Морис Годелье

ЗАГАДКА ДАРА

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ

БИБЛИОТЕКА

Серия основана в 1983 году

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

д.и.н. В.А.Тишков (председатель)
д.и.н. Д.Д.Тумаркин (зам. председателя)
к.и.н. М.М.Керимова (ученый секретарь)
к.филол.н. С.М.Аникеева
д.и.н. А.К.Байбурин
акад. Г.М.Бонгард-Левин
д.и.н. Н.Л.Жуковская
д.и.н. И.С.Кон
д.и.н. В.А.Попов
д.и.н. Ю.И.Семенов

Maurice Godelier

L'ÉNIGME DU DON

Ouvrage réalisé dans le cadre
du programme d'aide
à la publication "Pouchkine" avec le soutien
du Ministère des Affaires Etrangères français
et de l' Ambassade de France en Russie

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н.Миклухо-Маклая

Морис Годелье

ЗАГАДКА ДАРА

Издание осуществлено
в рамках программы «Пушкин»
при поддержке Министерства
иностранных дел Франции
и Посольства Франции в России

МОСКВА

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
2007

УДК 39
ББК 63.5(3)
Г59

Énigme du don (L')
de Monsieur Maurice Godelier

© Librairie Arthème Fayard, 1996
All rights reserved

Перевод с французского, примечания, указатель
А. Б. Щербаковой

Статья и комментарии
А.А. Белика

Редактор издательства
С.В. Веснина

Годелье М.

Загадка дара / Морис Годелье; пер. с франц., примеч., указ. А.Б. Щербаковой; статья и коммент. А.А. Белика. — М. : Вост. лит., 2007. — 295 с. — (Этнографическая библиотека: осн. в 1983 г. / редкол. В.А. Тишков (пред.) и др.) — ISBN 978-5-02-018551-7

В книге известного французского антрополога и философа М. Годелье исследуются культуры традиционных обществ Океании, в первую очередь племени баруйя, живущего в гористой местности Новой Гвинеи, где автор вел наблюдения с 1967 по 1988 г. Среди ключевых проблем, которые освещает ученый (соотношение между воображаемым и символическим, доминантность во взаимоотношениях полов, особенности обмена в традиционном обществе и т.д.), его особое внимание привлекает различие между вещами, которые можно дарить и продавать, и неотчуждаемыми объектами (священными предметами), т.е. загадка дара.

© Дематас Г.Н., 2007
© Щербакова А.Б., перевод, примечания, указатель 2007
© Белик А.А., статья, комментарии, 2007
© Редакционно-издательское оформление.
Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007

ISBN 978-5-02-018551-7

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая и издательская фирма «Восточная литература» РАН продолжают издание книжной серии «Этнографическая библиотека», начатое в 1983 г.

В серии публикуются лучшие работы отечественных и зарубежных этнографов, оказавшие большое влияние на развитие этнографической науки и сохраняющие по нынешний день свое важное теоретическое и методологическое значение. В состав серии включаются произведения, в которых на этнографических материалах освещены закономерности жизни человеческих обществ на том или ином историческом этапе, рассмотрены крупные проблемы общей этнографии. Так как неотъемлемой задачей науки о народах является постоянное пополнение фактических данных и глубина теоретического осмысления и обобщения зависит от достоверности и детальности фактического материала, то в «Этнографической библиотеке» находят свое место и работы описательного характера, до сих пор представляющие выдающийся интерес благодаря уникальности содержащихся в них сведений и важности методических принципов, положенных в основу полевых исследований.

Серия рассчитана на широкий круг специалистов в области общественных наук, а также на преподавателей и студентов высших учебных заведений.

Серия открылась изданием книг: «Лига ходеносауни, или ирокезов» Л.Н.Моргана и «Структурная антропология» К.Леви-Строса. Обе они вышли в 1983 г. (в 1985 г. «Структурная антропология» вышла дополнительным тиражом). Далее изданы:

М.Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент. Ю.А.Асеева. Сост. и послесл. И.С.Кона. 1988.

В.В.Радлов. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. Примеч. и послесл. С.И.Вайнштейна. 1989.

В.Г.Богораз. Материальная культура чукчей. Авторизован, пер. с англ. Послесл. и примеч. И.С.Вдовина. 1991.

Д.К.Зеленин. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивиной. Послесл. и примеч. К.В.Чистова. 1991.

Н.Ф.Сумцов. Символика славянских обрядов. Избранные труды. Послесл. А.К.Байбурина и В.З.Фрадкина; сост. и примеч. А.К.Байбурина. 1996.

М.Мосс. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с франц., послесл. и примеч. А.Б.Гофмана. 1996.

А.Н.Максимов. Избранные труды. Сост., автор послесл. и коммент. О.Ю.Артемова. 1997.

А. ванн Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. Ю.В.Ивановой и Л.В.Покровской. Послесл. Ю.В.Ивановой. 1999.

Д.Пирцио-Бироли. Культурная антропология Тропической Африки. Пер. с итал. Г.А.Матвеевой. Предисл. В.В.Матвеева. 2001.

А.Р.Рэдклифф-Браун. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. С предисл. Э.Э.Эванс-Причарда и Фрэда Эггана. Пер. с англ., коммент. и указатели О.Ю.Артемовой. Статья А.А.Никишенкова. 2001.

Э.Лич. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. Пер. с англ. И.Ж.Кожановской. Статья Я.ВЛеснова. 2001.

Э.Эванс-Причард. История антропологической мысли. Пер. с англ. и коммент. А.А.Елфимова. Статья А.А.Никишенкова. 2003.

Вниманию читателей предлагается труд известного французского антрополога М.Годелье.

О вещах, которые дарят, о вещах, которые продают, и о вещах, которые нельзя ни дарить, ни продавать, а надо хранить

Зачем эта книга? Зачем еще один анализ дара, его роли в создании и воспроизводстве социальных связей, его места и значимости, изменяющихся в различных формах общества, которые сосуществуют сегодня на нашей планете или следовали друг за другом во времени? Потому что дар существует везде, даже если не везде он одинаков. Но родство тоже существует везде, и религия, и политика. Тогда почему дар? Зачем нам эта книга?

Она возникла из столкновения, конвергентного давления двух контекстов: социологического — фактического положения дел в западном обществе, к которому я принадлежу, и другого, близкого мне иным образом, контекста дела, которое я когда-то выбрал в своей жизни, контекста профессионального — состояния теоретических проблем, обсуждаемых сегодня антропологами, одним из которых я являюсь.

Социологический контекст не принадлежит мне лично, не зависит от меня. Он существует на глазах у всех, он вокруг каждого, и, как и многое другое, я его не выбирал, хотя и являюсь его частью. О чем идет речь? Это контекст западного общества, где увеличивается число исключенных, экономической системы, которая, чтобы оставаться динамичной и конкурентоспособной, должна «производить экономию» предприятий, снижать издержки, увеличивать производительность труда и вследствие этого уменьшать число тех, кто работает, массированно обрекать их на безработицу, безработицу, которая из временной для многих превращается в постоянную. И перед дверью на насыщенный рынок рабочей силы стоит вся молодежь, но многие будут ждать долго, а некоторые обречены не войти в нее никогда. Для них каждый раз начинается странное социальное существование, существование людей, постоянно получающих помощь от общества, если только они не находят способа получать деньги не работая. И есть еще те, кто не ждет помощи и сближается с теневыми зонами общества, где можно

работать и получать деньги, не декларируя их, или получать деньги, не работая и не декларируя это. Ибо так обстоят дела в нашем обществе.

В то время как в других местах, чтобы жить, надо принадлежать к группе — клану, сельской или племенной общине — и эта группа помогает вам жить, в нашем обществе принадлежность к семье не создает никому условий существования, какова бы ни была солидарность между ее членами. Всем нужны деньги, чтобы жить, и подавляющему большинству людей надо работать, чтобы получать их, а получая, люди действуют как отдельные, разобщенные индивиды. Ведь в нашем обществе работать для подавляющего большинства означает работать на других, на тех, кто владеет предприятиями, кто их нанял.

Без денег, без ресурсов нет ни социального существования, ни даже в конечном счете просто существования (материального, физического). Таков корень проблем. *Социальное* существование индивидов зависит от экономики, и индивиды теряют гораздо больше, чем просто место, когда теряют работу или не находят ее. Таким образом, именно экономика является основным способом исключения индивидов из общества. Для тех, кто исключен из экономики, шансов быть снова включенными в нее становится все меньше. Таков парадокс, свойственный капиталистическим обществам.

Экономика капиталистической страны зависит не только от себя самой. Она является частью системы, которая ныне охватывает весь мир и осуществляет на него постоянное давление и принуждение, становящиеся необходимыми везде, для всех предприятий, и обязывающие каждое из них максимизировать свои прибыли, стремясь быть среди лучших на конкурирующих национальных и интернациональных рынках.

Парадокс заключается в том, что экономика, которая порождает множество исключенных, поручает обществу вновь включить их, но не в экономику — если только в небольшой пропорции, — а в общество. Вот в таком положении мы находимся. Мы живем в обществах, «социальная структура» которых является, как говорят, «рваной», разлагается на многие все более замкнутые, изолированные общества.

Именно государство должно снова собрать общество, засыпать пропасть, уменьшить трещины. Однако одного государства недостаточно для решения этой задачи. Этот узел противоречий и бессилия и составляет тот контекст, в котором сегодня со всех сторон слышен призыв к дару [1]. К дару вынужденному, когда государство издает по-

[1] В современном французском языке выражение «призыв к дару» (appel au don) используется при обращении с просьбой о пожертвовании *(примеч. пер.)*.

становление о новых так называемых «налогах солидарности», принуждая подавляющее большинство поделиться с теми, кто больше всего в этом нуждается, и таким образом попытаться частично заполнить бреши, которые экономика постоянно создает в обществе. Экономика, в которой государство предпочло сокращать свое финансовое участие, как оно предпочло постепенно сокращать свое участие в других сферах социальной жизни. Но государство — это не чистая абстракция, не институт, пришедший с другой планеты. Государство управляет, и оно таково, каким его делают те, кто управляет им.

Именно в этом контексте, когда на улицах, в метро появились сотни, затем тысячи нищих, многие из которых стали бомжами, лицами «без определенного места жительства», формируется призыв подарить, поделиться. Спрос на дар взывал к предложению, затем начал организовываться. Стали появляться бесчисленные «благотворительные» организации — от бесплатных столовых для нуждающихся до сбора пожертвований в супермаркетах, где сочувствующего великодушного потенциального дарителя просят поделиться не деньгами напрямую, а тем, что он купил на свои деньги и что предназначалось для его собственного потребления.

Благотворительность возвращается, благотворительность, о которой в 1922 г. Мосс писал в «Очерке о даре», что после многих веков существования христианства и религиозных благотворительных институтов она «еще ранит того, кто ее принимает» [2]. К тому же многим из тех, кто нуждается, сегодня еще унизительно протянуть руку, попросить милостыню у прохожего на улице, у пассажира в метро. Они предпочитают делать вид, что зарабатывают себе на жизнь, продавая напечатанные специально для них журналы, которые редко кто читает.

Общество секуляризировалось, и благотворительность, хотя и возвращается, уже не представляет собой религиозную добродетель, жест верующего человека. Для подавляющего большинства, верующих и неверующих, она является проявлением солидарности между людьми. Благотворительность, которая отступала, по мере того как становилось чуть меньше отвергнутых и чуть больше социальной справедливости, возвращается и вновь становится необходимой, когда снова становится все больше отвергнутых и государства уже недостаточно, чтобы стало меньше несправедливости, изоляции и заброшенности.

И все же не провозглашали ли некоторые политики всего лишь несколько лет назад — после падения Берлинской стены и стремитель-

[2] *Mauss M.* Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques // *idem.* Sociologie et Anthropologie, p. 258.

ного исчезновения «социалистических» режимов, родившихся в начале этого века из революции, которая утверждала, что народ будет сам управлять своей судьбой и что экономика будет поставлена на службу человеку и его потребностям, революции, которая затем превратилась в невыносимую смесь государственного регулирования экономики и замаскированной под «народную демократию» диктатуры, — что это возвещает «конец истории», что мы наконец присутствуем при расширении до границ мира западной социальной системы, которая является плодом союза, в общем и целом недавнего даже в Европе, либерального капитализма в экономике и парламентской демократии в политике? Здравомыслящим людям и реалистическим умам эта система показалась, разумеется, не лучшей в мире, но и не самой плохой, а следовательно, наиболее приемлемой для сохранения и распространения в самых глубинах Африки, Океании, а в скором будущем и Китая. Это был он, «конец истории»: если позволить рыночной экономике развиваться своим чередом, государству — всё больше сокращать свое финансовое участие в максимально возможном числе областей, позволив индивидам, группам, предприятиям договариваться между собой, то всё пойдет лучше и общества будут становиться все лучше. Перед лицом краха обществ, руководимых не только государством, но и кастой, которая присвоила себе государство, старый миф о либеральном капитализме с его вечной верой в существование скрытого бога, невидимой руки, которая ведет рынок к оптимальному выбору для общества, к лучшему распределению благ между членами этого общества, получил вторую молодость и, казалось, восторжествовал. С тех пор на него беспрестанно ссылаются, уговаривая набраться терпения и мужества, чтобы подождать, позволить экономике развиваться своим чередом. Однажды все это будет компенсировано всем. Но в ожидании этого надо жить и надо отдавать, чтобы жить.

Это далеко от Марселя Мосса и его «Очерка о даре», где мы видим, как человек, социалист, который потерял половину своих друзей в первой войне этого века (XX в.), одновременно выступает против большевизма, утверждая, что надо сохранять рынок, и против либерального капитализма, требуя вмешательства государства, и хочет, чтобы богатые вспомнили прежнюю щедрость кельтских и германских вождей, и тогда общество не замкнется в «холодном разуме торговца, банкира, капиталиста». Предвосхитив события, Мосс обрисовал «социал-демократическую» программу, которую впоследствии другие транс-

[3] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 270. Русский перевод в основном приводится по изданию: *Мосс М.* Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М, 1996.

формировали в политическую программу: во Франции во время Народного фронта и после Второй мировой войны, вне Франции — в Великобритании, Швеции и т.д. Однако свои выводы Мосс сделал, основываясь не только на собственном непосредственном знании французского общества и Европы, но и на многолетнем кругосветном путешествии, предпринятом им по океану литературы для анализа роли дара в современных незападных обществах и в прошлом западных — германских, кельтских и других обществах.

И именно здесь сходятся наши пути и появляется второй контекст— профессиональный, — который подтолкнул меня к новому анализу дара. Но прежде чем показать, что именно подтолкнуло меня, скажу пару слов о давлении, которое осуществляется на каждого из нас, чтобы мы «дарили», о «спросе» на дары*.

Этот спрос «модернизировался». Каким бы он ни был — секуляризированным или конфессиональным, — он стал «медийным» и «бюрократическим». Он использует средства массовой информации, чтобы «сенсибилизировать» общественное мнение, взволновать, тронуть, воззвать к щедрости каждого, к солидарности, которая должна царить в абстрактном Человечестве, стоящем над культурными, классовыми или кастовыми различиями, над различиями языка, идентичности. Воззвать к щедрости, чтобы как можно активнее бороться и как можно быстрее победить СПИД, рак. Воззвать ради жертв войны в Сараево и т.д. Коротко говоря, воззвать во имя всех жертв болезней и конфликтов между людьми. В некотором роде Запад постоянно присутствует на всех фронтах зла. Каждому средства массовой информации предлагают зрелище всех бедствий: бедствий индивидов и наций, измотанных бедностью, нищетой, гражданской войной. Одним словом, уже не только страдания ближних, а все страдания мира взывают к нашим дарам, нашей щедрости.

Разумеется, в этих условиях речь не о том, чтобы дарить тому, кого знаешь, и еще меньше — ожидать чего-то, кроме признательности, которая никогда не будет получена лично. Дар становится актом, связанным с абстрактными субъектами: с дарителем, который любит все человечество, и одаряемым, который на несколько месяцев, на время кампании даров, воплощает нищету мира. Это далеко от того, что было еще вчера в наших индустриальных и урбанизированных обществах.

В то время дар был зажат между двумя силами — рынком и государством. Рынок— рынок труда, товаров и услуг— это место отношений выгоды, учета и расчета. Сила государства — это пространство безличных отношений послушания и уважения закона. Таким образом,

---

* Звездочкой помечены в основном примечания автора комментариев.

дар был в ходу между «близкими» людьми, родственниками, друзьями являясь одновременно следствием и доказательством отношений, которые их связывали и накладывали на них взаимные обязательства, выражавшиеся в обмене дарами, в дарах, сделанных без «расчета» и главным образом, бескорыстно, поскольку именно отсутствие «расчета», а не отсутствие обязательств продолжает отличать дар между близкими*.

Впервые я прочел «Очерк о даре» в 1957 г., также как и «Введение в творчество Мосса»[4] Леви-Строса, которое его предваряло. Однако я был еще не антропологом, а философом и проводил больше времени, читая Аристотеля, Маркса, Канта и Гуссерля, чем Дюркгейма и Мосса, хотя и тот и другой считались мэтрами французской социологии. Но в Париже уже много говорили о новом, более строгом подходе к социальным фактам, названном «структурализмом» и претендовавшим на то, чтобы превзойти марксизм и англосаксонский функционализм. Этим «структурализмом» был структурализм Леви-Строса, который в 1949 г. опубликовал свой первый важный труд — «Элементарные структуры родства»[5] и в следующем (1950) году сделал из своего предисловия к работе Мосса своего рода манифест, в котором подчеркивалась роль структурного анализа при исследовании социальных фактов. Мои заметки от 1957 г. свидетельствуют о том энтузиазме, который охватил меня после прочтения этих работ.

Впечатление об «Очерке о даре» у меня было такое, будто я внезапно вышел на берег огромной и спокойной реки, несущей массу фактов, обычаев множества обществ, раскинувшихся от островов Тихого океана до Индии, от Британской Колумбии до Китая и т.д. и возникших в самые разные эпохи: от архаической римской античности до самого близкого Моссу настоящего — времени пребывания Боаса у квакиютлей до Первой мировой войны или Малиновского на Тробриандских островах во время той же войны. И другие ссылки на другие факты и общества теснятся внизу страниц, словно автор поместил их туда, чтобы не забыть и вернуться к ним позднее. Все эти сведения касаются дара, его форм, его составляющих и были принесены мощным течением, которое оторвало их от разных берегов и унесло с собой. Это течение — движение, запущенное двойным вопросом, который сформулировал Мосс, чтобы попытаться разгадать загадку дара (в цитате курсив мой. —М Г.):

---

[4] *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'œuvre de Mauss

[5] *Lévi-Strauss* C Les structures élémentaires de la parenté.

> «Какова *юридическая и экономическая* норма, заставляющая в обществах отсталого или архаического типа обязательно отвечать подарком на подарок?
>
> Какая сила, *заключенная в даримой вещи,* заставляет одариваемого делать ответный подарок?»[6]

Любопытный вопрос, поскольку затем Мосс собирается показать, что дарение — это взаимосвязь трех обязанностей: обязанности подарить, обязанности получить, принять и обязанности однажды вернуть то, что было принято. Простая, сильная гипотеза, которая, постулируя рассмотрение этих трех действий в их взаимосвязи, по-видимому, запрещала изучать их по отдельности. Однако в двух этих вопросах Мосс делает акцент лишь на одной из трех обязанностей — на обязанности вернуть, как будто две другие сами собой разумеются. К тому же кажется, что его формулировка второго вопроса уже содержит в себе ответ на первый: Мосс явным образом ссылается на существование в вещи духа, который побуждает того, кто ее получает, вернуть ее. Коротко говоря, все выглядит таким образом, будто объяснение через существование правовой и экономической нормы было для него недостаточным и ему понадобилось добавить «религиозное» измерение.

Именно в эту брешь ринулся Леви-Строс, упрекая Мосса в том, что он, применяя те же методы, не придерживался строго анализа трех моментов, которые формируют целое, и совершил методологическую ошибку, которую не сделал бы структуралист и причина которой заключается в том, что Мосс ослабил бдительность, на мгновение отошел от научного метода и позволил «туземной» теории «мистифицировать»[7] себя. И тогда Леви-Строс предлагает нам глобальное объяснение социальных фактов, которое превращает социальное в сочетание форм обмена, глубинное происхождение которых надо искать в бессознательных структурах духа, в его способности символизировать. Вместо социологического исследования происхождения символов читатель сталкивается с грандиозным представлением о «символическом происхождении общества». Понятен энтузиазм, который вызвала во мне такая критическая бдительность, такой всплеск мысли, фантастические перспективы дарения, обменов, бессознательного и происхождения общества.

---

[6] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 148.

[7] *Lévi-Strauss C* Introduction à l'œuvre de Mauss // Sociologie et Anthropologie, p. XXXVIII. Цитаты из сочинений К. Леви-Строса переведены А.Б. Щербаковой.

Со времен этого первого прочтения «Очерка о даре» я стал антропологом и провел много лет, занимаясь полевыми исследованиями в Меланезии, районе мира, который предоставил Моссу некоторые из его самых богатых, самых выразительных материалов через труды Зелигмана (Seligman), Турнвальда (Thumwald) и многих других, прежде всего Малиновского, который работал в Новой Гвинее, на Тробриандских островах. Затем я сам много лет работал в высокогорной долине внутренней части Новой Гвинеи, в племени баруйя.

Именно там я столкнулся с незападными формами дара, новым для меня контекстом, который привел меня к возобновлению изучения дара и переоценке наследия Мосса, а также наследия Леви-Строса по этому вопросу и некоторым другим. Дело в том, что, уезжая в поле, я был одержим двумя идеями. Во-первых, идеей о том, что, если дар обнаруживается везде, он представляет собой не только способ делиться тем, что имеешь, но и способ сражаться с помощью того, что имеешь; это идея — которую я приписывал Моссу — о том, что логика даров и встречных даров достигает кульминационной точки в по-тлаче. Вторая идея, подсказанная Леви-Стросом, заключалась в том, что общество основано на обмене и существует только в сочетании всех видов обменов — женщинами (родство), имуществом (экономика), представлениями и словами (культура и т.д.). И я находился под влиянием третьего убеждения, также исходящего от Леви-Строса, — убеждения о примате символического над воображаемым и чем-то, обозначаемым неопределенным термином «реальное», поскольку для Леви-Строса символ был в конечном счете более реален, чем «реальность», которую он обозначает.

Дезинтеграция этих очевидных вещей началась рано, но происходила медленно. Занимаясь полевыми исследованиями у баруйя, я мог наблюдать практику даров и встречных даров в обмене женщинами, но отнюдь не потлач. Напротив, вся логика этого общества исключала возможность приобретения власти путем даров и встречных даров богатств. Власть переходила не к *Бигменам,* накапливающим женщин и богатства, а к Великим людям, обладателям унаследованных возможностей, присутствующих в священных предметах и тайных знаниях, переданных их предкам сверхъестественными силами, Солнцем, духами леса и т.д. Коротко говоря, благодаря этим объектам мы сталкиваемся с вещами, которые баруйя не могли ни продать, ни подарить и которые им следовало хранить. Однако баруйя знали, что такое «продажа», поскольку производили своего рода «деньги». Все это я проанализировал в работе «Создание

Великих людей»[8], затем обратился к иной, на этот раз более теоретической области — к анализу родственных связей и систем родства. Однако снова мне постепенно начинало казаться, что гипотеза о том, что эти системы объясняются теми разными способами, которыми люди обмениваются женщинами, является слишком редуцированной, оставляет в тени множество фактов, искажает реальность.

Именно тогда произошло столкновение двух контекстов, социологического и теоретического, и я решил написать книгу о даре, прочитав в 1994 г. книгу Аннет Вейнер «Неотчуждаемое владение: парадокс одновременного хранения и отдавания»[9]*. Я прочел предшествующие публикации этого автора. Но в этой книге ее идеи получили большее развитие. Специалист по Тробриандским островам, спустя 50 лет после Малиновского предпринявшая исследование тех же фактов, практики *кулы,* Аннет Вейнер обнаружила новые данные, которые прояснили проблемы, оставленные без ответа Малиновским и Моссом. В частности, она показала, каким образом можно хранить объект и одновременно дарить его. Таким образом была решена часть загадки дара. Кроме того, я разделяю интерес Аннет Вейнер к объектам, которые нельзя дарить, к священным вещам. Именно тогда все встало на свои места, и я по-настоящему решил возобновить изучение дара в свете этого основополагающего факта — существования вещей, которые нельзя дарить и нельзя продавать.

Именно с этой точки зрения я тогда перечитал Мосса, Леви-Строса и многих других авторов. И именно тогда мне показалась очевидной следующая гипотеза: общество, идентичность не могут пройти сквозь время и служить фундаментом как индивидам, так и группам, которые составляют общество, если не существует фиксированных точек, реальностей, изъятых (временно, но основательно) из обменов дарами или товарных обменов. Каковы эти реальности? Идет ли речь только о священных объектах, существующих во всех религиях? Нет ли общей связи между политической властью и чем-то, что называется священным, и не существует ли эта связь даже в секуляризированных обществах, где власть идет не от богов, а от людей, которые основали ее, даровав себе Конституцию? Но что есть в священном объекте? Кто его «подарил»? Одним словом, весь анализ смещается с вещей, которые дарят, на вещи, которые хранят, и в этом движении освещается природа настолько знакомой вещи, что кажется, что она угрожает

[8] *Godelier M.* La production des Grands Hommes.
[9] *Weiner A.* Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving.

практике дара и проникает в сферу священного только для того, чтобы опошлить и уничтожить ее, — денег. Такой странный маршрут позволил нам подняться к этим вытесненным вещам, вытеснение которых, возможно, является для всех условием социального существования. Это путешествие было трудным. Итак, начнем с Мосса и попытаемся оценить его наследие.

I
НАСЛЕДИЕ МОССА

Свет и тень великого труда

Простая причина славы:
мощное и всеобъемлющее представление о даре
как взаимосвязи трех обязанностей

В каких понятиях, под каким углом поставил Мосс вопрос о даре? Можно резюмировать его подход в следующей формуле:

> «Что приводит к тому, что в стольких обществах, в стольких эпохах и в настолько разных обстоятельствах индивиды и/или группы чувствуют себя обязанными не только дарить или, когда дарят им, принимать, но также чувствуют себя обязанными, когда они приняли дар, ответив на него другим даром, отдарить ту же самую вещь (или ее эквивалент) или что-то большее или лучшее?»

Именно для ответа на этот вопрос он собрал все представленные в книге материалы, и эти материалы начали наполняться новым смыслом. Что больше всего впечатлило меня, как и большинство читателей «Очерка о даре», так это то, что Мосс показал существование в самых разных формах обменов и предоставлений одной и той же силы, воплощенной в трех различных, но взаимосвязанных обязанностях, и эта сила вовлекала людей и вещи в движение, которое рано или поздно возвращало вещи людям и приводило к совпадению исходной точки всех даров и встречных даров с их конечной точкой.

Мосс описывал эту силу как присущую одновременно и людям и вещам, и, разумеется, речь идет об обществах, где, по-видимому, не существовало никаких абсолютных барьеров между теми и другими, следовательно, они не могли быть радикально разделены. Вещи были продолжением людей, и люди идентифицировали себя с вещами, которыми владели и которыми обменивались. Мосс описал нам миры, где «все уходит и приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, полу и поколениям, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и лю-

дях». Мы узнали, что «связь посредством вещей — это связь душ, так как вещь сама обладает душой, происходит от души»[10]. И становится *ясно,* почему, будучи подаренной, вещь несет в себе что-то от людей и «стремится» рано или поздно вернуться к тому, кто первым уступил ее. *Вес* кажется ясным, разумеется при условии, что читатель сам разделяет этот тип веровании и даже готов считать их «научным» объяснением. Это уязвимое место, и именно здесь Леви-Строс сконцентрировал свою критику.

