
С. А. ДАВЫДОВ

В ПОИСКАХ ПРАРОДИНЫ «ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА»: НЕ ПОСМОТРЕТЬ ЛИ НА ВОСТОК?

Императивы «экономического человека» могли зародиться в хозяйственной культуре Древней Месопотамии, которая плохо соотносится с бытующими представлениями о ней как о культуре «азиатской деспотии» и в действительности основывалась на установках индивидуализма, прагматизма, свободомыслия, трудолюбия, опоры на собственные силы и частной инициативы.

Ключевые слова: *Междуречье, азиатский способ производства, «экономический человек», хозяйственная культура, индивидуализм, прагматизм, рационализм.*

В классической социологии в поисках родины «экономического человека» было не принято уходить далеко за пределы Европы. К. Поланьи (2004) обнаруживал ее в греко-римской Античности, М. Вебер (1990) – в вероисповедальной догматике протестантизма, Э. Дюркгейм (1991) и Ф. Теннис (2002) полагали, что дух капитализма коренился в протекавших на Западе социальных процессах, по К. Марксу, он покоится на экономическом фундаменте, но, опять же, созданном в Европе. Эта традиция формировалась на фоне либо латентного, либо открытого признания того, что Восток неспособен к выработке продуктивных для рыночной экономики императивов мышления и когнитивных моделей. К сожалению, мнение это нередко проецировалось на все без исключения культуры Востока без попыток хоть как-то дифференцировать их. В результате в представлении многих исследователей Азия стала воплощением деспотизма, ригидности и застоя (Wittfogel 1957), а азиатский способ производства занял самое низкое место на шкале развития цивилизации.

Впрочем, существовала и другая точка зрения относительно роли восточных культур в формировании капиталистического духа в Европе. Впервые подтверждающие ее весомые аргументы изложил, вероятно, В. Зомбарт (1912). Он связывал воцарение духа

буржуа в Европе с переселением на запад Евразии, а оттуда и в Америку, левантских евреев, считая, что именно они принесли в европейскую хозяйственную культуру ростовщический расчет, оторванное от этических норм формальное целеполагание, гибкость мышления в выработке средств законного обогащения. Но хотя Зомбарт и предлагал перенести поиски родины «экономического человека» на Восток, он не пытался локализовать место возникновения характеризующих его императивов и определить сообщества, которые в ходе культурной диффузии могли передать их евреям или другому азиатскому народу, контактировавшему с европейцами, либо самим европейцам напрямую.

Накопленные на сегодняшний день знания позволяют предположить, что колыбелью «экономического человека» могла быть хозяйственная культура народов, населявших Древнюю Месопотамию – аккадцев, а до них шумеров (Всемирная... 1956). В различные времена территории вокруг Тигра и Евфрата населяли многочисленные сообщества, каждое из которых отличалось культурно-хозяйственным своеобразием. Но при всем своеобразии хозяйственные культуры этих сообществ обладали известной преемственностью, что допускает их трактовку в качестве частей единого хозяйственно-культурного комплекса.

В том, что хозяйственная культура Древней Месопотамии отличалась от культур других современных ей восточных деспотий, легко убедиться, в частности при внимательном прочтении нарративных источников. Наиболее заметны эти отличия при сопоставлении письменных источников Шумера, Аккада, Ассирии и Вавилонии, с одной стороны, и Древнего Египта – с другой.

Прежде всего бросается в глаза прагматизм в письменных источниках Междуречья, который не раз отмечался ранее и который легко объяснить, учитывая особенности духовной культуры, сформировавшейся на берегах Тигра и Евфрата. Судя по всему, в отличие от египтян, жители Месопотамии едва ли соотносили совершаемые ими в земной жизни хозяйственные действия с посмертным обретением.

Древние египтяне верили, что их земная жизнь является только подготовкой к жизни в загробном мире. Приговор на суде Осириса зависит от того, как человек пройдет земной путь (Швец 2008). В «Книге мертвых» описывается процедура суда. Усопший преодолевает череду демонов, испытывающих его на религиозность и причастность к грехам. Пройдя их, человек произносит магические

заклинания и оказывается в Зале Двух Истин, где предстает перед Верховным судьей и дает очистительную клятву – 42 отрицания. Если человеку удавалось убедить судей в своей непричастности к грехам, ему было уготовано место в раю, куда он направлялся на «солнечной ладье». Грешник же оказывался в лапах чудовища Аамат – льва с головой крокодила (Хрестоматия... 1991).

