behavior", *Annual Review of Ecology and Systematics* 5 (1974): 325-85.

21. Geoffrey Miller, *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature* (NewYork: Doubleday, 2000); Geoffrey Miller và Glenn Geher, *Mating Intelligence: Sex, Relationships, and the Mind's Reproductive System* (New York: Lawrence Erlbaum, 2008).
22. Steven Pinker và Paul Bloom, "Natural Language and Natural Selection", *Behavioral and Brain Sciences* 13 (1990): 707-84.
23. George E. Pugh, *The Biological Origin of Human Values* (New York: Basic Books, 1977), các tr. 140-43.
24. Về tập hợp tính phổ quát của tôn giáo, xem Nicholas Wade, *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures* (New York: Penguin, 2009), các tr. 18-37.
25. Xem, ví dụ, Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007); và Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006).
26. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965).
27. Xem Wade, *Faith Instinct*, chương 5.
28. Quan điểm này đặc biệt liên quan đến Émile Durkheim. Xem *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1965). Liên quan đến bài phê bình, xem chương về Durkheim trong E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought* (New York: Basic Books, 1981).
29. Xem thêm ví dụ Steven Pinker, *How the Mind Works* (New York: Norton, 1997), các tr. 554-58.
30. Theo Douglass North: "Trong khi quan sát thấy con người không tuân theo các quy tắc xã hội khi lợi ích vượt quá chi phí, chúng ta cũng thấy họ tuân theo các quy tắc khi tính toán cá nhân sẽ khiến họ làm khác. Tại sao người ta không xả rác ở nông thôn? Tại sao họ gian lận hoặc ăn cắp khi khả năng trừng phạt là không đáng kể so với lợi ích? Không có một lý thuyết rõ ràng về ý thức hệ hay nói chung hơn là về xã hội học tri thức giải thích điều đó, có những lỗ hổng lớn trong khả năng của chúng ta để giải thích cho việc phân bổ nguồn lực hiện tại hoặc thay đổi lịch sử. Ngoài việc không thể giải quyết vấn đề nan giải cơ bản của người hưởng không, chúng ta không thể giải thích được khoản đầu tư khổng lồ mà mọi xã hội tạo ra cho tính chính danh". *Structure and*

Change in Economic History (New York: Norton, 1981), các tr. 46-47.

31. Trivers, "Reciprocal Altruism."
32. Về chủ đề chung này, xem Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), các Chương 13-17.
33. Robert H. Frank, *Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status* (New York: Oxford University Press, 1985).
34. Sđd., các tr. 21-25. Ngược lại, những người có vị thế thấp thường gặp nhiều vấn đề trầm cảm và thường được chữa trị bởi Prozac, Zoloft và một số loại serotonin chọn lọc, vốn tăng mức độ của serotonin trong não. Xem thêm Roger D. Masters và Michael T. McGuire, *The Neurotransmitter Revolution: Serotonin, Social Behavior, and the Law* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1994), tr. 10.
35. Về chủ đề này xem Francis Fukuyama, "Identity, Immigration, and Liberal Democracy", *Journal of Democracy* 17, no. 2 (2006): 5-20.
36. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989)
37. Wade, *Before the Dawn*, các tr. 16-17.
38. Xem R. Spencer Wells và các cộng sự, "The Eurasian Heartland: A Continental Perspective on Y-Chromosome Diversity", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98, no. 18 (2001): 10244-49.

3: BẠO QUYỀN CỦA THÂN TỘC

1. Lewis Henry Morgan, *Ancient Society; hoặc, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (New York: Henry Holt, 1877); Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom (New York: G. tr. Putnam, 1920).*
2. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State, in Light of the Researches of Lewis H. Morgan* (New York: International Publishers, 1942).
3. Herbert Spencer, *The Principles of Biology* (New York: D. Appleton, 1898); *The Principles of Sociology*.
4. Xem Madison Grant, *The Passing of the Great Race; or, the Racial Basis of European History*, 4th rev. ed. (New York: Scribner's, 1921).
5. Tuyên bố kinh điển này được đưa ra trong Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).
6. Leslie A. White, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* (New York: McGraw-Hill, 1959).

7. Julian H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (Urbana: University of Illinois Press, 1963).
8. Elman R. Service, *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. 2d ed. (New York: Random House, 1971). Một nỗ lực sớm để xét lại thuyết tiến hóa là V. Gordon Childe, *Man Makes Himself* (London: Watts and Co., 1936).
9. Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology* (New York: Random House, 1967).
10. Marshall D. Sahlins và Elman R. Service, *Evolution and Culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960).
11. Về lý thuyết chung của thuyết tiến hóa, xem Henri J. M. Claessen và Pieter van de Velde, "Social Evolution in General", in Claessen, van de Velde, và M. Estelle Smith, eds., *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization* (South Hadley, MA: Bergin and Garvey, 1985).
12. Sahlins and Service, *Evolution and Culture*, Chương 1.
13. Jonathan Haas, *From Leaders to Rulers* (New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers, 2001).
14. Service, *Primitive Social Organization*.
15. Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (Garden City, NY: Doubleday, 1965); Henry Summer Maine, *Ancient Law* (Boston: Beacon Press, 1963).
16. Fried, *Evolution of Political Society*, các tr. 47-54. Phần lớn những gì được biết về kiểu xã hội này được dựa trên nghiên cứu về các nhóm người da đỏ bản địa như Algonkian hay Shosshone, vốn đã bị tuyệt diệt.
17. Sđd., các tr. 94-98.
18. Xem Ernest Gellner, "Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies", in Gellner, *Culture, Identity, and Politics* (New York: Cambridge University Press, 1987), các tr. 6-28.
19. Adam Kuper, *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), các tr. 227-28.
20. Fried, *Evolution of Political Society*, tr. 83.
21. Xem thêm thảo luận Sđd., các tr. 90-94.
22. Fried, *Evolution of Political Society*, tr. 69.
23. C. D. Forde, trích trong Service, *Primitive Social Organization*, tr. 61.
24. Ester Boserup, *Population and Technological Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), các tr. 40-42.

25. Massimo Livi-Bacci, *A Concise History of World Population* (Oxford: Blackwell, 1997), tr. 27.
26. Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Macmillan, 1933), đặc biệt xem Chương 6. Durkheim sử dụng thuật ngữ "phân chi" theo nghĩa rộng hơn những gì tôi dùng; nhưng có lẽ quá rộng để từ này mang nhiều ý nghĩa. Ông áp dụng nó vào các xã hội cấp nhà nước ở mức độ phát triển cao hơn nhiều. Để có góc nhìn phê bình, đọc thêm Gellner, "Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies."
27. Trong những xã hội như vậy, mối quan hệ anh-em và mẹ-con gái có xu hướng mạnh hơn mối quan hệ vợ chồng và cha con. Service, Primitive Social Organization, tr. 115.
28. Ở Papua New Guinea, người vùng cao theo chế độ phụ hệ, trong khi nhiều nhóm ven biển lại theo mẫu hệ; cả hai hệ thống tạo ra bản sắc bộ lạc mạnh như nhau. Sđd., Trang 110-11.
29. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940); và *Kinship and Marriage Among the Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1951).
30. Evans-Pritchard, *The Nuer*, tr. 139.
31. Sđd., các tr. 142-43.
32. Sđd., tr. 173.
33. Về ví dụ về tính lỏng lẻo trong định dạng của bộ lạc, xem Fried, Evolution of Politic Society, tr. 157. Một số bộ lạc nam hệ nhận các thành viên theo các quy tắc nữ hệ, đặc biệt khi có lợi thế về mặt chính trị để làm như vậy. Điều tương tự diễn ra ở châu Âu sau sự sụp đổ của Đế chế La Mã khi hoàn cảnh cho phép. Luật Salian áo dụng cho phần lớn châu Âu đòi hỏi một chế độ thừa kế theo nam hệ nghiêm khắc, nhưng khi một quân vương không có người thừa kế nam và có một cô con gái mạnh mẽ, ông có thể cố gắng bẻ cong các quy tắc để cô ta kế vị.
34. Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, tr. 17.
35. Henry Maine, *Early Law and Custom: Chiefly Selected From Lectures Delivered at Oxford* (Delhi: B. R. Pub. Corp., 1985), tr. 56.
36. Kwang-chih Chang và các cộng sự, *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective* (New Haven: Yale University Press, 2005), tr. 165.
37. Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, tr. 29.
38. Maine, *Early Law and Custom*, các tr. 53-54.

39. Hugh Baker, *Chinese Family and Kinship* (New York: Columbia University Press, 1979), tr. 26.

40. Các xã hội bộ lạc như người Nuer đặt ra thách thức đối với khoa học chính trị lựa chọn lý tính vì rất nhiều hành vi trong các nhóm như vậy dường như không phải lựa chọn cá nhân mà là các chuẩn mực xã hội phức tạp. Rất khó để thấy làm thế nào xã hội của người Nuer lại được tổ chức dựa trên sự lựa chọn tối đa hóa lợi ích cá nhân của các thành viên trong xã hội, trái ngược với một lời giải thích xã hội học sẽ đặt nền tảng tổ chức xã hội vào tín ngưỡng tôn giáo như thờ cúng tổ tiên.

    Nhà khoa học chính trị Robert Bates đã cố giải quyết thách thức này. Theo ông, truyền thống xã hội học, theo nhánh của Durkheim, Marx hay Weber, nhìn thấy trật tự phát sinh từ các quy tắc có thể là đạo đức, cưỡng chế hoặc theo uy quyền. Ông tiếp tục xem xét vấn đề người Nuer của Evans-Pritchard thông qua lăng kính của lý thuyết lựa chọn lý tính, một mô hình giải thích hành vi theo chủ nghĩa cá nhân cực đoan. Ông lập luận rằng nhiều lựa chọn của các gia đình hoặc phân chi người Nuer trong việc đối phó với nhau phản ánh các tính toán hợp lý về lợi ích cá nhân, thường liên quan đến việc tối đa hóa nguồn lực gia súc. Ông cho rằng cách giải quyết tranh chấp giữa các nhóm gia đình có thể được mô hình hóa bằng cách sử dụng các cơ sở cá nhân. Các thể chế của người Nuer có thể được coi là cách hiệu quả để giải quyết các vấn đề phối hợp và được mô hình hóa thông qua lý thuyết trò chơi. Ông kết luận: "Điều này thật tai hại, nhưng là sự thật: vấn đề với xã hội học chính trị là nó quá xã hội học. Khi khẳng định tính ưu việt của xã hội, sẽ không có nhiều lý do để hỏi liệu hành vi có tổ chức có thể được sắp xếp ra khỏi các quyết định của cá nhân hay không. Tiếp tục báo hiệu sự bất lực của nó đối với vấn đề là sự khẳng định mạnh mẽ của các định đề phương pháp luận như 'tính hợp lệ độc lập của các sự kiện xã hội' hoặc sự phân tách chặt chẽ của 'các cấp độ phân tích'. Đặc điểm trí tuệ đặc trưng bởi một niềm tin rằng đời sống xã hội không phải là vấn đề chỉ đơn giản là không mang nhiều khích lệ cho những người muốn kiểm tra mối quan hệ giữa sự lựa chọn riêng tư và hành vi tập thể. Chưa hết, chính vấn đề trật tự xã hội mới cần đòi hỏi phải có một cuộc kiểm tra như vậy." (Robert H. Bates, "The Preservation of Order in Stateless Societies: A Reinterpretation of Evans-Pritchard's *The Nuer*", in Bates, *Essays on the Political Economy of Rural Africa* [New York: Cambridge University Press, 1983]), tr. 19.

    Tuy nhiên Bates thiết lập một sự nhị phân sai lầm giữa kinh tế học và xã hội học. Từ góc độ xã hội học hoặc nhân học, không có yêu cầu nào rằng tất cả các hành vi được hiểu dựa trên quy tắc, hoặc bất kỳ khẳng

định nào rằng lựa chọn hợp lý cá nhân không có vai trò trong kết quả cuối cùng. Luôn luôn có một số mức độ tương tác xã hội, thường là ở cấp độ của các đơn vị xã hội tổng hợp cao, trong đó lựa chọn lý tính hoạt động tốt nhất như một lời giải thích về hành vi của một đơn vị xã hội. Do đó, đối với tất cả sự khác biệt về văn hóa của họ so với các đối thủ châu Âu, Ottoman đã hành xử theo các quy tắc rất quen thuộc trong chính sách đối ngoại của họ, không theo các lựa chọn tôn giáo mà là chính trị để thúc đẩy lợi ích của mình. Điều không thể giải thích dễ dàng như vậy từ góc độ lựa chọn lý tính là bản chất của chính các đơn vị xã hội cấp thấp. Tại sao người Nuer tự tổ chức thành các nhóm cùng gốc gác, thay vì hình thành các tổ chức huynh đệ tôn giáo, hoặc tự tổ chức thành các tổ chức tình nguyện như những người Mỹ trẻ tuổi? Lựa chọn lý tính không cung cấp lý thuyết về huy động xã hội vì nó cố tình bỏ qua vai trò của các ý tưởng và quy tắc. Cái sau có thể phản ánh một sự tiến hóa sâu sắc hơn, trái ngược với cá nhân, tính hợp lý liên quan đến lợi ích của các nhóm. Có một cuộc thảo luận lớn giữa các nhà sinh học tiến hóa về việc liệu gen có thể mã hóa các hành vi thúc đẩy nhóm hơn là tính thích hợp cá nhân (được hiểu theo nghĩa chung của tính tương thích tổng thể). Tuy nhiên, không có lý do cụ thể giải thích tại sao các chuẩn mực xã hội không thể tạo ra các hành vi đó. Sự tồn tại của các hiện tượng như đánh bom tự sát cho thấy đây không phải là vấn đề chưa từng nghe thấy. Xem thêm David Sloan Wilson và Elliott Sober, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998); và David Sloan Wilson, "The Group Selection Controversy: History and Current Status", *Annual Review of Ecological Systems* 14 (1983): 159-87.

4: XÃ HỘI BỘ LẠC: TÀI SẢN, CÔNG LÝ VÀ CHIẾN TRANH

1. "Sự đa dạng về năng lực con người, xuất phát từ đó quyền sở hữu ra đời, là trở ngại không thể vượt qua đối với sự đồng nhất của lợi ích. Việc bảo vệ những năng lực này là mục tiêu đầu tiên của chính quyền". Madison, Tiểu luận Liên bang số 10.
2. Douglass C. North và Robert tr. Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History* (New York: Cambridge University Press, 1973), các tr. 1-2.
3. Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science* 162 (1968): 1243-48. Xem thêm Richard Pipes, *Property and Freedom* (New York: Knopf, 1999), tr. 89.

4. Xem Yoram Barzel, *Economic Analysis of Property Rights* (New York: Cambridge University Press, 1989).
5. Những quyền như vậy được cho là xuất hiện tự phát trong cơn sốt vàng California giai đoạn 1849-1850, khi dân đào vàng thỏa thuận hòa bình với nhau về tuyên bố chiếm dụng mà họ theo dõi. Xem Pipes, *Property and Freedom*, tr. 91. Giải thích này bỏ qua hai yếu tố bối cảnh quan trọng: trước tiên, dân đào vàng là sản phẩm của văn hóa Anh-Mỹ tôn trọng quyền tư hữu; thứ hai, những quyền này có được khi nhiều người bản địa sống tại đây mất đi quyền thông lệ với các lãnh địa này, điều không được dân đào vàng tôn trọng.
6. Charles K. Meek, *Land Law and Custom in the Colonies*, 2d ed. (London: Frank Cass, 1968), tr. 26.
7. Trích trong Elizabeth Colson, "The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights", in Victor Turner, ed., *Colonialism in Africa 1870-1960*. Tập 3: *Profiles in Change: African Society and Colonial Rule* (New York: Cambridge University Press, 1971), tr. 203.
8. Meek, *Land Law and Custom*, tr. 6.
9. Colson, "Impact of the Colonial Period", tr. 200.
10. Paul Vinogradoff, *Historical Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1923), tr. 327.
11. Meek, *Land Law and Custom*, tr. 17.
12. Vinogradoff, *Historical Jurisprudence*, tr. 322.
13. Về thảo luận về điểm tích cực và tiêu cực của thuê đất truyền thống, xem Curtin, Holzknecht, và Larmour, *Land Registration in Papua New Guinea.*
14. Để đọc thêm về khó khăn khi đàm phán quyền sở hữu ở Papua New Guinea, xem Whimp, "Indigenous Land Owners and Representation in PNG and Australia."
15. Lý thuyết kinh tế hiện đại về quyền tư hữu không cụ thể hóa đơn vị xã hội mà quyền tư hữu trở nên hiệu quả. Đơn vị này thường được giả định là cá nhân, nhưng gia đình và doanh nghiệp cũng là đối tượng của quyền tư hữu, đơn vị mà thành viên của họ có lợi ích chung trong việc sử dụng hiệu quả nguồn tài nguyên họ cùng sở hữu. Xem Jennifer Roback, "Exchange, Sovereignty, and Indian-Anglo Relations", in Terry L. Anderson, ed., *Property Rights and Indian Economies (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1991).*
16. Vinogradoff, *Historical Jurisprudence*, tr. 343.
17. Gregory Clark, "Commons Sense: Common Property Rights, Efficiency, and Institutional Change", *Journal of Economic History*

58, no. 1 (1998): 73-102. Xem thêm Jerome Blum, "Review: English Parliamentary Enclosure", *Journal of Modern History* 53, no. 3 (1981): 477-504.

18. Elinor Ostrom đưa ra nhiều ví dụ về nguồn lực chung (hàng hóa không thể loại trừ) được quản lý hiệu quả bởi các cộng đồng dù thiếu vắng quyền tư hữu. Xem Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (New York: Cambridge University Press, 1990).
19. Meek, *Land Law and Custom*, các tr. 13-14.
20. Colson, "Impact of the Colonial Period", tr. 202.
21. Thomas J. Bassett và Donald E. Crummey, *Land in African Agrarian Systems* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993), các tr. 9-10.
22. Colson, "Impact of the Colonial Period", các tr. 196-97; Meek, *Land Law and Custom*, tr. 12.
23. Trong suốt cuộc tranh giành châu Phi bắt đầu từ những năm 1870, các cường quốc châu Âu xây dựng hệ thống hành chính giá rẻ bằng cách sử dụng mạng lưới các thủ lĩnh địa phương để thi hành luật, ép sưu dịch và thu thuế thân. Xem Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
24. Vinogradoff, *Historical Jurisprudence*, tr. 351.
25. Evans-Pritchard, *The Nuer*, các tr. 150-51.
26. Những ví dụ này ở trong Sđd., các tr. 150-69.
27. Bruce L. Benson, "Customary Indian Law: Two Case Studies", in Anderson, *Property Rights and Indian Economies*, các tr. 29-30.
28. Sđd., tr. 31.
29. Vinogradoff, *Historical Jurisprudence*, các tr. 353-55.
30. Maine, *Early Law and Custom*, các tr. 170-71.
31. Vinogradoff, *Historical Jurisprudence*, tr. 345.
32. Marshall D. Sahlins, "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", *American Anthropologist* 63, no. 2 (1961): 322-45.
33. Lawrence H. Keeley, *War Before Civilization* (New York: Oxford University Press, 1996); LeBlanc and Register, *Constant Battles.*
34. Keeley, *War Before Civilization*, các tr. 30-31.
35. Sđd., tr. 29.
36. Với Tiger, *Men in Groups*, đây là khởi đầu của tính "gắn bó giống đực". Xem LeBlanc and Register, *Constant Battles*, tr. 90.

37. Jerome Blum, *Lord and Peasant in Russia, from the Ninth to the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1961), các tr. 38-39
38. Các nhà khoa học chính trị như Robert Bates – những người nhìn chính trị dưới góc nhìn kinh tế – đôi lúc coi các chiến binh là "chuyên gia bạo lực", giống như nghề nghiệp của họ đơn giản là một phân ngành kinh tế như đóng giày hay bán bất động sản. Theo cách làm này, họ bỏ qua những nguyên do phi kinh tế của đoàn kết xã hội gắn chặt chiến binh với nhau và với thủ lĩnh của họ. Xem Robert Bates, *Prosperity and Violence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).
39. Tacitus, *Agricola Germania Dialogus I*, trans. M. Hutton (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), 13.3-4, 14.1.
40. Sđd., 14.2-3.
41. Lịch sử học thuật của cuộc chuyển đổi này được viết trong Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph (Princeton: Princeton University Press, 1977).*
42. James Chambers, *The Devil's Horsemen: The Mongol Invasion of Europe* (New York: Atheneum, 1979), tr. 6.
43. Tatiana Zerjal và các cộng sự, "The Genetic Legacy of the Mongols", *American Journal of Human Genetics* 72 (2003): 717-21.
44. Tacitus, *Agricola Germania Dialogus I*, 7.1.
45. Benson, "Customary Indian Law", tr. 33.
46. Sđd., tr. 36.
47. S. E. Finer, *The History of Government*, Tập I: *Ancient Monarchies and Empires* (New York: Oxford University Press, 1997), các tr. 440-41.

5: LEVIATHAN XUẤT HIỆN

1. Một số nhà nhân học, như Elman Service và Robert Carneiro, phân biệt mức độ xã hội trung cấp giữa bộ lạc và nhà nước, gọi là xã hội bộ tộc (chiefdom). Xã hội bộ tộc tương tự nhà nước ở điểm chúng được được phân cấp, có quyền lực tập trung và được hợp pháp hóa qua các tôn giáo thể chế hóa. Tuy nhiên, chúng khác với nhà nước ở điểm là thường không duy trì quân đội mạnh thường trực và không có sức mạnh đủ để ngăn chặn quá trình đổ vỡ bởi sự chia tách của các bộ lạc và khu vực cấp dưới. *Primitive Social Organization*, chương 5; Robert Carneiro, "The Chiefdom: Precursor of the State", Grant D. Jones và Robert R. Kautz, *The Transition to Statehood in the New World* (New

York: Cambridge University Press, 1981).

2. Meyer Fortes và E. E. Evans-Pritchard, eds. *African Political Systems* (New York: Oxford University Press, 1940), các tr. 5-6.
3. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957). Xem Claessen và van de Velde, "The Evolution of Sociopolitical Organization", in Claessen, van de Velde, và Smith, *Development and Decline*, các tr. 130-31; Henri J. M. Claessen và Peter Skalnik, *The Early State* (The Hague: Mouton, 1978), tr. 11.
4. Xem thảo luận này ở Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Tập I: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760* (New York: Cambridge University Press, 1986), các tr. 94-98. Xem thêm Kwang-chih Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), các tr. 127-29.
5. Xem cuộc thảo luận này trong Kent V. Flannery, "The Cultural Evolution of Civilizations", *Annual Review of Ecology and Systematics* 3 (1972): 399-426.
6. Điểm này được gợi ý bởi Steven LeBlanc, trao đổi riêng.
7. Winifred Creamer, "The Origins of Centralization: Changing Features of Local and Regional Control During the Rio Grande Classic Period, A.D. 1325-1540", in Haas, *From Leaders to Rulers.*
8. Robert L. Carneiro, "A Theory of the Origin of the State", *Science* 169 (1970): 733-38. Xem thêm Carneiro, "On the Relationship Between Size of Population and Complexity of Social Organization", *Journal of Anthropological Research* 42, no. 3 (1986): 355-64.
9. Điểm này được nêu trong Flannery, "Cultural Evolution of Civilizations."
10. Ba loại thẩm quyền được định nghĩa trong Max Weber, *Economy and Society*, Tập I (Berkeley: University of California Press, 1978), các tr. 212-54.
11. Với thông tin chung, xem Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), chương 2.
12. Sđd., chương 1; Joseph Schacht, ed., *The Legacy of Islam*, 2d ed. (Oxford: Oxford University Press, 1979), tr. 187.
13. Trích trong F. Max Müller, ed., *The Sacred Books of the East*, Tập III (Oxford: Clarendon Press, 1879), tr. 202.
14. Robert C. Allen, "Agriculture and the Origins of the State in Ancient Egypt", *Explorations in Economic History* 34 (1997): 135-54.

15. Jeffrey Herbst, *States and Power in Africa* (Princeton: Princeton University Press, 2000), tr. 11.
16. Jack Goody, *Technology, Tradition, and the State in Africa* (Oxford: Oxford University Press, 1971), tr. 37.
17. Jeffrey Herbst, "War and the State in Africa", *International Security* 14, no. 4 (1990): 117-39
18. Herbst, *States and Power in Africa*, chương 2.

6: CHẾ ĐỘ BỘ LẠC TRUNG QUỐC

1. Kwang-chih Chang và các cộng sự, The Formation of Chinese Civilization, các tr. 2-130.
2. Michael Loewe và Edward L. Shaughnessy, eds. The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C. (New York: Cambridge University Press, 1999), các tr. 909-11.
3. Chi tiết hơn về sự phân chia thời kỳ ở Trung Quốc giai đoạn đầu, xem Li Xueqin, *Eastern Zhou and Qin Civilizations* (New Haven: Yale University Press, 1985), các tr. 3–5.
4. Về thời kỳ này, xem Herrlee G. Creel, The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization (New York: Ungar, 1954), các tr. 21-37; và Edward L. Shaughnessy, Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels (Berkeley: University of California Press, 1991).
5. Chang, Art, Myth, and Ritual, các tr. 26-27.
6. Sđd., tr. 35.
7. Sđd., tr. 41.
8. Chang và các cộng sự, Formation of Chinese Civilization, tr. 85.
9. Chang, Art, Myth, and Ritual, tr. 124.
10. Chang và các cộng sự, Formation of Chinese Civilization, tr. 170.
11. Sđd., các tr. 164-65.
12. Về sự tồn tại của chủ nghĩa gia đình của Trung Quốc, xem Francis Fukuyama, Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (New York: Free Press, 1996), các tr. 69-95.
13. Xem Olga Lang, Chinese Family and Society (New Haven: Yale University Press, 1946); Maurice Freedman, Lineage Organization in Southeastern China (London: Athlone Press, 1958); Freedman, Chinese Lineage and Society: Fujian and Guangdong (London: Athlone, 1966); Freedman, Family and Kinship in Chinese Society (Stanford, CA: Stanford University Press, 1970); Myron L. Cohen,

House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan (New York: Columbia University Press, 1976); Arthur TR. Wolf và Chieh-shan Huang, Marriage and Adoption in China, 1845-1945 (Stanford, CA: Stanford University Press, 1980).

14. Về cuộc thảo luận về làm thế nào nhân chủng học đương đại liên quan tới nghiên cứu lịch sử, xem James L. Watson, "Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research", China Quarterly 92 (1982): 589-627.
15. Sđd., tr. 594.
16. Paul Chao, Chinese Kinship (Boston: Routledge, 1983), các tr. 19-26.
17. Michael Loewe, The Government of the Qin and Han Empires: 221 BCE-220 CE (Indianapolis: Hackett, 2006), tr. 6.
18. Donald Keene, Emperor of Japan: Meiji and His World, 1852-1912 (New York: Columbia University Press, 2002), tr. 2.
19. Loewe, Government of the Qin and Han, tr. 6.
20. Ke Changji, "Ancient Chinese Society and the Asiatic Mode of Production", in Timothy Brook, ed., The Asiatic Mode of Production in China (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1989).
21. Franz Schurmann, "Traditional Property Concepts in China", Far Eastern Quarterly 15, no. 4 (1956): 507-16.
22. Chao, Chinese Kinship, tr. 25.
23. Baker, Chinese Family and Kinship, các tr. 55-59.
24. Chao, Chinese Kinship, tr. 19; Fukuyama, Trust, các tr. 172-73.
25. Về bối cảnh, xem John A. Harrison, The Chinese Empire (New York: Harcourt, 1972), các tr. 36-37. Về nguồn gốc của nhà Chu và cuộc chinh phạt triều đại nhà Thương, xem Creel, The Birth of China, các tr. 219-36.
26. Về một nỗ lực thực hiện một sự so sánh như vậy, xem Victoria Tin-bor Hui, War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe (New York: Cambridge University Press, 2005).
27. Phê phán việc sử dụng khái niệm chế độ phong kiến, xem Elizabeth A. R. Brown, "The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe", American Historical Review 79, no. 4 (1974): 1063-88. Xem thêm Jørgen Møller, "Bringing Feudalism Back In: The Historian's Craft and the Need for Conceptual Tools and Generalization", những bài luận chưa được công bố.
28. Xem thảo luận này tại Joseph R. Levenson and Franz Schurmann, China: An Interpretive History. From the Beginnings to the Fall of

Han (Berkeley: University of California Press, 1969), các tr. 34-40.

29. Marc Bloch, Feudal Society (Chicago: University of Chicago Press, 1968), tr. 161.
30. Joseph R. Strayer, "Feudalism in Western Europe", in Fredric L. Cheyette, ed., Lordship and Community in Medieval Europe: Selected Readings (New York: Holt, 1968), tr. 13.
31. Bloch, Feudal Society, các tr. 190ff.
32. Về một thảo luận đầy đủ hơn về mối quan hệ giữa chế độ phong kiến nhà Chu và Châu Âu, xem Feng Li, "'Feudalism' and Western Zhou China: A Criticism", Harvard Journal of Asiatic Studies 63, no. 1 (2003): 115-44. Li đề xuất rằng nhà Tây Chu bắt đầu tập quyền hơn rất nhiều những gì cụm từ "chế độ phong kiến" gợi nhắc.
33. Harrison, The Chinese Empire, các tr. 37-41; Hsu, Ancient China in Transition, tr. 53; Levenson and Schurmann, China, các tr. 30-32.
34. Hsu, Ancient China in Transition, tr. 79.
35. Mark E. Lewis, Sanctioned Violence in Early China (Albany: State University of New York Press, 1990), tr. 33.
36. Sđd., tr. 35.
37. Sđd., tr. 17.
38. Sđd., tr. 28.
39. Sđd., các tr. 22, 37-38.