Итак, возобновим исследование шаг за шагом. И сначала будем исходить из того факта, что, прежде чем принять дар, надо, чтобы его сделали. Однако, даже если существование в вещах духа может объяснить обязанность их вернуть, это, по-видимому, не объясняет, почему их надо дарить. Итак, что такое «сделать дар»?

Дарение, двойное отношение

Чтобы объяснить, почему дарят, Мосс выдвигает несколько менее «духовную» гипотезу, которая ясно выражена в его анализе потлача. Это гипотеза о том, что то, что обязывает дарить, есть то, что дарение обязывает. Сделать дар — это добровольно передать что-то, что принадлежит вам, кому-то, в отношении кого предполагается, что он не может этот дар не принять. Дарителем может быть группа или индивид, который действует единолично или от имени группы. Точно так же одаряемым может быть индивид, или группа, или лицо, принимающее дар от имени группы, которую оно представляет.

Следовательно, дарение — это добровольный индивидуальный или коллективный акт, о котором могут просить или нет тот, та или те, кто его принимает. В западной культуре ценятся дары, о которых не просят. Но это положение не универсально. Во многих обществах, а ь недавнем прошлом и в некоторых кругах нашего, тот, кто хочет жениться на женщине, должен просить об этом у представителей ее семьи и в некоторых случаях — ее рода. В Европе это называется официально «просить руки» девушки.

Абстрагируемся на этом этапе от любого частного социального контекста, который побуждает некоторых (индивидов или группы) делать или получать дары, и предположим, что до дара и те и другие имеют ооинаковый социальный статус. Что происходит, как только одни делают дар другим?

---

[10] *Mauss M.* Sociologie et Anthropologie, p. 164, 160.

Сделать дар — это, по-видимому, одновременно установить *двойное отношение* между тем, кто дарит, и тем, кто получает. Отношение *солидарности,* поскольку тот, кто дарит, делится тем, что имеет, даже тем, что он есть, с тем, кому он дарит, и отношение *превосходства,* поскольку тот, кто получает дар и принимает его, ставит себя в положение должника по отношению к тому, кто сделал ему дар. Из-за этого долга он становится обязанным ему и, следовательно, до определенной степени находится в зависимости от него, по меньшей мере до тех пор, пока не «вернет» то, что ему подарили.

Таким образом, дарение, по-видимому, создает различие и неравенство статусов между дарителем и одаряемым, неравенство, которое при определенных обстоятельствах может превратиться в иерархию; если иерархия между ними уже существовала до дара, то он одновременно выражает и узаконивает ее. Следовательно, в одном и том же акте содержатся два противоположно направленных движения. Дар *сближает* его участников, потому что представляет собой способ поделиться с другим, и *отдаляет* их социально, потому что делает одного обязанным другому. Видно, что в практике дарения потенциально содержатся огромное поле для маневров и всевозможных стратегий и гамма противоположных интересов, которым дар может служить. В самой своей сущности он является двойственной практикой, которая объединяет или может объединять противоположные пристрастия и силы. Он может быть, одновременно или последовательно, актом великодушия или насилия, но в этом случае насилие замаскировано под бескорыстный жест, поскольку выглядит как попытка поделиться своим имуществом.

Дар может противодействовать прямому насилию, физическому, материальному и социальному подчинению, но в то же время может их заменять. И примеры обществ, где индивиды, неспособные уплатить свои долги, вынуждены были пойти сами или отдать своих детей в рабство, в конце концов становясь собственностью, «вещью» тех, кто делал им дары, многочисленны. Отсюда ясно, что из двух элементов, дележа и долга, из двух движений, содержащихся и сочетающихся в практике дара, именно второе (дистанцирование) способно создать наибольшие последствия в социальной жизни, как только оно организуется вокруг различных форм конкуренции за доступ к богатству, власти, знаниям или обрядам.

Нетрудно понять и то, что дар благодаря своей двойственности находит идеальные условия для своего осуществления и развития в обществах, которые основываются прежде всего на создании и поддержании личных отношений между индивидами и группами — родст-

венных связей, производственных отношении, отношении власти и т. д. Рассматривая эти условия с позиции сравнительной социологии, можно предположить, что они доминируют в обществах, где не существует ни каст, ни иерархизированных классов, ни государства, которое ими управляет. Тогда практика дара осуществляется между лицами, чьи социальные статусы до дара были потенциально или реально равными. Впрочем, именно это мы предположили в «хрестоматийном случае», который только что проанализировали.

В обществах же, где существуют ранги, касты или классы, дар, также широко практикующийся, обязательно принимает разные формы и значения в зависимости от того, практикуется ли он между лицами одинакового ранга или одинакового положения (тогда мы возвращаемся к предыдущему случаю) либо между людьми радикально неравных статусов. И в последнем случае дар не будет обладать одним и тем же смыслом, если низший делает его высшему, или наоборот. Отметим здесь, но к этому мы еще вернемся, что дарение высшим не обязательно предполагает, что этими высшими являются люди. Во всех обществах — вне зависимости от того, существует ли в них деление на ранги, касты или классы, — люди делают дары существам, которых они считают высшими: божественным силам, духам природы или духам мертвых. Они обращаются к ним с молитвами, подношениями и иногда даже «жертвуют» им имущество или жизнь. Это знаменитая «четвертая обязанность», входящая в состав дара. О ней Мосс только упомянул, но не развивал ее серьезно, и обычно об этом забывают его комментаторы. Однако именно она связывает его «Очерк о даре» (1925) и «Очерк о природе и функции жертвоприношения»" (1899), работу, составленную и опубликованную совместно с Анри Юбером (Hubert). Эти замечания уже позволяют нам утверждать, что анализ дара, каким бы он ни был, всегда требует принимать в расчет отношение, которое существует между тем, кто дарит, и тем, кто получает, *до* того, как первый делает дар второму.

Но задержимся на том факте, что дар является «личным» актом. Именно по этой причине, каким бы ни был тип рассматриваемого общества, иерархизированным или нет, дар присутствует во всех сферах социальной жизни, где личные отношения *продолжают* играть доминирующую роль. «Личный» характер дара не обязательно исчезает, даже когда тот, кто дарит, и тот, кто получает, вообще не знакомы между собой и в процесс вводятся посредники. Так, в конце XX в фа-

[11] *Mauss M., Hubert H.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899).

кел благотворительности, который некогда держали институты различных христианских церквей, католических и протестантских, подхватили на Западе неправительственные организации, иногда даже государства. Были развернуты национальные кампании по сбору средств для борьбы с раком и СПИДом или для отправки транспортных колонн с продовольствием и медикаментами в Боснию.

Благотворительность приобрела светский характер, и с того момента, когда ей на службу были поставлены средства массовой информации, она частично превратилась в телеигру, феномен, который придает сбору даров некоторые из характеристик потлача. На самом деле, из потлача заимствуется призыв давать всегда больше: один город больше, чем другой, одно предприятие больше, чем другое, — и желание, чтобы в каждом году совокупность даров превосходила итог, достигнутый в прошлом. И как и в потлаче, объявляются имена людей, городов, предприятий, проявивших наибольшую щедрость.

Таким образом, даже в обществах, где отношения между индивидами становятся все менее и менее личными, дары еще часто сохраняют «личный» характер, даже если он стал весьма абстрактным; характер, связанный не только с дарителями, но и с теми, кому предназначены дары. Ибо на телевизионном экране всегда есть индивиды, которые виртуально представляют всех тех. кто получает дары, — дети с генетическими болезнями, жертвы СПИДа, у которых берут интервью и которые вызывают сочувствие и желание помочь, сделать дар. И рядом с ними мы видим представителей учреждений, которые взывают к щедрости населения, они берут на себя обязательства действовать от имени многочисленных дарителей, в некотором роде как их заменители.

Следовательно, сегодня в огромных индустриальных обществах-государствах, которые составляют центр капиталистического мира (где, с одной стороны, без конца подчеркивается ценность индивида, а с другой, также без конца, слышатся жалобы по поводу того, что индивид подвергается со всех сторон воздействию безличных отношений), дар не утратил ни своего личного, ни своего добровольного характера. Мы вернемся ко всем этим вопросам, но мы уже можем считать решенным, что для того, чтобы действительно быть даром, акт дарения должен быть актом добровольным и личным; в противном случае он сразу же превратится во что-то другое, в налог, например, или в вынужденный дар, в вымогательство.

Но современные капиталистические общества находятся на полюсе, противоположном тем обществам, которые анализировал Мосс в своем «Очерке о даре». Можно без преувеличения сказать, что наши

общества по своей сути отмечены «экономикой и моралью рынка и выгоды» и что они противоположны обществам, которые представлены в «Очерке о даре» и кажутся Моссу отмеченными по своей сути «экономикой и моралью дара». Это не означает, что общества, характеризуемые даром, не знали товарных обменов и что сегодняшние общества с рыночной экономикой прекратили практиковать дар. Проблема заключается в том, чтобы в каждом из этих случаев увидеть, какой принцип *доминирует* в обществе и почему.

Конечно, Мосс задавался вопросом, почему некоторые общества характеризуются «экономикой и моралью дара», и его ответ заключается в том, что эти общества могли появиться при одновременном наличии нескольких условий. Первое: *личные отношения играют важную, даже господствующую роль* в создании социальных связей, которые составляют каркас общества. Но, по мнению Мосса, это необходимое условие не является достаточным. Эти социальные отношения должны быть такими, чтобы вовлеченные в них индивиды и группы *были в высшей степени заинтересованы в том, чтобы для собственного воспроизводства и воспроизводства этих отношений проявлять бескорыстие.* И наконец, заинтересованность в дарении, в демонстрации своего бескорыстия должна основываться в конечном счете на фундаментальной характеристике дара, которая заключается в том, что в этих обществах *то, что обязывает дарить, есть то, что дарение обязывает.* В этом заключаются три важнейших элемента теоретической реконструкции Моссом социологической основы дара.

Но парадокс состоит в том, что Мосс, обнаружив эти три условия, счел их достаточными, возможно, для объяснения, почему дарят, но недостаточными для объяснения, почему возвращают. Следовательно, или в даре есть загадка, или весь дар остается загадкой. Именно тогда Мосс принимается искать дополнительное условие, необходимое, даже если оно не является достаточным. Моссу казалось, что он нашел это условие в вере в то, *что подаренные вещи имеют душу, которая побуждает их возвращаться к тому, кто первоначально владел ими и их подарил.*

Загадка дара и ее решение Моссом

Мы отметили, что Мосс видит загадку дара в следующем: ему достаточно легко понять, почему надо дарить, но ему сложно понять почему надо —и более конкретно — возвращать ту самую вещь, которую вам подарили. Зачем возвращать то же самое? Следо-

вательно, можно констатировать, что при таком способе видения вещей Мосс трансформировал статус трех обязанностей. Вместо того чтобы каждая из них была эквивалентна двум остальным, будучи одинаково необходимой, одна из них, третья (которая «обязывает вернуть полученный подарок»), отныне кажется важнее на практике и сложнее для понимания в теории, чем две других. Он видит решение созданной таким образом загадки в существовании в подаренных вещах силы, которая побуждает их циркулировать и возвращаться к своему собственнику. Следовательно, это решение находится в области «духовных механизмов», моральных и религиозных причин, верований, которые приписывают вещам душу, дух, побуждающие их возвращаться в место своего рождения:

> «Наиболее важный из этих духовных механизмов, очевидно, тот, который обязывает вернуть полученный подарок. Но нигде моральное и религиозное основание такого принуждения не выражено более явно, чем в Полинезии. Исследуем же его детальнее, и мы ясно увидим, какая сила толкает к тому, чтобы вернуть полученную вещь»[12].

Отсюда идет проделанный Моссом анализ полинезийских понятий *хау* и *мана* и его признательность мудрецу маори Тамати Ранаипири:

> «По поводу *хау,* духа вещей... Тамати Ранаипири... совершенно случайно и неожиданно дает нам *ключ к решению проблемы* (с. 158)... Обязывает в полученном, „обменном" подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого. Через нее он обретает власть над получателем... (с. 159). В сущности, *именно* хау *хочет вернуться в место своего рождения,* в святилище леса и клана и к владельцу... В маорийском праве правовая связь, связь посредством вещей — это связь душ, так как вещь сама обладает душой, происходит от души... (с. 160). Будучи одушевленной, часто индивидуализированной... она стремится вернуться в „родительский дом"... или же создать для клана и земли, откуда она произошла, *замещающий ее эквивалент.*. „»[13] (курсив мой. — *М.Г.).*

Мы не будем сейчас рассматривать вопрос о том, что на самом деле хотел сказать мудрец Тамати Ранаипири. Уже давно Рэймонд Фёрс (Firth) (1929) и вслед за ним Маршал Салинс (Sahlins) (1976) показали, что Мосс изъял фразы Ранаипири из контекста, а именно из описания ритуала, осуществляемого специально для духа леса во время охоты

[12] *Mauss* M, *Hubert H.* Essai sur le don, p. 153.

[13] Ibid., p. 161. Элдсон Бест пишет имя своего информанта-маори «Тамати Ранапири», тогда как Мосс постоянно писал «Ранаипири». Мы предпочли придерживаться варианта Мосса, потому что он встречается во многих наших цитатах.

на птиц. Сделав это, Мосс, возможно, заставил Ранаипири говорить нечто другое, чем то, что он хотел сказать.

Но такова направляющая интерпретации Мосса, и в другом контексте, анализируя потлач, он прибегает к тому же аргументу:

> «Можно продвинуться в анализе еще дальше и доказать, что в вещах, обмениваемых в потлаче, существует сила, заставляющая дары циркулировать, заставляющая дарить и возвращать их» [14].

И в отношении ценных предметов из меди, которые циркулировали в потлаче индейцев хайда и квакиютлей, Мосс настаивает на том факте, что эти медные предметы «обладают, кроме того, способностью притяжения, которая привлекает другие предметы из меди, как богатство притягивает богатство... они живут, обладают *автономным* движением и вовлекают в это движение другие медные предметы». Разумеется, Мосс напоминает, что это верно только в рамках мифологического видения космоса и общества:

> «Часто миф отождествляет их всех: духов-дарителей меди (этих божественных пластин), владельцев медных предметов и сами медные предметы. Невозможно различить, что создает силу одного из духа и богатства другого: медный предмет говорит, ворчит; он требует, чтобы его подарили, уничтожили. Его покрывают одеялами, чтобы согреть, точно так же, как вождя накрывают одеялами, которые он должен раздать»[15].

Мосс верил, что в речах маори Тамати Ранаипири, информанта Элдсона Беста, содержится ответ на знаменитые, уже упомянутые нами во введении вопросы, с которых начинается «Очерк о даре». Но, как мы говорили, в его анализе есть слабое место, и туда устремился Леви-Строс.

Мистифицированный туземцами Мосс: критика Леви-Строса

Леви-Строс пишет:

«Эта сила — которая заставляет дары циркулировать — существует ли она объективно, как физическое свойство обмениваемого имущества? Совершенно очевидно, что нет. Следовательно, эту силу надо понимать субъективно, но тогда мы оказываемся перед альтернативой: или эта сила есть не что иное как акт обмена сам по себе, такой, каим его представляет туземное мышление и мы оказываемся в замкнутом круге; или она имеет

[14] Ibid., p. 214.
[15] Ibid., p. 224, 225.

иную природу, и тогда по отношению к ней акт обмена становится вторичным феноменом. Единственный способ избежать этой дилеммы увидеть, что первичным феноменом является обмен, а не отдельные операции, на которые разлагает его социальная жизнь»[16].

И Леви-Строс продолжает, указывая надлежащий путь поиска:

«Хау не является первопричиной обмена: это сознательная форма, в которой люди определенного общества, где эта проблема имела свою особую значимость, восприняли бессознательную необходимость, причина которой — в другом. Выделив туземную концепцию, надо было сократить ее путем объективной критики, которая позволяет достичь глубинной реальности. Однако гораздо больше шансов обнаружить эту реальность не в сознательных умопостроениях, а в бессознательных психических структурах; достичь этого можно, исследуя общественные институты, а еще скорее мы найдем ее в языке» [17].

В сущности, Мосс потерпел неудачу именно потому, что был слишком привержен эмпиризму, и потому, что он, теоретик религиозных верований, магии, стал жертвой тех самых верований, которые, по его утверждению, он анализировал; эти верования внезапно обрели для него ценность научного объяснения:

«В „Очерке о даре" Мосс старается реконструировать целое из частей, и поскольку это очевидно невозможно, ему приходится добавить к смеси дополнительную величину, которая дает ему иллюзию законченности. Эта величина — *хау*... Не имеем ли мы дело с одним из тех случаев, которые не так редки, когда антрополог оказывается мистифицирован туземцами?»[18].

Мистифицированный Мосс! Мосс, уличенный в ошибочности метода! Мосс был слишком привержен эмпиризму, и такой ученый, как Клод Леви-Строс, не только увидел его слабое место, но и настаивал на том, что способен объяснить одновременно то, чем не являются туземные понятия *хау, мана,* и что они представляют собой на самом деле. Это «означающие, сами по себе лишенные смысла», следовательно, «способные получить любой смысл» [19], или, в соответствии с формулой, которая стала знаменитой, «плавающие означающие», «символы в чистом состоянии». И все это через сжатое рассуждение, которое выходит на грандиозное видение «символического происхождения общества», объясняющего, почему социальная жизнь в своей

[16] *Lévi-Strauss C.* Introduction..., p. XXXVIII.
[17] Ibid., p. XXXIX.
[18] Ibid., p. XXXVIII.
[19] Ibid., p. XLIV.

основе представляет собой «обмен» и состоит из символических систем (матримониальных норм, экономических отношений, искусства, науки, религии и т.д.), структурированных бессознательными психическими структурами, и т.д.

Читатель поймет, каким энтузиазмом был охвачен молодой философ, коим я являлся, перед такой критической бдительностью, перед перспективами, которые она открывала для исследований происхождения общества, обмена, бессознательного. Было ощущение, что Мосс пропустил «решающий поворот», который мог сделать его «Новым Органоном общественных наук XX века», и что Леви-Строс этот поворот преодолел. Однако последний с величайшей скромностью приписал эту заслугу не себе, а «объективной эволюции, произошедшей в психологических и общественных науках в течение последних 30 лет». Он даже утверждал, что в своей концепции строго придерживается мысли Мосса: «На самом деле это не что иное, как мысль Мосса, переведенная из ее первоначального выражения в терминах логики классов в термины символической логики, которая резюмирует наиболее общие законы языка» [20].

Мы не будем задерживаться на выяснении, был ли совершенно искренен Леви-Строс, провозглашая себя верным продолжателем работы Мосса, или стремился оставить в тени тот факт, что его тезисы расходились с тезисами Дюркгейма и Мосса. Суть заключается в том, что текст Леви-Строса, к тому же превосходный, справедливо считался в то время манифестом нового подхода, «структурализма», богатство и ограничения, успехи и провалы которого сегодня можно оценить гораздо лучше. С Леви-Стросом социальная жизнь стала вечным обменом, посредством которого между индивидами и группами циркулировали слова, имущество, женщины. И нам предложили искать источник этого движения вне сознательного мышления и явных, признанных причин — в бессознательном человеческого духа.

Возвращение к критике Мосса Леви-Стросом

Напомним, что в то время Леви-Строс только что опубликовал свои первый основной труд — «Элементарные структуры родства» (1949), — в котором, проводя постулат о том, что социальная жизнь есть обмен и что общество более понятно, если рассматривать его как

[20] Ibid., p. L.

язык, чем отталкиваясь от любой иной парадигмы, он развил два тезиса, которые начали «опрокидывать» некоторые общепризнанные представления. Первый: родство по сути представляет собой обмен (обмен женщинами между мужчинами). Второй: из двух составляющих родства — брака и свойства, с одной стороны, и родства по нисходящей линии — с другой; именно первая более значима и дает ключ к упорядочиванию разнообразных систем родства — от самых простых до самых сложных" [21]. Это время, когда у Леви-Строса сложилось представление о социальной антропологии,

> «все больше соединяющейся с лингвистикой, чтобы вместе с ней (однажды) образовать всеобъемлющую науку коммуникации... дающую возможность пользоваться широкими перспективами, открывающимися перед самой лингвистикой применением математического рассуждения в изучении феноменов коммуникации» [22].

Сегодня никому не придет в голову отрицать плодотворность такого союза между антропологией, лингвистикой, математикой и теорией коммуникации, но результаты пересечений наук не легитимизируют с обратной силой общие *философские* тезисы, которые, по мнению Леви-Строса, лежат в основе необходимости такого союза. Однако именно отталкиваясь от этих тезисов, в 1949 г. Леви-Строс перечитал Мосса, чтобы представить общественности его труд. Тогда Леви-Строс осуществляет двойное движение по отношению к Моссу. С одной стороны, он выделяет и принимает все формулировки, в которых Мосс с большим лиризмом описал важность даров и обмена в социальной жизни. Однако он не обращает никакого внимания на ясно проведенное Моссом различие между двумя сферами, которые делят между собой социальное: сферой обмениваемых, отчуждаемых вещей и сферой вещей, исключенных из обмена, неотчуждаемых, — каждая из которых соответствует различным типам социальных отношений и различным моментам создания-воспроизводства общества. Леви-

[21] «В некоторых важнейших областях, таких, как область родства, аналогия с языком, так уверенно утверждаемая Моссом, позволила обнаружить точные нормы, в соответствии с которыми в любом типе общества формируются циклы взаимности, механические законы которых теперь известны, что позволяет использовать дедуктивное рассуждение в сфере, которая, как казалось, полнее всего подчинена произвольности» (Lévi-Strauss. Introduction, p. XXXVI).

[22] Ibid., p. XXXVII. Леви-Строс ссылается на Норберта Вейнера (Weiner), который опубликовал (1948) свой знаменитый труд "Cybernetics" (New York: John Wiley), и на Клода Э. Шэнона (Shannon) и Уорена Уивера (Weaver), чья работа "The Mathematical Theory of Communications" (Urbana: University of Illinois Press) вышла в свет в 1949 г.

Строс же прославляет в Моссе того, кто уже достиг «уверенности логического порядка, что *обмен* (курсив Леви-Строса) есть общий знаменатель множества видов социальной деятельности, внешне гетерогенных между собой»[23], но не заметил, что «именно обмен составляет *первичный феномен* социальной жизни»[24].

Но то же движение, которое толкает Леви-Строса к продолжению и расширению некоторых высказываний Мосса об обмене, ведет его к предпочтению символического и замене им воображаемого в объяснении социальных фактов. Следствием этого стал практически полный отказ от теории священного, развитой Дюркгеймом и Моссом на рубеже XX в.[25]. Леви-Строс действует в несколько этапов, которые мы рассмотрим последовательно. Вначале он критикует Мосса, с чем мы полностью согласны:

«*Хау* не является первопричиной обмена: это сознательная форма, в которой люди определенного общества, где эта проблема имела свою особую значимость, восприняли бессознательную необходимость, причина которой — в другом»[26].

И Леви-Строс предупреждает нас о том, что произойдет, если принять ход рассуждений Мосса:

> «Мы рискуем повернуть социологию на опасный путь и даже потерять ее, если, сделав еще один шаг, сведем социальную реальность к концепции, которую человек, даже дикий, создал о ней... Этнография растворится

[23] *Levi-Straus C*. Introduction..., p. XXXVII.

[24] Ibid., p. XXXVIII.

[25] Винсен Декомб (Descombes) уже продемонстрировал это в работе «L'équivoque du symbolique» (Confrontations, III, 1980, p. 93): «Заменяя священное, понятие, конечно, смущающее, на символическое, понятие, вероятно, очищенное от всякой тайны, французская социология считала, что продвигается в понимании своего объекта. Но она требовала от этого символического того, что оно не могло ей дать. Оно должно было находиться одновременно в сфере алгебры, т.е. манипуляции символами, и в сфере имволическои действенности", как говорит Леви-Строс, т.е. в сфере таинства. Жертвоприношения и таинства имеют своим следствием создание социального тела, откуда появляются алгебраисты: мы приходим к мечтам о самопроизводстве, об алгебре, которая позволит манипулировать социальным телом. Таким образом, теория символического всегда сидит на двух стульях: алгебраической полуалгебре и религиозной полуалгебре. Следовательно, необходимо отказаться от этого чудесного «символического», чтобы получить возможность снова, вне структурализма рассмотреть загадочную реальность священного». Мы не думаем, что стоит или можно «отказаться от символического». Проблема заключается в определении его реального места в создании общества, нашего социального бытия, места. Главенствующего над другими составляющими реальности или подчиненного им.

[26] *Levi-Straus C*. Introduction..., p. XXXIX.

> в многословной феноменологии, ложно наивной смеси, где неясности туземного мышления будут выдвинуты на передний план только для того, чтобы скрыть недопонимание этнографа, которое в ином случае было бы слишком очевидным»[27].

Эти мудрые замечания сопровождаются определением научного знания, с которым можно только согласиться. Оно формулирует задачи научной работы в терминах, очень схожих с теми, которые столетием раньше использовал Маркс, когда столкнулся с тайной «стоимости товаров» и показал, что, хотя по сути стоимость товаров есть социально необходимое количество труда, потраченное на их производство и кристаллизованное в них, это кажется противоположным тому, что происходит. Кажется, что товары обладают стоимостью сами по себе, независимо от труда, потраченного на их производство[28]. Леви-Строс действительно пишет:

> «Полное объяснение объекта должно одновременно учитывать его структуру и представления, при посредстве которых мы постигаем его свойства» [29].

Следовательно, в продолжении своего текста Леви-Строс стремится выделить «бессознательную психическую структуру», стоящую и действующую за туземными представлениями и практиками дара. Отметим, что в бессознательном он выделяет только бессознательный, задний план мышления, духа, отказываясь

> «присоединиться к Моссу, когда он начинает искать происхождение понятия *мана* в другом порядке реальностей, чем отношения, которые оно помогает конструировать: порядке чувств, религий и верований, которые

---

[27] Ibid., p. XL VI.

[28] «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы» *(Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 383).

«...стоимость становится здесь субъектом некоторого процесса, в котором она, постоянно меняя денежную форму на товарную и обратно, сама изменяет свою величину, отталкивает себя как прибавочную стоимость от себя самой как первоначальной стоимости, самовозрастает. Ибо движение, в котором она присоединяет к себе прибавочную стоимость, есть ее собственное движение, следовательно ее возрастание есть самовозрастание. Она получила магическую способность творить стоимость в силу того, что сама она есть стоимость. Она приносит живых детенышей или по крайней мере кладет золотые яйца» *(Маркс К., Энгельс Ф.* Капитал. Т. 23. С. 165). «Это персонификация вещей и материализация производственных отношений, это религия повседневной жизни» (Там же, с. 223). Ср.: *Godelier M.* Economie marchande, fétichisme, magie et science selon Marx dans *Le Capital.* Напомним, что фундаментальной идеей Гегеля была идея о том, что логика (познание сущности) должна основывать феноменологию (познание видимости).

[29] *Lévi-Strauss C.* Introduction..., p. XXV11.

с точки зрения социологического объяснения являются либо эпифеноменами, либо мистериями, в любом случае— объектами, внешними по отношению к полю исследования» [30].

Что всецело занимает Леви-Строса, и это совершенно очевидно, так это объяснение, каким образом люди думают и почему они думают так, как они думают. Он отказывается (обоснованно, по нашему мнению) следовать за Леви-Брюлем, который настаивал на том, что люди думают так, как они чувствуют, и что первобытные люди подобны маленьким детям или сумасшедшим, неспособным провести различие между своим «я» и миром, между субъектом и объектом и т.д. Что же существует в бессознательном психических структур (а не в бессознательном желания), которое лежит в основе понятий *мана, хау* и т.д. и объясняет одновременно и их природу, и их иллюзорный характер?

«Понятия типа *мана* настолько часто встречаются и настолько широко распространены, что следует спросить себя, не являются ли они универсальной и постоянной формой мышления, которая, вместо того чтобы характеризовать определенные цивилизации или так называемые архаические или полуархаические стадии человеческого духа, является функцией определенного положения духа в присутствии вещей, появляющегося перед нами всякий раз, когда дано это положение»[31].