Процедура последнего суда тщательно прописана, а к тексту 125-й главы нередко прилагались иллюстрации, на которых в мельчайших деталях прорисованы атрибуты суда над усопшим. Например, в иллюстрации из «Книги мертвых» из Ахмина, экспонируемой в Берлинском египетском музее, центральное место занимает Осирис, восседающий на троне с символами царской власти – короной, плетью и скипетром. Над тронном расположены 42 поместных бога, а перед судьей – весы, на которых сердце испытуемого сравнивалось с пером Маат – богини, персонифицирующей Истину.

Значительная часть грехов, упоминавшихся в 42 отрицаниях, в большей или меньшей степени касалась нарушения запретов на действия именно в хозяйственной сфере. Так, человек должен был заявить о своей непричастности к таким грехам, как притеснение бедного, уменьшение жертвенной еды, воровство хлеба богов, уменьшение меры зерна, убавление меры длины, покушение на чужие поля, утяжеление гири весов, облегчение чаши весов, воровство скота, ловля рыбы в храмовых водоемах, строительство запруд на текущей воде. Как можно понять, благодаря сложившейся в Древнем Египте системе верований и образов человек точно знал, какие хозяйственные действия являются одобряемыми, а какие не санкционированы богами, и живо представлял себе, что его ожидает в случае нарушения божественных запретов.

Шумеры, ассирийцы и вавилоняне подобных ориентиров, по видимому, не имели. В частности, жители Месопотамии заботились о пропитании усопших, но при этом не снабжали их текстами, которые помогали бы покойному оправдаться перед высшим судом. Это может свидетельствовать в пользу того, что внимание, уделяемое ими переходу в загробный мир, было не столь значительным, как в Египте. Кроме того, религиозные тексты Междуречья не связывали существование человека в загробном мире с его хозяйственным поведением так же определенно, как древнеегипетские «Тексты пирамид» или «Книга мертвых», и, следовательно, не вносили той ясности в представления жителей Месопотамии о са-

кральном значении хорошего и плохого хозяйственного действия, которая, без сомнения, присутствовала в сознании египтян.

Едва ли способствовали формированию таких представлений образы богов и сложившаяся в культуре Месопотамии картина загробного мира. Если египтянин верил в богов, величие и всемогущество которых являлось достаточным основанием для того, чтобы посвятить им свою мирскую хозяйственную деятельность, то боги гуманистической культуры Междуречья были совсем иными – не лишенными человеческих страстей, конфликтующими (и не всегда успешно) с людьми, не гнушающимися оказывать им пользу и всяческое содействие. Например, в мифе «Энки и мироздание» бог воды создает для человека средства труда – мотыгу, плуг, нить, кирпич, возводит инженерные сооружения для проживания людей, размещения домашних животных и хранения запасов.

Плуг, ярмо и упряжь он направил,
Государь великий Энки,
он быку велел идти прямо,
Борозде священной уста открыл он,
Полю доброму зерно рожать повелел...
Владыка к доброму полю обратился,
ячмень пятнистый в него бросил.
Энки пшеницу, бобы и горох вывел,
Многие сорта он ссыпал в груды,
Энки удвоил груды и кучи...
Он построил конюшни, направил обряды очищения,
Воздвиг овчарни, лучшим жиром и молоком их наполнил,
И возрадовались пирующие боги,
На зеленой от травы равнине благополучие возобладало...
Он наполнил Экур, дом Энлиля, достояниями,
Энлил возликовал вместе с Энки, Ниппур радовался,
Он провел границы и положил на них межевые камни,
Энки для Ануннаков
Воздвиг жилища в городах,
Установил для них поля в долине
(Крамер 1965: 106–108).