7: CHIẾN TRANH VÀ SỰ TRỖI DẬY CỦA NHÀ NƯỚC TRUNG QUỐC

1. Tilly, Coercion, Capital, and European States; Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", in Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, và Theda Skocpol, eds., Bringing the State Back In (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985). Xem thêm Porter, War and the Rise of the State.
2. Xem Cameron G. Thies, "War, Rivalry, and State Building in Latin America", American Journal of Political Science 49, no. 3 (2005): 451-65.
3. Hsu, Ancient China in Transition, các tr. 56-58.
4. Edgar Kiser and Yong Cai, "War and Bureaucratization in Qin China: Exploring an Anomalous Case", American Sociological Review 68, no. 4 (2003): 511-39.
5. Hsu, Ancient China in Transition, tr. 67; Kiser and Cai, "War and Bureaucratization", (2003), tr. 520; Hui, War and State Formation, tr. 87.

6. Về tổng quan, xem Joseph Needham, Science and Civilisation in China, Tập 5, pt. 7: Military Technology (Cambridge: Cambridge University Press, 1954).
7. Lewis, Sanctioned Violence in Early China, các tr. 55-58.
8. Sđd., tr. 60; Hsu, Ancient China in Transition, tr. 71.
9. Hsu, Ancient China in Transition, các tr. 73-75
10. Lewis, Sanctioned Violence in Early China, các tr. 58-59
11. Hsu, Ancient China in Transition, các tr. 82-87.
12. Kiser and Cai, "War and Bureaucratization", các tr. 516-17.
13. Jacques Gernet, A History of Chinese Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), các tr. 64-65.
14. Sđd., các tr. 67-73.
15. Sđd., các tr. 82-100
16. Yu-ning Li, Shang Yang's Reforms and State Control in China (White Plains, NY: M. E. Sharpe, 1977), các tr. 32-38.
17. Sđd., các tr. 38-39.
18. Các gia đình nông dân thường quá nghèo để có thể duy trì được dòng tộc, chế độ tỉnh điền được nghĩ tới như một lựa chọn thay thế của các gia đình nghèo cho một nhóm thân tộc mở rộng.
19. James C. Scott, Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed (New Haven: Yale University Press, 1998).
20. Lewis, Sanctioned Violence in Early China, tr. 63.
21. Li, Shang Yang's Reforms, tr. 66.
22. Về bối cảnh, xem Burton Watson, trans., Han Fei Tzu: Basic Writings (New York: Columbia University Press, 1964), các tr. 1-15.
23. Chao, Chinese Kinship, các tr. 133-34.
24. Baker, Chinese Family and Kinship, các tr. 152-61.
25. Xem thảo luận này trong Fukuyama, Trust, các tr. 93-94.
26. Dược trích trong Li, Shang Yang's Reforms, tr. 127.
27. Kung-chuan Hsiao, "Legalism and Autocracy in Traditional China", Sđd., tr. 16.
28. Loewe and Shaughnessy, Cambridge History of Ancient China, tr. 1003.
29. Sđd., tr. 1009.
30. Hui, War and State Formation, các tr. 65-66.

31. Phù hợp với những nỗ lực của ông để phá bỏ trật tự dựa trên mối quan hệ họ tộc truyền thống tại gia đình, Thương Ưởng đã đi theo chính sách đối ngoại kiểu Machiavellia, đảo ngược các quy tắc tham gia của quý tộc và các quy tắc hạn chế xung đột. Ví dụ, ông đã lừa người cai trị nhà nước cũ của mình, nhà Ngụy, tuyên bố mình là vua thay cho quân vương Chu, một động thái lôi kéo nhà Ngụy vào cuộc xung đột với các nước lân cận Hàn và Tề và dẫn đến thất bại của nhà Ngụy trước hai nước này. Khi Tần chiếm Ngụy vào năm 340 TCN, Thương Ưởng đã mời chỉ huy của lực lượng Ngụy, Hoàng tử Ngang, đến giảng hòa trong trại của ông và nhanh chóng bắt ông làm tù binh. Giống như các hình phạt hà khắc được thực hiện tại nước mình, tất cả những điều này là hợp lý về mặt chính trị quyền lực thuần túy. Xem Sđd., các tr. 70-71.
32. Weber viết rất nhiều về Trung Quốc, cụ thể xem The Religion of China (New York: Free Press, 1951); và Economy and Society, Tập 2, các tr. 1047-51.
33. Levenson and Schurmann, China, các tr. 99-100.
34. Harrison, The Chinese Empire, tr. 88.
35. Levenson and Schurmann, China, các tr. 69-70.

8: CHẾ ĐỘ NHÀ HÁN VĨ ĐẠI

1. Harrison, The Chinese Empire, các tr. 85-86.
2. Được trích trong Levenson and Schurmann, China, tr. 87.
3. Kwang-chih Chang và các cộng sự, The Formation of Chinese Civilization, tr. 271.
4. Kiser and Cai, "War and Bureaucratization."
5. Levenson and Schurmann, China, các tr. 80-81; Harrison, The Chinese Empire, các tr. 95-96.
6. Loewe, The Government of the Qin and Han Empires, tr. 43.
7. Chang và các cộng sự, The Formation of Chinese Civilization, tr. 276.
8. Levenson and Schurmann, China, tr. 83.
9. Loewe, The Government of the Qin and Han Empires, các tr. 95-97.
10. Levenson and Schurmann, China, các tr. 88-91.
11. Danh sách đầy đủ các đặc điểm:

    a. Các vị quan được tự do cá nhân và chỉ có quyền trong một lĩnh vực xác định.

    b. Họ được tổ chức thành một hệ thống phân cấp các chức quan được xác định rõ ràng.

c. Mỗi chức quan có một phạm vi thẩm quyền năng lực xác định.

d. Các chức quan được xác định theo mối quan hệ hợp đồng tự do.

e. Các ứng viên được lựa chọn trên năng lực kỹ trị.

f. Các vị quan được trả thù lao theo mức lương cố định.

g. Chức quan được coi là nghề nghiệp duy nhất của người đương nhiệm.

h. Chức quan tạo thành một nghề nghiệtr.

i. Có một sự tách biệt giữa sở hữu và quản lý.

j. Các quan chức nằm dưới sự kỷ luật và kiểm soát nghiêm ngặt.

Weber, Economy and Society, Tập I, các tr. 220-21. Nhiều chuyên gia đã lưu ý rằng định nghĩa của Weber áp dụng tốt nhất vào bộ máy quan liêu Phổ-Đức mà ông quen thuộc nhất, nhưng nó không mô tả chính xác nhiều bộ máy quản lý hiện đại hoạt động hiệu quả ở khu vực công hoặc tư hiện nay. Ví dụ, nhiều trường hợp quản lý chéo liên quan đến việc giao quyền tự chủ cao cho cấp dưới, nới lỏng hệ thống phân cấp chỉ huy và kiểm soát chặt chẽ của bộ máy quan liêu cổ điển và làm mờ ranh giới giữa các vị trí khác nhau. Dường như đối với tôi, những đặc điểm thiết yếu nhất của bộ máy quan lại hiện đại, như tính chuyên biệt của các vị trí, sự phụ thuộc của một vị trí với cơ quan chính trị cấp cao hơn, và sự tách biệt giữa các lĩnh vực công và tư, vẫn là đặc trưng của hệ thống hành chính công hiện đại. Allen Schick cho rằng những đổi mới rất gần đây trong quản lý công cần được xây dựng trên nền tảng của bộ máy quan liêu truyền thống. Xem bài viết của ông "Why Most Developing Countries Should Not Try New Zealand Reforms", World Bank Research Observer 13, no. 8 (1998): 1123-31.

12. Luận điểm này được đưa ra trong Creel, "The Beginning of Bureaucracy in China."

13. Loewe, The Government of the Qin and Han Empires, các tr. 74-76.

14. Chủ nghĩa thân tộc tồn tại chủ yếu ở các vương quốc và các nước chư hầu từng là một phần của chính thể chính trị gốc Hán. Hệ thống hai cấp vùng chỉ huy/quận của nhà Tần được thay thế bằng một hệ thống nhiều cấp phức tạp hơn. Các vùng chỉ huy và vương quốc chư hầu được chia thành quận hoặc huyện, khu của quý tộc, các bất động sản và khu giáp ranh. Đến năm 2 SCN, đã có 1.577 vùng địa giới trên khắp Trung Quốc. Khu quý tộc dành cho các chức quan thân tộc có thể được sử dụng để mua hoặc để hoàng thân hoặc các gia đình quý tộc còn quyền lực, và có thể được vận hành trên cơ sở thế tậtr. Trong một số trường hợp, chúng được dùng để thưởng cho các hoàng thân. Tuy nhiên, chúng không phải là pháo đài của tầng lớp quý tộc thế tập độc lập như các lãnh địa phong kiến ở châu Âu. Thay vào đó, quý tộc

dường như là các chức danh được tạo ra hay phế truất tương đối dễ dàng hoặc bởi chính quyền trung ương như công cụ để xoa dịu hoặc trừng phạt các chủ thể chính trị khác nhau. Sđd., các tr. 46, 50.

15. Sđd., các tr. 24-30.
16. Sđd., các tr. 24-25.
17. Sđd., các tr. 56-62.

9: SUY TÀN CHÍNH TRỊ VÀ SỰ TRỞ LẠI CỦA TRIỀU ĐÌNH THÂN TỘC

1. Harrison, *The Chinese Empire*, các tr. 174-77.
2. Sđd., các tr. 179-81.
3. Sđd., tr. 182. Có rất nhiều tranh cãi về đo lường dân số trong lịch sử Trung Quốc. Kent Deng, sử dụng dữ liệu dân số chính thức hiệu chỉnh, cho thấy dân số Trung Quốc giảm từ 56,5 triệu vào năm 157 xuống còn 18,5 triệu vào năm 280, tức là giảm 67%. Kent G. Deng, "Unveiling China's True Population Statistics for the PreMod ern Era with Official Census Data", Population Review 43, no. 2 (2004): 32-69.
4. Xem Patricia B. Ebrey, "Patron-Client Relations in the Later Han", Journal of the American Oriental Society 103, no. 3 (1983): 533-42.
5. Để biết một ví dụ đương đại về quá trình này diễn ra ở Mexico, xem Flannery, "The Cultural Evolution of Civilizations."
6. Thomas R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population* (New York: Penguin, 1982).
7. Xem Angus Maddison, Growth and Interaction in the World Economy: The Roots of Modernity (Washington, D.C.: AEI Press, 2001), các tr. 21-27.
8. Tình trạng này được đặc tả trong trường hợp của Trung Quốc như là một "bẫy cân bằng ở mức cao". Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past: A Social and Economic Interpretation* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1973).
9. Étienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme* (New Haven: Yale University Press, 1964), các tr. 102-103.
10. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey, eds., *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm*, 200-600 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), các tr. 8-9.
11. Harrison, *The Chinese Empire*, tr. 181.
12. Moss Roberts, "Afterword: About Three Kingdoms", in Luo Guanzhong, Three Kingdoms: A Historical Novel (Berkeley: University

of California Press, 2004), các tr. 938-40.

13. J.A.G. Roberts, *A Concise History of China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), các tr. 40-44; Patricia B. Ebrey, *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family* (New York: Cambridge University Press, 1978), tr. 21.
14. Ebrey, *Aristocratic Families*, các tr. 17-18.
15. Sđd., tr. 21.
16. Sđd., tr. 22.
17. Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, các tr. 104-106.
18. Ebrey, *Aristocratic Families*, các tr. 25-26.
19. Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, các tr. 108-109.

10: CON ĐƯỜNG VÒNG ẤN ĐỘ

1. Romila Thapar, From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millennium B.C. in the Ganga Valley (Bombay: Oxford University Press, 1984), tr. 157.
2. Harold A. Gould, The Hindu Caste System (Delhi: Chanakya Publications, 1987), tr. 12.
3. Xem Stanley Wolpert, A New History of India (New York: Oxford University Press, 1977), các tr. 14-23.
4. Romila Thapar, Early India: From the Origins to AD 1300 (Berkeley: University of California Press, 2003), các tr. 110-11.
5. Sđd., các tr. 112-13.
6. Sđd., các tr. 114-16.
7. Sđd., tr. 120.
8. Sđd., tr. 127.
9. Maine, Ancient Law; Maine, Village-Communities in the East and West (New York: Arno Press, 1974); Patricia Uberoi, Family, Kinship and Marriage in India (Delhi: Oxford University Press, 1993), các tr. 8-12. Công trình của Lewis Henry Morgan về các cấu trúc họ tộc so sánh cũng chỉ ra những điểm tương đồng về thuật ngữ trong họ tộc giữa các bộ lạc Dravidia ở Ấn Độ và các nhóm bản địa Bắc Mỹ như người Iroquoi. Uberoi, các tr. 14-15.
10. Irawati Karve, "The Kinship Map of India", in Uberoi, Family, Kinship and Marriage, tr. 50.
11. Sđd., tr. 67.
12. Sđd., tr. 53.

13. Sđd., các tr. 67-68.
14. Đông Ấn Độ là nơi sinh sống của các nhóm người nói các ngôn ngữ Austro-Asiatic như Mundari và Mon-Khmer, các ngôn ngữ cũng được sử dụng trên khắp Đông Nam Á. Nhóm này đại diện cho các nhóm dân cư sinh sống ở tiểu lục địa trước sự xuất hiện của những kẻ chinh phục như người Ấn-Aryan. Họ tồn tại đến ngày nay ở đất nước này với những nhóm nhỏ trong những khu vực có rừng hoặc không thể tiếp cận, và một số vẫn được tổ chức theo hình thức bộ lạc. Các quy tắc họ tộc của họ khá đa dạng và đại diện cho một hỗn hợp phức tạp các mô hình cổ xưa cộng với những ảnh hưởng gần đây hơn từ xã hội xung quanh. Sđd., tr. 72.
15. Arthur L. Basham, The Wonder That Was India: A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims (London: Sidgwick and Jackson, 1954), tr. 81.
16. Sđd., tr. 82.
17. Thapar, Early India, tr. 112.
18. Thapar, From Lineage to State, tr. 155.
19. Thapar, Early India, tr. 117.
20. Thapar, From Lineage to State, tr. 158.
21. Thapar, Early India, tr. 144.
22. Sđd., các tr. 121-22.
23. Sđd., các tr. 137-38.
24. Ram S. Sharma, Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India (Delhi: Motilal Banarsidass, 1968), tr. 159.
25. Một trong những "con rùa" đang nằm trên lưng các "con rùa" khác của mối quan hệ nhân quả từ lịch sử trước đó là lý do tại sao các bộ lạc, bộ tộc và nhà nước Ấn Độ thời kỳ đầu giao chiến ít hơn so với Trung Quốc. Có thể lời giải thích nằm ở môi trường, có phải thực chất dân số của miền Bắc Ấn Dộ thưa thớt và ít co cụm hơn so với dân số của Trung Quốc trong thời Đông Chu. Nhưng có thể tôn giáo cũng đóng vai trò ở đây, bằng cách nào đó ức chế khả năng và động cơ của các quốc gia Ấn Độ tiến hành chiến tranh.

11: VARNA VÀ JATI

1. Gary S. Becker, "Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior", *Journal of Political Economy* 101, no. 3 (1993): 385-409.
2. Basham, *The Wonder That Was India*, tr. 241.

3. Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (Glencoe, IL: Free Press, 1958), tr. 131.
4. Gould, *The Hindu Caste System*, tr. 15.
5. Sđd., các tr. 15-16; Martin Doornbos and Sudipta Kaviraj, *Dynamics of State Formation: India and Europe Compared* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1997), tr. 37.
6. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), tr. 150. Các giáo phái khác, đáng chú ý nhất là người theo đạo Jain, thấm nhuần nguyên tắc ahimsa, hay bất bạo động, và việc không ăn thịt diễn ra thường xuyên hơn so với người Ấn độ giáo chính thống, tránh cả vấn đề có thể giết côn trùng. Dumont cho rằng điều này là do sự xuất hiện của một thứ giống như một cuộc chạy đua vũ trang giữa các giáo phái từ bỏ việc ăn động vật như Đạo Jain và Đạo Bà La Môn, những người tìm cách vượt mặt nhau về sự thuần khiết trong nghi lễ.
7. Thapar, *Early India*, tr. 124.
8. Thapar, *From Lineage to State*, các tr. 169-70.
9. Dumont, *Homo Hierarchicus*, tr. 176.
10. Luận điểm này thường gắn với Louis Dumont, người lập luận rằng đẳng cấp sinh ra từ tôn giáo dựa trên một thứ hạng phân cấp về độ thuần khiết, tách biệt với thế giới quyền lực thế tục. Góc nhìn này bị chỉ trích nặng nề từ rất nhiều quan điểm, đặc biệt là của Ronald Inden, người cho rằng Dumont đang đưa hệ nhị phân phương Tây và áp chúng vào một xã hội mà hệ này không hề phù hợtr. Những người khác đã lập luận chống lại quan điểm rằng các Bà La Môn xếp hạng cao hơn Sát Đế Lợi; đúng hơn, họ là hai mặt của một hệ thống tôn giáo-chính trị tích hợtr. Những người khác đã đi xa đến mức cho rằng bản thân đẳng cấp không quan trọng trong lịch sử Ấn Độ nhưng được chính quyền thực dân Anh cố tình xây dựng cho mục đích chính trị của họ.

    Sự tách biệt giữa hệ thống chính trị và tôn giáo có thể là một ưu tiên chuẩn tắc trong các xã hội phương Tây hiện đại, nhưng ý tưởng rằng quyền lực chính trị và tôn giáo có thể được tách biệt thành các phạm trù phân tích riêng không phản ánh được định kiến hay thiên kiến của phương Tây. Các hình thái quyền lực này có thể được tách ra hoặc kết hợp theo nhiều cách khác nhau trong các xã hội khác nhau, nhưng nếu không có sự tồn tại của các phạm trù này, sẽ không thể so sánh Ấn Độ với Trung Quốc hoặc Trung Đông. Những phê phán của Dumont dường như muốn nói tới sự thiên kiến của các nhà Ấn Độ học theo chủ

nghĩa địa phương, những người không có thói quen so sánh Ấn Độ với các xã hội khác. Xem Ronald B. Inden, *Imagining India* (Bloomington: Indiana University Press, 2000); Gloria Goodwin Raheja, "India: Caste, Kingship, and Dominance Revisited", *Annual Review of Anthropology* 17 (1988): 497-522; V. Kondos, "A Piece on Justice: Some Reactions to Dumont's *Homo Hierarchicus*", *South Asia* 21, no. 1 (1998): 33-47; William S. Sax, "Conquering Quarters: Religion and Politics in Hinduism", *International Journal of Hindu Studies* 4, no. 1 (2000): 39-60; Rohan Bastin, "Death of the Indian Social", *Social Analysis* 48, no. 3 (2004): 205-13; Mary Searle-Chatterjee and Ursula Sharma, eds., *Contextualising Caste: Post-Dumontian Approaches* (Cambridge, MA: Blackwell, 1994); và Nicholas B. Dirks, *The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India* (Ann Arbor: University of Michigan, CSST Working Paper 11, 1988).

11. Gould, *The Hindu Caste System*, tr. 19.
12. Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, các tr. 161-62.
13. Basham, *The Wonder That Was India*, tr. 128.
14. Sđd., tr. 129.
15. Sđd., các tr. 129-30.
16. Joel Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1988).
17. Dumont, *Homo Hierarchicus*, các tr. 158-59.
18. Như Louis Dumont chỉ ra, nó không hề dân chủ hay thế tục mà phản ánh các mối quan hệ của quyền lực và sự thống trị vốn có trong hệ thống jati. Sđd., các tr. 158-63; xem thêm Thapar, *From Lineage to State*, các tr. 164-65.
19. Satish Saberwal, *Wages of Segmentation: Comparative Historical Studies on Europe and India* (New Delhi: Orient Longman, 1995), các tr. 27-29.
20. Sđd., tr. 26.
21. Sđd., tr. 25.
22. V. S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization* (New York: Vintage, 1978).
23. Năm 2004, hơn 34% dân số Ấn Độ sống với mức dưới 1 đô-la một ngày. Shaohua Chen và Martin Ravallion, "Absolute Poverty Measures for the Developing World, 1981-2004" (Washington, D.C.: World Bank Policy Research Working Paper WPS4211, 2007), tr. 26.

24. Saberwal, *Wages of Segmentation*, tr. 113.
25. Sđd., các tr. 114-16.
26. Frank Perlin, "State Formation Reconsidered Part Two", *Modern Asian Studies* 19, no. 3 (1985): 434.
27. Sharma, *Aspects of Political Ideas*, các tr. 159-60.
28. Được trích trong Sudipta Kaviraj, "On the Enchantment of the State: Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity", *European Journal of Sociology* 46, no. 2 (2005): 263-96.
29. Basham, *The Wonder That Was India*, tr. 87.

12: ĐIỂM YẾU CỦA CÁC CHÍNH THỂ ẤN ĐỘ

1. Thapar, *Early India*, tr. 152.
2. Sđd., tr. 156; Basham, *The Wonder That Was India*, tr. 131.
3. Thapar, *Early India*, các tr. 178-79.
4. Wolpert, *A New History of India*, các tr. 55-69. Cộng hòa Ấn Độ ngày nay bao gồm các vùng miền Nam xa xôi và các nhà nước ở phía đông như Assam không ở trong đế chế Maurya, nhưng không bao gồm Pakistan và Bangladesh, phần diện tích lớn hơn từng thuộc về đế chế này.
5. Về tổng quan, xem Hermann Kulke, "Introduction: The Study of the State in Premodern India", in Kulke, ed., *The State in India 1000-1700* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
6. Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions*, các tr. 286-87. Sharma lập luận rằng trong khi nhà nước Maurya "có thể không được coi là duy lý theo nghĩa hiện đại của thuật ngữ... nó cũng không mang tính thân tộc vì nó không phải là một phần của hoàng gia". Điều này đúng theo định nghĩa hẹp nhất của chủ nghĩa thân tộc. Xem thêm Thapar, *Early India*, ông tính tỷ lệ tiền lương chỉ là 1:96 (tr. 195).
7. Sharma, *Aspects of Political Ideas*, các tr. 165-66.
8. Perlin, "State Formation Reconsidered."
9. Basham, *The Wonder That Was India*, các tr. 93-94.
10. Thapar, *Early India*, tr. 206.
11. Một số trong những nhóm bộ lạc này, chẳng hạn như người Vrjji, đã bị đánh bại và sáp nhập vào Đế chế Magadha, trong khi ở phía tây vẫn còn tồn tại nhiều hơn, nơi Alexander Đại đế đã bắt gặp họ. Ở các khu vực miền núi phía tây bắc của đế chế – hiện nay là phía đông Afghanistan – những bộ lạc này vẫn tồn tại vào đầu thế kỷ XXI, nơi họ đã chiến đấu với lực lượng NATO. Basham, *The Wonder That Was*

India, các tr. 96-97; Sharma, *Aspects of Political Ideas*, các tr. 281-82; Thapar, *Early India*, tr. 204.

12. Thapar, *Early India*, các tr. 185-87; Sharma, *Aspects of Political Ideas*, các tr. 288-89.
13. Thapar, *Early India*, tr. 189.
14. Doornbos and Kaviraj, *Dynamics of State Formation*, tr. 93.
15. Thapar, *Early India*, tr. 178.
16. Được trích trong Hemchandra Raychaudhuri, *Political History of Ancient India: From the Accession of Parikshit to the Extinction of the Gupta Dynasty* (New Delhi: Oxford University Press, 1996), các tr. 288-90. Xem thêm Thapar, *Early India*, tr. 181.
17. Thapar, *Early India*, tr. 219.
18. Burton Stein, "State Formation and Economy Reconsidered", *Modern Asian Studies* 19, no. 3 (1985): 387-413.
19. Mức độ hội nhập yếu của nhà nước Chola đã khiến một nhà sử học mô tả nó là "sự phân mảnh", được xây dựng xung quanh một hạt nhân nhỏ, quản lý tập trung, nhưng tuyên bố quyền thống trị trên danh nghĩa trên rất nhiều khu định cư tự quản, tự trị ở ngoại vi. Xem Burton Stein, "Integration of the Agrarian System of South India", in Robert E. Frykenberg, ed., *Land Control and Social Structure in Indian History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969). Stein đã so sánh nhà nước miền Nam Ấn Độ với xã hội bộ lạc phân khúc tiền nhà nước của người Alur ở Châu Phi.
20. Wolpert, *A New History of India*, các tr. 88-94.
21. Kaviraj, "On the Enchantment of the State", tr. 270.
22. Sđd., tr. 273.
23. Sunil Khilnani, *The Idea of India* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998).
24. Về ví dụ, xem, Bill Emmott, *Rivals: How the Power Struggle Between China, India, and Japan Will Shape Our Next Decade* (New York: Harcourt, 2008); Edward Friedman and Bruce Gilley, eds., *Asia's Giants: Comparing China and India* (New York: Palgrave Macmillan, 2005); Tarun Khanna, *Billions of Entrepreneurs: How China and India Are Reshaping Their Futures—and Yours* (Boston: Harvard Business School Press, 2008).
25. Somini Sengupta, "Often Parched, India Struggles to Tap the Monsoon", *New York Times*, October 1, 2006.
26. Amartya K. Sen, *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999), các tr. 234-40.

27. Kaviraj, "On the Enchantment of the State", các tr. 227, 230.
28. Sđd., tr. 230.

13: CHẾ ĐỘ CHIẾM HỮU NÔ LỆ VÀ SỰ THOÁT KHỎI CHẾ ĐỘ BỘ LẠC CỦA NGƯỜI ISLAM GIÁO

1. Tôi sử dụng phiên âm La Mã chứ không dùng tiếng Thổ Nhĩ Kỳ hiện đại; do đó *devshirme* chứ không phải *devşirme*, và *sanjak* chứ không phải *sancak*.
2. Albert H. Lybyer, The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent (New York: AMS Press, 1978), các tr. 49-53; Norman Itzkowitz, Ottoman Empire and Islamic Tradition (New York: Knopf, 1972), các tr. 49-50.
3. Itzkowitz, Ottoman Empire, các tr. 51–52.
4. Điều này đặc biệt đúng sau năm 1574, khi Đế quốc Ottoman chinh phạt Tunis và đặt Bắc Phi dưới sự cai trị của người Islam giáo. Xem William H. McNeill, Europe's Steppe Frontier, 1500-1800 (Chicago: University of Chicago Press, 1964), tr. 29; Halil Inalcik, The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600 (New Rochelle, NY: Orpheus Publishing Co., 1989), các tr. 86-87.
5. Patrick B. Kinross, The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire (New York: William Morrow, 1977), các tr. 453-71.
6. Daniel Pipes, Slave-Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System (New Haven: Yale University Press, 1981), các tr. 93-98.
7. Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, as quoted in Bernard Lewis, ed. and trans., Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople. I: Politics and War (New York: Oxford University Press, 1987), các tr. 97ff.
8. Donner, The Early Islamic Conquests, các tr. 82-85; Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Chicago: University of Chicago Press, 1961), các tr. 197-98.
9. Để có được những ghi chép chi tiết về những cuộc chinh phục này, xem Hugh N. Kennedy, The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In (Philadelphia: Da Capo, 2007).
10. Donner, The Early Islamic Conquests, các tr. 239-42; Peter M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis, eds., The Cambridge History of Islam. Tập I: The Central Islamic Lands (New York: Cambridge University Press, 1970), các tr. 64-65.
11. Fred M. Donner, "The Formation of the Islamic State", Journal of the American Oriental Society 106, no. 2 (1986): 283-96.

12. Về ví dụ, xem Douglass C. North, Barry R. Weingast, and John Wallis, Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History (New York: Cambridge University Press, 2009), những người có xu hướng coi nhà nước là một vấn đề của hành động tập thể trong một nhóm các đầu sỏ tương đối bình đẳng.
13. Một trong những hậu quả thực tiễn của việc này là các quốc vương thường can thiệp để *hạ* mức thuế săn mồi do giới tinh hoa dịa phương áp đặt lên phần dân số phụ thuộc của họ. Hodgson, The Venture of Islam, các tr. 281-82; Donner, "The Formation of the Islamic State", các tr. 290-91.
14. Xem Bernard Lewis, "Politics and War", in Schacht, The Legacy of Islam, các tr. 164-65.
15. Holt, Cambridge History of Islam, tr. 72.
16. Donner, The Early Islamic Conquests, tr. 258.
17. Sđd., tr. 263.
18. Về bối cảnh chung, xem David Ayalon, Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries (Brookfield, VT: Variorum, 1994).
19. Về sự trỗi dậy của người Abbasid, xem Hugh N. Kennedy, When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty (Cambridge, MA: Da Capo Press, 2006); cũng xem Hodgson, The Venture of Islam, tr. 284.
20. Hodgson, The Venture of Islam, tr. 286.
21. Được trích trong Ayalon, Islam and the Abode of War, tr. 2.
22. David Ayalon, Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols, and Eunuchs (London: Variorum, 1988), tr. 325.
23. Holt, Cambridge History of Islam, tr. 125.
24. Được trích trong Ayalon, Islam and the Abode of War, tr. 25.
25. Sđd., tr. 29; Holt, Cambridge History of Islam, các tr. 125-26.
26. Plato, Republic, trans. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1968), 464c-d.

14: MAMLUK CỨU ISLAM GIÁO

1. Được trích trong Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, các tr. 97-98. Cuốn *Muqaddimah* về mặt kỹ thuật chỉ là tiền đề cho một tác phẩm đồ sộ hơn mà ngày nay ít được đọc hơn.
2. Ayalon, *Outsiders in the Lands of Islam*, tr. 328.

3. Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War: 1260-1281* (New York: Cambridge University Press, 1995), các tr. 215-16.
4. Sđd., tr. 228.
5. Xem Linda S. Northrup, "The Bahri Mamluk Sultanate, 1250-1390", in Carl F. Petry, ed., *The Cambridge History of Egypt*, Tập 1: *Islamic Egypt, 640-1517* (New York: Cambridge University Press, 1998).
6. R. Stephen Humphreys, "The Emergence of the Mamluk Army", *Studia Islamica* 45 (1977): 67-99.
7. Peter M. Holt, "The Position and Power of the Mamluk Sultan", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38, no. 2 (1975): 237-49; Northrup, "Bahri Mamluk Sultanate", tr. 263.
8. Ayalon, *Outsiders in the Land of Islam*, tr. 328.
9. Sđd., tr. 69.
10. Sđd., tr. 72.
11. Sđd., tr. 328; Northrup, "Bahri Mamluk Sultanate", các tr. 256-57, nói rằng nguyên tắc một thế hệ chưa bao giờ được tuyên bố rõ ràng ở bất cứ đâu.
12. Amalia Levanoni, "The Mamluk Conception of the Sultanate", *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 3 (1994): 373-92.
13. Xem Fukuyama, *State-Building*, chương 2.
14. Jean-Claude Garcin, "The Regime of the Circassian Mamluks", in Petry, *Cambridge History of Egypt*, tr. 292.
15. Trong phiên bản hiện đại của vấn đề này, Ngân hàng Thế giới khuyên các nước đang phát triển nên tách nhà hoạch định chính sách với nhà cung cấp dịch vụ. Cái sau trở thành một đại diện thuần túy và có thể bị kiểm soát bởi cái trước trước những hành vi bất hợp lý. Xem World Bank, *World Development Report 2004: Making Services Work for Poor People* (Washington, D.C.: World Bank, 2004), các tr. 46-61.
16. Northrup, "Bahri Mamluk Sultanate", tr. 257.
17. Sđd., các tr. 258-59.
18. Sđd., các tr. 261-62.
19. Garcin, "The Regime of the Circassian Mamluks", tr. 290.
20. Carl F. Petry, "The Military Institution and Innovation in the Late Mamluk Period", in Petry, *Cambridge History of Egypt*, tr. 468.
21. Sđd., các tr. 470-73.
22. Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", in Evans và các cộng sự, eds.

23. Peter B. Evans, "Predatory, Developmental, and Other Apparatuses: A Comparative Analysis of the Third World State", *Sociological Forum* 4, no. 4 (1989): 561-82.
24. Xem Petry, "The Military Institution and Innovation", tr. 478.
25. David Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society* (London: Vallentine Mitchell, 1956), tr. 98.
26. Petry, "The Military Institution and Innovation", các tr. 479-80; Ayalon, *Gunpowder and Firearms*, các tr. 101-105.

15: QUÁ TRÌNH VẬN HÀNH VÀ SUY TÀN CỦA NHÀ NƯỚC OTTOMAN

1. Niccolo Machiavelli, *The Prince*, Harvey C. Mansfield dịch (Chicago: University of Chicago Press, 1985), các tr. 17-18.
2. Về lịch sử thời kỳ đầu của Đế chế Ottoman, xem Inalcik, *The Ottoman Empire*, các tr. 5-8.
3. Sđd., tr. 107; I. Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York: Columbia University Press, 1983), các tr. 9-13. Một thiết chế tương đương ở Nga là *kormlenie*, hay nuôi sống.
4. Kunt, *Sultan's Servants*, các tr. 14-15.
5. Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), tr. 36
6. Kunt, *Sultan's Servants*, tr. 24.
7. Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, tr. 36.
8. Inalcik, *The Ottoman Empire*, tr. 109.
9. Sđd., các tr. 114-15.
10. McNeill, *Europe's Steppe Frontier*, các tr. 38-40.
11. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire*, các tr. 66-70.
12. Kunt, *Sultan's Servants*, các tr. 31-32.
13. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, các tr. 58-59.
14. Inalcik, *The Ottoman Empire*, tr. 65.
15. Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, tr. 28.
16. Ví dụ như Kutadgu Bilig, viết cho triều đại Karakhanid vào năm 1069, rằng: "Để kiểm soát nhà nước cần một đội quân lớn. Để nuôi họ cần nhiều của cải. Để có của cải người dân phải thịnh vượng. Để người dân thịnh vượng luật lệ phải công bằng. Nếu bất kỳ điều nào trên đó

bị bỏ quên, nhà nước sẽ sụp đổ." Trích trong Inalcik, *The Ottoman Empire*, tr. 66.

17. Itzkowitz, *Ottoman Empire*, tr. 88.
18. Nhà sử học William McNeill đưa ra một lý do khác tại sao nông dân Ottoman bị đánh thuế tương đối nhẹ vào thời kỳ đầu của đế chế. Chính giới cầm quyền cũng được tuyển dụng vào thông qua hệ thống thuế máu từ các cộng đồng nông thôn nghèo khó ở Balkan và các nơi khác; các binh lính – quản trị viên do đó hiểu được sự khắc nghiệt của cuộc sống nông dân và có cảm tình với *reaya*. Tuy nhiên, ông chỉ ra rằng gánh nặng tương đối nhẹ đối với nông dân ở các khu vực cốt lõi chỉ có thể duy trì được thông qua việc tiếp tục cướp phá trên các vùng biên của đế chế. Các kỵ binh sipahi, những người tạo thành phần lớn quân đội đã tự duy trì cuộc sống thông qua *timar* của mình; do vậy đế chế có một cơ sở thuế rất hạn chế để hỗ trợ cho bất kỳ sự mở rộng nào của quân đội, vì vậy các lực lượng lớn hơn đòi hỏi phải chinh phục các lãnh thổ mới để tạo ra *timar* mới. Như chúng ta sẽ thấy, hệ thống bắt đầu bị phá vỡ khi đế chế đạt đến giới hạn mở rộng ra bên ngoài và buộc phải tăng thuế suất trong các lãnh thổ cốt lõi của nó. McNeill, *Europe's Steppe Frontier*, tr. 32.
19. Inalcik, *The Ottoman Empire*, tr. 59.
20. Sđd., p60
21. Max Weber đã mô tả hệ thống Ottoman là thân tộc: Thật vậy, các học giả khoa học chính trị đương đại sử dụng thuật ngữ "chủ nghĩa sultan" (sultanism) từ Weber để mô tả một hệ thống có tính thể chế kém. Lý do cho điều này là hệ thống Ottoman ở cấp độ cao nhất chỉ thực sự bị ràng buộc bởi luật lệ yếu và do đó vẫn mang tính thân tộc. Hệ thống chọn người kế vị, vốn khiến tất cả ứng viên tham gia vào cuộc loạn đả, chỉ là một ví dụ. Như ở Ba Tư, Rome, Trung Quốc và các đế chế khác, các thành viên của hoàng tộc cai trị và triều thần trong cung điện thường dễ bị tổn thương hơn bởi sự cai trị độc đoán, vì họ là những người tham gia vào cuộc đấu tranh giành quyền lực trong trò chơi có tổng bằng không. Sultan có thể và đã bổ nhiệm các con trai của mình và những người thân khác vào các chức vụ cao như thống đốc hoặc chỉ huy quân sự. Sự trỗi dậy của các cá nhân cụ thể lên vị trí của tể tướng hoặc đại tể tướng thương là vấn đề của mạng lưới bảo hộ và ảnh hưởng cá nhân. Quyền lực chính trị và gia tài cá nhân phụ thuộc vào mối quan hệ thân tình của họ với triều đình và sultan. Xem Weber, *Economy and Society*, Tập 2, các tr. 1025-26; xem thêm Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, các tr. 30-32.
22. Itzkowitz, *Ottoman Empire*, tr. 59.

23. McNeill, *Europe's Steppe Frontier*, tr. 42.
24. Jack A. Goldstone, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (Berkeley: University of California Press, 1991), các tr. 355-62; Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, các tr. 51-52. Xem thêm Omer Lutfi Barkanand Justin McCarthy, "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Middle East", *International Journal of Middle East Studies* 6, no. 1 (1975): 3-28.
25. Itzkowitz, *Ottoman Empire*, các tr. 89-90; Goldstone, *Revolution and Rebellion*, các tr. 363-64.
26. Itzkowitz, *Ottoman Empire*, các tr. 92-93.
27. Goldstone, *Revolution and Rebellion*, các tr. 365-66.
28. McNeill, *Europe's Steppe Frontier*, các tr. 60-61; Itzkowitz, *Ottoman Empire*, tr. 91.
29. Có nhiều triệu chứng sụp đổ của hệ thống Ottoman. Bước vào thế kỷ XVII, vùng nông thôn nổ ra hàng loạt các vụ nổi loạn của băng đảng quân đội cướp bóc, nhiều trong số đó gồm những sekban giải ngũ – những nông dân được đào tạo qua quân dịch nhưng không tìm được việc khi trở về nhà. Một số đội quân cướp bóc có quân số lên đến hơn 20 nghìn người, và chính quyền trung ương mất kiểm soát lãnh thổ của mình tại trung tâm Anatolia vào thập niên đầu thế kỷ XVII. Hiện tượng này là chủ đề của Barkey, *Bandits and Bureaucrats*. Xem thêm Itzkowitz, *Ottoman Empire*, các tr. 92-93.
30. Itzkowitz, *Ottoman Empire*, các tr. 91-92.
31. McNeill, *Europe's Steppe Frontier*, các tr. 133-34.

16: KI-TÔ GIÁO LÀM SUY YẾU GIA ĐÌNH

1. John Hajnal, "European Marriage Patterns in Perspective", in David V. Glass and D. E. C. Eversley, eds., *Population in History: Essays in Historical Demography* (Chicago: Aldine, 1965).
2. Henry Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (London: John Murray, 1875); và *Early Law and Custom*.
3. Frederick Pollock and Frederic W. Maitland, *The History of English Law Before the Time of Edward I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1923).
4. Để biết thêm về tác phẩm này, xem thêm giới thiệu của Lawrence Krader về Krader và Paul Vinogradoff, *Anthropology and Early Law: Selected from the Writings of Paul Vinogradoff* (New York: Basic Books, 1966).

5. Maine, *Ancient Law*, chương 5.
6. Xem Peter Laslett, ed., *Household and Family in Past Time* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); và Richard Wall, ed., *Family Forms in Historic Europe* (New York: Cambridge University Press, 1983)
7. Alan MacFarlane, *The Origins of English Individualism* (Oxford: Blackwell, 1978), tr. 83.
8. Sđd., tr. 95.
9. Sđd., tr. 125.
10. Sđd., các tr. 131-33.
11. Sđd., tr. 142.
12. Sdd.
13. Bloch, *Feudal Society*, các tr. 125-27, 131-32.
14. Sđd., các tr. 138-39.
15. Về hệ quả của việc chấm dứt giao thương, xem Henri Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade* (Princeton: Princeton University Press, 1969), các tr. 3-25.
16. Bloch, *Feudal Society*, tr. 142.
17. Sđd., tr. 148.
18. MacFarlane không chủ ý giải thích tại sao chủ nghĩa cá nhân phát triển sớm như vậy ở Anh. Bloch cho rằng sự suy giảm của thân tộc có liên quan đến sự gia tăng giao thương bắt đầu vào thứ kỷ XI. Nhưng không rõ vì sao lý do phía sau là chính xác, bởi mức độ tăng giảm thương mại không tương quan một cách rõ ràng với sự ổn định của dòng tộc ở nhiều nơi khác trên thế giới như Trung Quốc hay Trung Đông.
19. Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* (New York: Cambridge University Press, 1983). Xem thêm Goody, *The European Family: An Historico-Anthropological Essay* (Malden, MA: Blackwell, 2000).
20. Goody, *The Development of the Family*, tr. 39.
21. Sđd., tr. 95.
22. Sđd., tr. 43.
23. Sđd., tr. 105.
24. Jenö Szücs, "Three Historical Regions of Europe: An Outline", in John Keane, ed., *Civil Society and the State: New European Perspectives* (New York: Verso, 1988), tr. 302. Tôi xin cảm ơn Gordon Bajnai cho trích dẫn này.

17: NGUỒN GỐC CỦA PHÁP QUYỀN

1. Tham khảo thảo luận về ý nghĩa của pháp quyền xem "Political Theory and the Rule of Law", Judith N. Shklar trong Stanley Hoffmann, ed., *Political Thought and Political Thinkers* (Chicago: University of Chicago Press, 1988)
2. William Blackstone cho rằng có bộ luật tự nhiên duy nhất, có thể phát hiện qua lý luận, có thể gắn kết tất cả các quốc gia lại với nhau tại bất kỳ thời điểm nào. Sẽ không có luật nào do con người tạo ra có giá trị, nếu nó trái với luật tự nhiên. Blackstone tiếp tục tranh luận rằng các luật tôn giáo thực ra chỉ là một phiên bản khác của bộ luật phổ quát của tự nhiên, và rằng "thiên luật (revealed law) có tính xác thực cao hơn hệ thống đạo đức, vốn được phác hoạ bởi các cây viết luân lý, gọi là luật tự nhiên." Xem Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Philadelphia: Birch and Small, 1803), trg 41-42.
3. Xem thêm Krishna Kumar, ed., *Postconflict Elections, Democratization, and International Assistance* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1998).
4. Để tìm hiểu thêm về đề tài này, xem Stephan Haggard, Andrew MacIntyre, and Lydia Tiede, "The Rule of Law and Economic Development", *Annual Review of Political Science* 11 (2008): 205-34. Và Stephen Knack and Philip Keefer, Institutions and Economic Performance: Cross-Country Tests Using Alternative Measures, *Economics and Politics* 7 (1995): 207-27; Philip Keefer, *A Review of the Political Economy of Governance: From Property Rights to Voice* (Washington, D.C.: World Bank Institute Working Paper 3315, 2004); Daniel Kaufmann, Aart Kraay, and Massimo Mastruzzi, *Governance Matters IV: Governance Indicators for 1996-2004* (Washington, D.C.: World Bank Institute, 2005).
5. Xem Barzel, *Economic Analysis of Property Rights.*
6. Xem Barry Weingast, "The Economic Role of Political Institutions: Market-Preserving Federalism and Economic Development", *Journal of Law, Economics, and Organization* 11 (1995): 1-31.
7. Quyền sở hữu "vừa đủ" được gợi ý bởi Merilee S. Grindle trong "Good Enough Governance: Poverty Reduction and Reform in Developing Countries", *Governance* 17, no. 4 (2004): 525-48.
8. Xem Schurmann, "Traditional Property Concepts in China".
9. Douglass North cho rằng tiến bộ công nghệ sẽ không diễn ra khi không có quyền sở hữu cho phép lợi tức cá nhân từ tiến bộ đó, tiệm cận với lợi tức của xã hội. Xem thêm North, "*Structure and Change in Economic History*", các tr. 159-60. Trong khi điều này có thể đúng với

tri thức khoa học trong một số sản phẩm nhất định, nhiều nghiên cứu khoa học tạo ra tiến bộ công nghệ mang đặc tính của tài sản công và cần được hỗ trợ bởi các thể chế công. Quyền sở hữu động sản và bất động sản cũng có thể mang các tác động khác biệt so với quyền sở hữu trí tuệ (sáng chế, bản quyền,...).

10. Trích trong Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Harvey C. Mansfield và Delba Winthrop dịch (Chicago: University of Chicago Press, 2000), Tập II, part 3, chương 1, tr. 537).
11. Xem thêm phần đánh giá những chương trình đó, xem Thomas Carothers, *Promoting the Rule of Law Abroad: In Search of Knowledge* (Washington, D.C.: Carnegie Endowment, 2006).
12. Friedrich A. Hayek, Law, *Legislation and Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 1:72.
13. Lập luận này là cốt lõi của Hayek và Ludwig Von Mises về kế hoạch hóa tập trung xã hội chủ nghĩa vào những năm 1930 và 1940. Xem thêm Friedrich A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society, American Economic Review 35, no. 4 (1945)*: 519-30. *Và Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
14. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, các tr. 72-74
15. Sđd., tr. 85.
16. Xem các ví dụ, Rafael La Porta, Florencio Lopez-de-Silanes, Andrei Shleifer, and Robert W. Vishny, *Legal Determinants of External Finance, Journal of Political Economy 52* (1997): 1131-50; và Law and Finance, *Journal of Political Economy 106* (1998): 1113-55. Những tác phẩm này tạo ra một cuộc tranh luận lớn. Không rõ hệ thống Thông Luật mang lại những lợi thế rõ ràng hơn luật dân sự dưới góc độ phát triển kinh tế. Chính Hayek lưu ý rằng Pháp điển dân sự mà luật dân sự dựa vào là sản phẩm của quá trình tích lũy tiệm tiến bằng những quyết định của quan tòa Roma. Dễ để nói quá về sự khác biệt giữa hai hệ thống này. Xem thêm Hayek (1976), tr. 83.
17. J.G.A. Pocock, *Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas, Historical Journal* 3, no. 2 (1960): 125-43.
18. Robert C. Ellickson, *Order Without Law: How Neighbors Settle Disputes* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).
19. Về những phê phán với Hayek, xem Shklar, *Political Theory and the Rule of Law.*
20. Xem thêm Richard E. Messick, *The Origins and Development of Courts, Judicature* 85, no. 4 (2002): 175-81. Một số định nghĩa luật là nguyên

tắc thi hành được bởi bên thứ ba, như vậy theo nghĩa này luật không tồn tại ở xã hội thị tộc. Tôi sẽ quay trở lại vấn đề luật thị tộc sau.

21. Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), tr. 54.
22. Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970), các tr. 29-30; Martin M. Shapiro, *Courts: A Comparative and Political Analysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), tr. 74.
23. Trích trong Bloch, *Feudal Society*, tr. 113.
24. Pollock and Maitland, *The History of English Law*, tr. 184.
25. Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970), các tr. 29-30; Martin M. Shapiro, *Courts: A Comparative and Political Analysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), tr. 74.
26. Paul Brand, *The Formation of the English Legal System*, 1150-1400, in Antonio Padoa-Schioppa, ed., *Legislation and Justice* (New York: Clarendon Press, 1997), tr. 107
27. Sđd., tr. 108.
28. Về điểm này, xem Arthur T. von Mehren, *The Civil Law System: Cases and Materials for the Comparative Study of Law* (Boston: Little, Brown, 1957), các tr. 7-11.
29. Strayer, *Medieval Origins of the Modern State*, các tr. 26-31.
30. Brand, Formation of the English Legal System, tr. 104.
31. Maine, *Early Law and Custom*, các tr. 296-328. Thực tế nhà nước pháp trong thế kỷ XVIII ngày càng ủng hộ nông dân chống lại lãnh chúa địa phương, làm xói mòn ngay cả sự ưu đãi quý tộc này. Như Tocqueville giả định, điều này dẫn đến kỳ vọng gia tăng của nông dân dẫn đến nỗi tức giận của họ khi bình đẳng vẫn tiếp diễn. Xem thêm Hilton Root, *Peasants and King in Burgundy: Agrarian Foundations of French Absolutism* (Berkeley: University of California Press, 1987), các tr. 20-21.
32. Xem Tom R. Tyler, *Why People Obey the Law* (New Haven: Yale University Press, 1990).
33. Pollock and Maitland, *The History of English Law*, tr. 182.
34. Martin Shapiro cho rằng tính độc lập tư pháp của Anh luôn bị thối phồng, và rằng người anh luôn có niềm tin đối lực vào quyền lực thống nhất của nhà vua ở Nghị viện. Xem thêm in the Shapiro, *Courts*, các tr. 65-67.

18: GIÁO HỘI TRỞ THÀNH NHÀ NƯỚC

1. Norman F. Cantor, *The Civilization of the Middle Ages*, rev. ed. (New York: Harper, 1993), các tr. 86-87.
2. Berman, *Law and Revolution*, tr. 91.
3. Sđd., tr. 88.
4. Vào cuối thế kỷ IX, các giáo sĩ người Frank đã bắt đầu cho rằng vương quyền Kitô giáo dựa trên việc ủy thác quyền cai trị như một "đại diện của Chúa". Họ đã tìm cách gạt bỏ vương quyền đối với thẩm quyền tôn giáo dưới các nhà cai trị như Charlemagne và xác định tính chính danh tôn giáo ngay trong Giáo hội. Sự tham gia của các linh mục và giám mục trong chính trị có hệ quả xấu và gây ra một loạt các phong trào cải cách trong các thế kỷ X và XI. Đầu tiên trong số đó là phong trào Clunaic, đặt theo tên của Tu viện Cluny ở miền nam nước Pháp, nơi lần đầu tiên đoàn tu viện cùng chí hướng trên khắp châu Âu tập trung vào một trật tự từ trên xuống. Phong trào Clunaic thúc đẩy ý tưởng hòa bình của Thiên Chúa, theo đó các Kitô hữu đã ra lệnh cấm hành vi bạo lực hoặc chiến tranh chống lại các giáo sĩ, những người hành hương, thương nhân, người Do Thái, phụ nữ, hoặc nông dân. Xem Wilfred L. Warren, *The Governance of Norman and Angevin England, 1086-1272* (Stanford: Stanford University Press, 1987), các tr. 15-16.
5. Xem Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, các tr. 249-65.
6. Đây là trường hợp đưa ra không chỉ bởi phong trào Clunaic mà còn trong các tác phẩm như *Three Books Against the Simoniacs* (Humbert of Moyenmoutier), xuất bản năm 1058 trước khi Gregory nhậm chức giáo hoàng, phản đối việc mua bán đất đai Giáo hội. James R. Sweeney, Review of Harold Berman, *Law and Revolution*, *Journal of Law and Religion* 2, no. 1 (1984): 201.
7. Berman, *Law and Revolution*, các tr. 89-90.
8. Đã từng có tiền lệ khi Giáo hoàng Gelasius rút phép thông công của trưởng lão Constantinople vì quá luồn cúi Hoàng đế. Xem Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, tr. 86.
9. Strayer, *Medieval Origins of the Modern State*, các tr. 21-22.
10. Harold J. Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion* (Atlanta: Scholars Press, 1993), tr. 40.
11. Luật La Mã được phát triển kể từ thời điểm của nền Cộng hòa muộn bởi nhóm người gọi là cố vấn pháp lý, những chuyên gia về luật và là các quan tòa trong thời hiện đại. Trong khi bộ luật La Mã được sử dụng ở Đế chế Byzantine, Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, các tr. 125-26.

12. Mary Ann Glendon, Michael W. Gordon, and Paolo G. Carozza, *Comparative Legal Traditions* (St. Paul, MN: West Publishing, 1999), tr. 19. Thành công của Bộ luật là thu hẹp và biến bộ luật La Mã ban đầu trở nên thống nhất hơn. Xem Shapiro, *Courts*, các tr. 128-30.
13. Trường đại học bao gồm một mô hình giảng dạy mới, nơi các sinh viên tương đối giàu có hỗ trợ các giáo sư thông qua học phí. Việc các giáo sư kiểm soát phương pháp dạy và đối tượng dạy có lẽ là vấn đề khiến thế hệ sinh viên sau ngày càng không hài lòng với các giáo sư. Berman, *Law and Revolution*, các tr. 123-27.
14. Strayer, *Medieval Origins of the Modern State*, các tr. 25-26; Glendon, Gordon, and Carozza, *Comparative Legal Traditions*, tr. 25.
15. Shapiro, *Courts*, tr. 131.
16. Glendon, Gordon, and Carozza, *Comparative Legal Traditions*, tr. 24.
17. Sđd., các tr. 22-23.
18. Harold J. Berman, *Religious Foundations of Law in the West: An Historical Perspective, Journal of Law and Religion 1, no. 1* (1983): 9.
19. Udo Wolter, *The officium in Medieval Ecclesiastical Law as a Prototype of Modern Administration*, in Padoa-Schioppa, *Legislation and Justice*, tr. 31.
20. Strayer, *Medieval Origins of the Modern State*, tr. 34.
21. Xem Harold J. Berman, *Some False Premises of Max Weber's Sociology of Law*, trong Berman, *Faith and Order*, các tr. 244-50.
22. Thomas Ertman, *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 1997), các tr. 53-54.
23. Strayer, *Medieval Origins of the Modern State*, các tr. 42-43.
24. David Harris Sacks, *The Paradox of Taxation*, trong Philip T. Hoffman and Kathryn Norberg, eds., *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government* (Stanford: Stanford University Press, 1994), tr. 15
25. Strayer, *Medieval Origins of the Modern State*, tr. 46.
26. Trong cuộc tranh luận với Stephen Dougles, Lincoln cho rằng Hiến pháp dựa trên nguyên tắc bình đẳng nêu ra trong *Tuyên ngôn Độc lập*, vốn hạn chế khả năng của thậm chí là đa số phiếu dân chủ ủy nhiệm hợp thức trong việc biến người khác thành nô lệ. Douglas ngược lại cho rằng không có nguyên tắc nào cao hơn dân chủ có thể quyết định vấn đề đó. Xem Harry V. Jaffa, *Crisis of the House Divided: An Interpretation of the Lincoln-Douglas Debates* (Seattle: University of Washington Press, 1959).
27. Hiến pháp hiện đại coi nguyên tắc phổ quát là quyền tự nhiên hoặc nhân quyền, nhưng chúng cũng yêu cầu nguyên tắc phê chuẩn dân

chủ và không đối diện đầu đủ với các vấn đề cần xử lý trong trường hợp hai quyền trên xung đột.

28. Xem Tom Ginsburg, "Introduction: The Decline and Fall of Parliamentary Sovereignty", trong Ginsburg, ed., *Judicial Review in New Democracies: Constitutional Courts in Asian Cases* (New York: Cambridge University Press, 2003).

29. Ví dụ, thông qua chinh phục và bạo lực, dân số bản địa của Tây bán cầu buộc phải theo Kitô giáo. Công giáo hiện đại ở những nước với dân số bản địa đông, như Mexico hay Peru, là tập hợp của cả việc thực hành Kitô giáo và ngoại giáo, như việc tổ chức Ngày của người Chết. Tuy vậy, vẫn có lý do để coi các nước này là những nước Công giáo.

19: NHÀ NƯỚC TRỞ THÀNH GIÁO HỘI

1. John W. Head, "Codes, Cultures, Chaos, and Champions: Common Features of Legal Codification Experiences in China, Europe, and North America", *Duke Journal of Comparative and International Law* 13, no. 1 (2003): 1-38. xem thêm Shapiro, *Courts*, các tr. 169-81.

2. J. Duncan M. Derrett, *Religion, Law, and the State in India* (London: Faber, 1968), chương 3 – 4.

3. Duncan M. Derrett, *History of Indian Law (Dharmasastra)* (Leiden: E. J. Brill, 1973). Richard W. Lariviere, Justices and Panditas: Some Ironies in Contemporary Readings of the Ấn Độ giáo Legal Past, *Journal of Asian Studies* 48, no. 4 (1989): 757-69

4. Duncan M. Derrett, *History of Indian Law (Dharmasastra)* (Leiden: E. J. Brill, 1973).

5. Lariviere, "Justices and Panditas", các tr. 763-64.

6. Alfred Stepan và Graeme Robertson lưu ý rằng sự thiếu hụt dân chủ tự do nằm ở thế giới Ả Rập nhiều hơn là Islam giáo. Xem Alfred C. Stepan and Graeme B. Robertson, An 'Arab' More Than a 'Muslim' Democracy Gap, Journal of Democracy 14, no. 3 (2003): 30-44.

7. Bernard Lewis, "Politics and War", các tr. 165-66.

8. Sđd., tr. 168.

9. Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton: Princeton University Press, 2008), các tr. 37-38.

10. Các giới hạn về quyền lực caliph trở nên rõ ràng bất cứ khi nào họ cố gắng can thiệp quá sâu vào chính trị. Sultan Bahri Mamluk đã chuyển caliph Abbasid từ Baghdad đến Cairo, nơi ông đóng một vai trò tương đối nhỏ trong việc kiểm soát các Sultan Mamluk. Vào thời cuối của vương quốc, caliph al-Mutawakkil III đã tham gia vào âm mưu chống

Circassian, vì vậy ông đã bị lật đổ và sau đó phục hồi. Con trai của ông, al-Mustain, được sử dụng bởi các tiểu vương vì mục đích riêng của họ, nhưng sau đó ông đã bị lật đổ, giống như người kế nhiệm, al-Qaim, vốn tham gia một cuộc đảo chính bất thành. Jean-Claude Garcin, "The Regime of the Circassian Mamluks", in Petry, ed.

11. Inalcik, *The Ottoman Empire*, tr. 70
12. Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2005), các tr. 75-80. Max Weber khẳng định rằng kadi ở trong chợ và đưa ra quan điểm hoàn toàn chủ quan mà không có bất kỳ tham chiếu nào đến luật hay tập quán chính thức. Với Weber, họ là nguyên mẫu của sự phi lý trong quan điểm của ông về hệ thống pháp luật. Trên thực tế, các kadi hoạt động trên cơ sở tiền lệ như thẩm phán châu Âu. Vấn đề là luật Islam giáo đã không có quá trình tổng hợp và hệ thống hóa diễn ra với luật tôn giáo và pháp luật thế tục ở châu Âu sau cải cách Gregory. Sự thiếu chính xác của pháp luật tăng thêm quyền hạn tùy ý của thẩm phán cá nhân.

    Xem thêm Inalcik, *The Ottoman Empire*, tr. 75; và Max Rheinstein, "Introduction", in Max Weber, *Max Weber on Law in Economy and Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954), tr. xlviii.
13. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire*, các tr. 36-37.
14. Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, các tr. 50-52. Cho tới bây giờ, chính quyền Thổ Nhĩ Kỳ vẫn kiểm soát chặt Islam giáo.
15. "Ràng buộc bắt buộc" được lấy từ Dani Rodrik, Ricardo Hausmann, and Andres Velasco, Growth Diagnostics, trong Narcas Serra and Joseph E. Stiglitz, eds., *The Washington Consensus Reconsidered* (New York: Oxford University Press, 2008). Có nhiều ràng buộc về sự trỗi dậy của tăng trưởng kinh tế bền vững trong thế giới Islam giáo, ngoại trừ quyền tư hữu. Có lẽ điều quan trọng nhất là việc không sẵn sàng tham gia vào các tranh luận mở về hệ thống xã hội giống như ở Phương Tây, đặc biệt là sau xung đột với các vương triều Safavid cuối thế kỷ XVII. Để có lý thuyết sâu hơn về mối liên quan giữa Islam giáo và kinh tế, đọc thêm Timur Kuran, *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism* (Princeton: Princeton University Press, 2004), các tr. 128-47.
16. Inalcik, *The Ottoman Empire*, tr. 75.
17. Timur Kuran, "The Provision of Public Goods Under Islamic Law: Origins, Impact and Limitations of the Waqf System", *Law and Society* 35 (2001): 841-97.
18. Derrett, *History of Indian Law*, các tr. 2-3.