Столкнувшись с этой ситуацией, человеческий дух начинает бессознательно создавать «категории», следует

«пути... раз и навсегда прочерченному во врожденной структуре человеческой психики и в конкретной и необратимой истории индивидов и групп».

Следовательно, его задача, вслед за Моссом, — найти это своего рода «четвертое измерение духа», план, в котором сливаются понятия «бессознательная категория» и «категория коллективного мышления» [32].

Таким образом Леви-Строс обнаружил бы ту часть человека, которая не только ускользнула бы от времени, но и опустошила бы все содержание идеи о том, что человечество *эволюционировало* и продолжает эволюционировать через необратимую историю конкретных обществ, которые его составляют. Остались бы лицом к лицу только бессознательное духа и конкретные истории обществ и индивидов.

---

[30] Ibid., p. XLV.
[31] Ibid., p. XLIII.
[32] Ibid., p. XXXI.

Но тогда каково это положение, с которым сталкивается дух и которое каждый раз заставляет его создавать бессознательные категории, где понятия .гаг, *мани, ареной* и т.д. являются лишь их выражением в данном коллективном мышлении'? Это положение — положение духа, когда, находясь перед неизвестными вещами, он начинает создавать означающие*, которые не соответствуют никакому означаемому и остаются «лишенными смысла»:

> «Эти типы понятий *(мана, хау)...* служат... для представления качества неопределенного значения, самого по себе лишенного смысла и, следовательно, способного получить любой смысл, уникальная функция которого заключается в заполнении расхождения между означающим и означаемым»[33]

Решение загадки согласно Леви-Стросу: «плавающие означающие»

Итак, вот религиозные понятия полинезийцев, лишенные всякого смысла и сведенные к эквивалентам французских слов truc и machin («штука, штуковина»):

> *«Мана...* это простая форма или, точнее, символ в чистом состоянии, следовательно, способный наполниться любым символическим содержанием. Это было бы просто нулевое символическое значение»" [34].

Рассмотрим внимательнее, какой уровень анализа выбирает Леви-Строс, чтобы трансформировать понятия типа *мани* в «плавающее означающее, которое является ограничением любой законченной мысли»[35]. Это уровень *философского мышления* и, более конкретно, его материалистической разновидности и критики философии. Здесь религиозные понятия, религиозные объяснения мира являются не ложными объяснениями мира, а лжеобъяснениями. Они не являются более или менее истинными либо более или менее ложными, как объяснения, установленные на поле экспериментальных наук или выведенные на поле математики, — они находятся вне этого поля. Они не являются ложными знаниями, это лжезнания. Разумеется, с точки зрения человеческой практики и истории эти представления, которые не говорят ничего, ни истинного ни ложного, о мире, *многое говорят о людях, которые ими мыслят.* Они всегда полны значений, и эти зна-

[33] Ibid., p. XLIV.
[34] Ibid, p. L.
[35] Ibid., p. XLIX.

чения *не сводятся* к проекции на природу и общество *классификаций,* почерпнутых в первой, чтобы быть примененными ко второму, и наоборот. Но останемся на этом уровне философского мышления и посмотрим, каким образом под всеобъемлющим взглядом философа и в интеллектуальном свете — который несет в себе любая философия в силу того, что она стремится ближе подойти к происхождению, основам, реальному, — проявляются коллективные представления полинезийцев, древних германцев, кельтов, индийцев и т.д. Все они в разной степени иллюстрируют

> «фундаментальную ситуацию, которая исходит из самой сути человека, а именно из того, что человек с самого начала располагает всей полнотой означающего, которой он чрезмерно переполнен, чтобы назначить ему означаемое, данное как таковое, но тем не менее неизвестное. Между ними всегда существует несоответствие... Следовательно, в своем усилии по пониманию мира человек всегда располагает избытком значений, которые он распределяет между вещами согласно законам символического мышления, изучать которые надлежит этнологам и лингвистам» [36].

В философском плане вполне можно думать, что религиозные понятия являются не ложными знаниями, а лжезнаниями (как думаю и я), и для этого не надо разделять идею о том, что «человек с самого начала располагает полнотой означающего». Эта формула прекрасна и придает гордость от осознания себя человеком, но она остается размытой. Этим ключом, этим фундаментальным тезисом является идея «символического происхождения общества»[37]. К тому же термин «символический» надо понимать в его двойном смысле — как средство коммуникации, язык, и в его первоначальном смысле (греч. *symbolon)* — как осязаемый знак соглашения и — в широком смысле — договора, заключенного сторонами. Короче говоря, в своей сущности общество — это обмен, язык, потому что оно ведет свое происхождение от договора. И Леви-Строс излагает свое философское «видение» «большого взрыва», из которого появилось человеческое общество:

> «Какими бы ни были время и обстоятельства появления языка в масштабе животной жизни, он мог родиться только внезапно. Вещи не могли начать обретать значение постепенно. Вслед за трансформацией, изучение которой относится не к общественным наукам, а к биологии и психологии, совершился переход от стадии, где ничто не имеет смысла, к стадии, где все обладает... Иначе говоря, в тот момент, когда вся вселенная внезапно

[36] Ibid., p. XLIX.

[37] Ibid., p. XXII.

обрела значение, она тем не менее не стала более познанной, даже если верно, что появление языка ускорило ритм развития познания... все произошло таким образом, будто человечество внезапно обнаружило огромную сферу и ее подробный план с представлением об их взаимной связи, но тратит тысячелетия, чтобы понять, какие именно символы плана представляют различные аспекты этой сферы»[38].

И, наконец:

«Как и язык, социальное представляет собой автономную реальность, точно так же, впрочем, как символы являются более реальными, чем то, что они символизируют, означающее предшествует означаемому и определяет его»[39].

Появление речи («большой взрыв») и символическое происхождение общества

Я не знаю, изменил ли Леви-Строс свою позицию, выраженную в этом анализе, но я знаю, почему я ее изменил. Прежде всего потому, что (возвращаясь к полинезийцам, понятиям *хау* и *мана),* даже если эти туземные концепции являются «лжезнаниями», их содержанием являются различные практики: дара, создания долговременных священных обязательств, маркировки различий, иерархий и т.д. Короче говоря, даже если очевидно, что *способность* вырабатывать символы и сообщать содержание опыта через символы, которые его выражают, *является не прямым* результатом развития общества, а результатом развития мозга, материальной основы разума, то, что бы там ни говорил Леви-Строс, все еще необходимо «разработать социологическую теорию символического»[4], использующегося в определенном обществе в определенную эпоху для самоконструирования и самовыражения.

Если мы вправе думать, что бытие человека не сводится к его сознательному бытию и что вне сознания существуют постоянно действующие силы и принципы, возможно, стоит с некоторой осторожностью ссылаться на бессознательные психические структуры для объяснения фактов и поведения, которые *не* обнаруживаются во всех обществах и во все эпохи или обнаруживаются, но имеют разный смысл

[38] Ibid., p. XLVII-XLVIII.

[39] Ibid., p. XXXII.

[40] Леви-Строс: «Мосс еще считает возможным разработать социологическую теорию символического, тогда как очевидно, что надо искать символическое происхождение общества» (ibid., p. XXII).

и разную значимость. Следовательно, для объяснения трансформаций и развития продуктов сознательной деятельности человека нужно *что-то ещё*, кроме действия бессознательных структур разума. Именно с этой трудностью столкнулся через 20 лет сам Леви-Строс, когда ссылался на «период покоя семени», чтобы объяснить появление в античной Греции форм мышления (научных и философских), которые отличаются от религиозных дискурсов и противостоят мифологии древних космогоний. Здесь (но это происходило и в других местах – в древнем Китае и Индии) начался процесс накопления «знаний», которые не исчезли, когда боги и верования египетской, месопотамской, греческой, римской цивилизаций растворились в бездне истории.

Затем, одновременно нельзя утверждать что мышление выходит за рамки языка, и действовать так, будто оно совпадает с ним и его бессознательными структурами. Кроме того, кто может утверждать, что членораздельная речь (а ведь обсуждается именно она) возникла внезапно, что до неё «ничто» не имело смысла, что после неё «всё» им обладает? Членораздельная речь состоит из абстрактных звуков-фонем, которые создаются и сочетаются друг с другом чтобы сообщать «абстрактные вещи», т.е. продукты мышления которое не только осмысливает отношения, но и обнаруживает и конструирует отношения между отношениями. Эта способность вообразить отношения между отношениями действует в создании всех отношений, которые люди устанавливают между собой и природой. Мышление создает социальное реальное, комбинируя две части самого себя, две разные способности, которые дополняют друг друга, но не совпадают между собой: способность представлять. Воображать и способность создавать символы, т.е. соотносить реальные и воображаемые вещи.

И даже если членораздельная речь неожиданно возникла у одного из наших отдалённых предков – неандертальца или кого-то другого, — то этот предок сразу стал обладать только *способностью* создавать фонемы. Собрать их в морфемы или слова — значит создать определённый «естественный» язык, который как всякий естественный язык, состоит из законченного, ограниченного числа слов (в среднем от 60 000 до 100 000), посредством которых люди, принадлежащие к определённому обществу, стремятся сообщать друг другу то, что они хотят сказать; но эти слова не обязательно исчерпывают их мысль. Зато ни один человек — ни этот предок, ни кто-нибудь из нас — никогда не будет обладать в себе полнотой означающего и тем более полнотой, содержащей в себе «подробный план» её самой. Кроме того, означающее никогда не существует в «чистом виде», никогда

не бывает свободно от каких бы то ни было на одно или несколько означаемых. Понятие «символа» или «означающего» в чистом виде противоречит само себе. Наконец, каждый знает, что хотя ребёнок *может* выучит все языки, он будет говорить только на некоторых и владеть не «полнотой означающего», но частью, более или менее обширной мыслей, «вещей имеющих значение» и привнесённых этими языками.

Короче говоря, можно задаться вопросом: кто более мистифицирован — Мосс, который верит в объяснительную ценность полинезийских верований, или Леви-Строс, который верит в «большой взрыв» в появлении языка и символическое происхождение человеческого общества? Конечно, было бы интересно реконструировать исторический и субъективный контекст этих представлений и верований, но нам важнее, что благодаря Леви-Стросу, а так же Лакану и другим мыслителям того времени произошли *общее изменение перспективы* при анализе социальных фактов, смещение реального и воображаемого в сторону символического и утверждение принципа, согласно которому *из воображаемого и символического* (которые не могут существовать раздельно) *именно символическое доминирует* и, следовательно, должно быть отправной точкой любого анализа.

Постулат Леви-Строса: примат символического над воображаемым

Напомним, что несколько лет спустя после публикации текста Леви-Строса Жак Лакан, исходя их тех же посылок, писал «… то, что мы называем символическим, доминирует над воображаемым.»[41] И бла-

[41] *Lacan J.* Ecrits, p. 80 Лакан постоянно стараясь «выдвинуть вперёд автономность символического», которую, как он обоснованно заметил, Фрейд «никогда не формулировал», гораздо менее осторожен чем Леви-Строс, когда тот постулирует «большой взрыв» в возникновении языка. Для Лакана действительно символический порядок «абсолютно несводим к тому, что обычно называется человеческим опытом» и «его нельзя вывести из какого-либо исторического или физического генеза». Это немного похоже на то, что идея Бога, по Декарту, не может быть продуктом человеческой мысли, поскольку мыслительные способности человека конечны, а идея Бога предполагается бесконечной, и следовательно, только Бог может вложить эту идею в головы людей. Кроме того, Лакан, как подчёркивает Ж.-Ж. Гу, «множит количество исторических и антропологических ссылок, которые побуждают отмечать некоторые моменты особого социально-исторического возникновения этого символического порядка… обмен женщинами, иероглифы, алгебру, имя отца, письменность, закон машины» (*Goux J.-J.* Les médiateurs de l'échange. выступление на семинаре «Психоанализ и общественные науки». Париж, 1994)

годаря своему знакомству со структурной антропологией и структурной лингвистикой он вскоре сконструировал теорию, в которой патернальные функции были разделены на три порядка: реальный отец, воображаемый отец и символический отец (последний совпадает со строем языка и правопорядком). В подходе Лакана, как и в подходе Леви-Строса, присутствуют та же переоценка символического по отношению к воображаемому и та же тенденция по сведению мышления и общества к языку и договору. Разумеется, такое теоретическое смещение, выдвигающее на первый план систематический анализ структур символического мышления и языка, породило огромное количество новаторских результатов, которые обогатили (до определенного уровня) то, что уже было достигнуто Моссом и Фрейдом. Ведь в числе прочего в трудах Мосса отсутствовал анализ мифов, а в трудах Фрейда — анализ отношения к языку. Следовательно, сегодня не может быть и речи о простом «возврате» к Моссу или/и Фрейду. Но узловой пункт не здесь. Необходимо выяснить, узаконивают ли (продолжают ли лежать в основе) *апостериори* позитивные результаты, достигнутые Леви-Стросом и Лаканом, теоретическую посылку, которая вдохновляла их исследования, заключающуюся в том, что из воображаемого и символического «именно символическое доминирует над воображаемым»*.

Мы так не считаем, что доказывают два вывода, основанные на этой посылке и представляющие собой настоящие теоретические тупики. Первый — это вывод Леви-Строса, который в соответствии со своим анализом мифов американских индейцев, опираясь на то, что все темы этих мифов перекликаются и дополняют друг друга, что земля мифов, — круглая, утверждает, что все происходит так, будто «мифы придумывают друг друга сами»[42]; другой — это утверждение Лакана, в плену которого продолжают находиться все последователи великого ученого, как и большинство тех, кто хотел этого избежать, а именно: все происходит так, будто фаллос был не только *объектом* желания, но также и *означающим* желания, как мужчин, так и женщин. Две эти знаменитые формулы не утверждают ничего иного, кроме идеи о том, что «символы являются более реальными, чем то, что они символизируют», и следовательно, более реальными,

[42] Леви-Строс: *"Мы претендуем не на то, чтобы показать, каким образом люди думают в мифах, а на то. каким образом мифы придумываются в людях и ба их ведома. И возможно... следует пойти дальше, абстрагируясь от любого субъекта, чтобы считать, что определенным образом мифы придумывают друг друга сами» (Lévi-Strauss C.* Le Cru el le Cuit, p. 20. Курсив К. Леви-Строса)

чем воображаемое и чем «реальное», которое они представляют (мышлению).

Вопреки гипнотической силе таких формул (или скорее благодаря ей) создаются настоящие теоретические акты насилия, которые загоняют мышление в тупик и запирают его в нем. Формула Леви-Строса удаляет активную роль *содержания* специфических исторических отношений в создании мифологического мышления, отношений, которые освещают важность этой формы мышления по отношению к другим, которые сосуществуют с ней внутри того же общества, в ту же эпоху. Доминирует ли мифология над всеми формами мышления или она ограничена определенными областями социальной практики, играя в других лишь подчиненную роль? Трудно взяться за такую группу проблем с идеей о том, что все происходит так, будто мифы придумывают друг друга сами. Следовательно, История — т.е. сосуществование, связь и последовательность многочисленных историй конкретных обществ, внутри которых воспроизводится или нет та или иная форма мышления, тот или иной способ организации социальной жизни, — является не только бессознательным и полностью случайным развертыванием некоторых возможностей, «дремлющих» в глубинных структурах человеческого духа, т.е. в конечном счете нашего мозга. Что касается формулы Лакана, она удаляет (менее прямолинейно и более двусмысленно, чем у Фрейда [43]) активную роль женского в создании облика желания и установлении близких отношений между людьми, неустранимого женского, потому что оно в итоге несводимо к фаллосу. И нельзя довольствоваться, как Лакан, утверждением, что у женщины есть «что-то, получающее больше удовольствия» (de ravoir-plus-de-jouissance), потому что она не является субъектом «в полной мере». Желание не сводится только к оппозиции, олицетворенной одним-единственным символом — фаллосом, между теми, кто его имеет или будет им, и теми, кто его не имеет и никогда не будет им [44].

Нет и речи об отрицании существования трех функций (воображаемого, символического и «реального») этих трех порядков, которые, сочетаясь друг с другом, составляют *социальное* существование людей, их социальную реальность. Необходимо выяснить, возможно ли сконструировать более адекватные представления об этой реально-

[43] Фрейд: «Так, например, мы сочли либидо „мужским". На самом деле, побуждение всегда активно, даже когда его цель пассивна. Для соединения терминов „женское либидо" нет никаких основании» *(FrcuJS.* Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse, p. 141).

[44] См.; *Tort A4.* Le différend.

сти, утверждая что символическое доминирует над воображаемым, или предположив обратное. По нашему мнению, принять надо эту обратную точку зрения. Прежде всего, общества, а также эпохи, в течение которых какие-то из них существуют, различаются между собой в соответствии с тем, как люди представляют отношения между собой и тем, что мы называем природой. Но воображаемое не может трансформироваться в социальное, оно не может выдумать «общество», существуя только «идеально». Оно должно «материализоваться» в конкретные *отношения,* которые принимают форму *институтов* и находят свое содержание в них, а также, разумеется, в *символах,* которые представляют их и заставляют их перекликаться друг с другом, общаться. «Материализуясь» в социальные отношения, воображаемое становится частью социальной реальности.

Возвращаясь к дару, *мана* и духу вещей, напомним, что именно из воображаемого рождаются верования и вместе с ними разделение на священное и светское, короче, рождается мир религиозного, магического, мир, основанный на двойной вере в то, что существуют невидимые существа и силы, которые следят за порядком в мироздании, и в то, что человек может воздействовать на них путем молитвы, жертвоприношения, сообразуя свое поведение с тем, что он воображает себе как их желания, их воля или их закон. Впрочем, тут можно не беспокоиться: разделение между тремя порядками было сформулировано не во второй половине XX в., а значительно раньше, и напоминанием об этом мы обязаны Жану-Жозефу Гу, который в короткой, но острой статье о Лакане " написал, что дискурс политической экономики со времен ее великих основателей «уже создал это разделение применительно к крайне привилегированному объекту, истинному объекту обмена в современном обществе — деньгам». И процитировал удивительную фразу Маркса по поводу золота:

> «Как мера стоимости золото — лишь идеальные деньги и идеальное золото (в другом месте Маркс говорит *воображаемое. — М.Г.),* как простое средство обращения оно есть символические деньги и символическое золото; но в простой форме металлического тела золото — это деньги, или деньги — это реальное золото[46].

Эта цитата заслуживает того, чтобы на ней остановиться. Ж.-Ж. Гу очень правильно прокомментировал ее. Я повторю его замечания, уделяя, однако, внимание основному пункту, который он не подчерк-

[45] *GouxJ.-J* A propos des trois tonds
[46] *Marx K.* Contribution a la critique de l'éconmie poplitique (1857), p. 90.

нул. Ж.-Ж. Гу напоминает нам, что Маркс писал в эпоху, когда золото как драгоценный металл осуществляло три функции денег, когда последние служили одновременно общим эквивалентом стоимости обращавшихся на рынках товаров и основной формой богатства: тогда деньги функционировали как мера стоимости товаров, как средство их обмена и, наконец, как запас богатства, как казна. Отметим также, что Маркс писал в эпоху, когда почти все экономисты и общественное мнение разделяли идею о том, что все формы денег, отличные от золота (векселя, ценные бумаги или другие средства платежа, главным образом банкноты), имели стоимость только потому, что они *представляли* золото . Вера в деньги основывалась на том факте, что в принципе граждане могли без задержки и ограничений получить золотые слитки в обмен на банкноты или другие средства платежа, находившиеся в обращении. Разумеется, во время кризисов применение этого принципа приостанавливалось, поскольку, если бы все люди конвертировали свои банкноты в золото, система бы рухнула. Но в обычное время для функционирования золота как меры стоимости не было необходимости в его обращении. Достаточно было, чтобы оно лежало в хранилищах банков. В конечном счете, как писал Маркс, оно могло существовать лишь в воображении в противоположность деньгам в виде векселей или других средств платежа, которые обращаются в реальном обмене товаров и функционируют как заменитель, как символ.

На самом деле Ж.-Ж. Гу предлагает путь, который возвращает нас к Моссу и разграничению между отчуждаемым имуществом и имуществом неотчуждаемым. Ибо здесь, в мире рыночной экономики, универсальных денег и распространившейся конкуренции, мы обнаруживаем, что необходимо, чтобы что-то не обращалось и было добровольно изъято из сферы и движения обменов. Тогда масса рыночных и банковских обменов придет в движение, чтобы все, что может быть куплено или продано, начало обращаться, циркулировать.

Парадокс заключается в том, что эта вещь, которая оказывается таким образом изъятой из сферы обмена, отделенной от нее, «до некоторой степени извлеченной из обращения»,— это именно то, что является инструментом этих обменов, средством этого обращения, деньгами. Следовательно, напрашивается вывод, что существования денег

---

[47] Выражение этой догмы можно найти уже в середине XIX в., и она исчезнет лишь в начале XX в.

[48] «Выражение стоимости товаров в золоте, будучи просто идеальным, нуждается лишь в идеальном золоте как в понятии или в таком, которое существует лишь в воображении» (*Marx K,* Le Capital, t. 1).

недостаточно для того, чтобы товарные обмены развивались и захватывав всю сферу обменов; нужно еще, чтобы эти деньги (какими бы они ни были) одновременно осуществляли две функции и занимали два места: одно в самом центре обменов, где они функционируют как средство платежа, другое — вне и по ту сторону обменов, где они являются контрольной фиксированной точкой для измерения стоимости того, что обращается. Таким образом, деньги одновременно вовлекаются движением всех товаров и фиксируются в точке, вокруг которой начинает вращаться весь этот механизм, объем и скорость которого они оценивают.

Кажется, что мы сейчас очень далеки от Мосса. Однако, обнаружив существование реальностей, которые в некотором роде изъяты из обменов и при этом позволяют им совершаться, мы как никогда близки к определенным отрывкам текста Мосса, никогда не вызывавшим, однако, комментариев и таким образом оставшимся в тени. Итак, каков он, этот забытый, некомментированный Мосс?

Упущение четвертой обязанности: дары людей богам и людям, которые представляют богов

Введя понятие «духа» подаренной вещи, *хау,* и наметив первое описание потлача и *кулы,* Мосс впервые упоминает «четвертую обязанность», которая «играет свою роль в этой экономике и морали подарков». Это обязанность делать дары богам, а также людям, которые представляют богов. Он намекает на обряды, в которых люди носят имена духов, богов, животных и т.д. и обмениваются между собой имуществом, чтобы заставить своих тезок быть щедрыми к людям. Он констатирует, что эта практика проявляется в некоторых потлачах, но утверждает, что она выходит за рамки этого института. В действительности, Мосс ссылается на обряды эскимосов. Во время этих обрядов шаманы приглашают духов, маски которых они надевают, принять участие в танцах и обменах дарами. Затем они объявляют, что духи получили удовольствие от пребывания среди людей и что они пошлют дичь. В конце сезона охоты совершаются другие благодарственные обряды духам, которые дали людям дичь. Остатки угощения оросают в море, «они возвращаются в родные края и уводят за собой уоитую за год дичь, которая вернется в следующем году»[49]. Следова-

[49] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 166

тельно, здесь Мосс включает в категорию даров подношения духам и богам, жертвоприношения, предназначенные для того, чтобы просить их благосклонности или отблагодарить их[50]. Подношения и жертвоприношения — это дары мертвым, духам, богам, но, согласно Моссу, жертвоприношение обладает способностью заставлять их, как в потлаче, вернуть больше, чем им дали. «Цель жертвенного уничтожения — служить даром, *который обязательно будет возвращен»*[51].

Но в то же время Мосс утверждает, что духи мертвых и боги «являются подлинными собственниками вещей и благ мира. Именно с ними было необходимее всего обмениваться и опаснее всего не обмениваться». И он добавляет: «И наоборот: именно с ними обмениваться было легче и надежнее всего»[52].

Однако дары людей богам реализуются посредством актов подношений и путем уничтожения предложенных вещей. Люди приносят жертвы, возносят к богам запах ладана и дым жертвоприношений, и в известных случаях потребляют плоть животных, принесенных в жертву. Совершить жертвоприношение — это предложить, уничтожив то, что предлагаешь, и именно в этом жертвоприношение есть своего рода потлач, и дары богам, духам природы и духам мертвых не только принадлежат «одному и тому же комплексу», но, как пишет Мосс, «возносят на высшую ступень» экономику и дух дара, поскольку «эти боги, которые дают или возвращают, существуют для того, чтобы давать многое взамен малого». Здесь Мосс ясно показывает взаимосвязь между практикой дара и практикой договорного жертвоприношения с богами и духами. И продолжая мысль Мосса, мы лучше понимаем, почему в этих социальных и ментальных вселенных люди, которые дарят больше, чем дарят им, или которые дарят столько, что никогда им нель-

[50] Мосс сближает подношения и жертвоприношения с практикой милостыни, которая является частью дара в той степени, в какой он способствует перераспределению богатства, а богатые всегда опасаются показать излишек богатства, невыносимый для других. Но милостыня — также часть жертвоприношения, которую боги охотно оставляют людям. И Мосс возводит к древнееврейской *зедака* и арабской *садика* происхождение учения о милосердии и милостыни, «обошедшего мир вместе с христианством и исламом» (ibid., p. 170).

[51] Ibid., p. 167. Мосс также пишет: «Договорное жертвоприношение... предполагает наличие описываемого нами вида институтов (потлач, *кула* и т.д.) и, наоборот, оно реализует их в полной мере, так как боги, дающие или возвращающие, существуют для того, чтобы давать многое взамен малого. Вероятно, отнюдь не случайно две торжественные формулы договора — латинская *do ut des* и санскритская *dadati se, dehi me* — сохранились в религиозных текстах» (ibid., p. 169).

[52] Ibid., p. 167.

зя подарить им в ответе излишком, возвышаются над другими людьми и немного уподобляются богам, по крайней мере приближаются к ним.

Странно, что Мосс, который серьезно отнесся к тому факту, что во всех этих обществах боги и духи мертвых являются подлинными собственниками вещей, сводит дары богам к жертвоприношению, т.е. к принуждению, которое люди стремятся осуществлять над богами. Ему следовало бы принять в расчет и тот факт, что боги свободны давать или нет и что люди обращаются к богам, уже будучи должными им. поскольку именно от них они уже получили все условия своего существования. В этом анализе не рассмотрен тот факт, что боги и духи изначально превосходят людей и что дарители — люди — с самого начала стоят ниже получателей — богов.

Мы считаем, что именно по этой причине долг людей по отношению к богам, духам природы и духам мертвых был, вероятно, точкой отсчета, воображаемой структурой, которая позволила кристаллизоваться, обрести форму и смысл отношениям между кастами и классами. В дальнейшем мы разовьем эту тему, когда покажем, что именно во вселенной дара и долгов, созданных даром, освещается и обретает смысл процесс формирования каст и классов. В конечном счете для древних египтян фараон не был человеком, он был богом, живущим среди людей. Родившийся от инцеста близнецов Исиды и Осириса, он был единственным источником *ка* — дыхания, которое дает жизнь всем живым существам (людям, птицам, скоту, мухам, рыбам и т.д.). Египтяне верили, что именно ботам, и фараону в частности, они обязаны жизнью, плодородием, изобилием. И ничто не могло погасить этот долг — ни дар их рабочей силы, ни дар плодов их труда, ни даже дар их самих или их детей, — никакие «ответные дары» за благодеяния фараона, которые мы считаем формами угнетения-эксплуатации египетских крестьян окружавшей фараона элитой жрецов и воинов и которые можно было бы назвать баршиной, податью, рабством. Но мы позволим себе лишь этот намек. Мы можем добавить сотню других примеров, которые иллюстрируют ту же реальность, тот факт, что любая власть содержит в себе «ядра воображаемого», которые были необходимы для ее формирования и воспроизводства. Ведь воображаемое обладает силой только тогда, когда оно является верой, нормой поведения, источником морали. И мы скоро поймем, что именно эту силу веры в воображаемое отодвигал в тень Леви-Строс, утверждая примат символического над воображаемым.