Приведенный отрывок показывает, насколько шумерские представления о богах отличались от египетских. У шумеров бог не столько строгий судья и вершитель человеческих судеб в земном и потустороннем мире, сколько деятель, труженик и помощник. Он

способен своим личным примером преподать людям образцы хозяйственного поведения, но далек от стремления призвать их к ответу в случае, если те ему не внимали. Такого бога не нужно было бояться, а лишь благодарить за дары и следовать его примеру.

Жители Междуречья не всегда ставили перед собой задачу соотносить свое экономическое поведение с хозяйственными заповедями не только из-за отсутствия последних в религиозных текстах и гуманистического образа богов. Этому способствовал также образ загробного мира. Например, «Эпос о Гильгамеше» рисует безотрадную картину пребывания человека в царстве мертвых вне зависимости от того, была его жизнь праведной или нет. Люди после смерти уходили:

В дом мрака, жилище Иркаллы...
В дом, где живущие лишаются света,
Где пища их – прах, и еда их глина...
И света не видят, но во тьме обитают,
А засовы и двери покрыты пылью
(Эпос... 1961: 51).

Такой образ загробного мира соответствовал представлениям жителей Междуречья не только о конечности бытия, но и о бессмысленности совершения добрых поступков:

Только боги и Солнце пребудут вечно,
А человек – сочтены его годы,
Что б он ни делал – все ветер!
(Там же: 22.)

В результате в культуре Месопотамии был сформирован императив, согласно которому «со смертью кончается практически все. Естественно, что при такой перспективе вавилонянин воспринимает смерть как абсолютное зло. На загробные радости никто не уповаet, никто их и не обещает; награда, наказание – все свершается на земле. Перспектива существования практически полностью укладывается от колыбели до могилы» (Клочков 1983: 137–138).

А. Л. Оппенхейм (1980: 179) справедливо отмечал: «Создается впечатление, подтверждаемое и другими признаками, что влияние религии на отдельных людей и на общество в целом не имело в Месопотамии существенного значения. Мы не имеем, в частности, убедительных письменных свидетельств о воздействии ритуальных требований на физиологические аппетиты отдельного индивидуу-

ма, на его психологические предпочтения или на отношение к своей собственности или семье. Религия не предъявляла сравнительно серьезных притязаний ни на тело, ни на время, ни на богатство индивидуума... участие в культе городского божества было чрезвычайно ограниченным: он просто был зрителем на некоторых траурных или праздничных публичных церемониях. Человек жил в чрезвычайно умеренно религиозном климате, определявшемся скорее социальными и экономическими, а не культовыми координатами».

Не создав религиозных культов, способных сформировать нормативную матрицу понуждения человека к честному и производительному труду, жители Междуречья создали ее на иной основе – несвойственного большинству культур Древнего Востока императива индивидуализма.

Эгоцентризм жителей Междуречья мало кем оспаривается. Вот, к примеру, что по этому поводу говорил И. С. Клочков (1983: 150), слова которого, без сомнения, касаются не только вавилонян, но и представителей других культур Месопотамии: «Судя по исследуемым текстам, сознанию вавилонян был чужд этатизм римлян эпохи империи или горячий интерес к общественным делам, свойственный сознанию греков полисной Греции. Вавилонянин был занят прежде всего своими личными проблемами и делами, его интересы обращены к дому, семье, родне, соседям. Все, что происходило за пределами его квартала или поселения, уже далеко от него. Рядовой вавилонянин – частный человек, *par excellence*».

Подобного рода индивидуализм мог нести в себе и разрушительный заряд. Но в Древнем Междуречье он сыграл конституирующую роль в формировании хозяйственной этики, вероятно, потому, что был поддержан гедонистическими установками и в то же время ограничен эмпиризмом хозяйственного мышления жителей этого региона.

По всей видимости, гедонизм, свойственный сознанию шумеров, ассирийцев и вавилонян, проистекал из их понимания конечности бытия. В самом деле, если бытие конечно, то в земной жизни человеку следует стремиться к тому, чтобы сделать ее по возможности более приятной, как учит «Эпос о Гильгамеше»:

Насыщая желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно...
Светлы да будут твои одежды,

Волосы чисты, водой омывайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй супругу –
Только в этом дело человека!
(Эпос... 1961: 64–65.)