19. Head, "Codes, Cultures, Chaos", các tr. 758-60.
20. Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002), các tr. 21-31.
21. Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, các tr. 62-68.
22. Xem Sđd., các tr. 111-17.
23. Shaul Bakhash, *Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (New York: Basic Books, 1984).

20: CHẾ ĐỘ CHUYÊN QUYỀN PHƯƠNG ĐÔNG

1. Denis Twitchett, ed., *The Cambridge History of China*, Tập 3: *Sui and Tang China, 589-906, Part I* (New York: Cambridge University Press, 1979), các tr. 57-58, 150-51.
2. Sđd., các tr. 86-87.
3. Về phát triển trí thức trong giai đoạn nhà Tống, xem James T. C. Liu, *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century* (Cambridge, MA: Harvard Council on East Asian Studies, 1988).
4. Tổng quan xem Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, 2d ed. (Madison: University of Wisconsin Press, 1994).
5. Frederick W. Mote, *Imperial China 900-1800* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), các chương 2-12, 17-19.
6. Richard L. Davis, *Wind Against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth-Century China* (Cambridge, MA: Harvard Council on East Asian Studies, 1996), tr. 4.
7. Angus Maddison, *Chinese Economic Performance in the Long Run*. 2nd. ed., revised and updated: 960-2030 AD (Paris: OECD Development Centre, 2007), tr. 24. Kent Deng cho rằng dân số Trung Quốc vào khoảng 43 triệu người trong năm 1006 and 77 triệu vào năm 1330. Deng, "Unveiling China's True Population Statistics".
8. Naito Torajiro, Gaikatsuteki To-So jidai kan, *Rekishi to chiri* 9, no. 5 (1922): 1-12. Joshua A. Fogel, *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866-1934)* (Cambridge, MA: Harvard Council on East Asian Studies, 1984). I Tôi biết ơn Giáo sư Demin Tao của Đại học Kansai với những kiến thức cơ bản về Naito
9. Hisayuki Miyakawa, "An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China", *Far Eastern Quarterly* 14, no. 4 (1955): 533-52.

10. Xem thêm, ví dụ Robert M. Hartwell, "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42, no. 2 (1982): 365-442; và Patricia B. Ebrey và James L. Watson, *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940* (Berkeley: University of California Press, 1986). Naito là một nhân vật lịch sử gây tranh cãi ở Trung Quốc, vì có liên quan đến lực lượng chiếm đóng Nhật Bản. Xem Fogel, *Politics and Sinology*, các tr. xvii-iii.
11. Đoạn về Võ hậu ở phần này được lấy từ Twitchett, *Cambridge History of China*, Tập 3, các chương 5 và 6.
12. Denis C. Twitchett and Frederick W. Mote, eds., *The Cambridge History of China*, Tập 8: *The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2* (New York: Cambridge University Press, 1978), tr. 18.
13. Tất nhiên là sẽ có những nhà tiên tri, nhà chiêm tinh và những người giải mã dấu hiệu ủng hộ hoặc phản đối các ngôi sao hay những hiện tượng tự nhiên khác. Những cuộc đấu tranh triều đại lớn luôn luôn liên quan đến những điềm tốt hoặc xấu, chẳng hạn như một lời tiên tri trong nhà Tùy rằng một triều đại mới sẽ được thành lập bởi một người có họ Lý. Bản thân những lời tiên tri có thể bị thao túng bởi các quyền lực chính trị, chẳng hạn như viên đá trắng được tìm thấy ở một con sông báo trước sự trỗi dậy của Võ hậu (xem Twitchett, *Cambridge History of China*, Tập 3, tr. 302). Trong suốt triều đại nhà Tùy và nhà Đường, Phật giáo và Dạo giáo trở nên hùng mạnh, nhưng hai tôn giáo này chưa bao giờ giữ vai trò tương đương như tôn giáo khác ở phần còn lại thế giới.
14. Xem Twitchett and Michael Loewe, *The Cambridge History of China*, Tập 1, các tr. 726-37
15. Mote, *Imperial China*, tr. 97.
16. Sđd., tr. 562.

21: NHỮNG TÊN CƯỚP CỐ ĐỊNH

1. Mancur Olson, "Dictatorship, Democracy, and Development", *American Political Science Review* 87, no. 9 (1993): 567-76.
2. Xem Bates, *Prosperity and Violence*; Robert Bates, Avner Greif, and Smita Singh, "Organizing Violence", *Journal of Conflict Resolution* 46, no. 5 (2002): 599-628; and North, Weingast, and Wallis, *Violence and Social Orders*.
3. Những phần khác trong lý thuyết của Olson, rằng thuế ở xã hội dân chủ thấp hơn ở chế độ độc tài, cũng sai. Như chúng ta sẽ thấy ở Chương 27, sự ra đời của trách nhiệm giải trình quốc hội tại Anh dẫn đến việc thuế *tăng* mạnh.

4. Trích trong William Theodore de Bary and Irene Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition*, 2d ed. (New York: Columbia University Press, 1999), 1:39. Bản dịch tiếng Việt *Thạc thử* của Tạ Quang Phát (2003). *Kinh Thi*. NXb Đà Nẵng.
5. Twitchett and Mote, *Cambridge History of China*, Tập 8, tr. 110; Ray Huang, "Fiscal Administration During the Ming Dynasty", trong Charles O. Hucker and Tilemann Grimm, eds., *Chinese Government in Ming Times: Seven Studies* (New York: Columbia University Press, 1969), tr. 105.
6. Maddison, *Chinese Economic Performance in the Long Run*, tr. 24.
7. Twitchett and Mote, *Cambridge History of China*, tr. 131
8. Huang, *Fiscal Administration During the Ming*, tr. 82.
9. Twitchett and Mote, *Cambridge History of China*, các tr. 128-29.
10. Sđd., các tr. 107-109.
11. Ray Huang, *Taxation and Government Finance in Sixteenth-Century Ming China* (New York: Cambridge University Press, 1974), tr. 85.
12. Herbert Simon, "Theories of Decision-Making in Economics and Behavioral Science", *American Economic Review* 49 (1959): 253-83; Simon, "A Behavioral Model of Rational Choice", *Quarterly Journal of Economics* 59 (1955): 98-118
13. Ý tưởng rằng các nhà cai trị Trung Quốc là những người "tối đa hóa doanh thu" theo giả thuyết hành vi hiện đại không có cơ sở thực tế. Tối đa hóa sẽ buộc chính quyền phải nỗ lực nhiều hơn, chẳng hạn như tăng chi phí dưới dạng đối lập chính trị, nổi loạn của nông dân, phản đối từ bộ máy hành chính, v.v.. Trong những năm cuối của triều đại, có sự phản kháng thuế mạnh mẽ từ tầng lớp quý tộc ở vùng hạ lưu sông Dương Tử giàu có, dẫn đến việc thiếu hụt thuế cao kỉ lục. Chính quyền đơn giản là không sử dụng sức mạnh của mình để giải quyết vấn đề này, và trên thực tế đã tuyên bố giảm thuế. Huang, "Fiscal Administration During the Ming", các tr. 107-109.
14. Herbert Simon, *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization* (New York: Free Press, 1957), các tr. 180-85.
15. Twitchett and Mote, *Cambridge History of China*, các tr. 52-53.
16. Lien-Sheng Yang, "Local Administration, trong Hucker and Grimm, Chinese Government in Ming Times", tr. 4.
17. Twitchett and Mote, *Cambridge History of China*, tr. 21.

18. Charles O. Hucker, "Governmental Organization of the Ming Dynasty", *Harvard Journal of Asiatic Studies 21* (1958): 25.
19. Twitchett and Mote, *Cambridge History of China*, tr. 24.
20. Sđd., các tr. 32-33.
21. Sđd., p38.
22. Sđd., các tr. 41-53.
23. Hucker, "Governmental Organization of the Ming Dynasty", tr. 28; Twitchett and Mote, *Cambridge History of China*, các tr. 104-105
24. Để biết thêm bức tranh cận cảnh hơn về thời kỳ Vạn Lịch, xem thêm Ray Huang, *1587, a Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline* (New Haven: Yale University Press, 1981).
25. Huang, "Fiscal Administration During the Ming", các tr. 112-16; Mote, *Imperial China*, các tr. 734-35.
26. Xem Koenraad W. Swart, *Sale of Offices in the Seventeenth Century* (The Hague: Nijhoff, 1949), chương về Trung Quốc.
27. North, Weingast, và Wallis cho rằng ba "điều kiện ngưỡng cửa" tạo thuận lợi cho quá trình chuyển đổi từ "trật tự tự nhiên" đến hệ thống mở: kiểm soát dân sự với quân đội, pháp quyền đối với giới tinh hoa, và các tổ chức vĩnh cửu (các nhà khoa học xã hội khác gọi là thể chế). Trung Quốc ít nhất đáp ứng cả ba điều kiện trên như nhiều tiểu bang châu Âu thời cận đại để có hệ thống "mở", nếu chúng ta chấp nhận tranh luận của tôi rằng Trung Quốc có quyền tư hữu "tốt vừa đủ". Xem *Violence and Social Orders*.
28. David S. Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, rev. ed. (Cambridge, MA: Belknap Press, 2000), các tr. 15-16, lấy ra từ Joseph Needham, Ling Wang, và Derek de Solla Price, *Heavenly Clockwork: The Great Astronomical Clocks of Medieval China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

22: SỰ TRỖI DẬY CỦA TRÁCH NHIỆM GIẢI TRÌNH CHÍNH TRỊ

1. Thảo luận thêm xem Francis Fukuyama, "The March of Equality", *Journal of Democracy* 11, no. 1 (2000): 11-17.
2. Tocqueville đã thảo luận về sự thay đổi của không gian trí thức tại Pháp vào cuối thế kỷ XVIII trong Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, Tập One (Chicago: University of Chicago Press, 1998), book III, chương 1.
3. Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (London: G. Bell, 1931).

4. Otto Hintze, *The Historical Essays of Otto Hintze* (New York: Oxford University Press, 1975); Tilly, *Coercion, Capital, and European States.* Lý thuyết đầy đủ của Tilly bao gồm mối tương quan giữa chiến tranh và vốn chính là động lực quá trình hình thành nhà nước ở châu Âu.
5. Ertman, *Birth of the Leviathan.*
6. Winfried Schulze, "The Emergence and Consolidation of the 'Tax State'", trong Richard Bonney, ed., *Economic Systems and State Finance* (New York: Oxford University Press, 1995), tr. 267.
7. Maddison, *Growth and Interaction in the World Economy*, tr. 21
8. Schulze, "Emergence and Consolidation of the 'Tax State'", các tr. 269-70.
9. Sđd., tr. 268
10. Marjolein 't Hart, "The Emergence and Consolidation of the 'Tax State'", trong Bonney, *Economic Systems and State Finance*, tr. 282.
11. Philip T. Hoffman, "Early Modern France, 1450-1700", trong Hoffman and Norberg, *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government*, tr. 282.
12. Về khái quát tổ chức quân đội Tây Ban Nha, xem Geoffrey Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1598: The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars* (London: Cambridge University Press, 1972), các tr. 21-41.
13. Trong một trong số ít những nghiên cứu so sánh quá trình xây dựng nhà nước ở châu Âu và Trung Quốc, Victoria Hui chỉ ra sự khác biệt này là điểm yếu chính trong cách tiếp cận Châu Âu (Hui, *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*, các tr. 32, 36). Bà dẫn chứng liên tục về thất bại của châu Âu trong việc xây dựng nhà nước mạnh như ở Trung Quốc, nhưng không lý giải vì sao các nhà cai trị Châu Âu lại bị hạn chế để thực hiện điều đó.
14. Trong khi tương quan chung này tồn tại, đây không phải là một yếu tố dự báo hoàn hảo của quá trình xây dựng nhà nước. Rất nhiều quốc gia châu Âu trong giai đoạn này thấy cần thiết phải huy động quân sự, mà không tương quan với mức độ mối đe dọa khách quan họ phải đối mặt. Nhà vua Tây Ban Nha phải đối mặt với mối đe dọa triều đại chứ không phải mang tính sinh tử từ các tỉnh Hà Lan mới nổi trong thế kỷ XVI nhưng điều này không ngăn chặn nhà vua tàn phá vương quốc của mình trong nỗ lực vô vọng nhằm nắm giữ người Hà Lan. Ba Lan và Hungary, ngược lại, đã phải đối mặt với các mối đe dọa hiện hữu từ các nước láng giềng hùng mạnh nhưng thất bại trong việc dành tỉ lệ thích đáng để chuẩn bị quân sự.

23: KẺ KIẾM ĐẶC LỢI

1. Hoffman, "Early Modern France", tr. 276.
2. Về tổng quan, xem Swart, *Sale of Offices in the Seventeenth Century.*
3. Ertman, *Birth of the Leviathan,* các tr. 98-99.
4. Hoffman, "Early Modern France", tr. 230; Richard Bonney, *The King's Debts: Finance and Politics in France 1589-1661* (New York: Oxford University Press, 1981), các tr. 15-16
5. Một cuộc điều tra dân số lớn, "L'etat des paroisses et des feux de 1328" (Tình trạng các giáo xứ và gia đình trong 1328), được thực hiện vào thế kỷ XIV.
6. Richard Bonney, "Revenue", trong Hoffman và Norberg, *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government,* tr. 434. Đây là vấn đề rất phổ biến ở các nước đang phát triển đương đại, xem ví dụ về nỗ lực của chính phủ trong việc tiến hành khảo sát và đánh giá tài sản trong Albert O. Hirschman, *Journeys Toward Progress: Studies of Economic Policy-Making in Latin America* (New York: Twentieth Century Fund, 1963), các tr. 95-158.
7. Hoffman, "Early Modern France", các tr. 231-32.
8. Ertman, *Birth of the Leviathan,* các tr. 72-73.
9. Hoffman, "Early Modern France", tr. 229.
10. Bonney, *The King's Debts,* tr. 55.
11. Về mặt kĩ thuật, luật cũ yêu cầu vị trí được trả lại cho Hoàng gia nếu người giữ quyền chết trong vòng 40 ngày khi chuyển cho người khác; luật đề xuất bởi Charles Paulet loại trừ điều này để lấy thêm một khoản phí nhỏ sau này được biết đến dưới tên Paulette. Hoffman, "Early Modern France", các tr. 243-44.
12. Swart, *Sale of Offices in the Seventeenth Century,* tr. 15.
13. Bonney, *The King's Debts,* tr. 12
14. Xem Richard Bonney, "Revenues", trong Bonney, *Economic Systems and State Finance,* các tr. 424-25; Bonney, *The King's Debts,* tr. 14.
15. Bonney, *The King's Debts,* các tr. 14-15.
16. Richard Bonney, *Political Change in France Under Richelieu and Mazarin, 1624-1661* (New York: Oxford University Press, 1978), tr. 434.
17. Bonney, "Revenue", tr. 436n.
18. Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution,* các tr. 120-21.
19. Bonney, *Political Change in France,* các tr. 32-33.
20. Hoffman, "Early Modern France", các tr. 228, 280; Bonney, *Political*

Change in France, các tr. 239-40.

21. Bonney, *Political Change in France,* các tr. 52-56.
22. Francois Furet, *Revolutionary France, 1770-1880* (Malden, MA: Blackwell, 1992), tr. 6.
23. Bonney, *Political Change in France*, các tr. 71-74; Tocqueville, *The Old Regime*, các tr. 122-24.
24. Root, *Peasants and King in Burgundy*, tr. 49.
25. Tocqueville, các tr. 124-25.
26. Sđd., tr. 129.
27. Bonney, *Political Change in France,* các tr. 441-42.
28. Kathryn Norberg, "The French Fiscal Crisis of 1788 and the Financial Origins of the Revolution of 1789", trong Hoffman and Norberg, *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government*, tr. 277.
29. Sđd., các tr. 277-79.
30. Furet, *Revolutionary France*, các tr. 17-18.
31. Ertman, *Birth of the Leviathan*, các tr. 143-44.
32. Furet, *Revolutionary France*, các tr. 25-26.
33. Ertman, *Birth of the Leviathan*, các tr. 224, 237-38.
34. Tocqueville, *The Old Regime*, các tr. 154-55.
35. Sđd., các tr. 157, 164.
36. Sđd., các tr. 158-63.

24: CHỦ NGHĨA THÂN TỘC VƯỢT ĐẠI TÂY DƯƠNG

1. Trong năm 2009, ngưỡng nước thu nhập trung bình cao là có thu nhập bình quân đầu người từ 3.856 đến 11.905 USD. Các nước Mỹ Latin và Ca-ri-bê thuộc nhóm này bao gồm Argentina, Brazil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cộng hòa Dominica, Grenada, Jamaica, Mexico, Panama, Peru, Uruguay và Venezuela. Nguồn: website World Bank.
2. Xem James Robinson, Adam Przeworski, và Jorge Dominguez trong Francis Fukuyama, ed., *Falling Behind: Explaining the Development Gap Between the United States and Latin America* (New York: Oxford University Press, 2008).
3. Châu Mỹ Latin được xem là dân chủ hơn nhiều so với Đông Á, cả trước và sau Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba. Xem,. Francis Fukuyama và Sanjay Marwah, "Comparing East Asia and Latin America: Dimensions of Development", *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 80-94.

4. Về sự suy giảm bất bình đẳng vào những năm 2000 ở Mỹ La Tinh, xem Luis Felipe Lopez-Calva và Nora Lustig, eds., *Declining Inequality in Latin America: A Decade of Progress?* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2010).
5. Về vấn đề chung của khu vực chính thức, xem Hernando De Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* (New York: Harper, 1989); và Santiago Levy, *Good Intentions, Bad Outcomes: Social Policy, Informality, and Economic Growth in Mexico* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2008).
6. Xem thêm chương về Chile trong Hirschman, *Journeys Toward Progress*, các tr. 161-223.
7. Chế độ "độc tài đắc cử" lấy chính danh từ chính bầu cử, nhưng trong một quá trình bị thao túng mạnh, không đem lại sân chơi bình đẳng thực sự cho tranh chấp dân chủ. Xem Andreas Schedler, "The Menu of Manipulation", *Journal of Democracy* 13, no. 2 (2002): 36-50.
8. Trích trong Henry Kamen, *Spain's Road to Empire: The Making of a World Power 1493-1763* (London: Penguin, 2003), tr. 124.
9. Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road*, các tr. 118-31.
10. Sđd., các tr. 4-9.
11. I.A.A. Thompson, "Castile: Polity, Fiscality, and Fiscal Crisis", trong Hoffman và Norberg, *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government*, tr. 141.
12. Ertman, *Birth of the Leviathan*, tr. 117.
13. Sđd., tr. 116.
14. Thompson, "Castile", tr. 160.
15. Sđd., tr. 161.
16. Alec R. Myers, *Parliaments and Estates in Europe to 1789* (New York: Harcourt, 1975), các tr. 59-65.
17. Thompson, "Castile", các tr. 145-46. Điều này là không đúng với Corte của Aragon, vốn có quyền lực mạnh hơn và được gắn với các thành phố và thị trấn độc lập. Tuy vậy, Tây Ban Nha chưa bao giờ phát triển một Corte toàn quốc cho cả bán đảo.
18. Sđd., các tr. 183-84.
19. Ertman, *Birth of the Leviathan*, các tr. 114-15.
20. Swart, *Sale of Offices in the Seventeenth Century*, tr. 23.
21. Như một nhà quan sát từng viết: "Tại sao chúng sẵn sàng trả vài nghìn ducat để mua một chức vụ của regidor (hội đồng viên), trong khi mức lương chỉ là 2000 đến 3000 maravedi?" Sđd., tr. 26.

22. Ertman, *Birth of the Leviathan*, các tr. 118-19.
23. Kamen, *Spain's Road to Empire*, tr. 28.
24. Parker, *The Army of Flanders*, chương 3.
25. Ertman, *Birth of the Leviathan*, tr. 120.
26. Thompson, "Castile", các tr. 148-49.
27. J. H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830* (New Haven: Yale University Press, 2006), tr. 20.
28. Sđd., tr. 40.
29. Sđd., tr. 127.
30. Xem Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: Norton, 1997), các tr. 210-12.
31. Kamen, *Spain's Road to Empire*, tr. 273. Với mô tả kỹ hơn xung đột giữa nhóm chủ đất bản địa và người định cư ladino ở Trung Mỹ, và nỗ lực của chính quyền Tây Ban Nha nhằm bảo vệ nhóm bản địa, xem David Browning, *El Salvador: Landscape and Society* (Oxford: Clarendon Press, 1971), các tr. 78-125.
32. Elliott, *Empires of the Atlantic World*, tr. 169.
33. Sđd., tr. 170.
34. Sđd., tr. 175.
35. Điều này cũng thuyết phục triết gia Georg F. W. Hegel rằng lịch sử đi đến hồi kết.
36. Xem Hans Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy: The Prussian Experience, 1660-1815* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958); and Hans-Eberhard Mueller, *Bureaucracy, Education, and Monopoly: Civil Service Reforms in Prussia and England* (Berkeley: University of California Press, 1984).

25: PHÍA ĐÔNG DÒNG ELBE

1. Jerome Blum, "The Rise of Serfdom in Eastern Europe", *American Historical Review* 62 (1957).
2. Jerome Blum, *The European Peasantry from the Fifteenth to the Nineteenth Century* (Washington, D.C.: Service Center for Teachers of History, 1960), các tr. 12-13.
3. Sđd., các tr. 15-16.
4. Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, book II, các chương 8, 12.
5. Richard Hellie, *Enserfment and Military Change in Muscovy* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), các tr. 77-92.

6. Blum, *Lord and Peasant in Russia*, tr. 370.
7. Pirenne, *Medieval Cities*, các tr. 77-105.
8. Max Weber, *The City* (Glencoe, IL: Free Press, 1958).
9. Szucs, "Three Historical Regions of Europe", in Keane, ed., các tr. 310, 313.
10. Xem Laszlo Makkai, "The Hungarians' Prehistory, Their Conquest of Hungary and Their Raids to the West to 955", và "The Foundation of the Hungarian Christian State, 950 -1196", trong Peter F. Sugar, ed., *A History of Hungary* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).
11. Laszlo Makkai, "Transformation into a Western-type State, 1196-1301", trong Sugar, *A History of Hungary*; Ertman, *Birth of the Leviathan*, tr. 271.
12. Denis Sinor, *History of Hungary* (New York: Praeger, 1959), các tr. 62 – 63.
13. Janos M. Bak, "Politics, Society and Defense in Medieval and Early Modern Hungary", trong Bak and Bela K. Kiraly, eds., *From Hunyadi to Rakoczi: War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary* (Brooklyn, NY: Brooklyn College Progtam on Society and Change, 1982).
14. Không giống nhà nước Nga khi quyền lực được gắn chặt trong liên minh giữa nhà vua và tầng lớp quý tộc nhỏ, nhà vua Hungary bị chính tầng lớp này chống đối, cũng như các nam tước và cả giáo hội. Và không giống như vua Anh, ông không có tòa án hoàng gia đủ mạnh hay tổ chức quan liêu hoàng gia hiệu quả để làm chỗ dựa cho quyền lực. Ertman, *Birth of the Leviathan*, các tr. 272 – 73; Makkai, "Transformation to a Western-type State", các tr. 24 – 25.
15. Sinor, *History of Hungary*, các tr. 70-71.
16. Thomas Ertman cho rằng Hungary không phải đối diện với áp lực địa chính trị nghiêm trọng nào cho đến khi Đế chế Ottoman trỗi dậy vào thế kỷ XV, nhưng không chắc đây có phải là hoàn cảnh trong cuộc chiến của vua Louis và các vị vua sau đó hay không. Ertman, *Birth of the Leviathan*, các tr. 273 – 76.
17. Pal Engel, "The Age of the Angevins, 1301-1382", trong Sugar, *A History of Hungary*, các tr. 43-44.
18. C. A. Macartney, *Hungary: A Short History* (Chicago: Aldine, 1962), các tr. 46-47.
19. Janos Bak, "The Late Medieval Period, 1382-1526", trong Sugar, *A History of Hungary*, các tr. 54-55.
20. Về quá trình thể chế hóa của Nghị viện Hungary, xem Gyorgy Bonis,

"The Hungarian Federal Diet (13th – 8th Centuries)", *Recueils de la societe Jean Bodin* 25 (1965): 283-96.

21. Martyn Rady, *Nobility, Land and Service in Medieval Hungary* (New York: Palgrave, 2001), tr. 159.
22. Pal Engel, *The Realm of St. Stephen: A History of Medieval Hungary, 895-1526* (London: I. B. Tauris Publishers, 2001), tr. 278.
23. Bak, "The Late Medieval Period", tr. 65.
24. Về sự nổi lên của Hunyadi, xem Engel, *The Realm of St. Stephen*, các tr. 288-305.
25. Ertman, *Birth of the Leviathan*, tr. 288.
26. Bak, "The Late Medieval Period", các tr. 71-74.
27. Makkai, "Transformation to a Western-type State", các tr. 32-33.
28. Blum, "The Rise of Serfdom".
29. Bak, "The Late Medieval Period", các tr. 78-79.
30. McNeill, *Europe's Steppe Frontier*, tr. 34.

26: HƯỚNG TỚI CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ HOÀN HẢO

1. Xem Andreas Schedler, *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2006).
2. Bảng xếp hạng này được lấy từ Corruption Perception Index trong năm 2008 http://transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi.
3. Nicholas V. Riasanovsky, *A History of Russia* (New York: Oxford University Press, 1963), tr. 79.
4. Marquis de Custine, *La Russie en 1839* (Paris: Amyot, 1843).
5. Ở Mông Cổ, Thành Cát Tư Hãn ngày nay được coi là anh hùng dân tộc. Nhưng thậm chí ở Nga cũng có những cuộc tìm kiếm nguồn gốc dân tộc mà đã nhìn nhận thời kỳ Mông Cổ thống trị theo hướng tích cực hơn.

   Xem thêm Jack Weatherford, *Genghis Khan and the Making of the Modern World* (New York: Crown, 2004).
6. Về đánh giá tổng kết, xem Riasanovsky, *A History of Russia*, các tr. 78-83.
7. Sđd., tr. 116; Sergei Fedorovich Platonov, *History of Russia* (Bloomington: University of Indiana Prints and Reprints, 1964), các tr. 101-24.
8. Xem Hellie, *Enserfment and Military Change in Muscovy*, chương 2; John TR. LeDonne, *Absolutism and Ruling Class: The Formation of*

the Russian Political Order 1700-1825 (New York: Oxford University Press, 1991), tr. 6; Blum, *Lord and Peasant in Russia*, các tr. 170-71

9. Như thường lệ, nhiều nhà sử học Xô viết sử dụng một định nghĩa kinh tế rộng về chế độ phong kiến và cho rằng nó đã tồn tại từ thời Kievan cho đến cuối thế kỷ XIX. Sử dụng định nghĩa của Blochian về chế độ phong kiến, rõ ràng là có những điểm tương đồng nhưng cũng có khác biệt nhất định, và rằng "hình thức xã hội Nga thường xuất hiện dưới dạng thô sơ, hoặc ít nhất là đơn giản và thô hơn các phiên bản của mô hình phương Tây". Riasanovsky, *A history of Russia*, các tr. 127-28.
10. Sđd., tr. 164.
11. Sđd., tr. 257.
12. Blum, *Lord and Peasant in Russia*, các tr. 144-46.
13. Riasanovsky, *A History of Russia*, các tr. 164 – 70. Theo nhà du hành người Anh Giles Fletcher, người thăm Moscow sau cái chết của Ivan, "chính sách độc tài và chuyên chế này (dù đã chấm dứt) đã để lại nhiều tổn thương cho đất nước, cùng sự giận dữ và căm phẫn, mà sẽ không mất đi (như nó bây giờ) cho đến khi bùng cháy trở lại" trích trong Sergei Fedorovich Platonov, *The Time of Troubles: A Historical Study of the Internal Crises and Social Struggle in 16th- and 17th-Century Muscovy* (Lawrence: University Press of Kansas, 1970), tr. 25.
14. Sự liên hệ này được đề ra bởi Sergei Eisenstein trong phim Ivan Hung đế và bởi chính Stalin. Tôi biết ơn Donna Orwin vì điểm này.
15. Riasanovsky, *A History of Russia*, các tr. 88-93; Platonov, *History of Russia*, các tr. 62-63.
16. Riasanovsky, *A History of Russia*, các tr. 209-10.
17. Platonov, *History of Russia*, các tr. 100-101.
18. Sđd., tr. 132.
19. LeDonne, *Absolutism and Ruling Class*, tr. 64.
20. Riasanovsky, *A History of Russia*, các tr. 212-13.
21. Một khảo sát một số tỉnh vào năm 1822 cho thấy cấu trúc nội bộ của quân đội đã chuyển thành bộ máy hành chính tỉnh, gồm tướng lĩnh, quan tòa, đội trưởng và cảnh sát trưởng đại diện cho "dòng dõi" (stroi), trong khi quản kho và kế toán dân sự, người không chiến đấu gọi là (nestrovoi). LeDonne, *Absolutism and Ruling Class*, tr. 19.
22. Blum, *The End of the Old Order in Rural Europe*, các tr. 202-203.
23. Riasanovsky, *A History of Russia*, các tr. 205-206.
24. Blum, *The End of the Old Order in Rural Europe*, các tr. 247 – 68.
25. LeDonne, *Absolutism and Ruling Class*, tr. 6.

26. Riasanovsky, *A History of Russia*, các tr. 256-58.
27. Blum, *The End of the Old Order in Rural Europe*, tr. 203.
28. LeDonne, *Absolutism and Ruling Class*, tr. 20.