Прежде чем закончить с этой четвертой обязанностью, стоит вспомнить, что, хотя в 1899г. Мосс опубликовал другой знаменитый

очерк, написанный совместно с Апри Юбером и озаглавленный «Очерк о природе и функции жертвоприношения», в 1927 г. он не считал, что может сделать что-то большее, чем навести на мысль о существовании тесной связи и преемственности между даром и жертвоприношением и выразить его словами, которые заслуживают того, чтобы их услышали: «Мы не провели общее исследование, необходимое для выявления значения данного явления [даров, сделанных богам и природе]. Более того, не все факты, которыми мы располагаем, относятся к очерченным нами ареалам [Меланезия, Полинезия, Северная Америка, Индия и т.д.]. Наконец, мифологический элемент, который мы еще плохо понимаем, в данном случае слишком силен, чтобы мы могли от него абстрагироваться» [53] . А ведь именно изучению мифологии Леви-Строс посвятит часть своей жизни.

Забытый Мосс

Среди ценных замечаний Мосса о дарах людей богам есть несколько намеков на тот факт, что *не все* богатства *обмениваются,* что существуют, например на Тробриандских островах, два вида ценных объектов, два вида *ваигу'а* (браслеты и ожерелья), *«ваигу'а куны* и те, которые Малиновский впервые назвал „постоянные *ваигу'а"* [54] , которые выставляются и подносятся духам на помосте, идентичном помосту вождя. Это делает их духи добрыми. Они уносят тень этих *ценных* вещей в страну мертвых». Сделав такой акцент на обмене и даре, Мосс тщательно разводит две категории объектов: те, которые должно или можно дарить либо обменивать, — они отчуждаемы, и те, которые нельзя ни дарить, ни обменивать, потому что они неотчуждаемы:

> «У квакиютлей некоторые объекты, хотя и фигурируют в потлаче, не могут уступаться. В сущности, такая „собственность" — это *sacra,* святыня, с которой семья расстается с трудом или не расстается никогда... совокупность этих ценных вещей составляет магическое наследство... эти вещи во всех этих племенах всегда имеют духовное происхождение и духовную природу...»[55].

И чтобы показать, насколько ясно Мосс видел, что существуют две сферы богатства: сфера обмениваемого имущества и сфера имущества необмениваемого, — что первая выходит на огромное и необузданное

[53] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 164.
[54] Ibid., p. 167.
[55] Ibid., p. 216 217.

поле ларов, встречных даров и других форм обмена, тогда как вторая идет по пути передачи и укоренения во времени, мы процитируем еще один отрывок, касающийся квакиютлей:

> «По-видимому, v квакиютлей было два вида меди; наиболее важная, которая не покидает семью, которую можно лишь разбить, чтобы затем переплавить, и другая, меньшей ценности, которая циркулирует нетронутой и, по-видимому, выступает как спутница первой. Обладание этой второстепенной медью у квакиютлей, вероятно, соответствует обладанию знатными титулами и рангами второго порядка, с которыми медь путешествует от вождя к вождю, от семьи *к* семье, между поколениями м полами. Вероятно, великие титулы и великие слитки меди остаются постоянно внутри кланов и по крайней мере племен. Впрочем, трудно представить себе, чтобы было иначе»" [56].

Но хотя Моссу, по-видимому, легко понять, что трудно представить себе, чтобы было иначе, после Леви-Строса стало очень трудно представить себе, что могло быть именно так.

О вещах, которые можно дарить, и о вещах, которые надо хранить (Аннет Вейнер и парадокс дара)

Все это кружным путем возвращает нас к Аннет Вейнер и фундаментальному вопросу о природе социального, об основных составляющих любого человеческого общества. На основе собственных знаний механизмов и представлений общества Тробриандских островов Аннет Вейнер удалось найти в трудах Мосса то, что комментаторы полвека обходили молчанием'[1] ', и в цикле публикаций, последняя из которых озаглавлена «Неотчуждаемое владение: парадокс одновременного хранения и отдавания» (1992), она развила две основные идеи.

С первой мы уже знакомы и по-своему изложили ее ранее. Это тезис согласно которому даже в обществе «с экономикой и моралью дара» игра даров и встречных даров не распространяется на всю социальную сферу. Здесь, как и в других местах, существуют вещи, которые надо хранить, а не дарить. Эти хранимые вещи — ценные объек-

---

[56] Ibid.. p. 224.

[57] Мосс пишет: «вероятно у квакиютлей было два вида меди: наиболее важная, которая не покидает семью... и другая... которая циркулирует нетронутой и, по-видимому, высупает как спутница первой". И по поводу ценных объектов Тробриандских островов: "Два вила *ваигу'а: ваигу'а купа* и те, которые Малиновский впервые называет постоянные *ваигу'а,* те, которые не являются объектом обязательного обмена" (ibid., p. 224).

ты, талисманы, знания, ритуалы — глубинно утверждают *идентичность и ее преемственность* во времени. Более того, они утверждают существование *различии идентичности* между индивидами, между группами, которые составляют общество или хотят занимать по отношению друг к другу определенное место в группе соседних обществ, связанных между собой различными типами обмена.

Но эти различия идентичности не являются нейтральными, они составляют иерархию, и именно в процессе создания-воспроизводства иерархий между индивидами, между группами, даже между обществами *две стратегии — дарить и хранить — играют различные, но дополняющие друг друга роли.* Расширяя замечание Мосса по поводу самых красивых медных предметов квакиютлей, Аннет Вейнер даже предполагает, что в экономике дара необходимо, чтобы из дарения были исключены объекты (циновки, нефрит и т.д.) того же типа, что дарят, но более красивые, более редкие и ценные. Отсюда идет формула *Keeping-while-Giving:* хранить, отдавая в дар. Я считаю, что можно пойти дальше и, вспомнив золото, которое хранится в банках, чтобы гарантировать цену других средств платежа, находящихся в обращении, сказать, что более адекватной формулой будет *Keeping-for-Giving:* хранить, чтобы (иметь возможность) дарить. Мимоходом замечу (хотя Аннет Вейнер не проводит различия между воображаемым и символическим), что ценное имущество, сокровища, талисманы, которые не дарят, но хранят, весьма вероятно концентрируют в себе наибольшую воображаемую силу и, следовательно, обладают наибольшей символической ценностью.

Вторая стержневая идея Аннет Вейнер касается важности женщин и/или женского в осуществлении власти, в механизмах узако-нивания и перераспределения политико-религиозной власти между группами, составляющими общество. Используя примеры, взятые главным образом в Полинезии, она показывает, что значительная часть ценного имущества, считающегося сокровищами клана, символами ранга и титула или циркулирующего в качестве ценных объектов в дарах и встречных дарах, связанных с ритуалами рождения, брака, смерти, является *женским* имуществом, имуществом, которое создано женщинами и на которое они имеют особые права.

Таким образом, Аннет Вейнер вернула женщинам (и/или женскому) их роль в создании и осуществлении политической власти, из которой, как кажется, они исключены или занимают лишь самое незначительное место. В Полинезии женщина как сестра обладает более высоким статусом, чем мужчина как брат, и считается, что сестра как

женщина ближе к предкам и богам, к священному. Если наибольшую законность политической власти сообщает отношение к священному, тогда женщины и женское вопреки видимости, которая скрывает их значимость активно участвуют в функционировании полинезийских политических институтов, а также, разумеется, в личных отношениях. К тому же Аннет Вейнер признает, что этой идеей она обязана Моссу, который писал по поводу двух категорий ценных объектов в королевстве Самоа, *олоа* и *ле 'тонга:*

> *«Ле'тонга* обозначает один из видов постоянного *парафернального* имущества, в частности свадебные циновки, украшения, талисманы, которые женщина приносит с собой во вновь созданную семью на условиях возврата. В целом по своему назначению *ле'тонга—это* нечто вроде недвижимого имущества. *Олоа* в целом обозначает предметы, большей частью инструменты, принадлежащие только мужу; главным образом это движимое имущество. Этот термин сейчас также применяют по отношению к вещам, исходящим от белых» [58].

Этот анализ роли женщин и существования «женского имущества», необходимого для создания и узаконивания политической власти, привел Аннет Вейнер к постановке вопроса о стратегической роли отношений брат-сестра в организации социального и в установлении власти. Опираясь на тот факт, что на Тробриандских островах, где система родства является матрилинейной, идентичность клана и его преемственность передаются исключительно женщинами и, следовательно, женщинами как сестрами, она отрицает, по крайней мере в этом случае, формулу Леви-Строса о том, что родство основывается на «обмене» женщинами между мужчинами. Выдвигая аргумент, который, как она считает, имеет самое общее критическое значение, она даже оспаривает то, что можно считать эквивалентными сестру, отданную в жёны, и жену, полученную вместо этой сестры; в конечном счете таким образом ставится даже вопрос о запрете инцеста между братом и сестрой. Она напоминает, что к тому же инцест между братом и сестрой, сочетая и накапливая в себе наибольшее количество позитивных и негативных сил, наибольшее количество священных возможностей, практиковался знатными и королевскими семьями некоторых полинезийских обществ, что свидетельствует об их сверхъестественном происхождении.

Мы согласны не со всеми ее положениями. В отношении тезисов Леви-Строса о родстве в другой нашей работе[59] мы показали, что за-

---

[58] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 156. Ср, *WemerA.* Plus précieux que l'or: relations et échanges...
[59] *Godelier M.* L'Occident — miroir brisé...

прет инцеста не обязательно влечет за собой, как утверждает Леви-Строс, обмен женщинами между мужчинами. Запрет инцеста выходит на три логически эквивалентные возможности. Или мужчины обмениваются между собой своими сестрами, или женщины обмениваются между собой своими братьями, или группы обмениваются между собой мужчинами и женщинами. Из этих трех логических возможностей Леви-Строс оставил лишь одну, утвердив обмен женщинами между мужчинами как саму суть родства и, следовательно, как универсальный факт. Однако в социологическом плане существуют все три возможности. Так, примеры обмена мужчинами между женщинами можно найти в индонезийском племени тетум[60], у вьетнамского народа джарай и в некоторых других обществах[61]. Вместо выкупа *(bridewealth)* эти группы дают приданое *(groomwealth),* матримониальную компенсацию в обмен на услуги будущего мужа. Третья логическая возможность— обмен мужчинами и женщинами между семейными группами— встречается гораздо чаще: она практикуется в современных европейских обществах и во многих когнатных обществах Полинезии, Индонезии, Филиппин и т.д. Но обмен женщинами не универсальный факт, как утверждает Леви-Строс, это лишь статистически наиболее частая форма матримониального обмена. (Мимоходом отметим, что то, что у жорай женщины обменивают своих братьев, не доказывает, что это общество не знает мужского доминирования. Оно весьма реально, хотя не практикуется в этой сфере.) Впрочем, теория Леви-Строса страдает не только тем, что насильственно устраняет две логические возможности обмена матримониальными партнерами, декларируя, что они могли существовать в воображении, могли быть выдуманы для того, чтобы доставить женщинам удовольствие, но что их нет в реальности; она грешит и тем, что «сводит» родство к обмену, к взаимности, к символическому. Тем самым обходятся молчанием или преуменьшаются все те аспекты родства, которые выходят за рамки обмена, представляют собой (воображаемую) преемственность, укоренение во времени, в крови, в земле и т.д.

С какой бы стороны мы ни подошли к этому вопросу, мы всегда возвращаемся к той же проблеме сущности социального и, следовательно, происхождения общества. Что теперь кажется ясным — это то, что социальное не сводится к сумме всевозможных форм обмена между людьми и, следовательно, не может найти в обмене, договоре,

---

[60] Ср.: *Francilïon G.* Un profitable échange de frères chez les Teaim du Sud-Timor central.

[61] Ср.: *Dournes J.* Coordonnées-Structures joraï familiales et sociales.

в символическом своп единственный источник, свое единственное основание. За пределами сферы обменов существует другая сфера, состоящая из всего того, что люди считают себя обязанными изъять из обмена, взаимности, соперничества, то, что они должны хранить, защищать, даже обогащать.

Но социальное уже не является ни простым соположением, ни даже добавлением друг к другу этих двух сфер (отчуждаемого и неотчуждаемою), поскольку общество рождается и существует только благодаря объединению, взаимозависимости двух этих сфер и благодаря их различию, их относительной автономии. Следовательно, формулой социального является уже не *Keepwg-while-Giving,* а *Keeping-For-Giying-üih'l-Givifig'for-Keepjng.* Хранить, чтобы (иметь возможность) дарить, дарить, чтобы (иметь возможность) хранить. Принятие этой двойной точки зрения позволяет, по нашему мнению, подлинно оценить социальное бытие человека и предпосылки возникновения любого общества.

О двойной основе общества

Если формула социального является двойной, происхождение общества не может быть простым, а его основание— единственным. Возникновение человеческого общества основано на двух источниках; обмене, договоре, с одной стороны, и недоговорного, трансмиссионного начала— с другой. И оно продолжает двигаться на двух этих ногах, покоиться на двух этих основах, которые ему одинаково необходимы, и каждая из них может существовать только посредством другой. Таким образом, в человеческом социальном всегда существуют вещи, которых не коснулся договор, которые не могут быть предметом сделки, которые находятся вне взаимности. Будь то в родстве или политике — всегда, во всех сферах человеческой деятельности существует что-то, что предшествует обмену и где обмен укореняется, что-то, что обмен одновременно меняет к худшему и сохраняет, продлевает и обновляет, и это необходимо для их становления. Это хронологическое предшествование и этот логический приоритет являются лишь *моментами* вечного движения, источник которого лежит в первоначальном способе существования человека как существа, которое не только живет *в* обществе, как другие социальные животные, но и создает общество, чтобы жить.

И если в заключение этого пункта стоит процитировать философа, то почему бы не Аристотеля, который, с одной стороны, в «Никома-

ховой этике» утверждал: *«Если бы не было обмена, не было бы социальной жизни»* — но в «Политике» отвергал идею о том, что человеческое общество могло родиться из соглашения. *Polis,* пишет он, это больше, чем договор, чем соглашение, чем *summachia.* Иначе, говорит он, «этруски, и карфагеняне, и все народы, между которыми существуют взаимные *sumbola,* были бы гражданами одною города» [62]. Следовательно, не случайно большинство теоретиков, провозглашавших примат символического над воображаемым, считали, что общество основывается на договоре. До символа не было ничего, затем было все. До возникновения языка, до запрета инцеста, до первоначального социального договора общество не существовало или, если существовало, не имело смысла. После них оно возникло и начало означать что-то.

Дойдя до вопроса о единственном или множественном происхождении общества, мы воздержимся от дальнейшего развития этих нескольких предположений, сформулированных в первом приближении. Но они позволяют нам оценить цели, связанные с анализом места и значения дара в функционировании и эволюции человеческих обществ. Это место может быть определено, а это значение — оценено, только если мы получим более точное представление об отношениях, которые существуют между сферой священных вещей, которые не обменивают, и сферой ценных объектов или денег, которые вступают в обмены дарами или товарные обмены.

И для успешного осуществления этой задачи мы займемся новым исследованием этнографического материала, который мы знаем лучше всего, — материала, касающегося новогвинейского племени баруйя. Однако такое исследование несколько парадоксально: на самом деле, у баруйя практика дара и встречного дара женщин между родами является ослабленной формой тотального предоставления; и хотя она имеет огромное социальное значение, она отсутствует в других сферах социальной жизни. В действительности, вся сфера политических отношений вращается вокруг обладания и использования священных объектов, которые каждый клан бережно хранит и не может ни дарить, ни обменивать. Кроме того, баруйя производят «квазиденьги» — соль, — с помощью которых они обеспечивают себя целым рядом средств существования и ценного имущества, никогда не накапливая их для использования в соревновании за власть. Следовательно, парадокс заключается в том, что в анализе логики обществ потла-

[62] *Sumbola,* иначе говоря, контракты, договоры. Цит. по: *Descombres V.* L'equivoque du symbolique, p. 92.

ча мы будем исходить из анализа общества, в котором его нет. Но, как мы увидим, этот метод соответствует указаниям Мосса и позволяем определить различия, показательные расхождения между обществами с даром без потлача и обществами потлача. Кроме того, он позволяет, отталкиваясь от обществ с практикой дара без соперничества, установить те социальные и исторические трансформации, благодаря которым могли возникнуть и развиваться общества, где дар систематически практикуется в духе соперничества и антагонизма для достижения власти и известности.

Критика Мосса, дополняющая его теорию и использующая другие подходы

«Очерк о даре» в значительной степени посвящен анализу потлача, т.е. анализу агонистических форм дара. Но очень часто забывают, что для Мосса потлач — лишь «развитая форма» тотального предоставления, форма, в которой «доминирует принцип соперничества и антагонизма»[63]. Тогда, если следовать этим указаниям, отправную точку всего его анализа надо искать вне потлача. И к тому же он сам утверждал (курсив в цитате мой. — *М.Г.):*

> «Отправной пункт иной. Он содержится в категории права, которую юристы и экономисты, не интересующиеся этим, оставляют в стороне. Это дар, феномен сложный, особенно в его наиболее древней форме, форме тотального предоставления, которую *мы не изучаем в этом исследовании»* [64] .

Если потлач — это развитая, трансформированная форма даров — тотальных предоставлений, очевидно, что он может быть полностью проанализирован, только если существует четкое представление о том, что именно понимал Мосс под тотальными предоставлениями. Для этого мы сопоставили некоторые отрывки из текстов, которые он посвятил им в «Очерке о даре»; и «Учебнике этнографии» (1947). Как указывает Мосс в «Учебнике...», «предоставление» (prestation) происходит от слова *presîare,* «передавать», и обозначает «договор по передаче вещи или оказанию услуг». Он проводит различие между «договорами» тотального предоставления и «договорами», где предоставление является лишь частичным. И он различает две категории тотальных предоставлений в соответствии с тем, принимают или нет

---

[63] *Mauss M.* f. Essai sur le don, p. 151.
[64] Ibid.. p. 199.
[65] *Mauss M.* Manuel d'ethnographie, p. 185.

обмениваемые дары и встречные дары антагонистическую форму. Он считает, что категория неантагонистического типа даров и встречных даров является самой древней и что исторически она развивалась в сторону все более соревновательных и индивидуалистических форм, которые достигают кульминационной точки в потлаче. Именно совокупность этих форм, антагонистических и неантагонистических, он называет «системой тотальных предоставлений»[66]. В качестве моделей неантагонистических тотальных предоставлений он использует обмены, практикующиеся в обществах, разделенных на дополняющие друг друга половины, как австралийские племена или племена североамериканских индейцев:

> «В целом мы считаем, что наиболее чистый тип этих институтов представлен союзом двух фратрий в австралийских или североамериканских племенах, где ритуалы, заключение браков, наследование имущества, правовые и экономические связи, военные и жреческие ранги — все дополняет друг друга и предполагает сотрудничество обеих половин племени» [67].

В другом месте он пишет:

> «Для двух кланов тотальное предоставление выражается тем фактом, что они находятся в состоянии вечного договора и каждый должен всё всем другим членам своего клана и всем членам другого клана. Вечный и коллективный характер, который предполагает такой договор, делает его подлинным договором с необходимым выставлением богатств другой стороне» [68].

И Мосс уточняет, что этот тип предоставлений не исчез из нашего общества:

> «Значительно более распространенное первоначально, тотальное предоставление еще существует у нас между супругами, если только при составлении брачного контракта не было указано иное» [69].

Но вернемся к описанию основных характеристик тотальных предоставлений, проанализированных в «Очерке о даре». Первая характеристика:

> «Принимают на себя взаимные обязательства, обмениваются и договариваются не индивиды, а коллективы; участвующие в договоре являются юридическими лицами: это кланы, племена, семьи, которые встречаются

---

[66] *Mauass M.* Essai sur le don, p. 151.
[67] Ibid.
[68] *Mauass M.* Manuel d'ethnographie, p. 188.
[69] Ibid., p. 185.

и сталкиваются друг с другом либо группами непосредственно, либо через посредничество своих вождей, либо обоими способами одновременно»[70].

Вторая характеристика:

«То, чем они обмениваются, состоит не только из имущества и богатств... из вещей, полезных в экономическом отношении. Это прежде всего знаки внимания, пиры, ритуалы, военные услуги, женщины, дети, танцы, праздники, ярмарки, в которых рынок составляет лишь один из 'элементов, а циркуляция богатств — лишь одно из отношений более общего и более постоянного договора»[71].

И наконец:

«Эти предоставления и встречные предоставления осуществляются преимущественно добровольно — подношениями, подарками, хотя, в сущности, они строго обязательны, уклонение от них грозит войной частного или общественного масштаба»[72].

Тотальные предоставления различаются между собой степенью проявления духа соперничества и соревнования, руководящего индивидами и группами, которые обмениваются дарами и встречными дарами. И потлач «индейцев от Ванкувера до Аляски» кажется Моссу «типичной», «развитой и сравнительно редкой» формой агонистических тотальных предоставлений:

«Но особенно примечателен в этих племенах принцип соперничества и антагонизма, доминирующий во всех этих практиках... Дело доходит до совершенно чрезмерного уничтожения накопленных богатств с целью затмить другого вождя— соперника и в то же время компаньона... Здесь имеет место тотальное предоставление в том смысле, что именно весь клан через своего вождя договаривается за всех, за всё, чем он обладает, и за все, что он делает. Но со стороны вождя это предоставление приобретает явно выраженную агонистическую манеру... Здесь мы присутствуем прежде всего при борьбе знатных людей за установление между собой иерархии, которой впоследствии воспользуется их клан»[73].

Мосс констатирует, что этот тип агонистических даров и встречных даров обнаруживается далеко за пределами Американского континента и Меланезии, но для его обозначения он выбрал слово «потлач», сделав таким образом извлеченный из конкретного языка индейцев термин обшей социальной категорией;

[70] *Mauass M.* Essai sur le don, p. 151.
[71] Ibid
[72] Ibid
[73] Ibid. p. 152-153.

> «Мы предлагаем оставить название „потлач" для такого рода института, который можно с меньшим риском и более точно, хотя и слишком длинно, назвать тотальными предоставлениями агонистического типа»[74].

По контрасту с потлачем, говорит он, в неагонистических тотальных предоставлениях «элементы соперничества, разрушения, борьбы, кажется, отсутствуют»[75] .

Можно заметить, что эти предоставления, будь они антагонистическими или нет, тотальны в том смысле, что они являются одновременно «юридическими, религиозными, мифологическими, шаманскими, эстетическими» феноменами и феноменами «социальной морфологии», т.е. вовлекают формирующие общество группы (семьи, кланы, племена и т.д.). Социальный феномен обмена дарами является тотальным, всеобщим в том смысле, что в нем сочетаются многие аспекты социальной практики и многочисленные институты, которые характеризуют общество. Таков смысл, который Мосс придавал слову «тотальный». Но у этого слова есть и иной смысл. На самом деле, можно считать, что социальные феномены являются «тотальными» не потому, что они сочетают в себе многочисленные аспекты общества, но потому, что они в некотором роде позволяют обществу представлять себя и воспроизводить себя как целое. Мосс редко использует понятие «целостность» в этом смысле, хотя оно соответствует, например, функционированию обществ, разделенных на половины. В них воспроизводство одной половины является непосредственным условием воспроизводства другой, зависящей от первой в собственном воспроизводстве; каждая из частей является одновременно самой собой, включающей другую часть и будучи сама включенной другой частью.

Сделав эти уточнения, мы оказались в парадоксальной ситуации. Мосс обозначил нам отправную точку для понимания его анализа, но не развил ее в своей работе. Следовательно, в работе есть пробел, который мы попытаемся восполнить, проанализировав случай неагонистического обмена дарами и встречными дарами, который мы сами наблюдали в Новой Гвинее.

В 1967 г., десять лет спустя после прочтения работ Мосса и Леви-Строса, решив за это время стать антропологом, я отправился на свое первое полевое исследование к баруйя, народности, живущей в одной из высокогорных долин внутренней части Новой Гвинеи. Я не знал

---

[74]Ibid., p. 153.
[75]Ibid., p. 154.

тогда, что буду наблюдать институт, который оказывает огромное влияние на функционирование коллективной и индивидуальной жизни, — практику брака путем прямого обмена двумя женщинами между двумя мужчинами, *гинамаре.*

Краткий анализ примера даров и встречных даров неагонистического типа

Нам потребовалось время и некоторые усилия, чтобы понять, что этот взаимный обмен никоим образом не погашает долг, возникший у каждого из этих мужчин по отношению к другому, когда он получил одну из его сестер в жены. Отныне на протяжении всей жизни эти два мужчины, ставшие вдвойне свойственниками, будут делиться частью добытой дичи и полученной соли и приглашать друг друга совместно корчевать лес под новые сады. Во вражде между деревнями они будут действовать вместе, и разумеется, каждый будет демонстрировать щедрость и покровительство по отношению к детям своего шурина, т.е. детям своей сестры. Конечно, случается так, что мужчина дает сестру, не получая в обмен жену. Этот неоплаченный долг тогда переходит к его сыну, который будет иметь право без компенсации взять в жены одну из дочерей этой женщины, своей тетки по отцовской линии. Это брак с кросскузиной по отцовской линии. Встречный дар делается, но поколение спустя. Этот тип брака называется *куреманд-жинавё,* что означает побег бананового дерева *(куре),* который растет из корня основного растения и, как говорят баруйя, заменяет его, когда оно дает плоды.

Баруйя знают и другой тип брака, называемый *апмветсалаиравё-матна,* что означает «соединить» *(ирата)* «из соли» *(тсала),* чтобы «взять» *(матна)* «женщину» *(апмвево).* Следовательно, речь идет о формуле брака, который основывается не на прямом обмене женщинами, а на обмене богатств на женшин. Этот тип брака баруйя *никогда* не заключают *между собой,* а практикуют с индивидами и родами, принадлежащими к племенам, с которыми они ведут торговлю. Эти племена не входят в цикл отношений войны и мира, которые характеризуют отношения баруйя с их соседями. Это чуждые племена, но «друзья навсегда». Мы вернемся к проблемам, которые ставит сосуществование в одном обществе двух различных формул брака— обмена женщин на женщин и обмена женщин на богатства. Как мы покажем, причина такого сосуществования заключается в том, что, хотя

у баруйя есть дар и встречный дар, у них нет потлача. Это уже позволяет догадаться, что развитие потлача предполагает, что брак внутри общества не основывается исключительно или главным образом на принципе прямого обмена женщинами.

Интерес этого примера— одного из сотен ему подобных, с той, однако, разницей, что его я наблюдал лично, тогда как о других я знаю по книгам моих коллег, — заключается именно в том социологическом факте, что *встречный дар* в виде сестры *не погашает долга,* который возникает у каждого из мужчин перед другим после получения от него жены. Разумеется, дар, как и долг, касается не только индивидов (в данном случае двух этих мужчин и двух их сестер — родных или иногда некровных), но и двух родов, к которым они принадлежат. У баруйя род представляет собой родственную группу, организованную в соответствии с принципом нисходящего родства по отцовской линии, т.е. группу, состоящую из мужчин и женщин, которые утверждают, что ведут свое происхождение *но мужской линии* от одних и тех же предков. Коротко говоря, обмен женщинами, дар в виде одной женщины, за которым следует встречный дар в виде другой женщины, — это и есть пример тех неагонистических тотальных предоставлений, о которых говорит Мосс.

Но в равной степени важно отметить, что в результате этих взаимных обменов двое мужчин и два рода находятся в социально эквивалентном положении. Каждый по отношению к другому является одновременно кредитором и должником. Каждый стоит выше другого в качестве дарителя женщин и ниже другого в качестве получателя женщин. Следовательно, каждый род находится по отношению к другому одновременно в двух неравных и противоположных отношениях. Но совокупность двух этих обратных неравенств на самом деле устанавливает равенство их статуса внутри общества (что предполагает существование общего для всех членов общества кода, в соответствии с которым оценивается их статус). Это означает, что, даже когда обмены (дарами или товарами) касаются лишь двух индивидов или двух групп, они всегда предполагают присутствие третьего лица, или скорее других в качестве третьих лиц. В обмен *всегда включены* третьи лица.