Однако жизненный опыт подсказывал, что получить заветные наслаждения невозможно, если человек не располагает богатством. Это нашло отражение в поговорках, переведенных и впервые сведенных воедино Э. Гордоном в книге «Шумерские поговорки» (Gordon 1959). Одна из них гласила, что бедняк не может быть счастливым:

Бедняку лучше умереть, чем жить;
Если у него есть хлеб, то нет соли,
Если есть соль, то нет хлеба,
Если есть мясо, то нет ягненка,
Если есть ягненок, то нет мяса
(Крамер 1965: 127).

Размышляя о материальных благах как предпосылке получения удовольствий, люди опирались на жизненный опыт, который учит, что для достижения заветной цели необходимо предпринимать практические действия. Так, шумерская поговорка гласила:

Не переспав, не забеременеешь,
Не поев, не разжиреешь!
(Там же.)

При этом нарративы Месопотамии санкционировали отнюдь не всякую деятельность, направленную на добывание жизненных средств, и требовали от человека разборчивости в источниках их получения. Например, опыт предостерегал бедняка от того, чтобы жить займы. «Бедняк съедает свое серебро», – учила народная мудрость. А потому: «Бедняк занимает – себе забот наживает» (Там же).

Неспроста в представлениях жителей Двуречья наиболее надежным средством обогащения, а следовательно, получения удовольствия, считался труд. Именно с его помощью человек мог устроить свою жизнь наилучшим образом, несмотря на издержки. По вавилонской пословице, «человек, пока не устанет, ничего иметь не будет» (Клочков 1983: 138).

Сама по себе ценность труда в представлениях шумеров, вавилонян и ассирийцев, по-видимому, занимала подчиненное положение на шкале ценностей. Они рассматривали его как средство достижения благополучия и весьма трезво подходили к выбору этого средства. В прагматике выбора трудовой деятельности они были подобны египтянам, но, пожалуй, все же превзошли их. Для примера взглянем на два произведения: широко известное «Поучение Ахтоя, сына Дуауфа, своему сыну Пиопи» (Хрестоматия... 1980: 38–42) и переведенный С. Н. Крамером с шумерского диалог между сыном и отцом, написанный на глиняных табличках приблизительно в 1700 году до н. э. (Крамер 1965). И в том и в другом тексте отец озабочен судьбой своего сына, требует, чтобы тот сделал правильный профессиональный выбор, призывает проявлять прилежание ради получения наивысшей квалификации – писца.

В «Поучении Ахтоя, сына Дуауфа, своему сыну Пиопи» отец призывает: «Обрати же сердце твое к писаниям! Видел я освобожденного от повинностей его. Смотри, нет переизбытка писаний!.. Прочти же в конце [книги] Кемит, и ты найдешь изречение это, в ней изреченное»: [Изречение из книги Кемит]. «Что касается писца, то место его всякое – в столице, [и] не будет он бедным в нем. [Разве] он выполнял желания другого, не выходя довольным?» (Хрестоматия... 1980: 39). Далее Ахтой выдвигает дополнительные аргументы в пользу освоения профессии писца. Он живо описывает тяготы, связанные с профессиями медника, плотника, резчика по камню, цирюльника, гончара, строителя стен, огородника, земледельца, делателя стрел, гонца, красильщика, прачечника, сандалящика, птицелова, рыболова. С его точки зрения, квалификация писца защищает человека от нищеты и произвола, служит надежным фундаментом жизненного благополучия: «...местное управление назначает ему людей. Смотри, нет писца, лишённого еды от вещей дома царева, который да будет жив, цел, здоров. Когда [ты] поставлен во главе местного управления, благодарят бога отец и мать твои. [Ты] поставлен на дорогу жизни. Смотри, это я [изложил] перед тобой... Это пришла она [книга], будучи доброй в мире» (Там же: 42).