27: THUẾ VÀ ĐẠI DIỆN

1. Xem MacFarlane, *The Origins of English Individualism*; Warren, *The Governance of Norman and Angevin England*, các tr. 1-9; Richard Hodges, *The Anglo-Saxon Achievement: Archaeology and the Beginnings of English Society* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), các tr. 186-202.
2. Tôi cảm ơn Jurgen Muller vì đã chỉ ra điều này.
3. Frederic W. Maitland, *The Constitutional History of England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), tr. 40.
4. Sđd., tr. 42.
5. Ertman, *Birth of the Leviathan*, tr. 43.
6. Maitland, *The Constitutional History of England*, tr. 43.
7. Sđd., tr. 46.
8. Sđd., các tr. 49-50.
9. Yoram Barzel cho rằng có một nguồn gốc khác của quyền tư hữu ởAnh. Ông cho rằng các vị vua Anh ban đầu là một nhà độc tài chuyên chế, qua thời gian hiểu rằng ông ta có thể tối đa hóa doanh thu nếu xây dựng uy tín của nhà nước thông qua một chấp hành viên của bên thứ ba độc lậtr. Đây là một ví dụ của các nhà kinh tế duy lý phóng chiếu giả định hiện đại quay ngược về quá khứ bất chấp các sự kiện lịch sử thực tế. Yoram Barzel, "Property Rights and the Evolution of the State", *Economics of Governance* 1 (2000): 25-51.
10. Sacks, "The Paradox of Taxation", trong Hoffman and Norberg, eds., tr. 16.
11. Maitland, *The Constitutional History of England*, các tr. 262-63.
12. Sđd., tr. 269.
13. Xem thêm, Christopher Hill, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century* (New York: Schocken, 1958); Lawrence Stone, *The Causes of the English Revolution, 1529-1642* (New York: Harper, 1972).
14. G. E. Aylmer, *Rebellion or Revolution? England, 1640 – 1660* (New York: Oxford University Press, 1986), các tr. 28-32.
15. Weber, *The City*; Pirenne, *Medieval Cities*.

16. Trong *Tuyên ngôn* Đảng *Cộng sản*, Marx nói: "Mỗi bước phát triển của giai cấp tư sản đi kèm theo tiến bộ chính trị tương ứng của giai cấp đó. Là một tầng lớp bị áp bức dưới sự thống trị của giới quý tộc phong kiến, một hiệp hội có vũ trang và tự trị trong xã hội Trung Cổ; cộng hòa thành thị độc lập (như tại Ý và Đức), 'Đẳng cấp thứ Ba' có thể đánh thuế của chế độ quân chủ (như ở Pháp), sau đó, trong giai đoạn sản xuất phù hợp, phục vụ chế độ quân chủ nửa phong kiến hoặc chuyên chế như một đối trọng chống lại giới quý tộc, và trên thực tế, cội rễ của các chế độ quân chủ lớn nói chung, giai cấp tư sản cuối cùng đã có, kể từ khi nền công nghiệp hiện đại và thị trường thế giới được thành lập, chinh phục cho chính nó, trong Nhà nước đại diện hiện đại, độc quyền ảnh hưởng chính trị. Nhánh hành pháp của Nhà nước hiện đại là ủy ban để quản lý các công việc chung của toàn bộ giai cấp tư sản." Quyền lực chính trị đối với Marx, là hệ quả chứ không phải nguyên nhân của quyền lực kinh tế giai cấp tư sản.
17. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Classics, 1981), cuốn III, chương 1.
18. Sđd., part III, chương 2.
19. Sđd., part III, chương 3.
20. Sđd., part III, chương 5.
21. Ertman, *Birth of the Leviathan*, các tr. 176-77.
22. Aylmer, *Rebellion or Revolution?*, các tr. 5-6.
23. Joel Hurstfield, *Freedom, Corruption and Government in Elizabethan England* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), các tr. 137-62.
24. Ertman, *Birth of the Leviathan*, tr. 184.
25. Như trong tất cả các cuộc chiến tranh, vận may mang nhiều tính chất ngẫu nhiên đáng kể, dựa trên hành vi cá nhân của chủ nghĩa anh hùng, sự xét đoán sai, hèn nhát, hoặc thiếu năng lực. Cuộc chiến này mang lại sự so sánh với cuộc nổi dậy Fronde diễn ra ở Pháp gần như cùng thời đại, cũng là giữa lực lượng ủng hộ parlement ở Pháp chống lại Louis XIV. Chế độ quân chủ Pháp thắng trong khi vương quyền Anh thất bại; do vai trò của vận may trong các kết quả quân sự, rất dễ để tưởng tượng kết quả có thể bị đảo ngược. Liệu nhà nước Pháp có trở thành một chính phủ quốc hội, trong khi chế độ quân chủ Anh củng cố thành nhà nước chuyên chế?

Mặc dù là hữu ích để biết tính ngẫu nhiên là không thể tránh khỏi, dù sao vẫn có một số lý do để tin ngay cả thất bại của phe quốc hội trong nội chiến sẽ không đặt dấu chấm hết cho chính phủ đại diện tại Anh.

Phe quốc hội trong cuộc nội chiến có mức gắn kết hơn và đại diện cho một phần rộng lớn hơn của xã hội Anh hơn phe Frondeurs. Thật vậy, cuộc nổi dậy Fronde cũng được chia thành hai giai đoạn, Fronde của phe parlement và Fronde của quý tộc, những người ngay từ đầu đã không làm việc hiệu quả với nhau. Phe parlement tranh cãi lẫn nhau để tìm cách bảo vệ đặc quyền của gia đình và đã không có ý thức của tổ chức, kỷ luật nội bộ của các nghị sĩ Anh. Hơn nữa, phe quốc hội thực chất cuối cùng đã bị đánh bại sau cái chết của Oliver Cromwell và sự sụp đổ của chính phủ nhiếp chính vào năm 1660, nhưng chế độ quân chủ được phục hồi chỉ kéo dài mười tám năm nữa cho đến khi bị lật đổ trong cuộc Cách mạng Vinh quang. Điều này cho thấy sự phát triển của các thể chế chính trị ở Anh không chỉ đơn giản phụ thuộc vào vận may của chiến tranh.

26. G. E. Aylmer, *The Crown's Servants: Government and Civil Service Under Charles II, 1660-1685* (New York: Oxford University Press, 2002), các tr. 213-19.
27. Ertman, *Birth of the Leviathan*, các tr. 196-97.
28. Huntington, *The Third Wave*, tr. 65.
29. Khía cạnh tôn giáo của khủng hoảng là rất phức tạtr. Sự phân chia cơ bản tại Anh trong thời kỳ này không phải giữa người Tin Lành và Công Giáo, mà là giữa Giáo hội Anh giáo – đại diện trước khi cuộc nội chiến bắt đầu bởi Đức Tổng Giám mục Laud – và nhóm Tin Lành bất đồng bao gồm cả Giáo đoàn và Quaker. Nhóm trước thường bị nghi ngờ bởi nhóm sau có cảm tình với Công giáo; và quyền của nhóm Bất đồng bị hạn chế sau thời kỳ Phục hồi. Sự cân bằng giữa hai nhóm bị thay đổi với sự gia nhập của William theo Calvin, làm suy yếu của giáo hội Anh giáo và củng cố vị trí của nhóm Bất đồng. Một trong những động cơ của William khi lên ngôi vua nước Anh là để chấm dứt bất kỳ khả năng nào của một liên minh Anh-Pháp chống lại Hà Lan.
30. John Miller, *The Glorious Revolution*, 2d ed. (New York: Longman, 1997); Eveline Cruickshanks, *The Glorious Revolution* (New York: St. Martin's Press, 2000).
31. Locke sống lưu vong ở Hà Lan sau năm 1683 và trở về Anh với vợ của William xứ Orange trong năm 1689. Hai tiểu luận được công bố vào cuối năm 1689, mặc dù chúng có thể được viết khá lâu trước đó.
32. Sacks, "Paradox of Taxation", tr. 33.
33. Sđd., các tr. 34-35.
34. Douglass North và Barry Weingast cho rằng Cách mạng Vinh quang giải quyết vấn đề uy tín của chính quyền liên quan đến việc đảm

quyền tư hữu thiết lập bởi hệ thống thể chế, từ đó không bên nào có thể thoái lui để đạt lợi ích. Douglass C. North và Barry R. Weingast, "Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England", *Journal of Economic History* 49, no. 4 (1989): 803-32. Phần lớn thống kê mà North và Weingast sử dụng để thuyết phục rằng Cách mạng Vinh quang có tác động tích cực đến tăng trưởng, trên thực tế là tăng trưởng vay mượn công; những bằng chứng thực tế của họ trong việc tăng trưởng kinh tế liên quan đến thỏa ước hợp hiến mang tính một chiều hơn.

35. Tôi đã lưu ý lý thuyết về "kẻ cướp cố định" của Olson trong xã hội truyền thống, người tìm cách chiếm đoạt nhiều nhất có thể trong doanh thu thuế, tăng đến một điểm mà việc tăng thuế sẽ trở thành thất sách. Olson tiếp tục cho rằng sau cuộc Cách mạng Vinh quang và sự ra đời của nền dân chủ, các mức thuế suất sẽ giảm, bởi nhà cầm quyền, người phải chịu trách nhiệm cho người dân nói chung, sẽ bị cản trở việc chiết xuất mức thuế cao. Olson, "Dictatorship, Democracy, and Development".

36. Số liệu lấy từ Ertman, *Birth of the Leviathan*, tr. 220. Xem thêm John Brewer, *The Sinews of Power: War, Money, and the English State, 1688-1783* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

37. North và Weingast cho rằng việc dàn xếp hiến pháp của giai đoạn 1688-1689 đảm bảo quyền tư hữu an toàn bởi nó tạo ra sự cân bằng mà không bên nào – vua hoặc Quốc hội – có thể đi chệch mà không làm tổn hại nghiêm trọng lợi ích riêng của họ. Nó không phải là hình thức dàn xếp theo nghĩa sức mạnh tương đối và sự gắn kết của các bên ký kết hợp đồng củng cố độ bền của nó. Bất kỳ quốc gia nào áp dụng hiến pháp theo phong cách Anh đều giao thuế và cơ quan lập pháp trong một quốc hội chia sẻ quyền lực với hành pháp, nhưng điều này không ngăn cản các nhà cai trị tham vọng vi phạm hợp đồng và vi phạm quyền tư hữu của công dân. Điều khiến việc dàn xếp của người Anh bền vững là sự đoàn kết của thường dân và thực tế là nó được cân bằng bởi một nhà nước mạnh. Đoàn kết đó, như lập luận ở chương trước, có được từ chính quyền địa phương, cơ cấu xã hội và pháp luật.

38. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, James H. Nichols Jr. Dịch (New York: Basic Books, 1969).

39. Xem Walter Russell Mead, *God and Gold: Britain, America, and the Making of the Modern World* (New York: Knopf, 2007); và Michael Mandelbaum, *The Ideas That Conquered the World: Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-First Century* (New York: Public Affairs, 2002).

28: TẠI SAO CÓ TRÁCH NHIỆM GIẢI TRÌNH? TẠI SAO CÓ CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ?

1. Ý thức lớn hơn về cộng đồng quốc gia thúc đẩy bởi sự tham gia chính trị rộng rãi được phản ánh trong sự tương phản giữa Magna Carta và Golden Bull. Golden Bull được thúc đẩy không phải bởi các nam tước, mà bởi tầng lớp lính hoàng gia và những người bảo vệ lâu đài, những người muốn nhận bảo trợ để thoát khỏi các nam tước. Nam tước Anh tuyên bố đại diện cho toàn bộ cộng đồng quốc gia, bao gồm cả Giáo hội và người Anh bình dân, và yêu cầu hiến pháp bảo vệ cho quyền lợi của họ. Ngược lại, giới quý tộc Hungary thúc đẩy hình thành Golden Bull chủ yếu quan tâm đến việc bảo vệ lợi ích cục bộ của mình. Họ, giống như tầng lớp quý tộc Pháp và Nga, hiểu tự do là một đặc quyền chứ không phải là điều kiện chung của công dân, và khi bản thân được bảo vệ, họ ít quan tâm đến việc bảo vệ quyền lợi cho bất kỳ ai khác. Sacks, "Paradox of Taxation", tr. 15.
2. Về lược sử giai đoạn này, xem Ronald Hutton, *The Restoration: A Political and Religious History of England and Wales, 1658-1667* (New York: Oxford University Press, 1985).
3. Gert và Gunnar Svendsen, "Social Capital and the Welfare State", trong Michael Bass, ed., *The Nation-State in Transformation* (Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 2010).
4. Kenneth E. Miller, *Government and Politics in Denmark* (Boston: Houghton Mifflin, 1968), tr. 23.
5. Về mô tả nền kinh tế nông dân ở Thuỵ Điển, xem Eli F. Heckscher, *An Economic History of Sweden* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954), các tr. 25-29.
6. Thomas K. Derry, *A History of Scandinavia: Norway, Sweden, Denmark, Finland and Iceland* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979), các tr. 90-91.
7. Xem Bonney, "Revenues", tr. 452.
8. Ove Korsgaard, *The Struggle for the People: Five Hundred Years of Danish History in Short* (Copenhagen: Danish School of Education Press, 2008), các tr. 21-26.
9. Miller, *Government and Politics in Denmark*, tr. 26; Nils Andren, *Government and Politics in the Nordic Countries* (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1964), tr. 29
10. Uffe Astergard, "Denmark: A Big Small State: The Peasant Roots of Danish Modernity", trong John Campbell, John A. Hall, và Ove K. Pedersen, eds., *National Identity and the Varieties of Capitalism: The*

Danish Experience (Kingston, Ontario: McGill – Queen's University Press, 2006).

11. Harald Westergaard, *Economic Development in Denmark: Before and During the World War* (Oxford: Clarendon Press, 1922), các tr. 5-6.
12. Astergard, Denmark, các tr. 76-81; Korsgaard, *The Struggle for the People*, các tr. 61-65.

29: PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ VÀ SUY TÀN CHÍNH TRỊ

1. Về điểm này, xem phê phán lý thuyết lựa chọn lý tính của John J. DiIulio, Jr., "Principled Agents: The Cultural Bases of Behavior in a Federal Government Bureaucracy", *Journal of Public Administration Research and Theory* 4, no. 3 (1994): 277 – 320.
2. Frank, *Choosing the Right Pond*; và *Luxury Fever* (New York: Free Press, 1999).
3. North, *Structure and Change in Economic History*, các tr. 45-58; xem thêm North và Arthur Denzau, "Shared Mental Models: Ideologies and Institutions", Kyklos 47, no. 1 (1994): 3-31.
4. Friedrich Hayek có lẽ hiểu hơn ai hết sẽ rất phức tạp để phân biệt khoa học tự nhiên với khoa học xã hội, khiến không thể đạt được khoa học xã hội chuẩn tắc có thể tiệm cận với vật lý hay hóa học trong khả năng dự đoán. Xem Bruce Caldwell, *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).
5. Xem ví dụ, Dawkins, *The God Delusion*, và Hitchens, *God Is Not Great.*
6. Wade, *The Faith Instinct*, các tr. 43-45.
7. Phân tích kinh điển về sự phát triển của tôn giáo trong nhân học xã hội là của James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (New York: Oxford University Press, 1998).
8. Xem thêm North, *Structure and Change*, tr. 44.
9. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 19-11.
10. Hayek, "The Use of Knowledge in Society".
11. Đây là điểm đưa ra trong Armen A. Alchian, "Uncertainty, Evolution, and Economic Theory", *Journal of Political Economy* 58 (1950): 211-21.
12. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, tr. 123.
13. Stephen Jay Gould và R. C. Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Program: A Critique of the Adaptationist Programme", *Proceedings of the Royal Society of London* 205 (1979): 581-98.
14. Oscar Handlin và Mary Handlin, "Origins of the American Business Corporation", *Journal of Economic History* 5, no. 1 (1945): 1-23.

15. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, tr. 12. Douglass North, người sáng lập trường pháp kinh tế học thể chế mới, định nghĩa thể chế là "ràng buộc thiết kế bởi con người định hình sự tương tác giữa con người", nghĩa là nó bao gồm cả những quy tắc chính thức và không chính thức. Ông phân biệt thể chế với tổ chức, vốn là tập hợp quy tắc trong một nhóm người nhất định. Vấn đề với định nghĩa thể chế của North là nó quá rộng, bao trùm mọi thứ từ Hiến pháp Mỹ cho đến thói quen lựa chọn cam chín. Quan trọng hơn, nó loại bỏ một sự phân biệt quan trọng thường được tạo ra giữa thể chế chính thức như hiến pháp và hệ thống luật pháp, và các quy chuẩn phi chính thức mà nằm trong địa hạt văn hóa. Nhiều tranh cãi quan trọng đã nổi lên trong lý thuyết xã hội về tầm quan trọng tương đối của thể chế chính thức và phi chính thức, nhưng với North và những người đi theo, chúng chỉ đơn giản là "thể chế". Hơn nữa, ông không đề ra tiêu chuẩn như sự phức tạp, khả năng thích nghi, tự chủ, và tính liên kết để đánh giá mức độ thể chế hoá. Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance* (New York: Cambridge University Press, 1990), tr. 3.
16. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, các tr. 12-24.
17. Trong các tổ chức hiện đại, Bộ Tài chính Nhật Bản là một tổ chức tinh hoa tuyển dụng tầng lớp kĩ trị mới từ những trường đại học danh giá nhất Nhật Bản. Bộ này có tầm nhìn riêng về việc làm sao để quản lý nền kinh tế Nhật và đôi lúc thao túng các lãnh đạo chính trị của họ hơn là nghe lời. Vì thế, nó thường được coi là một hình mẫu biến hóa của thể chế độc lậtr. Xem Peter B. Evans, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
18. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1962). Xem thêm Carol Tavris, *Mistakes Were Made (But Not by Me): Why We Justify Foolish Beliefs, Bad Decisions, and Hurtful Acts* (New York: Mariner Books, 2008).
19. Đây là tranh luận về nước Anh trong thế kỷ XX, xem Mancur Olson, *The Rise and Decline of Nations* (New Haven: Yale University Press, 1982). Cuốn sách này được dựa trên lý thuyết rộng hơn về hành động tập thể ông vạch ra trong *The Logic of Collective Action*.
20. Steven LeBlanc, cuộc nói chuyện riêng.
21. Xem Bates, *Prosperity and Violence*; Bates, Greif, and Singh, "Organizing Violence"; North, Weingast, and Wallis, *Violence and Social Orders*.

30: PHÁT TRIỂN CHÍNH TRỊ, NGÀY ĐÓ VÀ BÂY GIỜ

1. Để hiểu rõ hơn, xem Nils Gilman, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America* (Baltimore: Johns Hopkins

University Press, 2003), chương 1. Xem thêm Vernon Ruttan, "What Happened to Political Development?", *Economic Development and Cultural Change* 39, no. 2 (1991): 265-92.

2. Xem David C. McClelland, *The Achieving Society* (Princeton: Van Nostrand, 1961); Talcott Parsons và Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951).
3. Một tranh luận mới hơn được đưa ra bởi học trò của Huntington là Fareed Zakaria, người nhấn mạnh vai trò của pháp quyền trong quá trình xây dựng nhà nước trong trật tự chính trị. Xem *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: Norton, 2003).
4. Xem Maddison, *Growth and Interaction in the World Economy*, các tr. 12 – 30. Khẳng định của Gregory Clark rằng không có tăng trưởng năng suất từ thời gian săn bắt hái lượm đến năm 1800 là rất khó xảy ra. Clark, *A Farewell to Alms*.
5. Livi-Bacci, *A Concise History of World Population*.
6. Maddison, *Growth and Interaction in the World Economy*, tr. 9.
7. Xem thêm David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development* (New York: Cambridge University Press, 1969); và Landes, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor* (New York: Norton, 1998); Nathan Rosenberg và L. E. Birdzell, *How the West Grew Rich* (New York: Basic Books, 1986); North and Thomas, *The Growth of the Western World*; Philippe Aghion and Steven N. Durlauf, eds., *Handbook of Economic Growth*, Tập 1 (Amsterdam: Elsevier/North Holland, 2005), đặc biệt là chương của Oded Galor, "From Stagnation to Growth: Unified Growth Theory"; Oded Galor và David N. Weil, "Population, Technology, and Growth: From Malthusian Stagnation to the Demographic Transition" và Beyond, *American Economic Review* 90 (2000): 806-28.
8. Massimo Livi-Bacci, *Population and Nutrition: An Essay on European Demographic History* (New York: Cambridge University Press, 1991), tr. 12.
9. Livi-Bacci, *Concise History of World Population*, tr. 28.
10. Xem Alan Macfarlane, "The Malthusian Trap", trong William A. Darrity Jr., ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2d ed. (New York: Macmillan, 2007).
11. Xem Boserup, *Population and Technological Change*, các tr. 63-65. Xem

thêm Boserup, *Economic and Demographic Relationships in Development* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990).

12. Livi-Bacci, *Population and Nutrition*, tr. 119.
13. Xem Livi-Bacci, *Concise History of World Population*, tr. 36.
14. Xem Marcus Noland và Stephan Haggard, *Famine in North Korea: Markets, Aid, and Reform* (New York: Columbia University Press, 2007).
15. Đây là chủ đề trong Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* (New York: Viking, 2005).
16. Livi-Bacci, *Concise History of World Population*, tr. 31; Maddison, *Growth and Interaction in the World Economy*, tr. 7.
17. Xem Livi-Bacci, *Concise History of World Population*, tr. 31.
18. Livi-Bacci, *Population and Nutrition*, tr. 20; Diamond, *Guns, Germs, and Steel*; Boserup, *Population and Technological Change*, các tr. 35-36.
19. LeBlanc và Register, *Constant Battles*, các tr. 68-71.
20. Xem Paul Collier, *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It* (New York: Oxford University Press, 2007).
21. Knack và Keefer, "Institutions and Economic Performance"; Dani Rodrik và Arvind Subramanian, "The Primacy of Institutions (and what this does and does not mean)", *Finance and Development 40*, no. 2 (2003): 31-34; Kaufmann, Kraay, và Mastruzzi, *Governance Matters IV*.
22. Jeffrey Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time* (New York: Penguin, 2005).
23. Xem Melissa Thomas, "Great Expectations: Rich Donors and Poor Country Governments", Social Science Research Network working paper, January 27, 2009.
24. Stephen Haber, Noel Maurer, and Armando Razo, *The Politics of Property Rights* (New York: Cambridge University Press, 2003); và Mushtaq H. Khan cùng Jomo Kwame Sundaram, eds., *Rents, Rent-Seeking and Economic Development: Theory and Evidence in Asia* (New York: Cambridge University Press, 2000).
25. Seymour Martin Lipset, "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy", *American Political Science Review* 53 (1959): 69-105; cho đánh giá nghiên cứu này, đọc Larry Diamond, Economic Development and Democracy Reconsidered, *American Behavioral Scientist* 15, nos. 4-5 (1992): 450-99.

26. Robert J. Barro, *Determinants of Economic Growth: A Cross-Country Survey* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).
27. Adam Przeworski và các cộng sự, *Democracy and Development: Political Institutions and Material Well-Being in the World, 1950-1990* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
28. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (New York: Penguin, 1994).
29. Sđd.
30. Ví dụ có thể xem Sheri Berman, "Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic", *World Politics* 49, no. 3 (1997): 401-29.
31. George Gray Molina, "The Offspring of 1952: Poverty, Exclusion and the Promise of Popular Participation", và H. Klein, "Social Change in Bolivia since 1952", trong Merilee S. Grindle, ed., *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective* (London: Institute of Latin American Studies, 2003).
32. Ý này được đề ra bởi Thomas Carothers, "The 'Sequencing' Fallacy", *Journal of Democracy* 18, no. 1 (2007): 12-27; and Marc F. Plattner, "Liberalism and Democracy", *Foreign Affairs* 77, no. 2 (1998): 171-80.
33. Juan J. Linz và Alfred Stepan, eds., *The Breakdown of Democratic Regimes: Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).
34. Về vấn đề chung về bất bình đẳng ở Mỹ La Tinh và mối quan hệ của nó với dân chủ ổn định, xem Fukuyama, *Falling Behind.*
35. Xem Jung-En Woo, *Race to the Swift: State and Finance in Korean Industrialization* (New York: Columbia University Press, 1991).
36. Xem Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).
37. Wriston, *The Twilight of Sovereignty.*
38. Xem Moses Naim, *Illicit: How Smugglers, Traffickers, and Copycats Are Hijacking the Global Economy* (New York: Doubleday, 2005).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Aghion, Philippe và Steven N. Durlauf, 2005. *Handbook of Economic Growth*, Tập 1. Amsterdam: Elsevier/North Holland.

Alchian, Armen A. 1950. "Uncertainty, Evolution, and Economic Theory." *Journal of Political Economy* 58:211–21.

Alexander, Richard D. 1974. "The Evolution of Social Behavior." *Annual Review of Ecology and Systematics* 5:325–85.

———. 1990. *How Did Humans Evolve?: Reflections on the Uniquely Unique Species*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Allen, Robert C. 1997. "Agriculture and the Origins of the State in Ancient Egypt." *Explorations in Economic History* 34:135–54.

Amitai-Preiss, Reuven. 1995. *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War: 1260–1281*. New York: Cambridge University Press.

Anderson, Terry L., ed. 1991. *Property Rights and Indian Economies*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Andren, Nils. 1964. *Government and Politics in the Nordic Countries*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.

Axelrod, Robert. 1984. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.

Ayalon, David. 1956. *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society*. London: Vallentine, Mitchell.

———. 1988. *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols, and Eunuchs*. London: Variorum.

———. 1994. *Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries*. Brookfield, VT: Variorum.

Aylmer, G. E. 1986. *Rebellion or Revolution? England, 1640–1660*. New York: Oxford University Press.

———. 2002. *The Crown's Servants: Government and Civil Service Under Charles II, 1660–1685*. New York: Oxford University Press.

Bak, János M., and Béla K. Király, eds. 1982. *From Hunyadi to Rakoczi:*

War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary. Brooklyn, NY: Brooklyn College Program on Society and Change.

Baker, Hugh. 1979. *Chinese Family and Kinship.* New York: Columbia University Press.

Bakhash, Shaul. 1984. *Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution.* New York: Basic Books.

Balazs, Étienne. 1964. *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme.* New Haven: Yale University Press.

Barkan, Omer Lutfi, and Justin McCarthy. 1975. "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Middle East." *International Journal of Middle East Studies* 6(1):3–28.

Barkey, Karen. 1994. *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization.* Ithaca: Cornell University Press.

Barkow, Jerome H., Leda Cosmides, and John Tooby, eds. 1992. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture.* New York: Oxford University Press.

Barro, Robert J. 1997. *Determinants of Economic Growth: A Cross-Country Survey.* Cambridge, MA: MIT Press.

Barzel, Yoram. 1989. *Economic Analysis of Property Rights.* New York: Cambridge University Press.

———. 2000. "Property Rights and the Evolution of the State." *Economics of Governance* 1:25–51.

Basham, Arthur L. 1954. *The Wonder That Was India: A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims.* London: Sidgwick and Jackson.

Bassett, Thomas J., and Donald E. Crummey. 1993. *Land in African Agrarian Systems.* Madison: University of Wisconsin Press.

Bastin, Rohan. 2004. "Death of the Indian Social." *Social Analysis* 48(3):205–13.

Bates, Robert H. 1983. *Essays on the Political Economy of Rural Africa.* New York: Cambridge University Press.

———. 2001. *Prosperity and Violence.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bates, Robert, Avner Greif, and Smita Singh. 2002. "Organizing Violence." *Journal of Conflict Resolution* 46(5):599–628.

Bateson, P.P.G., and R. A. Hinde, eds. 1976. *Growing Points in Ethology.* New York: Cambridge University Press.

Becker, Gary S. 1993. "Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior." *Journal of Political Economy* 101(3):385–409.

Beller, Emily, and Michael Hout. 2006. "Intergeneration Social Mobility:

The United States in Comparative Perspective." *Future of Children* 16(2):19–36.
Berend, Nora. 2001. *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and "Pagans" in Medieval Hungary, c. 1000–c. 1300.* New York: Cambridge University Press.
Berman, Harold J. 1983. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* . Cambridge, MA: Harvard University Press.
———. 1983. "Religious Foundations of Law in the West: An Historical Perspective." *Journal of Law and Religion* 1(1):3–43.
———. 1993. *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion.* Atlanta: Scholars Press. Berman, Sheri. 1997. "Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic." *World Politics*49(3):401–29.
Birdsall, Nancy, and Francis Fukuyama, eds. 2011. *New Ideas in Development After the Financial Crisis.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Blackstone, William. 1803. *Commentaries on the Laws of England.* Philadelphia: Birch and Small.
Bloch, Marc. 1968. *Feudal Society.* Chicago: University of Chicago Press.
Blum, Jerome. 1957. "The Rise of Serfdom in Eastern Europe." *American Historical Review*62:807–36.
———. 1960. *The European Peasantry from the Fifteenth to the Nineteenth Century.* Washington, D.C.: Service Center for Teachers of History.
———. 1961. *Lord and Peasant in Russia, from the Ninth to the Nineteenth Century.* Princeton: Princeton University Press.
———. 1978. *The End of the Old Order in Rural Europe.* Princeton: Princeton University Press.
———. 1981. "Review: English Parliamentary Enclosure." *Journal of Modern History* 53(3): 477–504.
Bonis, György. 1965. "The Hungarian Feudal Diet (13th–18th Centuries)." *Recueils de la Société Jean Bodin* 25:287–307.
Bonney, Richard. 1978. *Political Change in France Under Richelieu and Mazarin, 1624–1661.* New York: Oxford University Press.
———. 1981. *The King's Debts: Finance and Politics in France 1589–1661.* New York: Oxford University Press.
———, ed. 1995. *Economic Systems and State Finance.* New York: Oxford University Press.
Boserup, Ester. 1981. *Population and Technological Change.* Chicago: University of Chicago Press.
———. 1990. *Economic and Demographic Relationships in Development.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Böss, Michael, ed. 2010. *The Nation-State in Transformation: Economic*

*Globalization, Institutional Mediation and Political Values.*Aarhus, Denmark: Aarhus University Press.

Brewer, John. 1990. *The Sinews of Power: War, Money, and the English State, 1688–1783.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brook, Timothy, ed. 1989. *The Asiatic Mode of Production in China.* Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Brown, Elizabeth A. R. 1974. "The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe." *American Historical Review* 79(4):1063–88.

Browning, David. 1971. *El Salvador: Landscape and Society.* Oxford: Clarendon Press.

Butterfield, Herbert. 1931. *The Whig Interpretation of History.* London: G. Bell.

Caldwell, Bruce. 2004. *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek.* Chicago: University of Chicago Press.