Также понятно, почему между двумя родами, взаимно связанными дарами и встречными дарами и благодаря им являющимися должниками друг друга, отныне начнется циркуляция потоков имущества и услуг, которая будет воспроизводиться целое поколение. Именно в этом смысле дары и встречные дары накладывают глубокий отпе-

чаток на социальную жизнь, как экономику, так и мораль. У баруйя эти взаимные обязательства, эта взаимозависимость начинают медленно стираться в следующем поколении, поскольку в этом племени сыну запрещено повторять брак отца и вновь осуществлять обмен сестры с группой, откуда произошла его мать. Только спустя несколько поколений, как минимум два, могут снова завязаться брачные союзы с теми же родами.

Итак, мы находимся в центре культурных миров, где все составляющие общество родственные группы для поддержания своего существования вынуждены одновременно делаться должниками других и делать других своими должниками. Остается разрешить основную проблему, а именно: *обнаружить, почему долг, порожденный даром, не аннулируется, не погашается идентичным встречным даром.* Ответ, возможно, трудно понять, когда мышление погружено в логику современных товарных отношений. Но, в сущности, он прост. Если встречный дар не погашает долга, это происходит потому, что подаренная «вещь» не отделяется по-настоящему, полностью от того, кто ее подарил. Вещь была *подарена, не будучи по-настоящему «отчужденной»* тем, кто ее подарил.

Таким образом, подаренная вещь уносит с собой что-то, что составляет часть бытия, идентичности того, кто ее дарит. Более того, даритель продолжает сохранять права на вещь после того, как он ее подарил. Это очевидно в примере *гинамаре* — обмена сестрами у баруйя. В результате обмена каждая из женщин *занимает место* другой, но не прекращает принадлежать роду, откуда она происходит по рождению или удочерению. Здесь подарить — это передать не отчуждая, или, пользуясь юридическим языком, свойственным Западу, уступить право пользования не уступая права собственности. И именно по этой причине подарить женщину — это в то же время приобрести некоторые права на детей, которых она родит. Это относится не только к обществам, где принцип нисходящего родства прослеживается исключительно по женской линии, является матрилинейным и, следовательно, где дети принадлежат не роду своего отца, а роду своей матери.

На самом деле во время обмена сестрами создаются два феномена. Один человек занимает место другого, и *замена одного человека другим* является в то же время *созданием отношения* союза между двумя мужчинами и двумя группами. Благодаря этому двойному механизму осуществляется основополагающее социальное принуждение: мужчина не может жениться на своей сестре, а женщина — выйти замуж за своего брата. Следовательно, в основе обмена женщинами, как пока-

зал Клод Леви-Строс, лежит принудительное действие — постоянный запрет инцеста.

Эта логика обмена дарами, как замечательно показал Кристофер Грегори[76], совершенно отлична от логики товарных обменов. Когда обмениваются товарами или когда покупают за деньги, т.е. в результате сделки, партнеры оказываются собственниками того, что они купили или обменяли. И если до обмена каждый из них зависел от другого в удовлетворении своих потребностей, то после него все становятся независимыми и не имеют обязательств по отношению друг к другу. Конечно, может случиться, что покупатель не заплатил и ему открыли кредит, но, как только он погасит свой долг (с процентами или без), он ничего не будет должен. Это предполагает, что вещи или услуги, которые люди обменивают, продают или покупают, полностью отчуждаемы, отделимы от тех, кто выставляет их на продажу. Не так обстоит дело в «экономике и морали дара», поскольку подаренная вещь не отчуждается и тот, кто дарит ее, продолжает сохранять права на то, что он подарил, и затем извлекать из этого ряд «преимуществ».

Только подарили — тотчас же вернули (существуют ли абсурдные дары?)

Возможно, эта логика нигде не проявляется более явно, чем в случае, когда за передачей вещи в дар немедленно следует встречный дар, которым первоначальному дарителю возвращается та же вещь, которую он только что подарил. Для западного наблюдателя этот переход одной и той же вещи туда и обратно выглядит лишенным смысла, поскольку, если подаренная вещь тотчас же возвращается, кажется, что действия по обмену были напрасными. Тогда дар вновь становится «загадкой».

На самом деле почти немедленный переход одного и того же объекта туда и обратно, возможно, служит наиболее четкой иллюстрацией имплицитной логики даров, которые создают долги, не погашаемые встречным даром. Ибо объект, который возвращается к своему первоначальному собственнику, *не «вернули»*[77] , его *«пере-дарили»*. И во время этого перехода объект перемещается не зря. Благодаря этому перемещению многое происходит. Создаются и завязываются одинаковые, но противоположно направленные социальные связи, соеди-

[76] *Gregoty Ch.* Gifts and Commodities.
[77] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 148.

няющие таким образом двух индивидов или две группы в двойном отношении взаимной зависимости. Дар и встречный дар одного и того же объекта являются, возможно, минимально необходимым перемещением для того, чтобы пустить в ход «тотальное» предоставление. Сопоставим результаты анализа примера дара и встречного дара неагонистического типа, далекого, по мнению Мосса, от потлача, с двумя вопросами, которые положили начало «Очерку о даре»[78].

По крайней мере в том, что касается логики даров и встречных даров неагоннстического типа, очевидно, что два эти вопроса отчасти плохо поставлены. С одной стороны, потому, что в этом типе даров на самом деле ничего не «возвращается». «Вещи» и люди занимают место друг друга, и эти перемещения создают среди людей или групп, которые выступают в этих перемещениях главными действующими лицами, особые социальные отношения, являющиеся источником обоюдных прав и обязанностей. С другой стороны, в сущности, в самой вещи не существует ничего, что обязывало бы ее вернуть, кроме того факта, что тот, кто ее подарил, продолжает присутствовать в ней и осуществлять через эту вещь давление на другого, направленное не на то, чтобы тот ее вернул, а на то, чтобы тот, в свою очередь, сделал дар, пере-дарил. Таким образом, здесь существует эффект правовой нормы, существование которой не означает, однако, как писал Мосс, что те, кто использует ее, являются членами «отсталого» или даже «архаического» общества[79]. Известно множество древних и современных обществ, где земля, например, является неотчуждаемым имуществом и где можно уступить право пользования ею, но не собственности на нее. Эта правовая норма в равной мере является способом регулирования и распределения интересов, поскольку, подарив, приняв и передарив, каждый из партнеров накапливает преимущества, порождаемые такой взаимной зависимостью.

Вернемся ко второму вопросу Мосса: вещь обладает силой, и это главным образом сила связи, которая продолжает соединять вещь с личностью того, кто ее подарил. А ведь эта связь является двойной, поскольку даритель продолжает присутствовать в вещи, которую он дарит и которая неотделима от него (индивида и/или группы), и это присутствие является силой, силой прав, которые он продолжает оказывать влияние *на вещь* и через нее *на того,* кому он ее дарит и кто ее принимает. Принять дар — это больше, чем принять просто вещь, это озна-

[78]См. с. 12 наст. изд.

[79]*Mauss M.* Essai sur le don, p. 263.

чает принять то, что тот, кто дарит, распространяет свои права на того, кто принимает. Именно на этом *этапе* нашего анализа мы сталкиваемся с тем, что так впечатлило Мосса: в подаренной вещи существует «сила», которая действует на того, кто принял ее, и обязывает его «вернуть» ее. Мы видели, что эта сила заключается в том, что, будучи подаренной, вещь (или человек) не отчуждается. Они продолжают быть частью явлений, которые составляют идентичность, бытие, неотчуждаемую сущность группы людей. Эта вещь (или человек), скажем мы, представляет собой общее «имущество», право пользования, но не право собственности на которое можно уступить. В чем в таком случае заключаются причины неотчуждаемости некоторых объектов, присвоенных человеческими общностями, — земли, священных предметов, ритуальных формул и т.д.?

Здесь мы отходим от Мосса. По его мнению, причины этой неотчуждаемости и «обязанности вернуть» являются в своей основе «духовными», имеют «моральную и религиозную сущность». Их источник лежит в мире верований, идей, идеологий. Мы не отрицаем ни существования, ни значимости религиозных представлений и верований в присвоении неотчуждаемого характера земле клана, семьи или племени (унаследованная от предков, это часто именно та земля, в которой они погребены, и именно о ней и об их потомках эти группы продолжают заботиться). Но только религиозными верованиями сложно объяснить то, что в течение исторической эволюции человеческие общности прилагают все усилия для того, чтобы сохранить свои условия существования (материальные или нет, но всегда реальные для них), спасти их от рассеяния, раздела и дробления, придавая им характер имущества, подлежащего сохранению, для того чтобы передать его как таковое (неделимое) и обеспечить жизнь, выживание будущих поколений. Безусловно, религия не может служить окончательным объяснением тех запретов, которые наложили на себя индивиды или группы, чтобы не расставаться — по крайней мере не полностью — с определенными «вещами», необходимыми для воспроизводства каждого и всех. Не только «моральные» причины обязывают заботиться о том, чтобы не распылить или не расстаться с объектами — без их замены, — утвержденными и существующими как *необходимые* для воспроизводства каждого и всех. Эта необходимость может быть материальной или идеальной, но во всех случаях она социальна. Религия не придает общим вещам характер неотчуждаемости, но придает священный характер запрету на их отчуждение.

Именно здесь, при необходимости объяснить присутствие «силы» в подаренных вещах, Мосс, по нашему мнению, отклонился в сторону в своем анализе, и в конце концов его «занесло», что дало Леви-Стросу повод для критики. Безусловно, Моссу знакомы понятия неотчуждаемости имущества и общей собственности, но, что удивительно, он не использует их в своем объяснении дара. И это возможно $ц_0$ двум причинам. Первую понять легко: когда он говорит о неотчуждаемых вещах, подобных великим титулам и великим медным пластинам квакиютлей, он констатирует, что как раз эти «вещи» не дарят. И добавляет без каких-либо комментариев: *«Впрочем, трудно представить себе, чтобы было иначе»*[80].

По-видимому, Мосс считает само собой разумеющимся, что неотчуждаемые объекты не могут быть подарены. Другая причина не так ясна. Мосс несколько раз упоминает, не используя этого в своем анализе дара, существование общих прав на землю и другое имущество, принадлежащее клану или семье. Так, например, намекая в своем «Очерке» на китайское право на недвижимое имущество, он пишет:

> *«Мы не придаем большого значения этому факту:* окончательная продажа земли в истории человечества, и в частности в Китае, есть нечто весьма позднее; и в римском праве, и опять-таки в нашем древнем германском и французском праве она была окружена столькими ограничениями, проистекающими из семейного коммунизма и глубокой привязанности семьи к земле и земли к семье, что *доказательство этого было бы весьма легким.* Поскольку семья — это домашний очаг и земля, естественно, что земля не подчиняется праву и экономике капитала. *Фактически... мы говорим главным образом о движимом имуществе*[81].

Следовательно, интересно заметить, что Моссу не составило никакого труда сблизить *sacra* — священные объекты клана — с землей в качестве общей собственности клана и увидеть в них неотчуждаемые объекты одного и того же типа. Но, по-видимому, он рассматривает как само собой разумеющееся, что неотчуждаемые объекты не могут быть подарены. Как только люди или вещи начинают циркулировать путем обмена, Мосс начинает рассматривать их как «движимое имущество», таким образом скрывая или отодвигая на задний план неотчуждаемый характер обмениваемых вещей.

На самом деле его критическое отношение направлено прежде всего на фундаментальный аспект западного права, который заключается в отделении вещей от людей (лиц) и разграничении права: одно при-

[80] Ibid., p. 224.
[81] Ibid., p. 256, note 2.

меняется к вещам, другое — к лицам. Для понимания функционирования дара в современных незападных обществах ему кажется необходимым встать над этим разграничением. Но парадоксальным образом соединение вещи и человека он анализирует не в терминах права а как было сказано, в терминах квазирелигиозного единства Безусловно, он исходит из того факта, что вещь уносит с собой часть человека, который обладал ею первоначально и подарил ее, но он не придает значения тому, что указанная вещь привносит с собой не только присутствие дарителя, но и права. Вместо силы прав он увидел силу духа, души, которая живет в вещи и побуждает ее вернуться к своему первоначальному собственнику. В конечном счете, как отметили некоторые комментаторы Мосса[82], в подаренной вещи живет не одна сила, а две: сначала вещь постоянно заключает в себе присутствие человека, который ее подарил, но, поскольку в этом мире верований вещь очеловечивается и, следовательно, обладает душой, она в равной степени заключает в себе и силу собственного духа, который побуждает ее вернуться к своему источнику.

Возможно, малоинтересно анализировать факты, начиная с понятия неотчуждаемой собственности. Мосс объясняет это желанием выйти из туманных для него дискуссий, которые с конца XIX в. окружали коллективную и индивидуальную собственность, дискуссий, оживленных победой большевизма в России. Не будем забывать, что Мосс всю свою жизнь был непримиримым антибольшевиком. В 1947 г. он даже позаботился о подтверждении своей позиции:

> «Господствующее в нашем праве разделение на обязательственное право и вещное право является *произвольным* разделением, которое неизвестно огромному количеству других обществ. Вслед за римским правом мы сделали громадное усилие по синтезу и унификации; но право, и особенно право собственности, *jus utendi ei abutendi* [83], не исходит из одного-единственного принципа, оно приходит к нему... *Оставим полностью в стороне вопрос о том, является ли собственность коллективной или индивидуальной.* Термины, которые мы применяем к вещам, не имеют никакого значения: существует коллективная собственность, управляемая одним индивидуумом, патриархом, в неделимой семье и т.д.» [84].

---

[82] См. по этому вопросу: *Gathercole P.* Hau, Mauri and Utu: A Re-examination; *MacCall G.* Association and Power in Reciprocity and Requital: More on Mauss and the Maori; *MacCormackG* Mauss and the "Spirit" of the Gift; *Racine L.* L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée: de Marcel Mauss à René Maunier; *Panojf U.* Marcel Mauss, the Gift Revisited.

[83] Право пользования и распоряжения *(лат.) (примеч. пер.).*

[84] *Mauss M.* Manuel d'ethnographie, p. 177.

Понятны причины его незаинтересованности. Понятие общей собственности кажется ему нечетким и объединяющим совершенно разные явления. По его мнению, дело в том, что

> «повсюду существует плюрализм прав собственности... Собственность короля, племени, клана, деревни, квартала, неделимой семьи может наслаиваться на один и тот же объект»[85].

И мы уже видели, что в общей собственности на землю как на неотчуждаемое имущество Мосс видит способ избежать обмена и дара в силу самого факта ее неотчуждаемости:

> «Не подлежащая передаче собственность на землю связана с семьей, кланом, племенем гораздо больше, чем с индивидом, *она не может выйти из семьи и быть отданной чужаку* (курсив мой. — *М.Г.).* Наблюдаются пережитки подобных состояний вещей в норманнском праве, продажа с правом выкупа и право рода до сих пор применяются в Джерси» [86].

Эта последовательность цитат показывает, что в подаренной вещи Мосса прежде всего интересует не ее неотчуждаемый характер, но факт ее существования как субъекта и ее действие в таком качестве. В этом кроется причина его энтузиазма и благодарности Тамати Ранаипири, который дал ему «совершенно случайно... ключ к решению проблемы... — это *хау,* который хочет вернуться в место своего рождения». Возникший с появления «Очерка о даре» вопрос заключается в том, не вложил ли Мосс в уста Ранаипири что-то другое, чем то, что тот излагал Бесту, который спрашивал его о *хау* из леса. Прежде чем внести ясность в этот вопрос, неплохо было бы наметить первый итог нашего анализа механизма даров и встречных даров неагонистическо-го типа, которые Мосс хотя и не анализировал, но обозначил как точку отсчета для понимания потлача.

В дарах и встречных дарах неагонистического типа:

—переданные вещь или человек неотчуждаемы. Подарить — значит передать человека (или вещь), на которого можно уступить право «пользования», но не собственности;

—следовательно, дар порождает долг, который не может быть погашен эквивалентным встречным даром;

—долг обязывает к передариванию, но передаривание не есть возвращение; оно есть дарение в свою очередь;

—дары и встречные дары создают состояние задолженности и взаимной зависимости, которое имеет преимущества для каждой сторо-

---

[85] Ibid., p. 177.
[86] Ibid., p. 179.

ны. Следовательно, «одарить»— это поделиться, введя в долги, или, что аналогично, ввести в долги, поделившись;

—дар в этих обществах не только механизм, который приводит к циркуляции имущества и людей и обеспечивает таким образом их распределение и перераспределение между группами, составляющими общество. В более глубоком смысле, это и условия для создания и воспроизводства социальных отношений, которые составляют специфический каркас общества и характеризуют связи, соединяющие индивидов и *группы*. Если для того, чтобы получить женщину, следует дать другую, этот обмен не просто замещение одной женщины другой, это создание союза между двумя группами, создание отношения, которое открывает возможность для каждого иметь потомство и продолжать существование;

—если рассматривать общества, в которых практикуются такие дары (в плане глобального функционирования этих обществ), как совокупности, которые должны воспроизводить сами себя, то перемещения людей и имущества между составляющими общество группами и индивидами, порождаемые последовательностью и связью даров и встречных даров, приводят к тому, что материальные и нематериальные ресурсы, относящиеся к категории «вещей», на которые распространяется право дарить и которые необходимы для их социального воспроизводства, распределяются внутри таких обществ относительно равномерно.

Анализируя потлач, мы скоро окажемся в другом мире, основанном на соперничестве и неравенстве. Но не будем забывать, что для Мосса этот новый мир является трансформированной формой того мира, который мы только что описали, формой, которая одновременно продолжает его и порывает с ним.

Действительно ли хау вещи является ключом к тайне? (или как Мосс прочел речи мудреца Тамати Ранаипири из племени нгати-раукава, рассказанные этнологом Элдсоном Бестом в 1909 г.)

После выхода в свет «Очерка о даре» интерпретация Моссом речей Ранаипири много раз становилась предметом спора. Начиная с 1929 г. Раймонд Фёрс в своей обобщающей работе *«Примитивная экономика новозеландского племени маори»*[87] отрицал всякое основание «чрезмерно религиозной» интерпретации Моссом понятия *хау*:

[87] *Firth R.* Primitive Economics of the New Zealand Maori.

«Когда Мосс видит в обмене дарами обмен личностями, „связь душ", он предлагает нам собственную интеллектуализированную интерпретацию туземных веровании, а не это верование само по себе» [88] .

Фёрс напомнил, что взаимный обмен имуществом у маори обозначается термином (*уту)* и что общий принцип этих обменов заключается в том, что всякий дар должен быть возвращен путем предоставления встречного дара по меньшей мере той же стоимости. Фёрс не забыл подчеркнуть, что этот принцип не ограничивается сферой экономических обменов, а охватывает всю социальную практику. Он не отрицал религиозного содержания понятия *хау,* но отвергал основную гипотезу Мосса — именно *хау* вещи побуждает ее вернуться к своему источнику или создать эквивалент, который ее заменит. За этим последовал спор, решающим этапом которого была публикация в 1979 г. статьи Маршала Салинса («Дух дара: толкование текста»)* в сборнике, изданном в честь 60-летия Клода Леви-Строса [89].

Элдсон Бест предусмотрительно опубликовал текст речей Тамати Ранаипирн на языке маори и добавил к нему собственные перевод и комментарии. Первым шагом Салинса было возвращение к двум этим текстам и сопоставление французского перевода Мосса с английским переводом Беста и новым переводом на английский текста маори, сделанного Брюсом Биггсом, лингвистом, специально занимающимся этим языком. Ниже мы воспроизводим текст Мосса и наш перевод на французский текста Биггса.

Мосс:

«*Я* расскажу вам сейчас о *хау... Хау* — это не дующий ветер. Вовсе нет. Представьте себе, что вы обладаете определенным предметом *(таонга)* и даете мне этот предмет; вы даете мне его без установленной платы. Мы не совершаем сделки по этому поводу. Затем я даю этот предмет третьему лицу, которое по истечении некоторого времени решает вернуть нечто в виде платы *(уту),* он дарит мне какую-то вещь *(таонга).* Но та *таонга,* которую он дает мне, есть дух *(хау) таонги,* которую я получил от вас и которую я дал ему. Необходимо, чтобы я вернул вам *таонги,* полученные мной за эти *таонги* (полученные от вас). С моей стороны будет неправильно *(тика)* держать эти *таонги* у себя независимо от того, желательны *(раве)* они или неприятны *(кино).* Я должен дать их вам, так как они представляют собой *хау таонги,* которую вы мне дали. Если бы я оставил эту вторую *таонгу* себе, это могло бы причинить мне большое зло, даже

[88] Ibid., p. 420, note A.
[89] Echanges et Communications. Leyde: Mouton. 2 vol., 1970, p. 998-1012.

смерть. Таков *хау, хау* личной собственности, *хау таоиги, хау* леса. *Кати эна* (довольно об этом)».

Перевод текста Тамати Ранаипири с маори (перевел Брюс Биггс):

«Теперь по поводу хау леса [и обряда витай хау]. Этот хау — не дующий хау, не ветер. Нет. Я подробно объясню тебе его. Итак, у тебя есть что-то ценное (*таонга*), что ты даешь мне. У нас нет никакого соглашения о платеже. Итак, я даю это кому-то другому, и проходит время, и этот человек думает, что у него есть этот ценный объект и что он должен дать мне что-то взамен, и он так и делает. Однако таонга, которую дали мне, — это *хау таонги* (ценного объекта), который мне уже дали раньше, Я должен дать его тебе. Будет недостойно, если я буду держать ее у себя. Независимо от того, является ли эта *таонга* чем-то очень хорошим или плохим, она должна быть отдана мною тебе. Потому что эта *таонга* — это *хау* другой таонги. Если бы я держал этот ценный объект у себя, я стал бы мате (больным или мертвым). Вот что такое *хау, хау таонг* (ценных объектов). *Хау* леса. Довольно об этом» [90].

Маршал Салинс сразу же заметил и обратил внимание других на то, что в первой фразе Мосс опустил намек на обряд вангаи хау. Однако этот намек крайне важен, потому что он дает контекст, который позволяет выбрать между всеми значениями слова хау то, которое кажется более всего соответствующим объяснениям, предложенным Ранаипири.

Итак, из чего состоял обряд вангаи хау (букв.: дау-кормилец)? Ранаипири объясняет это следующим образом. Его контекст— это контекст охоты на птиц. Перед охотой жрецы маори (тохунга) входят в лес и помещают там священный камень, называемый маури, затем своими молитвами призывают хау леса, который приходит и как бы поселяется там. Именно из этого хау, этого маури и этого ритуала, совершаемого жрецами, происходит изобилие дичи, которую поймают птицеловы. Вот текст, который непосредственно следует за отрывком, посвященным дару:

*«*Я объясню тебе кое-что о *хау* леса. *Маури* кладется или поселяется в лесу *тохунгами* (жрецами). Именно благодаря *маури* в лесу изобилуют птицы для того, чтобы человек мог убить и взять их. Эти птицы *являются* собственностью *маури, пгахунг* и леса. *Они им принадлежат.* То есть они являются эквивалентом этой важной вещи, *маури*\ именно поэтому говорят,

[90]Ibid., p. 1000. Парадоксальным образом Брюс Биггс, как и Мосс. вырезал часть первой фразы Ранаипири, в которой тот намекает на обряд *вангаи хау* п которую мы вернули на место. Отметим, между прочим, что Мосс вслед за Бестом уточняет, что *таонга* — это «личная собственность», что отсутствует в тексте на маори.

что надо делать подношения *хау* леса. *Тохунги* едят подношение, потому что *маури* (священный камень) принадлежит им. Именно они положили его в лесу, благодаря им он существует. Поэтому некоторых птиц, приготовленных на священном огне, откладывают в сторону, чтобы их съели жрецы, и только они, для того чтобы *хау* плодов леса и *маури* вновь вер. нулись в лес, т.е. к *маури.* Довольно об этом»[91].

Чтобы прояснить этот текст, необходимо процитировать некоторые комментарии Беста, касающиеся *маури* и *хау,* из его посмертно опубликованной работы «Лес знаний маори», в которой он собрал ряд текстов, посвященных способам охоты и собирательства маори и их этноботаннческим, этнозоологическим и космологическим знаниям:

«Мы подходим к поразительно интересному институту, который иллюстрирует особую фазу мышления маори и известен под названием *маури.* Мы уже видели, что процветание и плодородие леса, деревьев, птиц и т.д. представлены первопричиной жизни, или *маури,* этого леса. Это нематериальное качество, но использовался и материальный символ этого качества, обозначаемый тем же словом. Это материальное *маури* обычно представляло собой камень, и его тщательно прятали в лесу. Оно в самом деле служило жертвенником или постоянным жилищем для богов-духов, которые заботились о лесе... *Маури* служит медиумом между произносимыми магическими формулами и лесом, на который эти формулы должны влиять. Говорят, что *маури* защищает и сохраняет *ману* леса... Когда *маури* обращается с призывом, чтобы в лесу было много птиц, тогда птиц безусловно станет много, поскольку этот камень действует как голос, адресованный бестелесным существам (*amya),* которые контролируют все вещи...

Стоит объяснить, что первопричина жизни леса и т.д., называемая *маури,* также обозначается словом *хау.* Насколько я понял, *хау* и *маури* леса — это одно и то же, но, разумеется, человек должен проводить различие между *хау* и *маури»*[92].

Если мы правильно понимаем эти тексты, удачливые в охоте птицеловы были обязаны своим успехом как духу леса, так и жрецам, которые положили в лесу священный камень и привлекли своими формулами его *хау,* его плодоносную силу, которая там поселилась.

[91] *Best E.* Forest Lore of the Maori, p. 439. В продолжение этого отрывка Бест цитирует Ранаипири, который уточняет, что у него было два огня: один для жрецов, другой — для сестры вождя клана, которая владеет этими охотничьими угодьями и присутствие которой свидетельствует об этих правах. Аннет Вейнер упрекала Маршала Салинса за то, что он вырезал этот отрывок и таким образом устранил со сцены эту женщину и политико-религиозное значение женщин в этом обществе. (Ср.: *Weiner A.* Inalienable Wealth.)

[92] *Best E.* Forest Lore of the Maori, p. 6, 8, 9.

Тогда *маури* — это материальное присутствие *хау* леса. Следовательно, здесь перед нами три категории действующих лиц: лес, который является сверхъестественным существом, источником жизни и изобилия; жрецы, которые владеют камнем *маури* и формулами, чтобы призывать дух леса, и являются посредниками между ним и охотниками; и сами охотники, которые после совершенных жрецами ритуалов входят в лес, стреляют много птиц и готовятся к тому, чтобы делить добычу. Именно исходя из этой ситуации надо понимать сделанное Ранаипири сравнение с тремя действующими лицами-людьми: первый (А) дарит второму (В) ценный предмет, затем В дарит его третьему (С), и тот позднее делает В ответный дар.

Пример леса, жрецов и охотников связывает две идеи. Первая заключается в том, что лес является источником жизни и приумножения жизни. Именно он в конечном счете дает дичь в дар охотникам. Вторая заключается в том, что пойманная охотниками дичь не перестает принадлежать лесу и жрецам, которые обладают как священным объектом, так и формулой, которая сопровождает его и позволяет побуждать лес проявлять щедрость по отношению к людям. Дичь, переданная охотниками в дар жрецам, которые употребляют ее, предварительно приготовив на священном огне и оставив часть для леса, является подношением, вызванным признательностью и желанием, чтобы лес и жрецы продолжали действовать во благо охотников, кормить их. Но в то же время эти дары являются и возвратом части подаренной лесом дичи первоначальному дарителю.