Схожим образом раскрывается тема необходимости получить квалификацию писца в диалоге между сыном и отцом из Междуречья. Согласно интерпретации Крамера, отец убеждает сына не пропускать занятий в школе, прилежно учиться и не задерживаться на улице по дороге домой. Диалог вскоре превращается в монолог отца, упрекающего сына в неблагодарности. В отличие от других

отцов, он не перегружал своего сына домашней работой, не заставлял его трудиться в поле, требуя от него всего лишь прилежной учебы. Особое огорчение у отца вызывает нежелание сына следовать по его стопам и становиться писцом, что прямо нарушает заветы Энлиля, повелителя богов. «Упрямец, вводящий меня во гнев, – восклицает отец, – но какой человек может всерьез гневаться на своего сына? – я говорил со своей родней и увидел нечто доселе незамеченное. Слова, которые я скажу тебе, – бойся их и будь настороже, слушай внимательно. Твой коллега, твой соученик – ты не сумел его оценить. Почему ты не стараешься его превзойти? Твой приятель, твой товарищ – ты не сумел его оценить. Почему ты не стараешься его превзойти? Старайся сравниться со своим старшим братом, старайся сравниться со своим младшим братом. Среди всех людских ремесел в нашей стране, сколько их ни определил (ни создал) Энки (бог искусств и ремесел), нет ничего труднее искусства писца, им созданного. Ведь если бы не песнь (поэзия), – а сердце песни так далеко, как далеки берега морские и берега дальних каналов, – ты бы не стал слушать моих советов, а я бы не смог передать тебе мудрость моего отца. Так распорядился судьбой человеческой Энлиль: да продолжит сын труды отца своего! Ночью и днем я терзаюсь из-за тебя. Ночи и дни ты расточаешь в поисках наслаждения. Ты накопил много сокровищ, ты раздался, стал толстым, большим, широкоплечим, сильным и важным. Но весь твой род терпеливо ожидает, когда обрушится на тебя беда, и все будут этому радоваться, ибо ты не стремился стать человеком» (Крамер 1965: 35–36). В обоих текстах отцы энергично и эмоционально стремятся побудить своих отпрысков к освоению грамотности и самой высокой профессиональной квалификации, сожалеют, что не могут передать свое высокое положение по наследству и вынуждены вручать судьбу своих сыновей в их собственные руки.

В текстах есть и отличия. Отец-египтянин верит в неизбежность социальной структуры и положения человека, занявшего ней свое место. В поучении он славит царя, усматривает приближение к дому царя не только как экономическое, но и как социальное благо. Его главная забота – побудить сына занять достойное место в должностной пирамиде, которое способно пожизненно гарантировать ему безбедную жизнь.

Шумерского отца отличает куда больший прагматизм. Его слова лишены пафоса. Он не склонен верить в патернализм государства, ничего не говорит о необходимости посвятить свою жизнь

служению царю и благодарить его за свои успехи. Чтобы нацелить сына на результативную учебу, отец призывает его к состязанию с более успешными родственниками. Кроме того, он учит сына не рассматривать жизненные блага как навек данные и прямо указывает на то, что может наступить момент, когда их не станет. В этом случае никто не придет на помощь сыну, он должен полагаться только на самого себя. Поэтому лучшей гарантией благополучия для молодого человека могут стать высокий уровень образования и деловая репутация.

Вероятно, как сходства, так и отличия в поучениях имеют социальные основания. Невозможность наследования статуса могла наблюдаться только в обществе с достаточно открытой социальной структурой, где не были затромбированы каналы как восходящей, так и нисходящей социальной мобильности. Подобное общество не помещало молодого человека в критичную зависимость от социально-экономического положения родителей и позволяло занять достойное место в профессиональной структуре. Такое, какое ожидает сыновей тех менее обеспеченных отцов, которые «работают, помогают родителям» (Крамер 1965: 35), но при этом прилежно учатся. Вероятно, именно открытостью структуры обществ Древнего Египта и Междуречья легче всего объяснить то, с какой горячностью оба отца убеждают сыновей проявлять усердие в учении, дабы получить гарантии жизненного благополучия, безбедного и стабильного существования в высоком положении писца.

Различия в аргументации и в степени прагматизма авторов поучений также могут быть объяснены социальными причинами – различием принципов, на которых базировалась социальная организация в Египте и Междуречье. Если на берегах Нила была создана вертикально интегрированная структура, поддерживаемая механизмами редиистрибуции, то в Месопотамии преобладали горизонтальные структуры, наполняемые социальным действием на основе своего рода договоров между относительно равноправными и свободными агентами.