Campbell, John, John A. Hall, and Ove K. Pedersen, eds. 2006. *National Identity and the Varieties of Capitalism: The Danish Experience.* Kingston, Ontario: McGill–Queen's University Press.

Cantor, Norman F. 1993. *The Civilization of the Middle Ages.* Rev. ed. New York: Harper.

Carneiro, Robert L. 1970. "A Theory of the Origin of the State." *Science* 169:733–38.

———. 1986. "On the Relationship Between Size of Population and Complexity of Social Organization." *Journal of Anthropological Research* 42(3):355–64.

Carothers, Thomas. 2002. "The End of the Transition Paradigm." *Journal of Democracy*13(1):5–21.

———. 2006. *Promoting the Rule of Law Abroad: In Search of Knowledge.* Washington, D.C.: Carnegie Endowment.

———. 2007. "The 'Sequencing' Fallacy." *Journal of Democracy* 18(1):12–27.

Chambers, James. 1979. *The Devil's Horsemen: The Mongol Invasion of Europe.* New York: Atheneum.

Chang, Kwang-chih. 1983. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

———và các cộng sự 2005. *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective.* New Haven: Yale University Press.

Chao, Paul. 1983. *Chinese Kinship.* Boston: Routledge.

Chen, Shaohua, and Martin Ravallion. 2007. "Absolute Poverty Measures for the Developing World, 1981–2004." Washington, D.C.: World Bank

Policy Research Working Paper WPS4211.
Chesterman, Simon, Michael Ignatieff, and Ramesh Thakur, eds. 2005. *Making States Work: State Failure and the Crisis of Governance*. New York: United Nations University Press.
Cheyette, Fredric L., ed. 1968. *Lordship and Community in Medieval Europe: Selected Readings*. New York: Holt.
Childe, V. Gordon. 1936. *Man Makes Himself*. London: Watts and Co.
Claessen, Henri J. M., and Peter Skalnik, eds. 1978. *The Early State*. The Hague: Mouton.
———, Pieter van de Velde, and M. Estelle Smith, eds. 1985. *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization*. South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
Clark, Gregory. 1998. "Commons Sense: Common Property Rights, Efficiency, and Institutional Change." *Journal of Economic History* 58(1):73–102.
———. 2007. *A Farewell to Alms: A Brief Economic History of the World*. Princeton: Princeton University Press.
Cohen, Myron L. 1976. *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.
Cohen, Ronald, and Elman R. Service, eds. 1978. *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
Collier, Paul. 2007. *The Bottom Line: Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*. New York: Oxford University Press.
Connolly, Bob. 1988. *First Contact: New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World*. New York: Penguin.
Creel, Herrlee G. 1954. *The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization* . New York: Ungar.
———. 1964. "The Beginning of Bureaucracy in China: The Origin of the Hsien." *Journal of Asian Studies* 23(2):155–84.
Cruickshanks, Eveline. 2000. *The Glorious Revolution*. New York: St. Martin's Press.
Curtin, Tim, Hartmut Holzknecht, and Peter Larmour. 2003. *Land Registration in Papua New Guinea: Competing Perspectives*. Canberra: SSGM discussion paper 2003/1.
Custine, Marquis de. 1843. *La Russie en 1839*. Paris: Amyot.
Darrity, William A., Jr., ed. 2007. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 2d ed. New York: Macmillan.
Davis, Richard L. 1996. *Wind Against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth-Century China*. Cambridge, MA: Harvard Council on

East Asian Studies.
Dawkins, Richard. 1989. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.
———. 2006. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin.
de Bary, William Theodore, and Irene Bloom, eds. 1999. *Sources of Chinese Tradition*. 2d ed. New York: Columbia University Press.
De Soto, Hernando. 1989. *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*. New York: Harper.
de Waal, Frans. 1989. *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
———. 1997. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* . Cambridge, MA: Harvard University Press.
Deng, Kent G. 2004. "Unveiling China's True Population Statistics for the Pre-Modern Era with Official Census Data." *Population Review* 43(2):32–69.
Derrett, J. Duncan M. 1968. *Religion, Law, and the State in India*. London: Faber.
———. 1973. *History of Indian Law (Dharmasastra)*. Leiden: E. J. Brill.
Derry, Thomas K. 1979. *A History of Scandinavia: Norway, Sweden, Denmark, Finland and Iceland*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Diamond, Jared. 1997. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: Norton.
———. 2005. *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. New York: Viking.
Diamond, Larry. 1992. "Economic Development and Democracy Reconsidered." *American Behavioral Scientist* 15(4–5):450–99.
———. 2008. *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. New York: Times Books.
———, and Marc F. Plattner, eds. 1996. *The Global Resurgence of Democracy*. 2d ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
DiIulio, John J., Jr. 1994. "Principled Agents: The Cultural Bases of Behavior in a Federal Government Bureaucracy." *Journal of Public Administration Research and Theory* 4(3): 277–320.
Dirks, Nicholas B. 1988. *The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India*. Ann Arbor, MI: University of Michigan, CSST Working Paper 11.
Donner, Fred M. 1981. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press.
———. 1986. "The Formation of the Islamic State." *Journal of the American Oriental Society*106(2):283–96.
Doornbos, Martin, and Sudipta Kaviraj. 1997. *Dynamics of State Formation:*

India and Europe Compared. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications.* Chicago: University of Chicago Press.
Durkheim, Émile. 1933. *The Division of Labor in Society.* New York: Macmillan.
———. 1965. *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: Free Press.
Ebrey, Patricia B. 1978. *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family.* New York: Cambridge University Press.
———. 1984. "Patron-Client Relations in the Later Han." *Journal of the American Oriental Society*103(3):533–42.
———, and James L. Watson. 1986. *Kinship Organization in Late Imperial China 1000–1940.* Berkeley: University of California Press.
Ellickson, Robert C. 1991. *Order Without Law: How Neighbors Settle Disputes.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Elliott, J. H. 2006. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830.* New Haven: Yale University Press.
Elvin, Mark. 1973. *The Pattern of the Chinese Past: A Social and Economic Interpretation.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Emmott, Bill. 2008. *Rivals: How the Power Struggle Between China, India, and Japan Will Shape Our Next Decade.* New York: Harcourt.
Engel, Pal. 2001. *The Realm of St. Stephen: A History of Medieval Hungary, 895–1526.* London: I. B. Tauris.
Engels, Friedrich. 1942. *The Origin of the Family, Private Property, and the State, in Light of the Researches of Lewis H. Morgan.* New York: International Publishers.
Ertman, Thomas. 1997. *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe.* New York: Cambridge University Press.
Evans, Peter B. 1989. "Predatory, Developmental, and Other Apparatuses: A Comparative Analysis of the Third World State." *Sociological Forum*4(4):561–82.
———. 1995. *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation.* Princeton: Princeton University Press.
———, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds. 1985. *Bringing the State Back In.* New York: Cambridge University Press.
Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.
———. 1951. *Kinship and Marriage Among the Nuer.* Oxford: Clarendon

Press.
———. 1981. *A History of Anthropological Thought.* New York: Basic Books.
Feldman, Noah. 2008. *The Fall and Rise of the Islamic State.* Princeton: Princeton University Press.
Festinger, Leon. 1962. *A Theory of Cognitive Dissonance.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Finer, S. E. 1997. *The History of Government,* Tập 1: *Ancient Monarchies and Empires.* New York: Oxford University Press.
Fiorina, Morris tr., và các cộng sự, eds. 2010. *Culture War? The Myth of a Polarized America.* 3rd ed. Boston: Longman.
Flannery, Kent V. 1972. "The Cultural Evolution of Civilizations." *Annual Review of Ecology and Systematics* 3:399–426.
Fogel, Joshua A. 1984. *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866–1934).* Cambridge, MA: Harvard Council on East Asian Studies.
Fortes, Meyer, and E. E. Evans-Pritchard, eds. 1940. *African Political Systems.* New York: Oxford University Press.
Frank, Robert H. 1985. *Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status.* New York: Oxford University Press.
———. 1999. *Luxury Fever.* New York: Free Press.
Frazer, James G. 1998. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* New York: Oxford University Press.
Freedman, Maurice. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China.* London: Athlone.
———. 1966. *Chinese Lineage and Society: Fujian and Guangdong.* London: Athlone.
———. 1970. *Family and Kinship in Chinese Society.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Freedom House. 2010. *Freedom in the World 2010: Erosion of Freedom Intensifies.* Washington, D.C.: Freedom House.
Fried, Morton H. 1967. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology* . New York: Random House.
Friedberg, Aaron L. 2009. "Same Old Songs: What the Declinists (and Triumphalists) Miss." *American Interest* 5(2).
Friedman, Edward, and Bruce Gilley, eds. 2005. *Asia's Giants: Comparing China and India.* New York: Palgrave Macmillan.
Friedman, Thomas L. 1999. *The Lexus and the Olive Tree.* New York: Farrar, Straus and Giroux.
Frykenberg, Robert E., ed. 1969. *Land Control and Social Structure in Indian History.* Madison: University of Wisconsin Press.
Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man.* New York:

Free Press.
———. 1996. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.
———. 1999. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York: Free Press.
———. 2000. "The March of Equality." *Journal of Democracy* 11(1):11–17.
———, and Sanjay Marwah. 2000. "Comparing East Asia and Latin America: Dimensions of Development." *Journal of Democracy* 11(4):80–94.
———. 2004. *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*. Ithaca: Cornell University Press.
———. 2006. "Identity, Immigration, and Liberal Democracy." *Journal of Democracy* 17(2): 5–20.
———, ed. 2006. *Nation-Building: Beyond Afghanistan and Iraq*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
———, ed. 2008. *Falling Behind: Explaining the Development Gap Between Latin America and the United States*. New York: Oxford University Press.
———. 2008. "State-Building in the Solomon Islands." *Pacific Economic Bulletin* 23(3):18–34.
———, and Seth Colby. 2009. "What Were They Thinking? The Role of Economists in the Financial Debacle." *American Interest* 5(1):18–25.
Furet, François. 1992. *Revolutionary France, 1770–1880*. Malden, MA: Blackwell.
Fustel de Coulanges, Numa Denis. 1965. *The Ancient City*. Garden City, NY: Doubleday.
Galor, Oded, and David N. Weil. 2000. "Population, Technology, and Growth: From Malthusian Stagnation to the Demographic Transition and Beyond." *American Economic Review* 90:806–28.
Galston, William A. 2010. *Can a Polarized American Party System Be "Healthy"?* Washington, D.C.: Brookings Institution Issues in Governance.
Gati, Charles. 2008. "Faded Romance." *American Interest* 4(2):35–43.
Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
Gellner, Ernest. 1987. *Culture, Identity, and Politics*. New York: Cambridge University Press.
———. 1994. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Penguin.
Gernet, Jacques. 1996. *A History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gerschenkron, Alexander. 1962. *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gilman, Nils. 2003. *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Ginsburg, Tom, ed. 2003. *Judicial Review in New Democracies: Constitutional Courts in Asian Cases.* New York: Cambridge University Press.
Glass, David V., and D.E.C. Eversley. 1965. *Population in History: Essays in Historical Demography* . Chicago: Aldine.
Glendon, Mary Ann, Michael W. Gordon, and Paolo G. Carozza. 1999. *Comparative Legal Traditions.* St. Paul, MN: West Publishing.
Goldstone, Jack A. 1991. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World.* Berkeley: University of California Press.
Goody, Jack. 1971. *Technology, Tradition, and the State in Africa.* Oxford: Oxford University Press.
———. 1983. *The Development of the Family and Marriage in Europe.* New York: Cambridge University Press.
———. 2000. *The European Family: An Historico-Anthropological Essay.* Malden, MA: Blackwell.
Gould, Harold A. 1987. *The Hindu Caste System.* Delhi: Chanakya Publications.
Gould, Stephen Jay, and R. C. Lewontin. 1979. "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Program: A Critique of the Adaptionist Programme." *Proceedings of the Royal Society of London* 205:581–89.
Grant, Madison. 1921. *The Passing of the Great Race; or, the Racial Basis of European History* . 4th rev. ed. New York: Scribner's.
Grindle, Merilee S. 2003. *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective.* London: Institute of Latin American Studies.
———. 2004. "Good Enough Governance: Poverty Reduction and Reform in Developing Countries." *Governance* 17(4):525–48.
Guanzhong, Luo. 2004. *Three Kingdoms: A Historical Novel.* Berkeley: University of California Press.
Haas, Jonathan. 2001. *From Leaders to Rulers.* New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers.
Haber, Stephen, Noel Maurer, and Armando Razo. 2003. *The Politics of Property Rights.* New York: Cambridge University Press.
Haggard, Stephan, Andrew MacIntyre, and Lydia Tiede. 2008. "The Rule of Law and Economic Development." *Annual Review of Political Science*11:205–34.
Hall, John A. 1986. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West.* Berkeley: University of California Press.
Hallaq, Wael B. 2005. *The Origins and Evolution of Islamic Law.* New York: Cambridge University Press.

Hamilton, Peter. 1991. *Max Weber: Critical Assessment 1*. New York: Routledge.
Hamilton, William D. 1964. "The Genetic Evolution of Social Behavior." *Journal of Theoretical Biology*7:7–52.
Handlin, Oscar, and Mary Handlin. 1945. "Origins of the American Business Corporation." *Journal of Economic History* 5(1):1–23.
Hardin, Garrett. 1968. "The Tragedy of the Commons." *Science* 162:1243–48.
Hardt, Michael, and Antonio Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.
Harrison, John A. 1972. *The Chinese Empire*. New York: Harcourt.
Hartwell, Robert M. 1982. "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750–1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42(2):365–442.
Hayek, Friedrich A. 1945. "The Use of Knowledge in Society." *American Economic Review* 35(4):519–30.
———. 1976. *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
———. 1988. *Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press.
Head, John W. 2003. "Codes, Cultures, Chaos, and Champions: Common Features of Legal Codification Experiences in China." *Duke Journal of Comparative and International Law* 13(1):1–38.
Heckscher, Eli F. 1954. *An Economic History of Sweden*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Hegarty, David, và các cộng sự 2004. *Rebuilding State and Nation in the Solomon Islands: Policy Options for the Regional Assistance Mission*. Canberra: SSGM Discussion Paper 2004/2.
Hellie, Richard. 1971. *Enserfment and Military Change in Muscovy*. Chicago: University of Chicago Press.
Herbst, Jeffrey. 1990. "War and the State in Africa." *International Security* 14(4):117–39.
———. 2000. *States and Power in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
Hill, Christopher. 1958. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*. New York: Schocken.
Hintze, Otto. 1975. *The Historical Essays of Otto Hintze*. New York: Oxford University Press.
Hirschman, Albert O. 1963. *Journeys Toward Progress: Studies of Economic Policy-Making in Latin America*. New York: Twentieth Century Fund.

———. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* . Princeton: Princeton University Press.
Hitchens, Christopher. 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve.
Hobbes, Thomas. 1958. *Leviathan Parts I and II*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
Hodges, Richard. 1989. *The Anglo-Saxon Achievement: Archaeology and the Beginnings of English Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Hodgson, Marshall G. S. 1961. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
Hoffman, Philip T., and Kathryn Norberg, eds. 1994. *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government*. Stanford: Stanford University Press.
Hoffmann, Stanley, ed. 1988. *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: University of Chicago Press.
Holt, Peter M., Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis, eds. 1970. *The Cambridge History of Islam*, Tập I: *The Central Islamic Lands*. New York: Cambridge University Press.
———. 1975. "The Position and Power of the Mamluk Sultan." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38(2):237–49.
Hsu, Cho-yun. 1965. *Ancient China in Transition*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Huang, Ray. 1974. *Taxation and Government Finance in Sixteenth-Century Ming China*. New York: Cambridge University Press.
———. 1981. *1587, a Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*. New Haven: Yale University Press.
Hucker, Charles O. 1958. "Governmental Organization of the Ming Dynasty." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 21:1–66.
———, and Tilemann Grimm, eds. 1969. *Chinese Government in Ming Times: Seven Studies* . New York: Columbia University Press.
Hui, Victoria Tin-bor. 2005. *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press.
Humphreys, R. Stephen. 1977. "The Emergence of the Mamluk Army." *Studia Islamica* 45: 67–99.
Huntington, Samuel P. 1965. "Political Development and Political Decay." *World Politics*17(3).
———. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Oklahoma City: University of Oklahoma Press.
———. 2006. *Political Order in Changing Societies*. With a New Foreword by Francis Fukuyama. New Haven: Yale University Press.
Hurstfield, Joel. 1973. *Freedom, Corruption and Government in Elizabethan*

England. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Hutton, Ronald. 1985. *The Restoration: A Political and Religious History of England and Wales, 1658–1667.* New York: Oxford University Press.
Inalcik, Halil. 1989. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600.* New Rochelle, NY: Orpheus Publishing Co.
Inden, Ronald B. 2000. *Imagining India.* Bloomington: Indiana University Press.
Itzkowitz, Norman. 1972. *Ottoman Empire and Islamic Tradition.* New York: Knopf.
Jaffa, Harry V. 1959. *Crisis of the House Divided: An Interpretation of the Lincoln-Douglas Debates.* Seattle: University of Washington Press.
Johnson, Simon. May 2009. "The Quiet Coup." *Atlantic.*
Johnston, Richard F., Peter W. Frank, and Charles D. Michener, eds. 1974. *Annual Review of Ecology and Systematics*, Tập 5. Palo Alto, CA: Annual Reviews.
Jones, Grant D., and Robert R. Kautz. 1981. *The Transition to Statehood in the New World.* New York: Cambridge University Press.
Kamen, Henry. 2003. *Spain's Road to Empire: The Making of a World Power 1493–1763.* London: Penguin.
Karve, Irawati. 1965. *Kinship Organization in India.* New York: Asia Publishing House.
Kaufmann, Daniel, Aart Kraay, and Massimo Mastruzzi. 2005. *Governance Matters IV: Governance Indicators for 1996–2004.* Washington, D.C.: World Bank Institute.
Kaviraj, Sudipta. 2005. "On the Enchantment of the State: Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernization." *European Journal of Sociology* 46(2): 263–96.
Keane, John, ed. 1988. *Civil Society and the State: New European Perspectives.* New York: Verso.
Keefer, Philip. 2004. *A Review of the Political Economy of Governance: From Property Rights to Voice.* Washington, D.C.: World Bank Institute Working Paper 3315.
Keeley, Lawrence H. 1996. *War Before Civilization.* New York: Oxford University Press.
Keene, Donald. 2002. *Emperor of Japan: Meiji and His World, 1852–1912.* New York: Columbia University Press.
Kennedy, Hugh N. 2006. *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty.* Cambridge, MA: Da Capo Press.
———. 2007. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In.* Philadelphia: Da Capo.

Khan, Mushtaq H., and Jomo Kwame Sundaram, eds. 2000. *Rents, Rent-Seeking and Economic Development: Theory and Evidence in Asia.* New York: Cambridge University Press.
Khanna, Tarun. 2008. *Billions of Entrepreneurs: How China and India Are Reshaping Their Futures—and Yours.* Boston: Harvard Business School Press.
Khazanov, Anatoly M. 1994. *Nomads and the Outside World.* 2d ed. Madison: University of Wisconsin Press.
Khilnani, Sunil. 1998. *The Idea of India.* New York: Farrar, Straus and Giroux.
Kinross, Patrick B. 1977. *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire.* New York: William Morrow.
———. 1978. *Ataturk: A Biography of Mustafa Kemal.* New York: William Morrow.
Kiser, Edgar, and Yong Cai. 2003. "War and Bureaucratization in Qin China: Exploring an Anomalous Case." *American Sociological Review*68(4):511–39.
Knack, Stephen, and Philip Keefer. 1995. "Institutions and Economic Performance: Cross-Country Tests Using Alternative Measures." *Economics and Politics* 7:207–27.
Kojève, Alexandre. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel.* Trans. James H. Nichols Jr. New York: Basic Books.
Kondos, V. 1998. "A Piece on Justice: Some Reactions to Dumont's *Homo Hierarchicus.*" *South Asia* 21(1):33–47.
Korsgaard, Ove. 2008. *The Struggle for the People: Five Hundred Years of Danish History in Short.* Copenhagen: Danish School of Education Press.
Krader, Lawrence, and Paul Vinogradoff. 1966. *Anthropology and Early Law: Selected from the Writings of Paul Vinogradoff.* New York: Basic Books.
Kulke, Hermann. 1995. *The State in India 1000–1700.* Delhi: Oxford University Press.
Kumar, Krishna, ed. 1998. *Postconflict Elections, Democratization, and International Assistance.*Boulder, CO: Lynne Rienner.
Kunt, I. Metin. 1983. *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550–1650.* New York: Columbia University Press.
Kuper, Adam. 1993. *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kuran, Timur. 2001. "The Provision of Public Goods Under Islamic Law: Origins, Impact and Limitations of the Waqf System." *Law and Society*35:841–97.
———. 2004. *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism.* Princeton: Princeton University Press.
Landes, David S. 1969. *The Unbound Prometheus: Technological Change and*

Industrial Development. New York: Cambridge University Press.
———. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor.* New York: Norton.
———. 2000. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World.* Rev. ed. Cambridge, MA: Belknap Press.
Lang, Olga. 1946. *Chinese Family and Society.* New Haven: Yale University Press.
Lariviere, Richard W. 1989. "Justices and Panditas: Some Ironies in Contemporary Readings of the Hindu Legal Past." *Journal of Asian Studies* 48(4):757–69.
Larmour, Peter. 1997. *Governance and Reform in the South Pacific.* Canberra: ANU National Centre for Development Studies.
La Porta, Rafael, Florencio Lopez-de-Silanes, Andrei Shleifer, and Robert W. Vishny. 1997. "Legal Determinants of External Finance." *Journal of Political Economy* 52:1131–50.
———. 1998. "Law and Finance." *Journal of Political Economy* 106:1113–55.
Laslett, Peter, ed. 1972. *Household and Family in Past Time.* Cambridge: Cambridge University Press.
LeBlanc, Steven A., and Katherine E. Register. 2003. *Constant Battles: The Myth of the Noble Savage.* New York: St. Martin's Press.
LeDonne, John tr. 1991. *Absolutism and Ruling Class: The Formation of the Russian Political Order 1700–1825.* New York: Oxford University Press.
Lee, Chul-In, and Gary Solon. 2009. "Trends in Intergenerational Income Mobility." *Review of Economics and Statistics* 91(4):766–72.
Levanoni, Amalia. 1994. "The Mamluk Conception of the Sultanate." *International Journal of Middle East Studies* 26(3):373–92.
Levenson, Joseph R., and Franz Schurmann. 1969. *China: An Interpretive History. From the Beginnings to the Fall of Han.* Berkeley: University of California Press.
Levy, Santiago. 2008. *Good Intentions, Bad Outcomes: Social Policy, Informality, and Economic Growth in Mexico.* Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
Lewis, Bernard, ed. and trans. 1987. *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople. I: Politics and War.* New York: Oxford University Press.
Lewis, Mark E. 1990. *Sanctioned Violence in Early China.* Albany: State University of New York Press.
Li Feng. 2003. "'Feudalism' and Western Zhou China: A Criticism." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63(1):115–44.

Li Xueqin. 1985. *Eastern Zhou and Qin Civilizations.* New Haven: Yale University Press.
Li Yu-ning. 1977. *Shang Yang's Reforms and State Control in China.* White Plains, NY: M. E. Sharpe.
Linz, Juan J., and Alfred Stepan, eds. 1978. *The Breakdown of Democratic Regimes: Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Lipset, Seymour Martin. 1959. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." *American Political Science Review* 53:69–105.
Liu, James T. C. 1988. *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century.* Cambridge, MA: Harvard Council on East Asian Studies.
Livi-Bacci, Massimo. 1990. *Population and Nutrition: An Essay on European Demographic History.* New York: Cambridge University Press.
———. 1997. *A Concise History of World Population.* Oxford: Blackwell.
Locke, John. 1952. *The Second Treatise of Government.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.
Loewe, Michael. 2006. *The Government of the Qin and Han Empires: 221 BCE–220 CE.* Indianapolis: Hackett.
———, and Edward L. Shaughnessy, eds. 1999. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* New York: Cambridge University Press.
Lopez-Calva, Luis Felipe, and Nora Lustig, eds. 2010. *Declining Inequality in Latin America: A Decade of Progress?* Washington: Brookings Institution Press.
Lybyer, Albert H. 1978. *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent.* New York: AMS Press.
Macartney, C. A. 1962. *Hungary: A Short History.*Chicago: Aldine.
Macfarlane, Alan. 1978. *The Origins of English Individualism.* Oxford: Blackwell.
Machiavelli, Niccolò. 1985. *The Prince.* Trans. Harvey C. Mansfield. Chicago: University of Chicago Press.
Maddison, Angus. 2001. *Growth and Interaction in the World Economy: The Roots of Modernity* . Washington, D.C.: AEI Press.
———. 2007. *Chinese Economic Performance in the Long Run.* 2nd. ed., revised and updated: *960–2030 AD.* Paris: OECD Development Centre.
Maine, Henry. 1875. *Lectures on the Early History of Institutions.* London: John Murray.
———. 1963. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas.* Boston: Beacon Press.

———. 1974. *Village-Communities in the East and West.* New York: Arno Press.

———. 1985. *Early Law and Custom: Chiefly Selected from Lectures Delivered at Oxford.* Delhi: B. R. Pub. Corp.

Maitland, Frederic W. 1961. *The Constitutional History of England.* Cambridge: Cambridge University Press.

Malthus, Thomas R. 1982. *An Essay on the Principle of Population.* New York: Penguin.

Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism.* Princeton: Princeton University Press.

Mandelbaum, Michael. 2002. *The Ideas That Conquered the World: Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-First Century.* New York: Public Affairs.

Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power,* Tập I: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760.* New York: Cambridge University Press.

Masters, Roger D., and Michael T. McGuire. 1994. *The Neurotransmitter Revolution: Serotonin, Social Behavior, and the Law.* Carbondale: Southern Illinois University Press.

May, R. J. 2003. *Disorderly Democracy: Political Turbulence and Institutional Reform in Papua New Guinea.* Canberra: Australian National University.

McClelland, David C. 1961. *The Achieving Society.* Princeton: Van Nostrand.

McNeill, William H. 1964. *Europe's Steppe Frontier, 1500–1800.* Chicago: University of Chicago Press.

Mead, Walter Russell. 2007. *God and Gold: Britain, America, and the Making of the Modern World.* New York: Knopf.

Meek, Charles K. 1968. *Land Law and Custom in the Colonies.* 2d ed. London: Frank Cass.

Messick, Richard E. 2002. "The Origins and Development of Courts." *Judicature* 85(4): 175–81.

Migdal, Joel. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World.* Princeton: Princeton University Press.

Miller, Geoffrey. 2000. *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature.* New York: Doubleday.

———, and Glenn Geher. 2008. *Mating Intelligence: Sex, Relationships, and the Mind's Reproductive System.* New York: Lawrence Erlbaum.

Miller, John. 1997. *The Glorious Revolution.* 2d ed. New York: Longman.

Miller, Kenneth E. 1968. *Government and Politics in Denmark.* Boston: Houghton Mifflin.

Miyakawa, Hisayuki. 1955. "An Outline of the Naito Hypothesis and Its

Effects on Japanese Studies of China." *Far Eastern Quarterly*14(4):533–52.
Møller, Jørgen. 2010. "Bringing Feudalism Back In: The Historian's Craft and the Need for Conceptual Tools and Generalizations." Paper presented at the annual meeting of the Danish Society of Political Science, Vejle Fjord, Denmark.
Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism to Civilization.* New York: Henry Holt.
Mote, Frederick W. 1999. *Imperial China 900–1800.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Mueller, Hans-Eberhard. 1984. *Bureaucracy, Education, and Monopoly: Civil Service Reforms in Prussia and England.* Berkeley: University of California Press.
Müller, F. Max, ed. 1879. *The Sacred Books of the East*, Tập III. Oxford: Clarendon Press.
Murray, Charles, 1997. *What It Means to Be a Libertarian: A Personal Interpretation.* New York: Broadway Books.
Myers, Alec R. 1975. *Parliaments and Estates in Europe to 1789.* New York: Harcourt.
Naim, Moses. 2005. *Illicit: How Smugglers, Traffickers, and Copycats Are Hijacking the Global Economy.* New York: Doubleday.
Naipaul, V. S. 1978. *India: A Wounded Civilization.* New York: Vintage.
Naito Torajiro. 1922. "Gaikatsuteki To-So jidai kan." *Rekishi to chiri* 9(5): 1–12.
Needham, Joseph. 1954. *Science and Civilisation in China*, Tập 5, pt. 7: *Military Technology* . Cambridge: Cambridge University Press.
———, Wang Ling, and Derek de Solla Price. 1960. *Heavenly Clockwork: The Great Astronomical Clocks of Medieval China.*Cambridge: Cambridge University Press.
Nef, John Ulric. 1942. *War and Human Progress: An Essay on the Rise of Industrial Civilization* . Chicago: University of Chicago Press.
Nelson, Hank. 2003. *Papua New Guinea: When the Extravagant Exception Is No Longer the Exception.* Canberra: Australian National University.
Nivola, Pietro S., and David W. Brady, eds. 2006. *Red and Blue Nation?*Tập 1. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
Noland, Marcus, and Stephan Haggard. 2007. *Famine in North Korea: Markets, Aid, and Reform.* New York: Columbia University Press.
North, Douglass C. 1981. *Structure and Change in Economic History.* New York: Norton.
———. 1989. "Institutions and Economic Growth: An Historical

Introduction." *World Development*17(9):1319–32.
———. 1990. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance.* New York: Cambridge University Press.
———, and Arthur Denzau. 1994. "Shared Mental Models: Ideologies and Institutions." *Kyklos*47(1):3–31.
———, and Robert tr. Thomas. 1973. *The Growth of the Western World.* New York: Cambridge University Press.
———. 1973. *The Rise of the Western World: A New Economic History.* New York: Cambridge University Press.
———, and Barry R. Weingast. 1989. "Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England." *Journal of Economic History* 49(4):803–32.
———, Barry R. Weingast, and John Wallis. 2009. *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History.* New York: Cambridge University Press.
Olson, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
———. 1982. *The Rise and Decline of Nations.* New Haven: Yale University Press.
———. 1993. "Dictatorship, Democracy, and Development." *American Political Science Review*87(9):567–76.
Organization for Economic Cooperation and Development. 2010. *Going for Growth.* Paris: OECD.
Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action.* New York: Cambridge University Press.
Padoa-Schioppa, Antonio, ed. 1997. *Legislation and Justice.* New York: Clarendon Press.
Parker, Geoffrey. 1972. *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567–1598: The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars.* London: Cambridge University Press.
Parsons, Talcott, and Edward A. Shils, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Paul, Ron. 2009. *End the Fed.* New York: Grand Central Publishing.
Pearce, Scott, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey, eds. 2001. *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Perlin, Frank. 1985. "State Formation Reconsidered Part Two." *Modern Asian Studies*19(3): 415–80.
Petry, Carl F., ed. 1998. *The Cambridge History of Egypt,* Tập 1: *Islamic Egypt, 640–1517.* New York: Cambridge University Press.