Перенесенный в мир обменов дарами между людьми пример охотников, жрецов и леса также освещает две вещи одновременно. С одной стороны, он подчеркивает тот факт, что объект, подаренный первым дарителем А и затем начинающий циркулировать, во время своего движения по-прежнему остается связанным со своим собственником, продолжает принадлежать ему. С другой стороны, этот пример показывает, почему последовательные встречные дары, вызванные циркуляцией подаренного предмета, должны вернуться к своему первому дарителю: потому что он всегда остается его единственным владельцем. В силу этого он осуществляет свои права и на «хорошие вещи», т.е. на те блага, которые повлекла за собой передача из рук в руки предмета, который он изначально подарил. Если кто-то из участвующих в циркуляции предмета и уже обладающий им на какое-то время захочет оставить его для себя одного, отклонить «хорошие вещи» (на маори: *хау витиа,* «отклоненное *хау»),* которые он получил в результате дарения им самим, тогда он станет больным *(мате)* или даже, как

пишет Бест в другом месте, «чудовищные ужасы *макуту,* колдовства»[93] обрушатся на его голову.

Маршал Салинс, чьей заслугой было сопоставление этих текстов с другими, заключает (как задолго до него Фёрс), что Мосс ошибся, интерпретировав возвращение дара как действие «духа вещей», который хочет вернуться к своему владельцу. Вслед за Фёрсом он добавляет, что наказание колдовством, высказанное как угроза, не может исходить от самого *хау* вещи, а исходит от реальных людей, которые расстроены тем, что не получили ответный дар, и напускают чары на виновного. Таким образом, Салинс отбрасывает гипотезу о действии духа вещей и делает это по следующей причине:

> «Для иллюстрации действия такого духа нужны лишь два человека: ты даришь мне что-то; твой дух *(хау),* присутствующий в этой вещи, обязывает меня отплатить тебе — это просто. Введение третьей стороны может лишь неоправданно осложнить и запутать дело. Однако если речь идет не о какой бы то ни было „духовной" взаимности, не о взаимности вообще, а о простом факте, что дар одного человека не должен становиться капиталом другого и, следовательно, что плоды дара должны вернуться к первоначальному дарителю, появляется необходимость введения третьего партнера, вмешательство которого как раз необходимо для выявления этой *чистой прибыли* (курсив М. Салинса): дар имеет результат, одаряемый выгодно использовал его» [94].

В конечном счете, отбросив «анимистическое, духовное» объяснение Мосса возврата подаренной вещи, Салинс выдвигает понятие «прибыли» и понятие права первоначального дарителя на прибыль, принесенную его даром. Но он не анализирует более подробно связь, которая позволяет дарителю требовать свою «прибыль», и останавливается на полпути, довольствуясь формулами, которые его самого не удовлетворяют. Он пишет:

> «Вероятно, термин „выгода" не подходит ни экономически, ни исторически. Однако применительно к маори он лучше, чем *„дух",* передает смысл обсуждаемого *хау* [95] .

Салинс также напоминает нам, что в случае маори мы имеем дело с обществом, где «свобода зарабатывать за счет другого не входит в отношения и правила обмена»[96].

---

[93] *Best E.* Forest Lore of the Maori, p. 197.
[94] *Sahlins M.* Age de pierre, âge d'abondance, p. 211-212.
[95] Ibid., p. 212.
[96] Ibid., p. 214.

На самом деле стоит переместить на первый план важнейшую идею, которую Салинс упоминает, но не останавливается на ней, а именно: первоначальный даритель сохраняет права на подаренный им объект независимо от количества людей, которые участвуют в его циркуляции. Разумеется, факт циркуляции этого объекта означает, что каждый из тех, кто его получает, каждый из одаряемых, в свою очередь, становится дарителем. Но никто из них никогда не будет иметь на этот объект тех же прав, что и первый даритель. Последний сохраняет неотчуждаемую собственность на объект, все остальные передают друг другу отчуждаемые и временные права владения и пользования им.

Этот важнейший факт постоянства прав первоначального дарителя на подаренную вещь переносится на уровень понятий (иначе говоря, уровень туземных представлений-интерпретаций этого постоянства) благодаря той идее, что личность первоначального дарителя присутствует в подаренной вещи, что она связана с вещью и всегда сопровождает ее при перемене владельца или места пребывания. Однако это неизгладимое присутствие дарителя в подаренном объекте является реально видимым, только когда он циркулирует вне простого обмена дарами между двумя лицами. Чтобы все стало ясно, нужны по меньшей мере три партнера. Моссу, который удивлялся, что Ранаипири ввел третье лицо, Салинс ответил, что именно присутствие третьего демонстрирует, что мы находимся «вне какой бы то ни было „духовной" взаимности, и даже взаимности вообще».

Но в этом вопросе Салинс ошибается. Мы не находимся вне взаимности. И это довольно легко доказать. Будем исходить из того, что A является собственником объекта и что он его дарит B. B не становится его собственником, но тем не менее, в свою очередь, дарит его C. Здесь цепочка может продолжаться: C дарит D, D — E и т.д., и мы можем иметь неограниченное число человек, занимающих промежуточное положение, эквивалентное положению B. Но трех действующих лиц достаточно для нашего примера, и, как и Ранаипири, мы остановимся на C. Что же делает C? Он, в свою очередь, дарит B объект, владельцем которого является, в обмен на объект, происходящий от A и владельцем которого остается A. Тогда B может лишь передарить A, которому он должен, полученный от C объект, и он займет место объекта, полученного от A. A и C являются «владельцами» объекта, который они подарили, но B, будучи посредником, никогда не был владельцем объектов, которые проходили через его руки.

Следовательно, между А и С, двумя концами цепи, действительно бы па взаимность, поскольку собственность одного заняла место собственности другого. Что касается В, он служил посредником и, между прочим, тоже получил прибыль от объекта, пущенного в циркуляцию. Это означает, что он, в свою очередь, является должником А и С. Иллюстрацию именно этой логики мы найдем в циркуляции *ваигу'а,* браслетов и ожерелий из раковин, которые циркулируют в *куле* между народностями островов на северо-востоке Новой Гвинеи.

Посмотрим теперь предложенную Моссом интерпретацию речей Ранапири:

> «Этот важный текст заслуживает нескольких комментариев. Будучи чисто маорийским, изобилующим *еще* теологическими и юридическими *неточностями,* учениями „дома таинств", но временами удивительно ясным, *он содержит лишь одно непонятное место:* вмешательство третьего лица. Но, чтобы правильно понять маорийского юриста, достаточно сказать; *„Таонга* и любая личная собственность в строгом смысле слова обладают неким *хау,* духовной властью. Вы даете мне какой-нибудь предмет, я даю его третьему лицу; тот отдает мне другой предмет, потому что его принуждает *хау* моего подарка; а я обязан дать вам эту вещь, потому что надо вернуть вам то, что в действительности составляет продукт *хау* вашей *таонги..."*
> В сущности именно *хау-* хочет вернуться в место своего рождения, в святилище леса и клана и к владельцу»[97].

Таким образом, для объяснения, почему объект возвращается к первоначальному дарителю, Мосс ссылается на две причины и смешивает их. Первая причина: вещь обладает духом, душой, и именно этот дух побуждает ее вернуться к первоначальному владельцу. Вторая причина: тот, кто подарил вещь, воздействует на того, кто ее получил, потому что вещь уносит с собой что-то от него самого, что побуждает того, кто получил ее, вернуть ее. Это что-то — душа, духовное присутствие. Мосс делает акцент главным образом на этом духовном присутствии, а не на том, что первоначальный даритель продолжает постоянно сохранять права на вещь, которую он подарил. Таким образом, Мосс оставляет на заднем плане другую реальность, на этот раз социальную: в этих обществах дарители продолжают оставаться владельцами того, что они дарят. А ведь эта социальная реальность и есть та сила, которая присутствует в объекте, контролирует его и изначально определяет его использование и передвижения:

[97] *Mauss M.* Essai sur Le don, p. 159-160.

> «Обязывает в полученном „обменном" подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная *(sic)* дарителем, она *еще сохраняет в себе что-то от него самого.* Через нее он обретает власть над получателем... Ибо *таонга* одушевляется *хау* своего леса, своей местности.., *Хау* преследует всякого владельца. Оно преследует не только первого получателя дара и даже в известных случаях третьего, но всякого индивида, которому *таонга* просто передана. В сущности именно *хау* хочет вернуться в место своего рождения, в святилище леса и клана и к владельцам. Именно *таонга* или его *хау,* которое, впрочем, само является чем-то вроде индивида, неотступно следует за чередой пользователей, пока те не вернут... эквивалент полученного или нечто более ценное, что, в свою очередь, обеспечит дарителю авторитет и власть над первым дарителем, ставшим последним получателем дара»[98].

И в примечании Мосс добавляет, что «таонги, *по-видимому, наделены индивидуальностью* даже помимо хау, *которое обеспечивает их связь со своим владельцем»*[99]. Этот текст подтверждает нашу интерпретацию, согласно которой в конечном счете для Мосса в одной вещи сосуществуют два духовных начала: первое — это присутствие в вещи ее собственника, второе — наличие духа, присущего этой вещи независимо от ее собственника. И прежде всего именно этот дух побуждает вещь вернуться к своему первоначальному владельцу, также присутствующему в вещи частью своего духа. Следовательно, объяснение Мосса ставит акцент прежде всего на верованиях и на «духовных», идеологических причинах.

Но благодаря этому примеру мы уже вышли за пределы вселенной эквивалентных даров и встречных даров, уже перешли границу, отделяющую ее от потлача [100].

Потлач — дар, который впечатлил Мосса

Что впечатлило Мосса — так это дары, в которых преобладали соперничество, соревнование, антагонизм. Потлач индейцев-квакиютлей

---

[98] ibid., p. 159-160.

[99] Ibid., p. 160, note 2.

[100] Стоит напомнить, что не все ученики Мосса, в том числе самые близкие, приняли гипотезу своего учителя о существовании в вещи духа, который подталкивает ее к ее начальной точке. Например, Рене Монье (Maunier), который изучал по совету Мосса *тауссу* у кабилов, т.е. соревнование даров, которые делаются по случаю разных критических моментов жизни — рождения, обрезания, помолвки, брака, похорон и т.д., — не последовал за своим учителем в этом вопросе. См,: *Maunier R.* Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord.

и их соседей с Северо-Западного побережья Северной Америки казался ему их крайним проявлением. Но в 1922 г. Малиновский опубликовал свое описание *кулы,* практикующейся обществами па северо-востоке Новой Гвинеи. Оно вышло в свет после работ Рихарда Турнвальда, где тот приводит аналогичные факты из жизни буинов Соломоновых островов, и трудов других авторов. Мосс пришел к выводу чго речь идет о человеческом феномене, широко распространенном во времени и пространстве. Итак, он сделал потлач общей социологической категорией, и именно под этим названием агонистические дары стали известны и были популяризированы.

Видимо, принцип потлача во всех своих проявлениях противоположен тому принципу, который руководит только что проанализированными нами дарами. В потлаче дарят, чтобы «раздавить» другого своим даром. Для этою ему дарят больше, чем (как думают) он сможет вернуть, или возвращают ему больше, чем он подарил. Как дар и встречный дар неагонистического типа, дар-потлач делает должником и обязывает того, кто его получает, но намеченная при этом цель явно состоит в том, чтобы сделать сложным, если не невозможным возвращение эквивалентного дара; она заключается в том, чтобы сделать другого должником почти навсегда, заставить его публично «потерять лицо» и таким образом утвердить на максимально возможный срок свое превосходство.

Опираясь на обширную литературу, которая не сводится, как слишком часто говорят, исключительно к работам Боаса[101], Мосс подчеркивает, что потлач — это прежде всего «борьба знатных людей за установление между собой иерархии, которой впоследствии воспользуется их клан»[102]. Соперничество доходит до «расточительности, совершенно чрезмерного уничтожения накопленных (кланом) богатств с целью затмить другого вождя — соперника и в то же время компаньона»[103]. Мосс видит в потлаче — для которого характерно «ожесточенное соперничество», заканчивающееся показным уничтожением богатств, — развитую, но сравнительно редкую форму тотального предоставления: «Это тотальное предоставление в том смысле, что именно весь клан через своего вождя договаривается за всех, за всё, чем он обладает, и за всё, что он делает»[104]. Но между этой ожесто-

[101] Марсель Мосс знал авторов XIX в. — Краузе, Якобсена — и работы современников Боаса — Сепира, Хилла Таута и др.

[102] *Mauss M.* Essai sur Le don, p. 153.

[103] Ibid ,p. 152.

[104] Ibid.

чённой формой и встречающимся в Меланезии «более умеренным соревнованием» существуем согласно Моссу, значительное число промежуточных форм в Полинезии, Меланезии, Южной Америке и т.д. в античности у фракийцев и, более широко, в индоевропейском мире. Остановимся на потлаче квакиютлей и покажем, каким образом Мосс реконструировал его функционирование.

С определенной точки зрения цель этих соревнований является прежде всего «политической»:

> «Политический статус индивидов в братствах и кланах, ранги разного рода достигаются войной собственности так же, как и войной... Все рассматривается так, как если бы это была борьба богатств. Бракосочетание детей, участие в братствах достигаются только во время потлачей, которыми обмениваются и которые возвращают»[105].

И далее:

> «Потлач, распределение благ, составляет фундаментальный акт признания: военного, юридического, экономического, религиозного — во всех смыслах слова. Вождя или его сына „признают", и ему становятся ..признательными"» [106].

Мосс ясно видел, что соревнование между кланами и между вождями связано с желанием или *утвердить* передачу уже приобретенного титула либо ранга, или приобрести его, *завоевать* новый. И эскалация даров достигает кульминационной точки в показных актах уничтожения богатств, ценных объектов, осуществляющихся прилюдно:

> «В ряде случаев речь идет даже не о дарении или возвращении, а об уничтожении... разбивают самые дорогие медные изделия, выбрасывают их в водоемы, чтобы раздавить, „уничтожить своего соперника". Таким образом продвигают по социальной лестнице не только самого себя, но и свою семью. Вот какова правовая и экономическая система, в которой постоянно тратятся и передаются значительные богатства» [107].

Мосс настаивает на том факте, что в этих обществах существует прямая связь между богатством и властью, влиянием:

> «Богатый человек — это тот, который обладает *маной* в Полинезии, *auctoritas* в Риме, а в американских племенах — человек „широкий". Но нам необходимо лишь указать на связь между понятиями богатства, влияния, права управлять теми, кто получает подарки, и потлачем. Это связь весьма

[105] Ibid., p. 201.
[106] Ibid., p. 209-210.
[107] Ibid., p. 202.

определенна О вожде говорится, что он „проглотил племена", которым он раздает свои богатства; он „изрыгает" собственность и т.д.»[108].

«Обязанность *давать* составляет *сущность* потлача. Вождь должен устраивать потлач за себя, своего сына, зятя, дочь, за своих умерших. Он сохраняет свой ранг в племени... он поддерживает свой ранг среди вождей национальном и международном масштабах, только если доказывает, что духи и богатство постоянно посещают его и ему благоприятствуют, что богатство это обладает им, а он обладает богатством. Доказать наличие этого богатства он может, лишь тратя его и распределяя, унижая им других, отодвигая их „в тень своего имени"»[109] (курсив мой. — *М.Г.).*

И понятно, что в этой вселенной

«уклониться от дарения, как и от принятия дара, — значит нарушить обычай, также как и уклониться от возвращения дара. Обязанность *отвечать на дары* — это *весь потлач* в той части, которая не сводится к чистому разрушению... Если не возвращают или не разрушают эквивалентный ценности, навсегда „теряют лицо"»[110] (курсив мой. — *М.Г.).*

Конечно, возвращение даров имеет огромное значение, но, как утверждает сам Мосс дальше, хотя потлач представляет собой обязательную стратегию для завоевания ранга или утверждения титула, учитывается именно акт *дарения* и *дарения, превосходящего дарение других* (иначе это провал):

«Посредством этих даров между вождями и вассалами, между вассалами и держателями устанавливается иерархия. Давать — значит демонстрировать свое превосходство, быть больше, выше, *magister;* получать, не возвращая или не возвращая больше, значит подчиниться, стать клиентом и слугой, стать меньше, упасть ниже, *minister*»[111].

Разумеется, поскольку несколько вождей одновременно претендуют на один и тот же титул или на один и тот же ранг и никто из них не хочет и не может сразу признать себя побежденным, каждый должен стараться дать больше, чем другие, если не хочет «потерять лицо», честь, доброе имя. Во всей этой борьбе на первом плане всегда присутствует обязанность дарить, но парадоксальным образом — дарить с намерением *сломать взаимность даров,* разрушить ее ради собственной выгоды, по крайней мере каждый надеется на это. Кроме того, в примечании Мосс говорит, не настаивая на своем утверждении, хотя оно опровергает представление о том, что обязанность возвращать —

[108] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 203
[109] Ibid., p. 205-206.
[110] Ibid., p. 211-212.
[111] Ibid., p. 269-270.

это весь потлач: *«Идеальным было бы устраивать потлач, который оставался бы без ответа»* [112].

Таким образом, логика потлача полностью отличается от логики даров и встречных даров неагонистического типа, поскольку в них каждый (например, каждый род) должен дать часть своих ресурсов другим, но он получит их эквивалент (например, женщину за женщину).

Мы видели, каким образом Мосс воссоздает социологический контекст практики потлача. Но мы еще не изучили природу обмениваемых богатств, которые питают эту войну собственности. В основном это ценные объекты, раковины, изделия из меди, резные изделия и т.д., но также танцы, ритуалы и пр. Это имущество прилюдно дарится во время обрядов, сопровождаемых пирами, где раздается огромное количество еды. Но, повторяет Мосс вслед за Боасом, квакиютли не считали эти «продукты» составляющими настоящего богатства. Каковы же ценные объекты первого ранга, среди которых фигурируют знаменитые украшенные гербом медные пластины? Мосс снова настаивает на духовной сущности циркулирующих в обменах ценных объектов:

> «Можно продвинуться в анализе еще дальше и доказать, что в вещах, обмениваемых в потлаче, имеется сила, заставляющая дары циркулировать, из заставляющая дарить и возвращать их» [113].

Гербовые медные пластины, которые стоят на первом месте в потлаче,

> «выступают объектом наиболее важных верований и даже культов. Прежде всего, во всех этих племенах существуют культ меди и миф о ней как о живом существе. Медь, по крайней мере у хайда и квакиютлей, отождествляется с лососем, который сам является объектом культа... [У тлингитов] медь из-за красного цвета отождествляется с солнцем, с огнем, падающим с неба...» [114].

В тексте Мосса есть важнейший пункт (по крайней мере на наш взгляд), на котором сам он не считал нужным задерживаться и который впоследствии не породил никаких комментариев ни со стороны Фёрса, ни со стороны Леви-Строса или Салинса. И молчание длилось вплоть до публикаций Аннет Вейнер. Вот о чем идет речь. В примечании, ссылаясь на Боаса, Мосс сообщает о двух категориях медных изделий у квакиютлей:

---

[112] Ibid., p. 212, note 2.
[113] Ibid., p. 214.
[114] Ibid., p. 222.

> *«Наиболее важная,* которая не покидает семью, которую можно лишь разбить, чтобы затем переплавить, и *другая,* меньшей ценности, которая *циркулирует* нетронутой и, по-видимому, выступает как *спутница* первой. Обладание этой второстепенной медью у квакиютлей, несомненно, соответствует обладанию знатными титулами и рангами второго порядку с которыми медь путешествует от вождя к вождю, от семьи к семье, между поколениями и полами. Вероятно, великие титулы и великие медные пластины квакиютлей постоянно остаются внутри кланов или по крайней мере племен. Впрочем, трудно представить себе, чтобы было иначе» [115].

Помимо изделий из меди существовали и другие ценные вещи, которые не покидали семей. «Большие раковины морского ушка, покрытые ими щиты... одеяла, украшенные тканями или вышитыми гербами, изображениями лиц, глаз, фигур животных и людей»[116]. Каждая из этих ценных вещей, «как и на Тробриандских островах, обладает своей индивидуальностью, своим именем, своими свойствами, своей силой»[117]. Среди этих ценных вещей, обладающих именами, фигурируют и титулы знати, мужчин и женщин, и их привилегии, их танцы и т.д. Эти священные вещи передаются из поколения в поколение путем заключения брака или по наследству. Они покидают клан, чтобы в него вернуться, поскольку «привилегии» уступаются тестем своему зятю, который должен передать их своим сыновьям. В силу этого] привилегия, которую уступили зятю, возвращается с внуком в первоначальный клан. Поэтому Мосс замечает:

> «Было бы *неточным* говорить в данном случае об *отчуждении.* Эти объекты скорее даются взаймы, чем продаются и уступаются навсегда. У квакиютлей некоторые из них, хотя и появляются на потлаче, не могут уступаться. В сущности, такая „собственность" — это *sacra,* святыня, с которой семья расстается с трудом или не расстается никогда»[118])

Совокупность этих священных, ценных вещей составляет для каждой семьи своего рода *«магическое наследство»*[119]. Кажется, что именно эти объекты являются прямым источником богатств клана. Они не только создают богатства, и с избытков но и притягивают богатства других.

---

[115] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 224, note 1.
[116] Ibid., p. 220.
[117] Ibid., p. 219.
[118] Ibid., p. 216.
[119] Ibid., p. 217.

> «Они обладают притяжением, привлекающим другую медь, так же как богатство притягивает богатство, как достоинства влекут за собой почести, обладание духами, прекрасные союзы, и наоборот»[120].

Откуда же идет эта власть, эта способность создавать богатства и притягивать их? Ответ прост: дело в том, что эти вещи «божественны», это дары богов или духов людям, и в том, что духи или боги продолжают присутствовать в этих вещах и воздействовать на людей, владеющих ими сегодня и получивших их от своих предков или героя-основателя клана, принявшего их в дар от духа.

Именно в мифах подтверждаются преемственность и идентичность духовной сущности между богами или духами (первоначальными дарителями этого священного имущества), самим этим священным имуществом и людьми, которые получили его от более или менее легендарных предков (его первых получателей, первых одаряемых) и владеют им сегодня. Великие медные пластины

> «представляют собой гладкие божественные вещи дома. Часто миф отождествляет их всех — духов-дарителей медных пластин, собственников этих пластин и сами пластины. Невозможно различить, что создает силу одного из духов и богатство другого: медь говорит, ворчит, она требует, чтобы ее отдали, разбили, ее покрывают одеялами, чтобы согреть, и т.д. и т.п.» [121]

Разумеется, сам Мосс не верил, что великие медные пластины были сделаны богами. Он ссылается на работы Ривета (увидевшие свет в 1923 г. в «Journal des américanistes») о доколумбовых золотых и серебряных изделиях, сожалея, что автор не говорит о производстве меди на северо-западе Америки, которое остается еще весьма малоизвестным[122]. Самородная медь добывалась в районе реки Коппер (Медной) и переплавлялась в других местах. Мосс предполагает, что аристократия цимшианов и квакиютлей, наверное, имела какое-то отношение к секрету отливки меди и контролировала торговлю ею. Но он не развил анализ реальных условий производства и торговли медью. К тому же Мосса не сильно занимали отношения между людьми в процессе производства вещей, его интересовали только те отношения, которые завязывались вследствие их циркуляции. Таким образом, он ограничивается сообщением, что наиболее ценные медные изделия были очень редки, их рассматривали как дары богов и копили. Другие, более

---

[120] Ibid., p. 224.
[121] Ibid., p. 225.
[122] Ibid., p. 221, note 6.

многочисленные, циркулировали в потлаче и рассматривались (в соответствии с его очень удачным выражением) как «спутники первых».

В конечном счете мир, который описывает Мосс,— это заколдованный мир (он использует слово «волшебный»), где беспрестанно в многочисленных перекликающихся и связанных друг с другом потлачах циркулируют ценные вещи. Эти вещи вращаются вокруг еще более ценных вещей, вещей священных, которые остаются недвижимыми внутри кланов, там, где оставили их боги, у тех, кому они их подарили. И эти недвижимые объекты — это воплощенные духи, духи, которые являются вещами, и вещи, которые являются духами «Они живут. Они *движутся автономно* и увлекают за собой другие медные вещи» [124].

Здесь четко видно влияние верований и религиозных представлений. Они предлагают такую интерпретацию мира и человеческих институтов, что к концу наших объяснений причин и истоков вещи заняли место людей, объекты стали субъектами, объекты, изготовленные и обмениваемые людьми, стали объектами, изготовленными богами и любезно, великодушно подаренными ими каким-то отдаленным предкам живущих сейчас людей, предкам, которых помнят и считают героями.

Мы знаем, что религиозные верования не только являются частью мира, но и частично создают этот мир. И они делают это таким образом, что стирают другую часть, заменяя реальных людей их воображаемыми двойниками, которые занимают их место и действуют вместо них. Но обо всем этом Мосс не говорит ничего. Он также не останавливается на им же самим предложенном различии между семейными сокровищами, недвижимыми *sacra* и остальными ценными вещами, движимыми и участвующими в потлаче. Первые, говорит он, являются общей собственностью кланов, семей, и в этом качестве (ему кажется само собой разумеющимся) они должны оставаться недвижимыми, неотчуждаемыми. Для него «неотчуждаемый» означает «не подлежащий обмену». Но, противопоставив две эти категории имущества, кажется, что несколькими страницами ниже Мосс снимав это противопоставление без объяснения причин:

> «*В сущности* всегда оцениваются одновременно медные пластины и другие постоянные формы богатства, которые также являются объектами *чередующихся накопления и потлача* (маски, талисманы и т.д.), они все смешиваются с их использованием и их действием... Все перемешивает-

[123] *Mauss* M Essai sur le don, p 221
[124] Ibid., p. 224.

ся: вещи обладают личностью, и личности в определенном смысле представляют собой постоянные вещи клана. Титулы, талисманы, медные пластины и духи вождей — это омонимы и синонимы, имеющие одинаковую природу и функцию»[125].

Эти формулы красивы, даже превосходны, но тот факт, что объекты — ценные, накапливаемые или циркулирующие в потлаче — обладают личностью, душой, никоим образом не позволяет ни смешивать их, ни, что самое главное, смешивать функции, которые они осуществляют в каждом случае. Кроме того, как объяснить, почему некоторые вещи еще более ценны в силу своей священности и почему в силу своей священности они освобождены от потлача? Эта проблема остается незатронутой. И даже если один и тот же предмет за все время своего существования может переходить из одной категории в другую (сначала его копят, затем он фигурирует в потлаче, или наоборот), помимо судьбы этого объекта всегда остается необходимость объяснить тот факт, что в создании-воспроизводстве этих обществ, общества как такового постоянно существуют две различные, несмешиваемые функции, которые влекут за собой появление двух категорий ценных объектов, и эти категории тоже различны и постоянны. То, что один и тот же объект может переходить из одной категории в другую, — очень интересный вопрос, который мы проанализируем позднее. Но то, что он недвижим или становится временно недвижимым, когда относится к одной категории, и всегда находится в движении, когда переходит во вторую, — лучшее доказательство того, что функции, которые он осуществляет в различные моменты своего существования, нельзя смешивать.

Итак, здесь мы, по-видимому, подошли к пределу возможностей Мосса дать теоретическое объяснение фактам, которые он анализировал. Чуть далее, анализируя ту же проблему — интерпретацию природы *ваигу'а,* ценных предметов, которые циркулируют в *куле* (большом цикле межплеменных обменов, описанных Малиновским), мы увидим тот же предел возможностей. Но прежде чем осветить его природу и причины, сразу же скажем, что этот предел возможностей Мосса не объясняется, как упрекали его некоторые авторы-«марксисты», тем, что он принял описания Боаса, не заметив, что тот описывал общество квакиютлей «по образу своего собственного общества в эпоху, когда капиталистическая этика поощряла биржевую спекуляцию, общество, движимое индивидуализмом и выгодой»[126].