Интересно сравнить и два произведения о простолюдине, отстаивающем свои нарушенные права, – древнеегипетскую «Повесть о красноречивом крестьянине» и вавилонскую поэму «Ниппурский бедняк».

Фабула «Повести» сводится к следующему. Крестьянин Натронового Оазиса отправляется в центральную часть Египта с ослами, груженными ценностями из Натронового Оазиса. По пути он ока-

зывается жертвой произвола, учиненного смотрителем мельницы по имени Тхутинахт, который хитростью отнял у крестьянина его имущество. Начало текста определенно говорит о том, что случаи самоуправства чиновников имели место. Но дальнейшее изложение может убедить читателя в том, что простой человек отнюдь не был незащищен перед чиновничьим произволом.

С жалобой на Тхутинахта крестьянин пришел к начальнику самоуправления, стоящему во главе дома Ренси. Тот, выслушав жалобу, направил свои стопы с докладом к царю Верхнего и Нижнего Египта Неб-Кау-Ра. Фараон потребовал, чтобы начальник дома Ренси как можно более подробно изложил существо жалобы крестьянина в письменном виде, для чего задержал бы крестьянина у себя и неоднократно заслушал его по существу дела. Кроме того, царь приказал до завершения разбирательства обеспечить самого истца, а также его жену и детей ежедневным довольствием в объеме 4 хлебов и 2 кружек пива. Крестьянин произнес перед начальником Тхутинахта в совокупности 8 речей, из которых тот составил детальное письменное донесение царю. На основании этого донесения последний вынес свое решение. Конец текста поврежден, но можно понять, что обидчик понес за свое самоуправство имущественную ответственность. В перечень отчужденной от него имущественной массы вошли 6 человек (вероятно, его рабы), его ячмень, его полба, его ослы (Хрестоматия... 1950: 53–57).

«Повесть о красноречивом крестьянине» представляет интерес прежде всего тем, что ее автор определенно симпатизирует крестьянину, оказавшемуся перед лицом произвола со стороны чиновника. Он не противопоставляет крестьянина властной пирамиде, напротив, убежден в способности государственных институтов обеспечить защиту законных прав простолюдина.

Такой убежденности лишен автор «Ниппурского бедняка». Произведение повествует, что жил некогда в Ниппуре человек по имени Гимиль-Нинурта. Жил он бедно и часто ложился спать голодным, ибо закром его «зерна чистого жаждал». Как-то раз он выменял свою «бессменную» одежду на трехлетнюю козу, с тем чтобы зарезать ее и наконец утолить голод. Но, не имея возможности устроить полноценный пир для соседей, как того требовал обычай, решил распорядиться козой иначе. Он отвел ее к градоначальнику в подношение и поведал ему свою печальную историю в надежде, что тот возместит ему подарок сторицей. Но градоправитель только посмеялся над ним и приказал своему привратнику Ту-

культи-Энлилю дать бедняку костей-сухожилий, напоить его из рога разбавленным пивом и гнать взашей.

Обиженный Гимиль-Нинурта решил отомстить за унижение трижды. Он направился ко двору князя и, обольстив его обещанием щедрого вознаграждения, выпросил у него на время колесницу, «красу великих». Получив испрашиваемое, бедняк поймал двух птиц, посадил их в ларец и запечатал его. С ларцом, опоясанный поясом, прибыл он на колеснице к дому градоправителя. Сказавшись гонцом, доставляющим золото царю, Гимиль-Нинурта остановился в доме чиновника и ночью выпустил птиц. Наутро, будто бы обнаружив пропажу, он избил своего обидчика «с головы до пяток» и забрал в качестве компенсации за пропажу две мины червонного золота. На следующий день бедняк обрил голову и, нарядившись лекарем, вновь явился к дому градоправителя. Предложив тому врачебную помощь, Гимиль-Нинурта отвел его в уединенное место, связал и еще раз «его тело избил, причинил страдания». Не удовлетворившись этим, бедняк исполнил задуманное и в третий раз. Выждав подходящий момент, он обманом выманил челядь из дома градоначальника, и, оставшись вновь наедине со своим обидчиком, избил его, приговаривая: «За одно наложенное на меня бремя возместил тебе трижды» (Кузищин 2002: 207–211).