Pinker, Steven. 1997. *How the Mind Works*. New York: Norton.
———, and Paul Bloom. 1990. "Natural Language and Natural Selection." *Behavioral and Brain Sciences* 13:707–84.
Pipes, Daniel. 1981. *Slave-Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven: Yale University Press.
Pipes, Richard. 1999. *Property and Freedom*. New York: Knopf.
Pirenne, Henri. 1969. *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*. Princeton: Princeton University Press.
Plato. 1968. *The Republic of Plato*. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.
Platonov, Sergei Fedorovich. 1964. *History of Russia*. Bloomington: University of Indiana Prints and Reprints.
———. 1970. *The Time of Troubles: A Historical Study of the Internal Crises and Social Struggle in 16th- and 17th-Century Muscovy*. Lawrence: University Press of Kansas.
Plattner, Marc F. 1998. "Liberalism and Democracy." *Foreign Affairs* 77(2):171–80.
Pocock, J.G.A. 1960. "Burke and the Ancient Constitution—A Problem in the History of Ideas." *Historical Journal* 3(2):125–43.
Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation*. New York: Rinehart.
———, and C. W. Arensberg, eds. 1957. *Trade and Market in the Early Empires*. New York: Free Press.
Pollock, Frederick, and Frederic W. Maitland. 1923. *The History of English Law Before the Time of Edward I*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pool, Ithiel de Sola. 1983. *Technologies of Freedom*. Cambridge, MA: Belknap Press.
Porter, Bruce D. 1994. *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics*. New York: Free Press.
Pritchett, Lant, and Michael Woolcock. 2002. *Solutions When the Solution Is the Problem: Arraying the Disarray in Development*. Washington, D.C.: Center for Global Development Working Paper 10.
Przeworski, Adam, và các cộng sự 2000. *Democracy and Development: Political Institutions and Material Well-Being in the World, 1950–1990*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pugh, George E. 1977. *The Biological Origin of Human Values*. New York: Basic Books.
Rady, Martyn. 2001. *Nobility, Land and Service in Medieval Hungary*. New York: Palgrave.
———. 2003. "The Medieval Hungarian and Other Frontiers." *Slavonic and East European Review* 81(4):698–709.

Raheja, Gloria Goodwin. 1988. "India: Caste, Kingship, and Dominance Revisited." *Annual Review of Anthropology* 17:497–522.
Raychaudhuri, Hemchandra. 1996. *Political History of Ancient India: From the Accession of Parikshit to the Extinction of the Gupta Dynasty*. New Delhi: Oxford University Press.
Reilly, Benjamin. 2002. "Political Engineering and Party Politics in Papua New Guinea." *Party Politics*8(6):701–18.
Riasanovsky, Nicholas V. 1963. *A History of Russia*. New York: Oxford University Press.
Ridley, Matt. 1987. *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. New York: Viking.
Roberts, J.A.G. 1999. *A Concise History of China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rodrik, Dani, and Arvind Subramanian. 2003. "The Primacy of Institutions (and what this does and does not mean)." *Finance and Development*40(2):31–34.
Root, Hilton. 1987. *Peasants and King in Burgundy: Agrarian Foundations of French Absolutism* . Berkeley: University of California Press.
Rosenberg, Nathan, and L. E. Birdzell. 1986. *How the West Grew Rich*. New York: Basic Books.
Rosenberg, Hans. 1958. *Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy: The Prussian Experience, 1660–1815*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rousseau, Jean-Jacques. 2010. *Discourse on the Origin and the Foundation of Inequality Among Mankind*. New York: St. Martin's Press.
Ruttan, Vernon. 1991. "What Happened to Political Development?" *Economic Development and Cultural Change* 39(2):265–92.
Rystad, Göran, ed. 1983. *Europe and Scandinavia: Aspects of the Process of Integration in the 17th Century*. Stockholm: Esselte Studium.
Saberwal, Satish. 1995. *Wages of Segmentation: Comparative Historical Studies on Europe and India*. New Delhi: Orient Longman.
Sachs, Jeffrey. 2005. *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*. New York: Penguin.
Sahlins, Marshall D. 1961. "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion." *American Anthropologist* 63(2):322–345.
———, and Elman R. Service. 1960. *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Sawhill, Isabel V., and Ron Haskins. 2008. *Getting Ahead or Losing Ground: Economic Mobility in America*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
Sax, William S. 2000. "Conquering Quarters: Religion and Politics in

Hinduism." *International Journal of Hindu Studies* 4(1):39–60.
Schacht, Joseph, ed. 1979. *The Legacy of Islam.* 2d ed. Oxford: Oxford University Press.
Schedler, Andreas. 2002. "The Menu of Manipulation." *Journal of Democracy* 13(2):36–50.
———. 2006. *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition.* Boulder, CO: Lynne Rienner.
Schick, Allen. 1998. "Why Most Developing Countries Should Not Try New Zealand Reforms." *World Bank Research Observer* 13(8):1123–31.
Schurmann, Franz. 1956. "Traditional Property Concepts in China." *Far Eastern Quarterly*15(4):507–16.
Scott, Ben. 2005. *Re-Imagining PNG: Culture, Democracy and Australia's Role.* Double Bay, NSW: Lowy Institute Paper 09.
Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed.* New Haven: Yale University Press.
Searle-Chatterjee, Mary, and Ursula Sharma, eds. 1994. *Contextualising Caste: Post-Dumontian Approaches.* Cambridge, MA: Blackwell.
———. 1999. *Development as Freedom.* New York: Knopf.
Sen, Amartya K. 1999. "Democracy as a Universal Value." *Journal of Democracy* 10:3–17.
Sengupta, Somini. 2006. "Often Parched, India Struggles to Tap the Monsoon." *New York Times*, October 1.
Serra, Narcís, and Joseph E. Stiglitz, eds. 2008. *The Washington Consensus Reconsidered.* New York: Oxford University Press.
Service, Elman R. 1971. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective.* 2d ed. New York: Random House.
Shapiro, Martin M. 1981. *Courts: A Comparative and Political Analysis.* Chicago: University of Chicago Press.
Sharma, Ram S. 1968. *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India.* Delhi: Motilal Banarsidass.
Shaughnessy, Edward L. 1991. *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels.* Berkeley: University of California Press.
Sherman, tr. W. 1977. "Nepotism and the Evolution of Alarm Calls." *Science* 197:1246–53.
Simon, Herbert. 1955. "A Behavioral Model of Rational Choice." *Quarterly Journal of Economics*59:98–118.
———. 1957. *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization.* New York: Free Press.
———. 1959. "Theories of Decision-Making in Economics and Behavioral Science." *American Economic Review* 49:253–83.

Sinor, Denis. 1959. *History of Hungary*. New York: Praeger.
Smith, Adam. 1981. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Classics.
Spencer, Herbert. 1896. *The Principles of Sociology*. New York: D. Appleton.
———. 1898. *The Principles of Biology*. New York: D. Appleton.
Stein, Burton. 1985. "State Formation and Economy Reconsidered." *Modern Asian Studies*19(3):387–413.
Stepan, Alfred C., and Graeme B. Robertson. 2003. "An 'Arab' More Than a 'Muslim' Democracy Gap." *Journal of Democracy* 14(3):30–44.
Steward, Julian H. 1963. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
Stone, Lawrence. 1972. *The Causes of the English Revolution, 1529–1642*. New York: Harper.
Strayer, Joseph R. 1970. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton: Princeton University Press.
Sugar, Peter F., ed. 1990. *A History of Hungary*. Bloomington: Indiana University Press.
Swart, Koenraad W. 1949. *Sale of Offices in the Seventeenth Century*. The Hague: Nijhoff.
Sweeney, James R. 1984. "Review of Harold Berman, *Law and Revolution*." *Journal of Law and Religion* 2(1):197–205.
Tacitus. 1970. *Agricola Germania Dialogus*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Tavris, Carol. 2008. *Mistakes Were Made (But Not by Me): Why We Justify Foolish Beliefs, Bad Decisions, and Hurtful Acts*. New York: Mariner Books.
Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Thapar, Romila. 1984. *From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millennium B.C. in the Ganga Valley*. Bombay: Oxford University Press.
———. 2003. *Early India: From the Origins to AD 1300*. Berkeley: University of California Press.
Thies, Cameron G. 2005. "War, Rivalry, and State Building in Latin America." *American Journal of Political Science* 49(3):451–65.
Thomas, Melissa. 2009. "Great Expectations: Rich Donors and Poor Country Governments." Social Science Research Network Working Paper.
Thomson, James A. 2010. *A House Divided: Polarization and Its Effect on RAND*. Santa Monica, CA: RAND Corporation.
Tiger, Lionel. 1969. *Men in Groups*. New York: Random House.
Tilly, Charles. 1990. *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1990*. Cambridge, MA: Blackwell.

Tocqueville, Alexis de. 1998. *The Old Regime and the Revolution*, Tập One. Chicago: University of Chicago Press.
———. 2000. *Democracy in America*. Trans. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press.
Trivers, Robert. 1971. "The Evolution of Reciprocal Altruism." *Quarterly Review of Biology* 46:35–56.
Turner, Victor, ed. 1971. *Colonialism in Africa 1870–1960*, Tập 3: *Profiles in Change: African Society and Colonial Rule*. New York: Cambridge University Press.
Twitchett, Denis, ed. 1979. *The Cambridge History of China*, Tập 3: *Sui and T'ang China, 589–906, Part I*. New York: Cambridge University Press.
———, and Michael Loewe, eds. 1986. *The Cambridge History of China*, Tập 1: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. New York: Cambridge University Press.
———, and Frederick W. Mote, eds. 1978. *The Cambridge History of China*, Tập 8: *The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2*. New York: Cambridge University Press.
Tyler, Tom R. 1990. *Why People Obey the Law*. New Haven: Yale University Press.
Tylor, Edward B. 1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. New York: G. tr. Putnam.
Uberoi, Patricia. 1993. *Family, Kinship and Marriage in India*. Delhi: Oxford University Press.
Vinogradoff, Paul. 1920. *Outlines of Historical Jurisprudence*. New York: Oxford University Press.
———. 1923. *Historical Jurisprudence*. London: Oxford University Press.
von Mehren, Arthur T. 1957. *The Civil Law System: Cases and Materials for the Comparative Study of Law*. Boston: Little, Brown.
Wade, Nicholas. 2006. *Before the Dawn: Recovering the Lost History of Our Ancestors*. New York: Penguin.
———. 2009. *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*. New York: Penguin.
Wall, Richard, ed. 1983. *Family Forms in Historic Europe*. New York: Cambridge University Press.
Warren, Wilfred L. 1987. *The Governance of Norman and Angevin England, 1086–1272*. Stanford: Stanford University Press.
Watson, Burton, trans. 1964. *Han Fei Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.
Watson, James L. 1982. "Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological

Perspectives on Historical Research." *China Quarterly* 92:589–627.
Weatherford, Jack. 2004. *Genghis Khan and the Making of the Modern World.* New York: Crown.
Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* New York: Scribner.
———. 1951. *The Religion of China.* New York: Free Press.
———. 1954. *Max Weber on Law in Economy and Society.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
———. 1958. *The City.* Glencoe, IL: Free Press.
———. 1958. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism.* Glencoe, IL: Free Press.
———. 1978. *Economy and Society.* Berkeley: University of California Press.
Weingast, Barry. 1995. "The Economic Role of Political Institutions: Market-Preserving Federalism and Economic Development." *Journal of Law, Economics, and Organization* 11:1–31.
Wells, R. Spencer, và các cộng sự 2001. "The Eurasian Heartland: A Continental Perspective on Y-Chromosome Diversity." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98(18): 10244–49.
Westergaard, Harald. 1922. *Economic Development in Denmark: Before and During the World War.* Oxford: Clarendon Press.
Whimp, Kathy. 1998. "Indigenous Land Owners and Representation in PNG and Australia." Port Moresby: unpublished paper.
White, Leslie A. 1959. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome.* New York: McGraw-Hill.
Wilson, David Sloan. 1983. "The Group Selection Controversy: History and Current Status." *Annual Review of Ecological Systems* 14:159–87.
———, and Elliott Sober. 1998. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Wittfogel, Karl A. 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* New Haven: Yale University Press.
Wolf, Arthur tr., and Chieh-shan Huang. 1980. *Marriage and Adoption in China, 1845–1945.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Wolpert, Stanley. 1977. *A New History of India.* New York: Oxford University Press.
Woo, Jung-En. 1991. *Race to the Swift: State and Finance in Korean Industrialization.* New York: Columbia University Press.
World Bank. 2004. *World Development Report 2004: Making Services Work for Poor People.* Washington, D.C.: World Bank.
Wrangham, Richard, and Dale Peterson. 1996. *Demonic Males: Apes and the*

Origins of Human Violence. Boston: Houghton Mifflin.
Wright, Robert. 2009. *The Evolution of God.* New York: Little, Brown.
Wriston, Walter B. 1992. *The Twilight of Sovereignty.* New York: Scribner.
Zakaria, Fareed. 2003. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad.* New York: Norton.
———. 2008. *The Post-American World.* New York: Norton.
Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton: Princeton University Press.
Zerjal, Tatiana, và các cộng sự 2003. "The Genetic Legacy of the Mongols." *American Journal of Human Genetics* 72:717–21.

LỜI CẢM ƠN

Tôi không thể hoàn thành cuốn sách này nếu không có sự giúp đỡ hết mực từ nhiều người và nhiều tổ chức khác nhau. Ý tưởng và bản thảo của cuốn sách này được thực hiện khi tôi là giáo sư tại Trường Nghiên cứu Quốc tế Chuyên sâu Johns Hopkins (SAIS) kiêm giám đốc của Chương trình Phát triển Quốc tế tại đó. SAIS mang đến không gian thân thiện cho quá trình viết và tư duy về chủ đề này, và tôi rất biết ơn trường SAIS cũng như bà trưởng khoa, Jessica Einhorn, vì sự trợ giúp mà tôi nhận được. Trong khi viết cuốn sách này tại SAIS, tôi đã giảng về các chủ đề của cuốn sách tại Đại học Aarhus ở Đan Mạch, Đại học bang Michigan và tại Stanford, nơi tôi nhận được nhiều bình luận hữu ích.

Tôi rất biết ơn chuyên viên xuất bản của tôi tại nhà xuất bản Farrar, Straus & Giroux, Jonathan Galassi, vì đã hỗ trợ dự án này, biết ơn sự giúp đỡ từ biên tập viên của tôi ở FSG – Eric Chinski. Eric là một người vô cùng tỉ mỉ và cảm thông, người đã giúp tôi có những tư duy thấu đạt về nhiều vấn đề quan trọng trong cuốn sách. Như mọi khi, tôi đánh giá rất cao các nhà đại diện của tôi – Esther Newberg tại Cơ quan Quản lý Sáng tạo Quốc tế (International Creative Management) và Betsy Robbins tại Curtis Brown, những người đã mất rất nhiều công sức để giúp cuốn sách này và các tác phẩm khác của tôi thành hiện thực.

Tôi xin cảm ơn những người sau đây đã giúp tôi hoàn thiện cuốn sách này: Seth Colby, Mark Cordover, Charles Davidson, Larry

Diamond, Nicolas Eberstadt, Adam Garfinkle, Saurabh Garg, Charles Gati, Mary Ann Glendon, Francisco Gonzalez, George Holmgren, Steve Kautz, Sunil Khilnani, Pravin Krishna, Ove Korsgaard, Steven LeBlanc, Brian Levy, Peter Lewis, Arthur Melzer, Rick Messick, Jørgen Møller, Mitchell Orenstein, Donna Orwin, Uffe Stergård, Bruce, Hilton Root, Nadav Samin, Abe Shulsky, Georg Sørensen, Melissa Thomas, Avi Tuschman, Justin Vaisse, Jerry Weinberger, Jason Wu và Dick Zinman. Kế đến là các trợ lý nghiên cứu: Khalid Nadiri, Kevin Croke, Michael Leung, Matt Scharf, Bryan Prior, Purun Cheong và Kamil Dada. Mark Nugent đã làm rất tốt công việc phác thảo các bản đồ của cuốn sách. Tôi cũng muốn cảm ơn trợ lý của tôi tại SAIS – Robin Washington – vì tất cả sự giúp đỡ mà cô ấy dành cho tôi trong quá trình hoàn thiện cuốn sách này và những công việc khác. Cuối cùng là vợ tôi – Laura Holmgren và các con tôi – Julia, David và John Fukuyama – đã đọc các phần của cuốn sách khi tôi viết ra và cũng luôn luôn ủng hộ tôi.

PALO ALTO, CALIFORNIA

MỤC TỪ TRA CỨU

A

Ả Rập 18, 34, 44, 77, 78, 91, 116, 127, 129-30, 222, 240, 258, 263-64, 266, 268-74, 276-77, 279-80, 282-83, 294, 298, 308, 314, 316-17, 324, 326, 348, 371, 375, 377-78, 383, 387-88, 399, 582, 584, 617-18
Ả Rập Saudi 357
Abd al-Malik 271
Abd Manaf 273
Abkhaz 290
Abu Bakr, khalip 269-70
Afghanistan 10, 32-34, 36, 38, 127, 133, 135, 218, 248, 256, 258, 280, 411, 620, 629
Aitareya Brahmana 223
Ajatashatru, vua Magadha 247
alcabala 484
Alexander Đại đế 248-49
Alexander I, Sa hoàng 179
Alexander II, Sa hoàng 504, 567
Alexander VI, Giáo hoàng 490
Alexander, Richard 61
Almohad, người 115
An Lộc Sơn 194, 397
Anastasia, Nữ hoàng Nga 521
Ancient Law (Luật cổ đại) (Maine) 53
Ancient Society (Xã hội cổ đại) (Morgan) 79
Andrew II, vua Hungary 438, 505
Angle, người 346
Anglo–Saxon, người 326, 346-47, 351, 369, 536
Aquinas, Thomas 365
Arthasastra (Kautilya) 248, 250, 252, 254
Aryan, người 126, 220
Ataturk, Kemal 387
AusAid 11
autogolpe (tự đảo chính) 199
Axelrod, Robert 56
Aybak, Qutb-ud-din 258
Ayn Jalut, Trận 285
Ayyub, Vương triều 282, 284, 395, 303
Ấn Độ 21-23, 27, 32, 34, 37-39, 43, 44, 46, 75, 77, 80, 89, 93, 94, 102, 115-16, 118, 120, 131, 133, 138, 174, 213-24, 226-31, 233, 235, 237-49, 251-63, 268, 280, 283, 292, 314, 316-17, 319, 324, 326, 329, 331-32, 342, 355, 363, 370-71, 373, 375-77, 385-88, 391-92, 406, 424, 426, 428, 474, 536, 557, 586-87, 592, 602, 618, 636
Ân Khư 145
Ấn–Aryan, người 93, 94, 217-21, 224, 227, 233, 237

B

Bà La Môn 43, 94, 214-15, 221-22, 225, 227-28, 230-38, 241-45, 247, 251, 254-55, 262, 363, 376-77, 386, 586-87, 618
Ba'ath, đảng 431
Bách Gia Chư Tử 165, 185
Baker, Hugh 95
Ban Bưu 408
Bán đảo Ả Rập 272
bảo giáp 169
Bão táp và Xung kích, trào lưu 557
Bao vây Nghị viện, Phong trào 103
Barlow, John Perry 30
Barquq, sultan 291
Basij, tổ chức 390
Basil II 518
Basra 272
Bắc Tống 398-99
Béla III, vua Hungary 505
Béla IV, vua Hungary 507
Beowulf 106
Berber, người 115
Berman, Harold 362, 368
bi kịch công hữu 99, 100, 103
biển Baltic 177, 572
Bimbisara, vua Magahda 247
Bloch, Marc 152-53, 323-24
Blum, Jerome 111, 500
bỏ phiếu bằng chân 19
Boas, Franz 80
Bolivia 21, 117, 475-76, 479, 496, 623, 625
Bollywood 32
Bonnets Rouges, nổi dậy 459, 582
Boserup, Ester 87, 124, 611, 615
boyar 518-23
Bồ Đào Nha 18, 292, 296, 436, 443, 488, 590
Bushmen, người 84, 110
Bức tường Berlin 20, 28

C

Cách mạng Bolshevik 343, 515, 570
Cách mạng Cam 21
Cách mạng Công nghiệp 14, 15, 40, 202, 320, 329, 331, 373, 578, 604, 608, 611-12, 619, 628, 631, 638
Cách mạng Mỹ 14, 495, 554, 556, 577, 588, 604
Cách mạng Pháp 14, 27, 98, 203, 293, 343, 352,

435-36, 444-45, 450, 452-53, 466, 494-95, 501, 530, 535, 556-57, 574, 577, 604
Cách mạng Văn hóa 18, 477
Cách mạng Vinh quang 37, 438, 533, 543-44, 552-56, 569-70, 588
Caesar, Julius 109, 117, 118, 194
Cải cách Gregory 365, 367, 392, 521
Cải cách Kháng nghị 230, 320, 329, 363, 373, 393, 434, 443, 453, 516, 567, 572, 602, 606-08, 628
Cannae, Trận 123, 160
Cao Câu Ly 210
Capetian, nhà 367
Carneiro, Robert 127
Carothers, Thomas 20
Catherine Đại đế, Nữ hoàng Nga 567
Cấm vệ quân Janissary 195, 265, 267-68, 303, 306-07, 309, 311-12, 383, 580, 599
Cận vệ của Hoàng đế La Mã 195
Celt, người 34, 102, 178, 220, 346
Citibank 30
Clement III, Giáo hoàng 361
Clovis I 70, 346
Coke, Edward 345, 541
Colbert, Jean-Baptiste 461
Colombia 21
Columbus, Christopher 488
Concordance of Discordant Canons (Quy tắc Đối nghịch Tương thích) (Gratian) 366
Cortes 406, 478, 483-85, 490, 498, 508, 523, 534, 563
Cortés 468, 488-89
Costantine, Hoàng đế La Mã 357
Cố Viêm Vũ 418
cộng hòa chuối 117
Cộng hòa, đảng 25
Công quốc Brandenburg-Phổ 453, 504
Công ty Đông Ấn 386
Cục Dự trữ Liên bang (FRB) 31
Cục Quản lý Thực phẩm và Dược phẩm (FDA) 31
Cuman, người 507, 516
Cuộc chinh phục Norman 349, 351, 369, 537-39
Cuộc nổi dậy của dân thường 484, 490
Cuộc nổi dậy Fronde 461, 463-64, 484, 498
Custine, Marquis de 516
cửu khanh 193, 195
Chagnon, Napoleon 57
Charlemagne 41, 211
Charles I, vua Anh 541-42, 548-49, 569
Charles II, vua Anh 550, 552, 570
Charles V, vua Tây Ban Nha và Hoàng đế La Mã Thần thánh 177, 303, 444, 479-80, 484
Charles VI, vua Pháp 470
Charles XII, vua Thụy Điển 525
Chávez, Hugo 21, 28, 477
châu Phi 18, 22, 32, 34, 39, 76-78, 80, 89, 101, 104, 121, 133-34, 140, 191, 288, 331, 416, 424, 437, 474, 579, 591, 603, 620, 630
Cheyenne, người da đỏ 115, 126
chế độ chuyên quyền 27, 394, 395, 401, 465, 466
chế độ độc tài 18, 32, 123, 159, 181, 187, 213, 281, 377, 388-89, 394, 432, 465, 477, 496, 524, 532, 575, 623, 625
chế độ tỉnh điền 167, 168, 169
chế độ toàn trị 28
Chiến Quốc 141-42, 150, 159-61, 165, 176, 178, 181, 194, 196, 214, 226, 399, 423
Chiến tranh Ba mươi năm 443, 461, 480, 493
Chiến tranh Chín năm 555
Chiến tranh Hà Lan II 550
Chiến tranh Iraq–Iran 270
Chiến tranh Kế vị Tây Ban Nha 555
Chiến tranh Napoleon 574
Chiến tranh Tám mươi năm 480, 542
Chola, Vương triều 241
chọn lọc huyết thống 55, 72, 580
Chosroes I, Hoàng đế Ba Tư 304
chủ nghĩa chuyên chế 19
chủ nghĩa Marx 65, 123, 151, 320, 402, 585, 608, 624
Chu Nguyên Chương 397, 407, 408, 409, 410
Chu, bộ lạc 150, 151
Chu, nhà 140-41, 143, 148-50, 153-58, 160-64, 166-67, 171, 175, 178-79, 186-87, 190-91, 200, 216, 407, 440
Chung Hee, Park 424, 626
chuyên chế, chính thể 39, 43, 178-79, 368, 389, 439, 448-49, 451-53, 468-70, 474, 483, 498, 526, 528, 530-31, 542, 555, 559, 561-62, 564-65

D

Damian, Peter 359
Dar al-Islam 282-83
Dar-ul Harb 282-83
Darwin, Charles 80
dãy Alps 177
dân chủ tự do 18-20, 28, 35, 37, 49, 370, 436-37, 575, 623, 625, 632-33, 635, 637
Dân chủ, đảng 24
de Waal, Frans 58
Democracy in America (Nền dân trị Mỹ) (Tocqueville) 434
Demonic Males (Giống đực điên loạn) (Wrangham) 57
Dharmasastras 376
Diêm Hoàng hậu 148
Dinka, người 90, 91
Discourse on the Origin and the Foundation of Inequality Among Mankind (Luận về Nguồn gốc và Cơ sở của Bất bình đẳng của Loài người) (Rousseau) 51, 52, 79, 98
DNA ti thể 77, 218
Do Thái 71, 242, 308, 326-27, 348, 357, 378, 391, 407, 505, 553, 598
Doanh Chính 183
dòng dõi phân chi 11, 140, 578
Durkheim, Émile 40, 88, 96, 216, 229, 585, 605, 622
Dương Kiên 209, 396
Dương Tử 206, 414

Đ

Đại công quốc Muscovy 178, 517
Đại Hiến chương Magna Carta 37, 188, 369, 437-38, 505
Đại học Bologna 364

Đại học Harvard 9, 421, 606
Đại học Yale 421
Đại Hồ 133
Đại Liêu 398
Đại tư nông 193, 194
Đại Vận Hà 123
Đan Mạch 33, 34, 36, 43, 203, 351, 449, 537, 557, 559, 567, 571-75, 590, 628
Đẳng Hạng 126, 212, 398-99
đặc lợi 25, 225, 292, 360, 450, 454, 456-58, 466-68, 472, 478-79, 481, 491, 494, 528, 554, 564, 569, 600-01, 623, 628
Đế chế Byzantine 129-30, 271, 299, 360, 516, 521, 586, 616
Đế chế Carolingian 324, 367, 469, 537, 539
Đế chế Habsburg 177, 297, 442-43, 446, 480, 511, 562
Đế chế Khwarazm 285
Đế chế La Mã 42, 117, 151, 210, 272, 319, 326, 346, 357, 397, 469, 545, 572, 586, 613, 617
Đế quốc Sasan 270, 271
Đền thờ Đất 101
Địa Trung Hải 34, 41, 42, 136, 268, 310, 313, 324, 326-27
Đình úy 193
Dội quân Đen 509, 510
Đông Âu 18, 30, 115, 309, 321, 436, 438, 443, 446, 469, 498, 501-03, 536, 546-47, 567
Đông Chu, triều đại 141-42, 150, 158-59, 170, 175, 177, 196, 217, 226, 238, 251, 440, 442
Đông Ngụy 207, 209
Đông Tấn 206, 207, 208
đồng thuận 24, 86, 122, 174, 211, 223, 268-69, 289, 335, 347, 356, 370, 410, 413, 424, 432, 470, 543, 553-55, 570
Đổng Trác 205
Đông Xưởng 419
Đường Cao Tông 403
Đường Huyền Tông 397
Dường Thái Tông 402, 403
Đường Trung Tông 404
Đường, nhà 146, 193-94, 200, 210, 317, 358, 376, 394, 396-98, 400-04, 407, 420, 424, 599, 603, 617

E

El Salvador 21
encabezamiento 484-85
Engels, Friedrich 79-81, 83, 99, 606
Eo biển Anh 458
Ertman, Thomas 439, 469
Eskimo Đồng, người 110
Eskimo, người 84, 110
Essay on the Principle of Population (Luận về Nguyên lý của Dân số) (Malthus) 202, 610
Estates General 406, 436, 444, 455, 460, 465, 468, 470, 483, 523
Ethelbert, vua Anh 357
Evans-Pritchard, E. E. 90, 105

F

Feodor, Sa hoàng 522, 524
Ferdinand, vua xứ Aragon 479, 488
Fiji 128, 135, 136
Finer, S. E. 117
First Treatise of Government (Khảo luận thứ nhất về chính quyền) (Locke) 553
Frederick Đại đế, vua Thổ 450
Freedom House 18, 19
Fustel de Coulanges, Numa Denis 84, 93, 319