[125] Ibid., p. 227.
[126] *Meillassoux* C. Potlach, p. 54-55.

И совсем недавно, когда Мейасу пригласили комментировать текст Мари Мозе, представляющий собой очень серьезную и взвешенную попытку переоценки работы Боаса через ее четкое помещение в исторический контекст [127], он принимается за старое и снова обвиняет Мосса в том, что он «опрометчиво соглашается с Боасом» и в то же время поддерживает «идеологию экономического либерализма», которая вдохновляла его и привела к тому, что он «очень грубо ошибся в интерпретации потлача». Таким образом, из-за недостаточной точности и предубеждений Мосс способствовал «долговременно дезориентации экономических и антропологических исследований» [128].

Такое представление о Моссе, мистифицированном либеральной капиталистической идеологией, весьма неточно и представляет собой пародию на то, каким должен быть критический анализ сложного и мощного труда, несводимого к нескольким цитатам, которые с легкостью сопоставляются с доктринерскими предубеждениями критика. На самом деле позиция Мосса даже прямо противоположна той, которую приписывает ему критик. Несмотря на то что он восхищается Боасом и еще больше Малиновским (поскольку эти люди занимались полевыми исследованиями и их труды своей насыщенностью свидетельствуют о превосходстве «дескриптивной социологии»), Мосс с огромной осторожностью и весьма критично принимал предлагаемую двумя этими авторами интерпретацию фактов, которые они наблюдали в поле. Приведем несколько примеров.

Хотя структуры капиталистической системы сложны, ее принципы просты, и они явно отличаются от тех, которые руководят анализируемыми Моссом социальными системами (и даже противоположны им). Капиталистическая система представляется системой производства товаров, исторически самой развитой из всех существовавших. Она основывается на принципе частной собственности на средства производства и средства потребления, на деньгах и купле-продаже интеллектуальной и/или физической рабочей силы, вовлеченной в процесс производства и обращения товаров. Ее движущая сила проста: это желание делать деньги с помощью денег[129], что предполагает транс-

[127] *Mauzé M.* Boas, les Kwakiutl et le potlatch: élémentes pour une réévaluation. С момента выхода этой статьи, ещё одна книга дополнила наши знания о потлаче: *Kan S.* Symbolic immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century.

[128] *Meillassoux C*. Commentarie à l'article de Marie Mauzé.

[129] Только деньги, инвестируемые в финансовый капитал, дают иллюзию того, что деньги порождают деньги сами из себя. Во всех других случаях их надо обменивать на средства производства, средства потребления, рабочую силу или услуги *до* того как они они начнут приносить деньги.

формацию денег в капитал и инвестирование его в процесс производства и обращения товаров. Потребительская стоимость товара, будь то материального или нематериального, иными словами — его полезность важна лишь постольку, поскольку она является необходимой основой его меновой стоимости и становится в силу этого средством, инструментом оценки капитала.

Каково же отношение Мосса к капитализму? Не будем забывать, что «Очерк о даре» был написан лишь несколько лет спустя после окончания Первой мировой войны и победы большевистской революции в России. Не будем забывать и о том, что Мосс был социалистом, политически вовлеченным в реформу капиталистического общества, что он регулярно публиковался в газете *L'Humanité* до тех пор, пока она не перешла в руки коммунистов. А ведь реформа, которую он предлагал, — мы вернемся к этому в заключении книги, — это предшественница социал-демократической программы, которая сочетает рыночную экономику и государственный социализм. Он критикует коммунизм как «такой же вредный для общества, как эгоизм наших современников и индивидуализм наших законов» [130]. Он осуждает большевизм за использование насилия как инструмента развития общества[131].

> «Само собой разумеется, что мы не ратуем здесь ни за какое разрушение. Правовые принципы, управляющие рынком, куплей и продажей и составляющие необходимое условие формирования капитала, должны и могут продолжать свое существование наряду с новыми и более древними принципами» [132].

Древние принципы, к которым следует вернуться, - это дары и «благородные траты», благодаря которым в обществах, отличных от наших, люди становились богатыми и получали доступ к власти. Ведь «именно наши западные общества, причем очень недавно, сделали из человека *„экономическое животное”... Очень долго человек был иным, и лишь с недавних пор он начинает становиться машиной, усложненной счетной машиной»* [133].

Мы приходим к ситуации, когда

> «в наше время целый раздел права — право промышленников и коммерсантов — вступает в конфликт с моралью. Экономические предрассудки народа, производителей проистекают из их непоколебимого стремления

[130] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 263.
[131] *Fournier M.* Marcel Mauss, p. 417 sq.
[132] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 261.
[133] Ibid., p. 272.

следовать за произведенной вещью и «прого ощущения, что их труд перепродается без их участия в прибыли» [134].

Возвращаясь к древнему принципу, согласно которому богатые благородно делятся своими богатствами, Мосс предлагает добавить и развить новый принцип «государственного социализма», необходимость которого очевидна, если допустить, что общество не может считать себя свободным от обязательств только из-за того, что услуги работников оплачиваются. Оно «должно обеспечить им определенные жизненные гарантии на случай безработицы, болезни, старости, смерти»[135]. Трудно все-таки обвинять Мосса в том, что в начале века он] был слепым адептом «экономического либерализма»...

Итак, вернемся к главному, которое заключается не только в том, чтобы показать, что Мосс дистанцировался от Боаса, но главным образом в том, что в своем усилии по интерпретации сообщенных фактов он поставил под сомнение западные понятия экономики и общее представление Запада об экономической истории человечества.

Достаточно прочесть Мосса, чтобы понять, что у него было ясное представление об ограниченности материалов, собранных как Боасом, так и его предшественниками и последователями. «Внимание Боаса и его сотрудников по *Jesup Expedition* было направлено на материальную цивилизацию (т.е. объекты, техники), язык и мифологию... *Юридический, экономический, демографический анализ еще предстоит если не проделать, то по крайней мере дополнить»* (курсив мой. — *М.Г.)* [136]. Мосс считает, что в вопросах экономики и права старые русские, германские, французские и английские авторы, которых он читал и работы которых выходили до 1870 г., «остаются лучшими, и давность придает им солидный авторитет»[137]. Он сожалеет о том, что мы слишком мало знаем о «социальной морфологии» (сегодня мы сказали бы — о социальной организации этих обществ), о природе групп, которые их составляли (кланы, тайные общества и т.д.) и утверждает, что стоит собрать необходимую информацию, «так как время для этого уже настало»[138]. Кроме того, для описания этой племенной аристократии он использует термин «феодальные классы».

---

[134] Ibid., p. 260.

[135] Ibid., p. 260-261.

[136] Ibid. p. 195 К тому же Мосс добавляет, что «даже труды этнографов-профессионалов более ранних (Краузе, Якобсен) или поздних (Сепир, Хилл-Хаут и др.), имеют ту же направленность».

[137] Ibid.

[138] Ibid.

Это европоцентристский термин, который выходил из-под пера почти всех авторов (до Марка Блока), либералов и марксистов, западных и восточных, описывавших общества, которыми руководят различные формы аристократии. Все они были бойко названы «феодальными» или «квазифеодальными»[139]. Мосс даже добавляет в примечании «общее наблюдение», которое, по нашему мнению, имеет огромное значение, поскольку показывает, что такой человек, как Мосс, осознавал, что он недостаточно знает, чтобы понять отношения между подаренной в потлаче вещью и ее собственником; а ведь это узловая точка его работы, именно здесь измеряются ее сила и предел ее возможностей:

> «Общее наблюдение: мы достаточно хорошо знаем, как, почему и во время каких обрядов, трат и разрушений передается имущество на Северо-Западе Америки. Однако мы еще мало информированы о формах, в которые облечен сам акт передачи (уступки) вещей, особенно медных. Этот вопрос должен стать объектом исследования. То немногое, что мы знаем, крайне интересно и безусловно указывает *на связь собственности и собственников»*[140].

Все эти цитаты показывают, насколько хорошо Мосс осознавал, чего не хватало в работе Боаса и в других использованных им источниках, но они еще не затрагивают сути, а именно критики интерпретации, которую сам Боас дал приведенным им фактам. А ведь именно этим по-настоящему измеряется не только критическая осторожность Мосса, но и его усилие по созданию *альтернативной теории, другой* теоретической интерпретации фактов, приведенных Боасом.

Прежде всего, по поводу самого слова «потлач» ему кажется, что «ни идея, ни предполагаемая номенклатура значений этого термина не имеют в языках Северо-Запада той точности, которую придает им англо-индейский пиджин на основе чинукского языка» (язык, используемый в торговле между индейцами и европейцами). Затем он отмечает, изучив глоссарии Боаса, что, «по-видимому, даже сами слова

---

[139] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 208, note 3. Однако он сближает вождей квакиютлей и тех, кто занимал подобное положение у кельтов, германцев и пр., какими они должны были быть *до* развития на Западе феодализма. «Германская цивилизация, — писал он, — оставалась в основном феодальной и крестьянской. В ней понятие и даже слова, обозначающие цену покупки и продажи, вероятно, возникли поздно. В более раннюю эпоху в ней была чрезвычайно развита целая система потлача, но особенно — система даров [неагонистических предоставлений]» (p. 251). Как и положено, Мосс упоминает Тацита. После Гримма это не перестают делать в Европе.

[140] Ibid., p. 225, note 6.

[141] Ibid., p. 213.

обмен" и „продажа" чужды языку квакиютлей»[142]. Но основная критика заключается не в этом. Парадоксальным образом она появляется в заключение длинного примечания, в котором Мосс переписал знаменитую страницу Боаса, где тот пишет: «Экономическая система индейцев британской колонии, как и цивилизованных народов, широко использует кредит...»[143]. И Мосс комментирует: «Это лучшее из того, что Боас написал о потлаче». Но он сразу добавляет:

> *«Скорректировав* (курсив мой.— *М.Г.)* термины „долг", „оплата", „погашение", „заём" и *заменив* их терминами „сделанные подарки" и „возвращенные подарки", которые, впрочем, Боас в конце концов использует, мы получаем достаточно точное представление о понятии „кредит" в потлаче» [144].

Таким образом, скорректировав и, главным образом, заменив термины, используемые Боасом, Мосс занимается настоящей работой по теоретической реорганизации. Он не только ставит под сомнение понятия экономистов и их взгляды, упрощающие экономическую историю человечества, но и осознает те границы, которые не смог преодолеть, видит ту точку, где останавливается его собственное движение где мысль терпит неудачу, если хотите, оказывается парализованной:

> «Мы неоднократно видели, насколько вся эта экономика обмена-дара далека от рамок так называемой естественной экономики [без обмена и/или без рынка], от утилитаризма [т.е. экономики, ограничивающейся обменом материально используемых вещей]. Все эти важные явления экономической жизни рассмотренных народов... все значительные пережитки этих традиций в обществах, родственных нам, или в обычаях наших обществ *не укладываются в схемы* (курсив мой. — *М.Г.),* которые обычно предлагают те немногие экономисты, которые стремятся сравнивать различные экономики»[145].

И Мосс уточняет, что он присоединяет свои усилия к усилиям Малиновского, который посвятил «целый труд, чтобы *взорвать* ходячие учения о „первобытной" экономике»[146]. Но Мосс не считает критику

[14 2]Ibid., p. 202, note 3.

[143] Ibid., p. 198, note 2.

[144] Ibid., Насколько мы знаем Жан Ложкин *(LojkineJ.* Mauss et l'„Essai sur le don": Portée contemporaine d'une etude anthropologique sur l'économie non marchande) – один из тех редких комментаторов кто отметил усилие Мосса по теоретическому анализу понятий политэкономии. Будучи марксистом, он считал критику Мосса со стороны Мейассу необоснованной и неуместной.

[145] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 266. Здесь Мосс намекает на статью, опубликованную Малиновским в *Economic Journal* (*Malinowski B*. The Primitive Economy of the Trobriand Islanders).

[146] Ibid., p. 206

Малиновского достаточной для разрушения этих учений и не вполне удовлетворен собственным теоретическим анализом, который он предложил в качестве альтернативы:

> «Можно, однако, пойти *еще дальше,* чем *мы* это сделали. Можно иначе разложить, перемешать, окрасить и определить заново понятия, которыми мы пользовались. Употреблявшиеся нами термины „подношение", „подарок", „дар" *сами по себе не очень точны.* Мы *не нашли других,* вот и все. Те правовые и экономические понятия, которые мы любим противопоставлять: свобода и долг; щедрость, великодушие, роскошь — бережливость, интерес, польза... *все они нуждаются в пересмотре и уточнении»* (курсив мой. — *М.Г.)*[147] .

И в качестве примера Мосс дает интерпретацию *ваигу'а,* ценных объектов, циркулирующих в *куле* между Тробриандскими островами и другими островами на северо-востоке Новой Гвинеи (которые мы в свое время проанализируем).

В конечном счете не случайно, что все теоретические трудности концентрируются вокруг интерпретации природы ценных объектов, которые циркулируют в дарах и способ циркуляции которых — иногда странный для нас— нуждается в объяснении. Эти объекты по большей части представляют собой материальные вещи, ценность которых основывается не только на редкости материала, будь то перламутр, медь, кость, нефрит или перо, и не на работе, потраченной на их изготовление и украшение. Выбор материала, работа, которая вложена в их изготовление, — все это, конечно, учитывается, но меньше, чем присутствующая в них нематериальная реальность. Эта реальность воображаема. Ее содержанием являются идеи и символы, которые сообщают объекту социальную силу. Эту силу используют индивиды и группы, чтобы воздействовать друг на друга либо для установления между собой новых социальных отношений, либо для воспроизводства старых.

Нематериальное, воображаемое содержание подаренных вещей ни в коем случае не сводится только к присутствию дарителя в подаренной вещи. Разумеется, причина этого заключается в том, что подаренные вещи «никогда полностью не отделяются» от своего владельца, что они уносят с собой что-то от его существа, что через них люди создают связи друг с другом, берут на себя обязательства. Устанавливаются «личные» отношения, люди берут на себя обязательства по отношению друг к другу, и подаренная вещь является залогом этих обязательств. Однако

---

[147] Ibid., p. 267.

нельзя ограничиться только этим уровнем, на котором то, что обязывает дарить есть то, что дарение обязывает, и тут же образуется круг взаимных обязательств, так как согласие принять обязывает сделать ответный подарок, «вернуть» и т.д. Хотя каждый может выбрать, кому дарить и от кого получать, никто в этих обществах не может — если хочет продолжать существовать, т.е. воспроизводить себя, воспроизводя свои отношения с другими, — прекратить дарить и получать. Следовательно, за людьми и их отношениями существует другая — социальная, безличная, объективная — реальность, которая довлеет надо всеми ежеминутно и никогда не может прерваться.

Мосс это видел, признавал и выразил в одном из тех редких текстов, где он стремится подняться над воображаемыми и символиче скими аспектами подаренных вещей к объективной реальности, которая не сводилась бы к этим воображаемым реальностям, подняться к неустранимой необходимости, несводимой к данным о субъектам ном и межсубъективном сознании, которая стала бы ее источником! объяснила бы ее существование. Говоря о «системе дарения» в мела незийских и полинезийских обществах, он пишет:

> «Материальная и моральная жизнь, обмен функционируют там в бескорыстной и в то же время обязательной форме. Более того, эта обязательность выражается мифическим, воображаемым или, если угодно, символическим и коллективным образом: она принимает форму интереса к обмениваемым вещам. Последние *никогда полностью не отделяются* от участников обмена, а создаваемые ими общности и союзы относительно нерасторжимы. В действительности этот символ социальной жизни — *постоянство влияния* обмениваемых вещей — лишь выражает *достаточно прямо* способ, которым подгруппы этих сегментированных обществ архаического типа постоянно встраиваются одна в другую, во всем чувствуя себя в долгу друг перед другом» (курсив мой. — *М. Г.*)[148].

Следовательно, объективная обязанность составляющих архаичные общества групп обмениваться между собой, чтобы иметь возможность существовать, находит свое «достаточно прямое», но воображаемое или символическое (что, по нашему мнению, не одно и то же) выражение в том факте, что «обмениваемые вещи никогда полностью не отделяются» от своих собственников. Но Мосс ничего не говорит о причинах, по которым эта обязанность принимает мифическую форму кроме того, что это то, во что люди верят. Помимо обязательность «обмена» для социального существования индивидов и групп, конечно, не является особенностью только сегмен-

[148] Ibid., p. 194.

тарных или даже шире «архаических» обществ. Но, главным образом, если обмениваемые в дарах вещи обладают душой, они не единственные ее обладатели: у священных объектов тоже есть душа, и даже более «сильная», поскольку в них присутствуют, действуют существа более великие, чем люди: боги, духи, прославленные предки. Однако эти священные объекты, которые по сравнению с даримыми ценными объектами получают дополнительную часть души, обычно не дарят и не обменивают.

Следовательно, Мосс должен был бы задаться вопросом: почему среди всех этих обладающих душой объектов одни, наиболее многочисленные, могут быть подарены и циркулировать между индивидами и группами, «никогда, однако, не будучи полностью отделимыми» от своих первоначальных собственников, не будучи полностью отчуждаемыми, тогда как другие, наиболее ценные, наиболее священные, не циркулируют и остаются недвижимыми в сокровищнице кланов или семей? И поскольку две эти категории объектов существуют в «сегментарных» обществах, которые он изучал, мы приходим к выводу, что разделение общества на подгруппы, «встраивающиеся одна в другую» и «во всем чувствующие себя в долгу друг перед другом», *никоим образом не означает, что они дарят друг другу всё.*

Мосс считал само собой разумеющимся, что священные вещи неотчуждаемы, и все вопросы, которые он задавал, все свои усилия он сконцентрировал на стремлении понять, почему подаренные, обмененные вещи не дарят и не обменивают полностью. Сфокусировав свой анализ на одной-единственной категории объектов (и фактов), он не заметил, что эта категория зависит от другой, которая дополняет ее и само существование которой для нее необходимо, предполагаемо.

Оставив вне поля своего анализа священные объекты, Мосс сумел создать (сам того не желая) иллюзию того, что обмен составляет всю социальную жизнь. Он открыл дорогу Леви-Стросу, который еще более упростил все в своей знаменитой формуле, где он сводит общество к тройному обмену: женщинами, имуществом и словами.

На самом деле, как мы попытаемся показать далее, обмены, какими бы они ни были, не исчерпывают функционирование общества, не являются достаточными для объяснения «тотальности», целостности социального. Наряду с «вещами», имуществом, услугами, людьми, подлежащими обмену, существует все то, что не дарят и не продают и что тоже составляет объект институтов и особых практик, являющихся обязательной составляющей общества как целостности и также способствующих объяснению его функционирования как целого.

Это приводит нас к некоторому дистанцированию от описания Моссом потлача как тотального социального феномена. Мы никоим образом не оспариваем значимость этого понятия, которое Мосс первым ввел в поле общественных наук и которое принесло ему заслуженную славу. Мосс различает две степени, два класса тотальных социальных фактов в соответствии с тем, что «в одних случаях они приводят в движение *все* общество в целом и *все* его институты (потлач, сталки-вающиеся кланы, посещающие друг друга племена и т.д.), а в других лишь *большое число институтов* (курсив мой. — *М.Г.),* в частности, когда обмен и договоры касаются в основном индивидов»[150].

То, что потлач может касаться всех групп общества и в этом смысле вовлекать в свое движение все общество, возможно. То, что потлач или *кула* — это «больше даже, чем системы институтов, разделенные, например, на религию, право, экономику и т.д., это „целостности", целые социальные системы» — бесспорно, поскольку применения к этим феноменам таких аналитических категорий «препарирует их на правовые нормы, мифы, ценности» и рискует упустить единством «движение целого»[151]. Но ни общества Северо-Западного побережья Америки, ни тем более общества северо-востока Новой Гвинеи не сводятся или не выражаются в целом в потлаче или *куле,* даже если эти феномены глубинно характеризуют «их экономику и мораль».

Однако Мосс прекрасно увидел, что, как только вступает в действие логика потлача и система агонистических даров и встречных даров начинает пронизывать большую часть групп, составляющих какое-либо общество, кажется, ничто не может остановить этот процесс. Мало-помалу все становится предлогом для потлача: жизнь, брак, смерть и т.д. Каждый дар предлагает и предполагает другие дары, и они следуют друг за другом, образуя безостановочную циркуляцию, источник которой, как кажется, заключен в ней самой.

Именно тогда для членов этих обществ (как индивидов, так и групп), вовлеченных в это вечное движение и не имеющих возможности его избежать, выйти из него (за исключением, и это показательно, некоторых индивидов и некоторых групп, чьи функции и статус ставят над всяким соревнованием, как, например, семьи вождей, претендующих на божественное происхождение), все происходит так, будто подаренные и принятые в потлаче ценные вещи (и сами потлачи) существуют автономно. Это автономное существование заставляет их нахо-

[149] Пример неагонистических «тотальных предоставлений».
[150] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 274
[151] Ibid., p. 275.

диться в бесконечном движении, вовлекающем людей, которые из субъектов превращаются в объекты и оказываются подчиненными этим круговоротом богатств, которые они сами и привели в движение.

В этих процессах нет ничего исключительного. Точно так же происходит в наших капиталистических, рыночных обществах, где богатство выражается в основном в денежных знаках и где накопленные деньги в итоге всегда являются продуктом производства, за которым следует продажа и купля всех видов товаров. Являются ли они материальными или нематериальными, касаются ли они средств производства, потребления или разрушения, средств существования или рабочей силы людей, услуг священника или услуг проститутки, конкретная, частная реальность каждого товара имеет значение только в той степени, в какой его использование является основой меновой стоимости, а эта стоимость превращается в деньги, которые приносят деньги, в капитал.

И в наших обществах мы тоже каждый день наблюдаем явления такого типа. Как только в истории был запущен механизм, который делает возможным и необходимым накопление капитала, постоянную трансформацию товаров и денег в капитал и обратно, циркуляция товаров и денег уже не может прерваться надолго, тем более навсегда. Система воспроизводит себя «сама». Следовательно, все происходит так, будто деньги обращаются сами по себе и порождают капиталы и товары, которые, в свою очередь, производят товары и капиталы. Как сказал П. Сраффа, мы живем «в мире, где товары производят товары с помощью товаров»[152]. Маркс сказал заключительное слово обо «всем, что происходит, будто так оно и есть». Но два эти мира — мир даров и мир товаров — действительно сравнимы. Фетишизму объектов даров соответствует фетишизм товаров, и фетишизму священных объектов соответствует фетишизм денег, функционирующих как капитал, как стоимость, облеченная властью порождать стоимость из себя самой, как деньги, способные порождать деньги. Вот она, мифология капитала.

Но стоит пойти дальше в сравнении и изучении различных форм сознания, которые существуют в экономике, управляемой обменом дарами, и в экономике, управляемой рынком, где интеллектуальная и физическая рабочая сила сама по себе является товаром [153] . В обще-

---

[152] *Sraffa P.* Production of Commodities by Means of Commodities.

[153] В отличие от Мерилин Стратерн *(Strathern M.* The Gender of the Gift) мы считаем, что в течение многих веков товарные отношения сосуществуют с обменами дарами в обществах, проанализированных Моссом, и наоборот, дар продолжает широко практиковаться в рыночных экономиках. Мы не противопоставляем «по существу» меланезийские общества как общества «дара» и западное общество как общество «товаров».

ствах где господствует обязанность дарить (и в случае обществ потлача — обязанность вступать в соревнование в дарах), в конечном счете кажется, что вещи заменяют людей, что объекты ведут себя как субъекты. В обществах, где господствует обязанность продавать и делать деньги, получать прибыль, вступать в конкуренцию при продаже имущества и услуг, люди в известной степени рассматриваются как вещи. Но в обоих случаях происходил один и тот же процесс, в каждом случае реальные отношения людей к объектам, которые они производят, обменивают (или хранят), стерлись, исчезли из их сознания, и другие силы, другие воображаемые участники заняли их место и заменили людей, изначально являвшихся их создателями.

Как недаримые священные объекты или даримые ценные объекты кажутся населенными духом, приводящим их в движение, так и товары имеют меновую стоимость, цену, колебания которой ускользав ют от сознания и контроля тех, кто их производит или потребляет! В обоих случаях это миры, созданные человеком, но оторвавшиеся от него и населенные двойниками его самого, порожденными его воображением. Эти двойники часто доброжелательны к нему и приходят на помощь, а часто раздавливают его, но во всех случаях доминируют над ним.

В другой работе мы показали (и вернемся к этому в заключении), что создание вымышленных существ, доминирующих над людьми! стоит у истоков классов и каст и что именно оно объясняет, почему) люди соглашаются работать или делиться плодами своего труда с теми из них, кто кажется им ближе к богам и духам, приносящим изобилие или несчастье, жрецам и вождям (друзьям или родственникам богов). В обществах, где доминируют личные отношения, эти отношения прозрачны не больше, чем безличные отношения в рыночных и бюрократическо-государственных обществах, описанных Максом Вебером. Их непрозрачность различна, поскольку между индивидами и группами постоянно вводятся существа, которые населяют их верования: боги, духи, предки, доброжелательные или агрессивные, кормящие или пожирающие людей, к которым нужно беспрестанно обращаться с молитвами, предлагать подношения, даже совершать жертвоприношения. Антропологу трудно поверить, что в обществах, где индивиды и группы поддерживают с другом прямые отношения и значительная часть обменов не является товарными, эти отношения менее мистифицированы и более «прозрачные», поскольку являются

[154] *Godelier M.* L'idéel et le Matériel

личными. Однако именно об этом несколько раз упоминал Маркс в «Капитале» [155] . Мы не согласны с ним в этом вопросе.

Вернемся еще раз к воображаемому и символическому содержанию подаренных вещей, объектов дара и встречного дара. Для того чтобы «все работало», нужно, чтобы в подаренной вещи было нечто большее, чем дарение себя другому. Она должна содержать в себе что-то, что казалось бы дарителю, как и первому одаряемому и затем всем тем, кто получит ее впоследствии, всем членам общества — которые, следовательно, должны изначально разделять это представление — средством, обладание которым, даже временное, необходимо для продолжения существования, для создания и воспроизводства социальных отношений, которые позволяют индивидам, а также группам, кланам, семьям, братствам, тайным обществам и т.д. продолжать составлять часть своего общества. Следовательно (и это Мосс предчувствовал, об этом говорил, не анализируя подробно), подаренная вещь должна содержать в себе больше, чем «постоянство влияния», присутствие того, кто ее подарил. Она должна содержать в себе что-то *еще,* что кажется *всем* членам общества необходимым для их существования и что должно *циркулировать между ними,* чтобы все и каждый могли продолжать существовать.

Однако это что-то, что должны содержать в себе подаренные объекты, они делят с объектами священными, которые не циркулируют. Это что-то Мосс назвал душой, духом, источником богатства и изобилия, жизни. Итак, именно здесь обозначается проблема. Как объяснить ценные дары, которые циркулируют, продолжая признавать их родство со священными объектами, которые не циркулируют? Мы разовьем этот пункт во второй части работы, а сейчас лишь изложим нашу гипотезу.

Ценные объекты циркулируют в обменах дарами только потому, что являются двойными заменителями: заменителями священных объектов и заменителями людей. В качестве первых они неотчуждаемы, но в отличие от нециркулирующих священных объектов они цирку-

---

[155] Кроме того, Жан Ложкин *(Lojkine J.* Art. cit, p. 153-154)— один из тех немногих ученых, кто подчеркивал, что «нерыночная» взаимность не означает прозрачности и что существует «нерыночный фетишизм», прекрасным примером которого является потлач. Жан Ложкин ясно показывает, что Маркс не видел этого, когда писал: «Каждый эксплуатируемый прекрасно знает, не прибегая к Адаму Смиту, что определенное количество своей личной рабочей силы он расходует на службу своему хозяину. Десятина, которую он должен отдавать священнику, более понятна, чем его благословение». И Ложкин добавляет: «Как объяснить тогда силу религии... или священный характер королевской власти?»