Таким образом, если в ответ на произвол чиновника египетский крестьянин для защиты своих интересов использовал формально-бюрократические процедуры, то вавилонский бедняк предпочел действовать иначе. Он не ждал ни от кого помощи и самостоятельно спланировал месть. Во исполнение своего плана вавилонянин также обратился к вышестоящему начальнику, но не с жалобами. Он вступил с князем в отношения взаимовыгодного обмена и, получив в результате такого обмена необходимые средства, собственной рукой привел их в движение для восстановления справедливости. Все это делает его очень непохожим на героя «Повести о красноречивом крестьянине».

Особенности мышления шумеров и халдеев помогают понять отличие их хозяйственных документов от документов соседних стран. Так, в Древнем Египте письмо не только регистрировало хозяйственные трансакции, но и наделяло их символическим значением. Неудивительно, что такое наблюдалось в жизнеописаниях древнеегипетских царей и вельмож. Ведь в этом случае наполнение сакральным смыслом хозяйственного действия в тексте документа должно было служить укреплению символической власти правите-

лей. Обращает на себя внимание, что им были наполнены даже тексты простых хозяйственных договоров между двумя частными лицами. В целом отражая предмет и условия сделки, они изобиловали славословиями в адрес богов и правителей. Судя по тому, что ни один из известных нам документов, посвященных хозяйственным транзакциям, не избежал подобных эпистолярных благоукрашений, можно предположить, что они были обязательным компонентом любого документа. Взглянем, например, на договор о найме рабынь, заключенный между сыном воина Атом и пастухом Меси. Чтобы соотнести долю текста, отведенного для выражения сторонами своих религиозных и верноподданнических чувств, с объемом текста, отражающего предмет и условия договора, приведем документ полностью, исключив из него длинный перечень свидетелей и регистраторов сделки.

В документе значится: «Год 3-й, рождение Исиды, при величестве царя Верхнего и Нижнего Египта Неферхепрура Уаэнра, да будет он жив, цел, здоров, сыне Ра Аменхотепа, да будет он жив, цел, здоров, боге-владыке Фив, да живет он вечно, вековечно подобно отцу его Ра. День этот, когда пришел Ат, сын воина Менхеперра, к пастуху Меси, говоря: “Купи себе 2 дня рабыни Хенут... Пусть дадут нашим владыкам...” Тогда пастух Меси дал ему цену их: 1 сосуд из бронзы, что составляет 2,5 кедет, одежду... что составляет 1 кедет, шетит 1, что составляет 1,5 кедет, всего 5 кедет. Сказал он: “Я получил сполна и целико (цену моей рабыни). Как долгоденствует Амон, как долгоденствует властитель, если будут жарких два дня, которые я дал тебе, рабыни Хенут, то будет возмещено кольцо за кольцо”. Перед лицом свидетелей многочисленных (приводится список свидетелей)... Сделано писцом Чечем, сыном Инена, в этот день» (Sandman 1938: 93–96).

Совсем иным выглядит содержание хозяйственных документов Междуречья. Для чистоты сравнения соотнесем египетский документ со старовавилонскими договорами, касающимися того же предмета – передачи одним частным лицом права на раба другому.

Полный текст одного из договоров об отчуждении раба на постоянной основе звучит так: «Одну рабыню по имени Кабталамасси, уроженку города Мари, у Шимат-Син, госпожи ее, и Нарам-Сина, господина ее, Убар-Шамаш купил, полную цену ее, 12 сиклей серебра, он отвесил. Кошелек он передвинул (т. е. ничего не должен. – С. Д.) (список свидетелей, дата)» (Хрестоматия... 1980: 181). А вот что говорится в одном из договоров о передаче раба во

временное пользование: «Одного раба по имени Синмагир, раба Бальмунамхе, у Бальмунамхе, его господина, Пазур-Нумушда, его отец, и Тарибатум, его мать... в руки свои взяли. Синмагир убежит, Пазур-Нумушда, тогда его отец, Тарибатум, его мать, дом свой и сад свой Бальмунамхе отдадут (список свидетелей, дата)» (Там же: 182).