G

Gandhi, Rajiv 239
Garang, John 90
Gary, Becker 229
Geertz, Clifford 81
Gelasius, Giáo hoàng 357
Gellner, Ernest 85
Gérard de Cambrai 368
German, người 34, 106, 126, 328, 347, 361, 365, 384, 607
Ghawri, sultan al- 292
Gould, Harold 236
Gregory I, Giáo hoàng 237, 262, 444
Gregory VII, Giáo hoàng 237, 359, 360, 406, 602
Grotius, Hugo 433
Gupta, Vương triều 258
Giáng sinh 66, 85
Giáo hội Chính thống giáo Đông phương 348-49, 361, 363, 373, 391-92, 521, 566
Grand Parti 27, 456, 563

H

Hạ, nhà 141, 143
Hadith 378
Hàm Dương 185
Hamilton, Alexander 513
Hamilton, William 55
Hán An Đế 148
Hãn Bạt Đô 516
Hán Cao Tổ 187-88, 192, 194
Hán Hoàn Đế 199
Hàn Phi 165, 170, 172, 185, 189
Hán Vũ Đế 189, 192
Hán, nhà 183-84, 187-88, 190-91, 193-94, 196-200, 202-03, 205-07, 209-12, 243, 250, 375, 396, 407, 420, 424, 580, 594
Hannibal 123
Hạng Vũ 187
Hardin, Garrett 99, 103
Hardt, Michael 29
Hashemite ở Jordan 431
Hastings, Warren 386
Hạt Fairfax 31
Hawaii 128, 135
Hawking, Stephen 47
Hayek, Friedrich A. 174, 334, 342-45, 348, 354, 371, 376, 540, 589-90
Hậu Hán 146, 204, 205, 211, 317, 396, 397
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 69, 556, 587-88
Henry I, vua Anh 350
Henry III, Hoàng đế La Mã Thần thánh 359
Henry IV, Hoàng đế La Mã Thần thánh 360, 361, 453, 456
Henry V, Hoàng đế La Mã Thần thánh 361

Herbst, Jeffrey 133
hệ thống đẳng cấp 116, 138, 228, 260
Hideyoshi, Toyotomi 419
Hiến pháp Đế quốc Đức 389
Hiến pháp Iran năm 1979 389
Hiến pháp Medina 129
Hiến pháp Minh Trị 390
Hiến pháp Mỹ 24, 37, 71, 196, 370
Hiến pháp Ottoman 1877 387
Hiến pháp Phổ 390
Hindu giáo 94, 220, 223, 240, 255, 257-59, 262, 314, 376, 385, 392
Hintze, Otto 439
Hitler 177
hoạn quan 186, 199, 265, 287-88, 360, 419
Hoàng đế Justinian 364
Hoàng đế La Mã Thần thánh 211, 237, 303, 359-60, 406, 479
Hoàng Hà 141, 144
Hoắc Hiển 148
Hobbes, Thomas 49-54, 60, 74, 100, 109, 122, 132, 405, 433, 553, 570, 579
học thuyết Rechtsstaat 393
Homo Erectus 76
Homo Ergaster 76
Homo Heidelbergensis 76
Homo Sapiens 60, 173
Hopis, người 90
Hội đồng Tối cao Iran 389
Hồng y đoàn 362
Hồng Y Humbert 359
Hốt Tất Liệt 397, 399
Húc Liệt Ngột 285
Hui, Victoria 177-78
Hume, David 63, 584
Humphrey, Nicolas 61
Huns, người *xem* Hung Nô
Huntington, Samuel P. 9, 10, 14, 19, 198, 362, 392, 436, 552, 594-95, 605, 607, 623
Hunyadi, János 509
Hunyadi, Mátyás 510, 568, 571
Hung Nô, người 126, 187, 193, 204, 206, 209, 212, 237, 256-57
Hussein, Saddam 32, 113, 270, 431
huyết hận 105, 323, 324, 347
Hứa Hoàng hậu 148
Hy Lạp 18, 37, 41, 42, 89, 93-95, 100-01, 103, 128, 131, 136, 148, 160, 163, 217, 219, 220, 238, 247, 251, 253, 308, 319, 365, 437, 629

I

Ibn Khaldun 269, 283, 295, 399
Iliad (Homer) 108
Iran 20, 135, 270, 280, 285, 377, 389, 390, 633
Irnerius 364
Islam giáo 43, 120, 129, 134, 174, 230, 232, 238, 240, 242, 248, 258-59, 263-65, 267-74, 277, 279-80, 282-84, 287-88, 290, 295, 299, 304, 307-09, 313, 315, 324, 328, 332, 348-49, 355, 357-58, 363, 371, 373, 375, 377-82, 384-90, 392, 407, 479, 488, 505, 583-84, 587, 590, 596
István, vua Hungary 329
Ivan I, Công tước Nga 518
Ivan III, Sa hoàng 517-18, 523
Ivan IV (Ivan Khủng khiếp), Sa hoàng 521, 523-25, 530-32

J

James I, vua Anh 541-42
James II, vua Anh 534, 542-43, 552, 570
jati 214-16, 221, 232, 234-45, 317, 377
Jefferson, Thomas 51, 435
Jena-Auerstadt, Trận 495, 556
Joanna, Nữ hoàng Tây Ban Nha 484
John II, vua Pháp 470
John, vua Anh 369
Just So Stories (Kipling) 135
Jute, người 346

K

kadis 381
kanunname 380
Karbala, Trận 273
Kaviraj, Sudipta 259
Kazakhstan 20, 515
Keeley, Lawrence 110
Kiev 21, 34, 285, 515-16
Kiến Khang 206
Kinh Dịch 142
kinh Koran 242, 266, 378
Kinh Lễ 142
Kinh Thi 131, 142, 185, 413
Kinh Thư 142, 185, 248
Kinh Vệ Đà 223, 227-28, 242, 391
Kinh Xuân Thu 142, 248
Kipchak, người 284, 290
Kojève, Alexandre 556-57
Kroeber, Alfred 81
Kỳ Na giáo 231, 254-55, 257, 262
Khai Phong 398, 428
khalifah 129, 130, 276, 280, 379, 386-87, 629
khalip 273, 275
Kharijite, người 272, 379
Khartoum 90
Khăn Đỏ, khởi nghĩa 408, 424
Khăn Vàng, khởi nghĩa 200, 205
khâu 162, 168
Khiết Đan 126, 212, 398
Khitai *xem* Khiết Đan
Khổng Tử 142, 165, 171, 178

L

La Quán Trung 205
Lạc Dương 141, 206, 208, 209, 403
laghman 107
Làn sóng Dân chủ hóa thứ Ba 9, 18, 19, 28, 436, 474, 633
lãnh tụ tối cao 389, 390
Laon, Aldabéron de 368
Laslett, Peter 554
LeBlanc, Steven 57, 110, 601, 614
Leone, Sierra 10, 112
Leviathan (Hobbes) 50, 51, 132, 405, 570

Lex Salica xem Luật Salic
Lễ Quá hải 71, 85
Lễ Tạ ơn 85
Lễ Thánh Michael 323
Liberia 10, 112, 293, 515
Liên minh Delos 160
Liên Xô 18, 20, 99, 100, 102, 343, 450, 515, 522, 630, 633
Lincoln, Abraham 370
Linh mục Gratian 366, 387
Lipset, Seymour Martin 38
Locke, John 49, 50, 508, 553
Lochner v. New York (1905) 342
Long Sơn 141, 142, 144
lòng vị tha tương hỗ 55, 72, 73, 580
Lou, bộ lạc 91
Louis I, vua Hungary 507
Louis IX, vua Pháp 284
Louis XI, vua Pháp 462
Louis XIII, vua Pháp 353, 459, 542
Louis XIV 177, 353, 443, 450-51, 457, 459, 461-64, 542, 550, 555-56, 563
Louis XV, vua Pháp 466
Louis XVI, vua Pháp 466
Lỗ, nhà 142, 162, 168
Luận văn về Bất bình đẳng xem *Discourse on the Origin and the Foundation of Inequality Among Mankind*
Luật Ethelbert 346
luật Jim Crow 512
luật La Mã 364-66, 373, 437, 486, 490
Luật Salic 107-08
lục địa Sunda 77
Lực lượng Vệ binh Cách mạng Islam giáo 390
Lưỡng Hà 41, 87, 123, 124, 127, 136, 611
Lương Hoàng hậu 199
Lưu Bang 187, 194, 407
Lý Quang Diệu 424
Lý Tư 185, 186
Lý Tự Thành 420
Lý Uyên 210, 396, 397

M

Ma'mun, khalip al- 277, 279
MacFarlane, Alan 321
Machiavelli, Niccolò 297
Madison, James 98
Mafia ở Sicily 92
Mahdi, khalip al- 275
Mahmud II, sultan 267
Maine, Henry 40, 53, 84, 94, 108, 219, 239, 319, 353
Maitland, Frederic 319, 349, 371, 537
Malthus, Thomas 202, 610
Mamluk, Vương triều 26, 258, 308
Mãn Châu 27, 212, 398, 419, 420, 423, 598
Mạnh Tử 143, 165, 409, 410
Maria, Henrietta 542
Marx, Karl 29, 38, 40, 79-81, 96, 98, 99, 123, 137-38, 151, 229-30, 239, 319-20, 323, 544-46, 585, 605-07, 622, 624
Mary Tudor 542
Masai, người 104
Masako, Công nương 148
Mặc Tử 143, 165
Mead, Margaret 81
Mecca 129, 269, 273, 309
Médicis, Marie de 436, 460
Medina 129, 269, 270, 273, 309, 596
Mehmed III, Hoàng đế Ottoman 306
Melanesia 11-14, 38, 46, 58, 78, 89, 102-03, 116, 121, 135, 136, 219
mestnichestvo 520, 527, 568
Mexico 21, 123, 127, 475-76, 478-79, 489-91, 496-97, 609, 625
miền Nam Sudan 90, 126
Mikhail, Sa hoàng 524
Miller, Geoffrey 62
Minh Thái Tổ 407, 414, 416, 422, 425
Minh Thành Tổ 416, 429, 564
Minh Thần Tông 422, 425, 637
Minh Trị Duy Tân 591
Minh Trị, Thiên hoàng 148
Minh, nhà 146, 169, 193, 205, 298, 396, 399-00, 405, 407, 409, 411, 413-14, 416, 418-20, 422-25, 427-29, 598
Mobutu Sese Seko 293
Mohács, Trận 264, 439, 510
Mohi, Trận 507
Morales, Evo 21
Morgan, Lewis Henry 79, 99
Morton Fried 83
Mote, Frederick 408
Mông Cổ 111, 114-15, 126, 135, 205, 212, 232, 237, 280, 282-85, 291, 293, 295, 299, 398-99, 408, 507, 510-11, 516-18, 521, 523, 566, 599, 613
Mông Kha 285
Mu'awiya, khalip 130, 271, 273
Mu'tasim, khalip al- 277, 279
Muhammad 43, 129, 130, 269, 271-73, 276, 378, 596
Muqadimmah (Ibn Khaldun) 283
Murad IV, sultan 312
Mỹ Latin 18, 21, 39, 46, 117, 159, 199, 336-37, 424, 436-37, 473-77, 479, 481, 488-89, 491-92, 494-96

N

Naito Torajiro 400
nam hệ 79, 89, 95, 117, 143, 145-47, 157, 182, 216, 219, 226, 316, 319, 321-22, 324-26, 328, 339, 586
Nam Sudan 90, 126
Nam Tống 397, 398, 399
Napoleon, Hoàng đế Pháp 177, 495, 556
Naruhito, Thái tử 148
Narva, Trận 525
Nasir Muhammad, sultan al- 291
Neanderthal 63, 76, 78
Needham, Joseph 427
Negri, Antonio 29
Ninkō, Thiên hoàng 148
Noah, Feldman 388

North, Douglass 38, 98
Nội chiến Anh 37, 542, 544, 549, 570
nội loạn 206
Nuer, người 90-92, 105-06, 109, 114, 126, 218, 233, 347
Nữ Chân 126, 212, 398-99, 428
nước đang phát triển 10, 18, 28, 31, 82, 194, 211, 281, 289, 336, 427, 451, 467, 535, 596, 605, 631
Nyarkwac, người 91
Nga Kiev 501, 516
Ngân hàng Thế giới 10, 33, 474, 552, 629, 630
ngoại hoạn 206
ngoại hôn 86, 114, 326
Ngũ đại Thập quốc 397
Ngũ Kinh 142, 171, 189
Ngụy, nhà 206
Nguyên tắc Vàng 65
ngữ hệ Nam Á 218
Ngự sử đại phu 193
người bảo trợ 117, 292, 598
người được bảo trợ 117
Người Turk Trẻ, Phong trào 313, 315, 387
Ngưỡng Thiếu 140, 141, 142
Nhà Tiên tri 130, 269, 273
Nho giáo 142, 146, 158, 166, 168, 171-75, 183, 189-92, 196, 199, 322, 398-01, 404, 409, 413, 421, 424, 429, 431, 626
Nho sinh 184-86, 189, 199, 413

O

Oa Khoát Đài 285
Olson, Mancur 64, 294, 411, 555, 600
On the Origins of Species (Nguồn gốc các loài) (Darwin) 80
Ông Lớn (Big Man) 12-14, 58, 104, 114, 163, 219
oprichniki 522
oprichnina 521, 522

P

pandita 376, 380, 385, 386
Papua New Guinea 11-14, 34, 78, 102, 114, 121, 126, 347, 629
Parlement Paris 460, 461, 466
Parsons, Talcott 606
Paschal II, Giáo hoàng 359
Patriarchal 129
Paul Collier 619
Peter I (Peter Đại đế), Sa hoàng 521, 524, 525, 531, 532, 567
Pinker, Steven 62
Pipes, Daniel 268
Pirenne, Henri 544
Poitiers, Trận 270
pomest'ia 518, 527, 531
Pompey 117, 118, 194
Pritchett, Lant 33
Pueblo, người da đỏ 83, 126
Putin, Vladimir 28, 337, 514, 633
Pháp điển Dân sự 355, 364-65, 392
Pháp gia 158, 166, 167, 170-75, 177, 183-86, 189-90, 196, 375, 393
pháp quyền 15, 20, 22, 33, 35-37, 39, 43, 44, 71, 137, 174, 181, 212, 215, 228, 244, 314, 329, 332, 334-45, 353-54, 356, 362-63, 370-73, 375, 377, 381, 383-85, 387, 389-94, 402, 423-28, 431, 434, 444, 449, 451, 467, 472-73, 475, 486-87, 514-15, 520-21, 530-31, 533, 539-41, 548, 557, 563, 566-67, 571, 575, 577-78, 586-87, 593, 595, 604, 607-08, 616, 618-19, 621, 624, 627, 631, 635
Phélypeaux, Louis 457
Philip II, vua Tây Ban Nha 480, 483, 494
Philip III, vua Tây Ban Nha 494
Philip IV, vua Tây Ban Nha 485, 494
phụ hệ 57, 86, 88, 89, 102, 146, 221, 322, 324, 326
Phụng thường 193, 215

Q

Qadisiyyah, Trận 270
Qalawun, sultan 290
Qansuh al-Ghawri, sultan 295
Quách Uy 397, 408
Quang lộc huân 193
Quảng trường Maidan 21
Quần đảo Solomon 11-13, 102, 114, 128
Quân đội Giải phóng Nhân dân Sudan 90
quintos 484
Quraysh, bộ lạc 130, 269, 273
Quý bà de Sévigné 341
quyền công dân 41, 42, 136

R

raja 218-19, 223, 225, 371
Rajput, người 258
Reagan-Thatcher 625
reaya 304-05, 308, 311-12, 382
regalias 484
Religion of China (Tôn giáo Trung Hoa) (Weber) 427
Republic (Cộng hòa) (Plato) 173, 278, 341
Rex Anglorum 346
Rg Veda 218, 224, 230
Romanov, nhà 406
Romeo và Juliet (Shakespeare) 323
Romulus 94
Rousseau, Jean-Jacques 49
Rumjok, người 91
Rurzhen *xem* Nữ Chân
Ruth, Benedict 81

S

sa mạc Kalahari 110
Sahlins, Marshall 83, 109
Sahul 77
Salah al-Din (Saladin) 284, 287
Sankoh, Foday 112
Sát Đế Lợi (Kshatriya) 215, 228, 230-31, 235-38, 371, 376
Sắc chỉ Vàng (Golden Bull) 438, 505, 507-08, 568
Sắc lệnh Nantes 453, 463
săn bắt hái lượm 83, 84, 85, 86, 87, 110, 124, 125, 131, 406, 613, 632
Science and Civilisation in China (Khoa học và Văn minh Trung Hoa) (Needham) 427

Scott, James 169
Second Treatise on Government (Khảo luận thứ hai về Chính quyền) (Locke) 50
Seeing Like a State (Nhìn nhận như một nhà nước) (Scott) 169
seisin 321
sekban 311
Selim I, sultan 312, 599
Selim II, sultan 312
Selim III, sultan 267
Service, Elman 83, 84, 89
sharia, luật 307, 379-81, 386-88, 390, 629
Sheremetov, Dmitri Nikolaevich 502
Sheremetov, Nikolai Petrovich 502
Shia, dòng 273, 275, 313, 379, 596
Shiite Safavid 313
Sigismund, vua Hungary 508
Simon, Herbert 416, 417
sipahi 266, 299, 300, 302, 303, 382, 488, 518, 565
Somalia 10, 32, 33, 36, 411
Sophie Magdalene, Nữ hoàng Đan Mạch 567
sông Ấn 214, 218
sông Danube 177
sông Hằng 214, 218, 247, 253
sông Rhine 177
Sơn Đông 150, 178
Stalin, Joseph 383, 522
State-Building (Xây dựng nhà nước) (Fukuyama) 10
Steward, Julian 82
Strayer, Joseph 152, 351
Stuart, triều đại 438, 535, 541-42, 549-50, 552-53, 555
Suleiman I, sultan 303, 307, 312, 510, 599
Sulla 117, 118
Sunda 77
Sunil Khilnani 259
Sunna 378
Sunni, dòng 273, 596, 313, 332, 373, 379-80, 389, 596
Szücs, Jenö 330, 503

T

Tacitus 112-13, 115
Tam Dại 141-42, 144
Tam Quốc Diễn Nghĩa (La Quán Trung) 205-06
Tanguts *xem* Đảng Hạng
Tào Phi 207
Tào Tháo 205, 207
Tatar, người 565
Taylor, Charles 112, 293
tăng lữ 120, 137, 138, 166, 215, 218, 481
Tấn Hiếu công 143, 167, 170, 175
Tân Nho giáo 146, 398, 399
Tân Thế giới 52, 136, 310, 440, 443, 474, 478, 480, 486-88, 490-94, 563, 565, 583
Tần Thủy Hoàng 183, 185-87, 196, 249, 262, 393, 487, 618
Tần, nước 158, 166, 167, 169, 170, 174-75, 178-80, 183-84, 186
Tần, nhà 142-43, 145, 159, 160-61, 168-69, 175, 177-78, 181-89, 191-92, 196-97, 200, 205, 210-12, 238, 246, 250-51, 256, 366, 375, 396, 423, 444, 603
Tân, nhà 197
Tấn, nhà 205, 206
Tây Ban Nha 18, 43, 58, 115, 179, 222, 270, 280, 310, 324, 379, 414, 427, 436, 439-40, 443, 446, 448, 456, 469, 473-74, 478-81, 483-500, 503, 508, 510, 515, 520, 530-31, 534-35, 542, 547-49, 551, 555-56, 559, 562-65, 568, 575, 599
Tây Chu, triều đại 141-43, 150, 226, 518
Tây Hạ 212, 398
Tây Ngụy 207, 209
Tây Saxon, người 346
Tây Tạng 194, 207, 209
Tây Tấn 206, 208
tercios 444, 486
Tiền Hán 145, 147, 187-88, 191-92, 197, 200, 203-04, 250, 317, 400, 599, 610
tiến hóa sinh học 45, 55, 80, 82, 588-91
Tiên Ti, người 207, 209, 212, 396
Luận cương Liên bang số 10 98
Luận cương Liên bang số 17 513
Tilly, Charles 138, 159, 439
tính chính danh 20, 21, 26-28, 36, 37, 71-73, 122, 130, 141, 171, 187-88, 199-200, 211-12, 227, 236, 244, 273, 305, 334, 352, 354, 356, 364, 370, 376, 384, 387, 393-95, 398, 405-07, 410, 434, 445, 452, 490, 521, 534-35, 560-61, 565, 587, 602, 616-18, 624-25, 627-28, 634-35
tinh tinh 49, 56-62, 70, 73, 85, 110
Tòa án Hàng trăm 108
Tòa án Hình sự Quốc tế 370
Tòa án Nhân quyền châu Âu 370
Tòa án Star Chamber 541, 548
Tocqueville, Alexis de 434, 450, 623
Tönnies, Ferdinand 40, 605
Tonga 128, 136
Topkapi, cung điện 265
Tổ chức Biên giới Điện tử 30
Tổ chức Minh bạch Quốc tế 515
Tô Tụng 428
Tốc Bất Đài 516
Tôn Tử 143, 157, 165
Tổng Giám mục Laud 542, 548
tổng thống trọn đời 18
Tống, nhà 146, 210, 398, 399, 400, 408, 420, 428
Turk, người 209, 258, 264, 267, 268, 277-78, 288, 297-99, 309, 326, 348, 358, 383, 459, 499, 509, 510-12, 518, 570
Tursun Bey 380
Tùy Văn Đế 210
Tùy, nhà 146, 206, 209, 210, 317, 396, 398, 400, 402, 407, 420, 424, 599, 603
Tư Mã Thiên 183
Tư tế Đất 101
Tylor, Edward 79
Thác Bạt 207, 212
Thái Bình Thiên Quốc 375, 424
Thái bộc 193
Thái sử lệnh 194
Thái úy 193, 195
tham nhũng 13, 18, 21, 22, 27, 29, 31, 33, 295, 360, 418, 423, 427, 428, 436, 451, 454, 458, 464, 471, 477, 485, 512, 514, 515, 529, 532,

535, 547, 549-52, 555, 565, 571, 599, 620
Thành Cát Tư Hãn 114, 285
Tháp Babel 78
Thapar, Romila 219
Thập lục quốc 206
The Ancient city (Thành phố cổ đại) (Fustel de Coulanges) 93
The Old Regime and the Revolution (Chế độ cũ và Cách mạng) (Tocqueville) 470
The Prince (Quân vương) (Machiavelli) 297
The Protestant Ethic and the Spririt of Capitalism (Nền Đạo đức Tin lành và Tinh thần của Chủ nghĩa tư bản) (Weber) 230
The Wealth of Nations (Sự thịnh vượng của các dân tộc) (Smith) 458, 545, 574, 622
Thiên Mệnh 131, 177, 190, 211, 227, 394, 405-410, 582
Thingman 108
Thông Luật Anh 321, 334, 344, 365, 376, 594
Thủ Đà La (Sudra) 215, 228, 230, 235, 238, 247
thủ lĩnh da báo 91
thuế thập phân 362
Thung lũng Mexico 127
thung lũng sông Nile 127, 132, 134
thuyết luân hồi 94
Thừa tướng 143, 193, 197
Thương Lộ 421
Thương Ưởng 143, 158, 167, 168, 169, 170, 173-75, 178, 184, 186, 189, 203
Thương, nhà 131, 141, 143-44, 150, 153, 156, 178, 190, 217, 226, 243, 407
trách nhiệm giải trình 6, 15, 22, 35, 36, 37, 40, 43, 44, 75, 190-91, 212, 330, 368, 389-91, 423-27, 431-35, 437-39, 446, 449, 452, 467-68, 475, 498-99, 515, 532-35, 538-39, 552, 554, 557-60, 562, 565, 569-71, 575, 577, 588, 604, 624, 627, 633, 635, 637
Triệu Khuông Dẫn 397, 398, 408
Triều Minh 27
Triều Tiên 194, 210, 612, 620, 626
Trịnh Hòa 416, 428
Trivers, Robert 68
Trung Á 20, 78, 115, 127, 141, 191, 255-57, 270, 277, 280, 284-85, 287, 294, 299, 398-99, 516
Trung Đông 18, 38, 39, 43, 44, 75, 89, 115-16, 130, 268, 282, 284-85, 294, 299, 304-06, 308, 313, 316-17, 324, 352, 375, 377, 381-82, 385, 391-92, 399, 406, 424, 437, 440, 474, 502, 516, 557, 582, 586, 592, 613, 618
Trung Đông Á Rập 18, 282, 317
Trường An 188, 192, 201, 210, 397, 403
Trương Sĩ Thành 409

U

Ukraine 21, 29, 34, 141, 338, 515, 516, 528, 633
Umar, khalip 270
Umayyad 129, 130, 270-76, 280, 379
umma 129, 269
Urban II, Giáo hoàng 349
Uthman, khalip 130, 270, 273-74
Ủy ban Tài chính Thứ hai 551
Uzbekistan 20

V

Vạn Lịch *xem* Minh Thần Tông
varna 214-16, 221, 223-24, 227-28, 235-38, 242, 244, 251, 376
Vena, vua 244
Venezuela 20, 21, 474, 477, 625, 633
Versailles 200, 450
Vệ úy 193
Vệ Xá (Vaishya) 215, 228, 230-31, 235, 238, 413
Vị Hà 150, 178
Viện Thứ dân (House of Commons) 547
Viking 34, 111, 126, 178, 324, 571
Viking, người 34, 126, 324, 571
Vinogradoff, Paul 102, 105, 319
virtù 409
Vladimir, Hoàng tử 111
Võ Chu, nhà 404
Võ Tắc Thiên 394, 396, 401
Vorontsov 502
Vua John 369, 505
Vườn thú Arnhem 58, 61
Vương Hoàng hậu 403
Vương Mãng 191, 197, 204, 208
Vương quốc Frank 537
Vương quốc Islam giáo Delhi 248, 258
Vương quốc Islam giáo Seljuk 299

W

waqf 290, 292, 293, 328, 382, 383
War and Peace (Chiến tranh và Hòa bình) (Tolstoy) 530
Weber, Max 40, 42, 128, 136, 152, 180, 191, 193, 229-30, 233, 250, 306, 320, 331, 366, 389, 427, 495, 544, 594, 605-07, 622
Weingast, Barry 338
wergeld (tiền bồi thường) 106
Whig, đảng 437, 533
William I, vua Anh 350
William III (William xứ Orange), vua Anh 552
Wittfogel, Karl 123
Woolcock, Michael 33
Worms, Thỏa ước 362-63, 392
Wrangham, Richard 57
Wriston, Walter 30

X

Xích Mi, khởi nghĩa 204
Xuân Thu 141-42, 150, 154, 156, 159-61, 165, 171, 175, 196, 214, 248, 399

Y

Yanomamö 57
Yanukovych, Viktor 21
Yushchenko, Viktor 21

Z

zemskiy sobor 406, 508, 523-24, 534

TỦ SÁCH KHOA HỌC XÃ HỘI

1. *Bàn cờ lớn,* Zbigniew Brzezinski
2. *Bản sắc: Nhu cầu phẩm giá và chính trị phẫn nộ,* Francis Fukuyama
3. *Biến động: Các quốc gia ứng phó với khủng hoảng và thay đổi như thế nào,* Jared Diamond
4. *Cú sốc tương lai,* Alvin Toffler
5. *Cường quốc trong tương lai,* Hamada Kazuyuki
6. *Dịch chuyển quyền lực (sắp xuất bản),* Alvin Toffler
7. *Định mệnh chiến tranh: Mỹ và Trung Quốc có thể thoát bẫy Thucydides?,* Graham Allison
8. *Làn sóng thứ ba,* Alvin Toffler
9. *Nhân học đối diện với những vấn đề của thế giới hiện đại,* Claude Lévi-Strauss
10. *Nguồn gốc trật tự chính trị - từ thời Tiền sử đến Cách mạng Pháp,* Francis Fukuyama
11. *Người châu Á có biết tư duy?,* Kishore Mahbubani
12. *Súng, Vi trùng và Thép,* Jared Diamond
13. *Sụp đổ,* Jared Diamond
14. *Sự giàu và nghèo của các dân tộc,* David S. Landes
15. *Sự minh định của địa lý,* Robert D. Kaplan
16. *Sự va chạm giữa các nền văn minh và sự tái lập trật tự thế giới,* Samuel Huntington
17. *Tại sao phương Tây vượt trội?,* Ian Morris
18. *Thế giới cho đến ngày hôm qua,* Jared Diamond
19. *Trật tự chính trị và Suy tàn chính trị - từ Cách mạng Công nghiệp tới Toàn cầu hóa,* Francis Fukuyama
20. *Trật tự thế giới,* Henry Kissinger
21. *Văn minh phương Tây và phần còn lại của thế giới,* Niall Ferguson

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
53 Nguyễn Du - Hà Nội
ĐT: (844) 3945 4661 - (844) 3944 7279
Email: lienhe@nxbtrithuc.com.vn

NGUỒN GỐC TRẬT TỰ CHÍNH TRỊ

Chịu trách nhiệm xuất bản
TRƯƠNG QUANG HÙNG

Biên tập nội dung: Phạm Tuyết Nga
Sửa bản in: SoMi
Bìa: Điệp Hô Hô
Trình bày: Vũ Lê Thư

In 2.000 cuốn, khổ 16 x 24 cm tại Công ty TNHH in Thanh Bình
Địa chỉ: Số 432, đường K2, P. Cầu Diễn, Q. Nam Từ Liêm, TP. Hà Nội
Giấy đăng kí xuất bản số: 3528-2020/CXBIPH/4-25/TrT
QĐXB số: 67/QĐLK-NXBTrT của Phó Giám đốc NXB Tri Thức, cấp ngày 1 tháng 12 năm 2020.
ISBN: 978-604-9903-79-3. In xong và nộp lưu chiểu Quý I năm 2021.

CÔNG TY CỔ PHẦN SÁCH OMEGA VIỆT NAM (OMEGA PLUS)
VP HN: Tầng 3, số 11A, ngõ 282 Nguyễn Huy Tưởng, P. Thanh Xuân Trung, Q. Thanh Xuân, Hà Nội
Tel: (024) 3233 6043
VP TP. HCM: 138C Nguyễn Đình Chiểu, phường 6, quận 3, TP. Hồ Chí Minh
Tel: (028) 38220 334 | Ext 120
Website: www.omegaplus.vn
Tìm mua ebooks của Omega Plus tại: waka.vn