Обращает на себя внимание, что в тексте обоих старовавилонских договоров никак не выражено отношение подписантов к богам или правителям и вообще отсутствует упоминание о них. Оба документа короткие и от первого до последнего слова характеризуют суть и условия сделки. В них указаны стороны отношений, объект права, условия его перехода от одного лица к другому, а в договоре аренды раба еще и прописываются санкции за невозвращение арендуемого раба его владельцу – и ничего более. Подобного рода лапидарность и технологичность вообще типичны для хозяйственных договоров Месопотамии, при этом договор о временном переходе права пользования на раба интересен еще одной вполне специфической чертой. Несмотря на близкородственные отношения, стороны выступают абсолютно независимыми друг от друга контрагентами: сын не гнушается определить штрафные санкции в случае побега своего раба из дома родителей, а те воспринимают это как должное и подписывают договор.

В отличие от древнеегипетских хозяйственных документов шумерские и аккадские тексты не наделены сакральным смыслом. Их отличает краткость изложения, точность формулировок, что вполне отражает прагматизм их составителей, они свободны от какого бы то ни было социального или духовного контекста. Хозяйственный агент предстает в них едва ли не рафинированным *Ното есопотісис*, не поднимающим глаза к небесным сферам или чертогам властителей, не проявляющим своих патриотических чувств и родственных сантиментов и обращенным исключительно на себя.

Итак, особенности хозяйственной культуры Древней Месопотамии плохо соотносятся с бытующими представлениями о ней как о культуре азиатской деспотии. Созвучная преобладанию горизонтальных социальных структур, она основывалась на императивах индивидуализма, прагматизма, свободомыслия, трудолюбия, опоры на собственные силы и частной инициативы. Это еще одно опровержение того, что именно Запад впервые выработал рационально-индивидуалистические императивы мышления и рыночные когнитивные практики, способные наиболее эффективным образом привести в движение производительные силы общества, а Восток мог только воспринимать их в процессе вторичной догоняющей модер-

низации. Понимание этого обстоятельства может побудить исследователя не успокаиваться в поиске духовных истоков хозяйственной культуры современных экономически развитых обществ и не довольствоваться совершенством существующих типологий общества и теоретических моделей его развития.

Литература

Вебер, М. 1990. Протестантская этика и дух капитализма. В: Вебер, М., *Избр. произведения*. М.: Прогресс, с. 61–272.

Всемирная история: в 10 т. 1956. Т. 1. М.: Политиздат.

Дюркгейм, Э. 1991. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука.

Зомбарт, В. 1912. *Евреи и хозяйственная жизнь*. СПб.: Разум.

Клочков, И. С. 1983. *Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время*. М.: Наука.

Крамер, С. Н. 1965. *История начинается в Шумере*. М.: Наука.

Кузищин, В. И. (ред.) 2002. *История Древнего Востока. Тексты и документы*. М.: Высшая школа.

Оппенгейм, Л. 1980. *Древняя Месопотамия: портрет погибшей цивилизации*. М.: Наука.

Поланьи, К. 2004. Аристотель открывает экономику. *Истоки: экономика в контексте истории и культуры*. Вып. 5. М.: ГУ ВШЭ.

Теннис, Ф. 2002. *Общность и общество*. СПб.: Владимир Даль.

Хрестоматия по истории Древнего Востока: уч. пособ.: в 2 ч. 1980. Ч. I. М.: Высшая школа.

Хрестоматия по истории Древнего мира. 1950. Т. I. Древний Восток. М.: Гос. уч. пед. изд-во Мин-ва Просвещения РСФСР.

Хрестоматия по истории Древнего мира. 1991. М.: Просвещение.

Швец, Н. Н. 2008. *Словарь египетской мифологии*. М.: Центрполиграф.

Эпос о Гильгамеше / пер. с акк. И. М. Дьяконова. 1961. М.; Л.: Литературные памятники.

Gordon, E. 1959. *Sumerian Proverbs; Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Grice, E. M. 1919. *Records from Ur and Larsa Dated in the Larsa Dynasty*. Vol. V. New Haven: Yale University Press.

Sandman, M. 1938. *Texts from the Time of Akhenaton*. Vol. VIII. Bruxelles: Bibliotheca Aegyptiaca.

Wittfogel, K. A. 1957. *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.