лируют — не только в потлачах, в (соревновательных) обменах богатств на богатства, но и по случаю, брака, кончины, инициаций, где они функционируют как заменители людей, чью жизнь (брак) или смерть (смерть воина-союзника или даже врага, убитого на поле битвы) они «компенсируют».

Заменители священных вещей и живущих в них сверхъестественных существ, являются и заменителями людей, их существа, костей, плоти знаков отличия, титулов, рангов, их материальной и нематериальной собственности. Именно поэтому они могут *занимать место* людей и вещей во всех обстоятельствах, когда необходимо их *переместитъ* или *заменить* для создания новых социальных отношении: власти, инициации, родственных связей и т.д. — между индивидами и между группами или, проще, для воспроизводства старых связей, для их продолжения, сохранения. Именно эта двойственная природа ценных объектов делает трудным их определение и, следовательно, понимание в мире, где вещи отделены от людей. И именно она позволяет нам понять, почему эти объекты функционируют как деньги, не будучи ими в полной мере, и часто становятся ими, освобождаясь от значительной части своих прежних функций и превращаясь в безличный инструмент развития безличных рыночных отношений, инструмент, который циркулирует только проштемпелеванный, отмеченный печатью института, представляющего сообщество как целое и являющегося источником власти и закона — государства [156].

Читатель поймет необходимость кружных путей для понимания анализа Мосса, посвященного потлачу. Мы собираемся показать не

[156] Определенным образом деньги являются одновременно заменителями священных объектов и ценных объектов, которыми они являются изначально, при этом первые являются заменителями богов, вторые — людей. Игра заменителей может продолжиться гораздо дальше. Замечательный пример дают жертвенные деньги в религии китайцев — бумажные деньги, которые сжигают в ритуальных сосудах внутри дома, принося в дар божествам-покровителям. Жертвенные деньги разделяются на золотые (сжигаемые в дар небесным божествам) и серебряные (сжигаемые в дар злым духам) и душам, живущим в аду). Эти деньги используются простыми верующими по собственной инициативе. Кроме того, существуют «деньги казначейства» и «деньги для разрешения кризисов». Для их использования требуются специалисты. Эти деньги] были объектом интересного исследования Хоу (Чин-Ланг) *(Hou (Chin-Lang).* Monnaies d'offrande et la notion de tresorerie dans la religion chinoise). За этими практиками стоит представление о капитале жизни и счастья: с самого рождения индивид оказывается в долгу перед казной, своего рода банком с двумя счетами (один — небесный, другой – адский), который управляет отношениями людей с духами и богами. Мы вернемся к этому вопросу в заключении этой работы, когда будем говорить о Ригведе и понятий долга жизни в Индии.

только насыщенность и богатство сложного текста, перегруженного важными фактами, скрытыми в примечаниях и беспрестанно выходящими на новые вопросы, но и прежде всего заставить понять, что потлач — это этнографический факт, который Мосс в большей степени выдвинул на передний план, чем *кулу*— иной этнографический факт, которому он также отдавал приоритет. Это связано с тем, что потлач казался Моссу одновременно крайней и высшей формой тотальных предоставлений, которые он сделал отправной точкой изучения кулы и других подобных фактов; затем он обратился к античной истории, чтобы попытаться заново интерпретировать древние правовые и экономические системы Европы, стремясь подняться к «очень древнему римскому праву»[157], еще до того как в этом праве появился принцип разделения на личные и вещные права[158].

И именно по этой причине он ищет ответ в кельтском праве и праве германском, которое действовало среди крестьян в феодальную эпоху, поскольку Мосс считал, что «в германской цивилизации... в более раннюю эпоху была чрезвычайно развита система потлача, но особенно — система даров»[159]. Он также обращается к древнему индусскому праву, потому что, по его мнению, «сразу после арийской колонизации древняя Индия в сущности вдвойне была страной потлача» [160]. Вдвойне поскольку арийцы, согласно Моссу, знати потлач до своего прибытия в Индию, и в равной степени его знали две большие группы племен, составлявшие основу местного населения (тибето-бирманские племена и племена мунда).

И поскольку потлач является центральной парадигмой работы, именно в нем сконцентрированы теоретические трудности. Следовательно, именно здесь могут быть лучше поняты, высвечены сила и ограниченность подхода и понятий Мосса. Мы считаем, что все вращается вокруг интерпретации природы ценных объектов, которые циркулируют в даре; препятствие, возникшее перед Моссом, вызвано тем, что он не пытался сопоставить и осмыслить в одних теоретических рамках нециркулирующие священные объекты и циркулирующие ценные объекты. Эта критика не направлена на отрицание огромной значимости его труда. Мы стремимся не к деконструкции, а к анализу структуры, чтобы реконструировать и дополнить ее, либо, когда это возможно, следуя в том же направлении, либо перемещая

---

[157] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 238.
[158] Ibid., p. 220.
[159] Ibid., p. 251.
[160] Ibid., p. 241.

проблемы в нескольку иную плоскость, чтобы открыть новые пути и продолжить движение вперед.

Однако мы не можем закончить обсуждение потлача, не упомянув о двух упреках, которые были адресованы Моссу. Один нам кажется вполне обоснованным, другой — недостаточно. Во-первых, ученого упрекают в том, что он почти не уделил внимания существований элементов эксплуатации в отношениях между аристократией, знатью кланов и простыми людьми. Для обозначения этого типа общества он использует термин «феодальный» и говорит о «сеньорах», «вассалах» и «держателях»[161]. В другом месте он даже упоминает «феодальные классы», уточняя, однако (что почти не соответствует западному феодализму), что они были «разделены на кланы и фратрии» [162]. Он даже говорит о потлаче «между классами», но больше не говорит об этом ничего. Не только Мосс прибегал к словарю западного феодализма для описания экзотических обществ, в которых правила аристократия. Этот европоцентризм разделяли авторы всех направлений, провозглашавшие себя как марксистами, так и приверженцами более классического взгляда на историю. Но Мосса упрекают не в использовании этого словаря, а в том, что он ничего не говорил об использовании труда, взимании продовольствия и ценного имущества, которые практиковали вожди кланов по отношению к членам незнатных родов, представлявших собой базис их общества. Но откуда взялись эти вожди и эта аристократия? По-видимому, положение знати или вождя обусловливалось определенным местом рода этих людей в генеалогии клана. Например, вождь мог принадлежать к роду прямых потомков старшего сына предка-основателя клана. Другие роды, несмотря на их родственные связи с родом вождя, составляли массу простых людей. Именно вождь давал потлач от имени клана и одновременно изымал пищу для пиров и ценное имущество, которое дарил вождям приглашенных кланов.

Но во всех этих обществах помимо массы простых людей были еще и рабы, о которых Мосс тоже практически не говорит. Он прости делает несколько намеков на то, что у тлингитов стоимость меди измерялась числом рабов[163], что иногда в потлаче предавали смерти рабов[164] и, наконец, что устраивали потлачи, чтобы выкупить родственника, попавшего в плен, и избавить его от рабства, восстановив таким

[161]Ibid, p. 269.
[162]Ibid., p. 208, note 3.
[163]Ibid., p. 223, note 3.
[164]Ibid. (ESD), p. 167.

образом «имя» семьи[165]. Короче говоря, в этих обществах действительно существовали отношения доминирования и эксплуатации, что подчеркивали многие авторы[166]. Нам кажется, что молчание Мосса достаточно хорошо объясняется, если обратиться к общему заключению его очерка.

С одной стороны, Мосс признается, что у него не было времени, чтобы «попытаться раскрыть морфологическую основу всех описанных фактов» [167], что означает, что он не смог постичь, как на деле функционируют группы, устраивающие потлач. Но, с другой стороны, он настаивает, что западное общество XX века, хотя и должно было для своего развития принять новые принципы, могло бы вернуться и к древним принципам и, в частности, к «нравам *благородных трат»*[168]. Что означает для Мосса благородство трат? Это траты, сделанные знатью, подчиняющейся понятию выгоды и пользы, которое

> «также не выступает в том виде, в каком функционирует в нашем сознании. Если какой-то подобный мотив и вдохновляет тробриандских или американских вождей... или управлял когда-то щедрыми индусами, благородными германцами и кельтами в их дарах и тратах, то это все-таки не то же самое, что холодный разум торговца, банкира, капиталиста... копят, но чтобы тратить, чтобы „обязывать", чтобы иметь „преданных людей". Обменивают, но главным образом предметы роскоши... или непосредственно потребляемые блага, пиры»[169].

И понятно намерение Мосса, когда читаешь его описание богатого европейского человека:

> «Не напоминают ли его траты на предметы роскоши, искусства, на всякие прихоти, на слуг былую аристократию или варварских вождей, нравы которых мы описали?»[170].

Мы считаем, что именно это желание увидеть, как «богатые свободно, а также по необходимости возвращаются к тому, чтобы рассматривать себя как своего рода казначеев своих сограждан»[171], является препятствием к более подробному изучению отношений, которые существовали между «феодальными классами» и массой простых людей в обществах Северо-Запада Америки.

---

[165] Ibid., p. 207, note 3.
[166] Например, Ален Тестар *(TestartA.* Les Chasseurs-Cueilleurs ou l'origine des inégalites).
[167] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 277.
[168] Ibid., p. 262. Курсив Мосса.
[169] Ibid., p. 270.
[170] Ibid., p. 272.
[171] Ibid., p. 262.

Второй упрек, адресованный Моссу, — это отсутствие ясного осознания им аномального характера потлача, который Боас наблюдал в начале века, потлача, «сошедшего с ума», становившегося все более агрессивным вследствие потрясений, которые породило в индейском обществе Северо-Западного побережья присутствие и давление европейцев.

Гипотеза о том, что потлач, наблюдаемый Боасом, глубинно искажен, уже давно была выдвинута такими этнологами, как Барнетт[172], до него — Кертисом (Curtis), и сегодня она кажется подтвержденной по всем пунктам.

Резюмируем кратко потрясения, которые познали эти общества, в частности квакиютли. Их первые контакты с европейцами восходят к концу XVIII в., к 1780 г. В то время квакиютлей было около 20 племен, которые жили рыбной ловлей, охотой и собирательством. Их экономику и технологию можно охарактеризовать как высокопродуктивную. Зимой каждое племя собиралось в деревне, разделенной на участки, в каждом из которых жила родственная группа *(нумайм),* которую Боас (с некоторыми оговорками) назвал «кланом», но которая скорее напоминает то, что Леви-Строс затем назвал «домами» Каждый *нумайм* был жилой, экономической и политической единицей одновременно, поскольку группа сообща обладала правами на места рыбной ловли, охоты и собирательства и владела нематериальными богатствами (гербами, рангами и т.д.). Внутри *нумайма* определенные роды считались знатью, и именно они представляли свои кланы в потлачах.

В XIX в. три группы событий перевернули структуру этих обществ. Вследствие появления новых болезней и эпидемий население стремительно сократилось на 75%. Произошел переход от экономики охоты и рыбной ловли (которая позволяла накапливать значительные излишки) к основанной на торговле колониальной экономике, что привело к импорту большого количества промышленных товаров. На этой основе сформировался класс нуворишей, которые оспаривали ранги и власть традиционных вождей. Наконец, европейцы вынудили прекратить межплеменные войны, захват и продажу рабов, и таким образом общество оказалось перед фактом большого числа вакантных

---

[172] *Barnett H. G.* The Nature of the Potlatch.

[173] На самом деле такой автор, как Кирхоф (Kirchoff), уже наметил модель этого типа социальной организации и сблизил его с родственными группами полинезийских королевств, *каинга.* Статья Мари Мозе (*Mauzé M.* Boas, les Kwakiutl et le potlatch) четко резюмирует то, что мы знаем их социальной организации.

титулов и рангов и резкого увеличения числа нуворишей, которые благодаря своим богатствам смогли предстать на арене потлача, к которой традиционно они не имели доступа.

До этих потрясений потлач, по-видимому, осуществлялся в основном для утверждения публичной передачи уже полученных рангов и привилегий. Вождь, который хотел передать титул своему сыну, приглашал вождей других *нумаймов* племени и устраивал публичное распределение ценного имущества и вещей первой необходимости, принятие которых другими вождями было равносильно признанию передачи титула. Следовательно, в то время потлач использовался главным образом внутри племени. Разумеется, иногда между двумя-тремя кандидатами на один титул и одну функцию происходило соревнование, и тогда потлачи даров и встречных даров служили средством выбора между кандидатами. Но потлач имел гораздо менее антагонистический характер, и по-видимому, наиболее престижные позиции доколониальной эпохи даже передавались вне потлача (что, впрочем, отмечал Мосс).

В конце XIX в. традиционная структура пошатнулась, и потлач, перестав служить для утверждения уже имеющихся позиций в обществе, стал систематическим способом доступа к новым. Большое число вакантных позиций и растущая власть нуворишей также способствовали этому. Согласно Мари Мозе, изменения потлача шли в двух направлениях. Во-первых, по пути все более явной индивидуализации: в потлач пускались нувориши, которым помогали их семья и несколько должников, тогда как раньше потлач устраивал вождь, опираясь на весь свой клан — знать и простых людей. И во-вторых, по пути радикализации соревнования, сталкивающего целые племена в обстановке запрета войны. Установилась новая, основанная на богатстве иерархия между племенами одновременно с созданием общества так называемого «порядка орлов», которое объединяло «тех, кто стал обслуживаться первыми» и в которое входили и старые вожди, и нувориши.

Именно в этой обстановке потлач «понесло», и он сошел с ума (впрочем, именно это сумасшествие впечатлило в потлаче Жоржа Ба-тайя[174]). Очень скоро европейцы (миссионеры, правительственные служащие) стали волноваться из-за этих соревнований даров, которые они считали чрезмерными, расценивали как бесконтрольные траты. В 1884 г. потлач был законодательно запрещен дополнением к Акту

[174] *Bataille G.* La Part maudite.

об индейцах *(Indian Act)* 1876 г.[175]. В этой обстановке упреков и обвинений по поводу потлача со стороны европейцев Боас написал свой знаменитый текст, который был процитирован и исправлен Моссом. Этот текст должен был убедить европейцев, что потлач не является неразумным обрядом, что индейцы действовали так же, как белые и помещали свой капитал, чтобы заставить его приносить доход и обеспечить будущее своих детей. Это было искажение функционирования потлача, осуществленное с добрыми намерениями. В языке квакиютлей, по-видимому, было два различных термина для обозначения даров. Термин *йаква* обозначал практически эквивалентные обмены дарами, а термин *n'aca* означал что-то вроде «дарить, но уничтожая, раздавливая имя соперника, одаряемого». Потрясения XIX в. привели ко все большему увеличению даров *n'aca* по отношению к дарам *йаква.*

Следовательно, в своем анализе потлача Мосс не учел весь исторический контекст. И выдвинув на передний план агонистическиш характер потлача, он отдал предпочтение исторически запоздалой и патологической форме этого института. Однако Мосс знал о массовом вторжении европейского имущества в потлач. Он потрудился подробно переписать стоимость знаменитого медного *лезаксалайо* принадлежащего «сеньору» Лаквагила, и просто добавил в комментарий, что Боас *«изучил, как растет стоимость куска меди в связи с серией потлачей»,* но не удивился огромному количеству европейских промышленных товаров (фонографов, швейных машин, шерстяных одеял), которые фигурировали в этом перечне, и следовательно, стоимости, которую они представляли в долларах[176].

На самом деле Мосса, по-видимому, особенно тронули не резкие изменения, произошедшие в XIX в., но скорее непрерывность потлача, то, что после двух веков контакта с европейцами передача богатств у индейцев происходила не через рынок, а продолжала осуществляться «*в торжественных формах потлача»*[177]. К тому же Мосс неоднократно настаивал на том, что в решении задачи по реконструк-

[175] *Mauzé M.* La loi anti-potlatch chez les Kwagul, p. 3-5, 9-11, 30-31.

[176] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 223, note 3: «Боас изучил, как растет стоимость куска меди в связи с серией потлачей. Например, теперешняя стоимость меди *лезаксалайо* составляла к 1906-1910 гг.: 9000 шерстяных одеял по 4 доллара каждое, 50 лодок, 6000 одеял с пуговицами, 260 серебряных браслетов, 60 золотых браслетов, 70 пар золотых серег, 40 швейных машинок, 25 фонографов, 50 масок».

[177] Ibid., p. 194: «Даже после длительного контакта с европейцами — с русскими начиная с XVIII в. и франкоканадскими трапперами с начала XIX в. — по-видимому ни одна из многочисленных форм передачи имущества, производимых здесь постоянно не существует иначе как в торжественных формах потлача».

ции логики потлача самые древние документы все еще останутся наиболее ценными, что соответствует взглядам современных комментаторов. И он даже рискнул предположить, что в своих древних формах потлач, возможно, был менее агонистическим и более близким к логике тотальных предоставлений (обмену эквивалентными дарами), чем во времена Боаса[178]. Очевидно, что это замечание ускользнуло от большинства комментаторов, которые, напротив, критиковали Мосса за то, что он слишком легко принял интерпретацию потлача Боасом.

Те же проблемы мы найдем при анализе второго этнографического примера потлача, выбранного Моссом, — *кулы,* практиковавшейся в обществах северо-востока Папуа — Новой Гвинеи.

Кула
(меланезийский пример потлача по Моссу)

Теперь изучим, но гораздо более кратко, второй большой этнографический пример, послуживший Моссу основой для построения теории, — меланезийскую кулу. «Кула, — пишет Мосс, — представляет собой нечто вроде большого потлача» [179], «систему межплеменной и внутриплеменной торговли»[180], которая связывает множество островных обществ на северо-востоке Новой Гвинеи. К 1925 г. Мосс уже несколько лет был знаком с ранними публикациями Б. Малиновского, но опирался он прежде всего на его первую большую работу — «Аргонавты Западной части Тихого океана»[181] , вышедшую в свет в 1922 г. в Лондоне. Мосс сразу же прочел ее и в «Очерке» не скрывает своего восхищения автором. Эта книга, бесспорно являющаяся «одной из лучших в дескриптивной социологии», касается «именно того предмета, который нас интересует»[182]. Мосс не колеблясь пишет, что «на современном уровне наблюдений, наших исторических, юридических и экономических знаний трудно встретить практику дара-обмена более четкую, более осознанную и в то же время более понятую зафик-

---

[178] Ibid., p. 213: «По крайней мере в краю фратрий... у хайда и тлинкитов остаются существенные следы прежнего тотального предоставления... Подарками обмениваются по любому поводу, в связи с каждой услугой, и полученный подарок возвращается впоследствии или даже тотчас же, чтобы быть перераспределенным незамедлительно... Старые авторы не описывают потлач в других терминах, так что можно задаваться вопросом, составляет ли он особый институт».

[179] Ibid., p. 176.

[180] Ibid., p. 175.

[181] *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific.

[182] Ibid.

сировавшим её наблюдателем чем та, которую Малиновский обнаружил на Тробриандских островах» [183]. Его книга «демонстрирует преимущества наблюдения настоящего социолога» [184].

Такое восхищение полевой работой Малиновского и приложенными им усилиями в более общем теоретическом плане, направленными на то чтобы «взорвать ходячие учения о „первобытной"… так называемой естественной... экономике»[185], т.е. экономике без товарного; обмена, без денег и т.д., не мешает Моссу, который в течение многих лет накапливал и сравнивал данные по обменам дарами в десятках обществ, экзотических и античных, писать: «Г-н Малиновский преувеличивает, однако, новизну описанных им фактов. Прежде всего, *кула* — это лишь межплеменной потлач достаточно распространенного в Меланезии типа»[186]. Каким же образом Мосс интерпретирует данные, полученные и проанализированные Малиновским в течение его многолетнего пребывания на тробриандском острове Киривина?

Тробриандцы, пишет Мосс, «сегодня богатые ловцы жемчуга, а до прихода европейцев — богатые производители гончарных изделий денег из раковин, каменных топоров и драгоценных изделий... всегда были хорошими коммерсантами и отважными мореплавателями» [187]. Мосс осознает древность института *кулы,* не игнорируя и те изменения, которым он подвергся вследствие того, что европейцы начали промышленную добычу жемчуга. Он осознает также, что обмены *кула* сосуществуют с целой группой обменов, связанных с браком, праздниками мертвых, инициациями, описание которых, как он пишет, «отсутствует у Малиновского», что приводит к тому, что его собственный синтез «носит лишь временный характер»[188]. В дальнейшем мы увидим, что на Тробриандских островах *кула* функционировала (и все еще функционирует) очень своеобразно, отдельно от обменов дарами и встречными дарами, связанными с браком, похоронами и инициациями. Следовательно, *кула,* которую описал Малиновский и которая вдохновила Мосса является скорее исключением, чем правилом в обществах *kula-ring,* круга *кулы.*

---

[183] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 185.

[184] Ibid., p. 185, note 2. Впрочем Мосс воздает в той же степени должное и Турнвальду (Turnwald), который работал в новогвинейском племени банаро и буинов на Соломоновых островах.

[185] Ibid., p. 266.

[186] Ibid., p. 175.

[187] Ibid., p. 176.

[188] Ibid., p. 175.

Вот как Мосс описывает *кулу*. «Торговля *кула* — занятие знати. Она, по-видимому, отводится вождям... осуществляется в благородной манере, внешне совершенно бескорыстно и скромно»[189]. Если вспомнить о нашем анализе потлача, становится понятно, что Мосс быстро увидел сходство между *кулой* и потлачем: обмены, осуществляемые вождями, обмены внешне бескорыстные, но направленные на достижение дарителями славы, обмены, где господствует соперничество между индивидами, страстно желающими получить в дар один и тот же ценный объект, акты дарения, которые, как и в потлаче, «осуществляются очень торжественно» [190].

Затем Мосс подчеркивает, что потлач составляет часть обширной системы предоставлений и встречных предоставлений, в которых он, возможно, является лишь «кульминационным пунктом, наиболее торжественным моментом» [191]. Вслед за Малиновским он упоминает обмен товарами *(гимвали),* меновую торговлю между племенами, которые являются объектом «торга... недостойного *кулы»*[192]. Также он упоминает *сагали* (большие распределения пищи), осуществляемые по случаю спуска на воду новой лодки или строительства нового дома. Но он не задерживается на них. Его интересует только *кула,* а в *куле* (хотя он знает о том, что в этой форме обмена циркулируют несколько типов объектов) Мосса особенно привлекают перемещения *ваигу'а* (браслетов и ожерелий из раковин), потому что, по его мнению, они являются «основным объектом этих обменов-даров» [193]. Он кратко излагает принцип перемещений. Браслеты *(месит)* перемещаются с запада на восток, ожерелья *(сулава)* — с востока на запад[194]. Своеобразие игры заключается в том, что браслет никогда не обменивают на браслет, а ожерелье — на ожерелье. Браслет обменивается на ожерелье, ожерелье — на браслет при условии, что оба они имеют одинаковый ранг и эквивалентную стоимость.

Мосс использует не термин «ранг», а термин «стоимость». Однако для описания природы этих объектов необходимы оба термина. Ибо — и это осталось вне анализа как Малиновского, так и Мосса — вначале *ваигу'а* изготавливались и затем обменивались на другое

---

[189] Ibid., p. 176.
[190] Ibid., p. 177.
[191] Ibid., p. 185.
[192] Ibid., p. 177.
[193] Ibid., p. 178.
[194] По крайней мере, по-видимому, в эпоху Малиновского; сегодня все обстоит наоборот, и никто не знает точно, когда и почему произошла такая перемена.

имущество (свиней и пр.) сегодня — на деньги. Следовательно, браслет или ожерелье имеет меновую, стоимость. Когда они проникают в *кулу,* они занимают определенный ранг в иерархии имущества *кулы.* Вне этой этой иерархии браслеты и ожерелья —сделанные из раковин объекты, — как правило, имеют более высокий ранг, чем свиньи или резные лопаточки для бетеля, а у самих объектов из раковин существует иерархия по различным рангам. Нельзя обменять десять маленьких раковин на одну большую, особенно на большую раковину, которая уже циркулировала в течение поколения по дорогам *кулы,* имеет имя и несет на себе печать всех тех, кто ею владел.

Сделав это замечание, посмотрим, каким образом Мосс описывает *ваигу'а.* Здесь вновь видна тень потлача. *«Ваигу'а* — это не просто индиффирентные предметы, не просто монеты. Все они, по крайней мере наиболее дорогие и желанные... имеют имя, индивидуальность, историю, с ними даже случаются любовные приключения»[195]. В другом месте Мосс уточняет, что, кроме того, эти объекты имеют пол: браслеты — женский, ожерелья — мужской. Все движение *кула* — это поиск объектом, обладающим полом, партнера противоположного пола, и их встреча в воображении тробриандцев является эквивалентом брака. «Символическое выражение [*кулы*] — брак *мвали,* браслетов, женских символов, и *сулава,* ожерелий, мужских символов, которые стремятся друг к другу как мужское к женскому»[196].

Следовательно, можно ожидать, что *ваигу'а,* как и медные объекты в потлаче, обладают духом, душой. «Не только браслеты и ожерелья, но даже любое имущество... все, что принадлежит партнерам, настолько оживлено чувством, если не собственной душой, что они сами принимают участие в договоре»[197]. Но Мосс не осмеливается идти дальше и соглашается с тем, что «нельзя сказать, чтобы в действительности они были объектом некоего культа, так как тробриандцы — позитивисты а некотором роде. Но нельзя не признать возвышенную и священную природу этих предметов»[198]. Можно догадаться, что Мосс очень хотел бы, чтобы в объектах *кулы* жил дух (такой, как *хау* у маори) который бы заставлял бы их вернуться в место своего происхождения. Но он признает:

---

[195]Ibid., p. 180

[196]Ibid., p.183 В другом месте Мосс цитирует Малиновского, который ссылается на объяснения *кулы,* сделанные жителями Добу, сравнивавшими браслеты и ожерелья с собаками, которые «обнюхивают друг друга» и «играют вместе».

[197] Ibid., p. 181

[198] Ibid.

> «Г-н Малиновский не обнаружил мифических оснований или иного смысла этой циркуляции *[ваигу'а]*. Было бы очень важно их установить, так как если основание — в какой-то пространственной ориентации этих объектов, стремящихся вернуться к месту своего происхождения и следующих путем мифического происхождения, тогда этот факт великолепно совпадал бы с полинезийским фактом, маорийским *хау»*[199].

Возможно, Мосс и не обнаружил *хау* в объектах *кулы,* но он сумел выявить нескольких общих аспектов между практикой *кулы* и потла-ча. И прежде всего тот факт, что основной целью этих обменов дарами является не накопление богатств, а рост славы, авторитета, прославление имени дарителя. Но он также увидел, что тем, чья стратегия увенчалась успехом, эти дары приносили пополнение богатства. Ведь для того чтобы преуспеть, надо уговорить своих партнеров, и другие партнеры должны уговорить вас. Нужно уметь убеждать, соблазнять, ждать, заставлять ждать, благодарить, и все это сопровождается дополнительными подарками, которые добавляются к дару основного *ваигу'а,* пущенного в обмены. В этом *кула* напоминает своего рода потлач. Но она напоминает его и по причине «экстраординарного соревнования» [200], которое господствует между партнерами, страстно желающими получить один и тот же объект. И это соперничество за славу выходит за пределы узкого круга деревни или племени тех, кто занимается *кулой.* «Вся межплеменная *кула* представляет собой лишь крайний, наиболее торжественный и драматический пример более общей системы. Она полностью выводит само племя за его узкие рамки, даже за пределы его интересов и прав, однако обычно кланы, деревни внутри себя объединены связями такого же рода»[201].

Мосс также подчеркнул тот факт, что циркуляция *ваигу'а* по кругу *кулы* никогда не может прерваться:

> «В принципе циркуляция этих знаков богатства беспрерывна и неотвратима. Их нельзя хранить слишком долго, ни медлить или скупиться, избавляясь от них, нельзя преподносить их никому другому, кроме определенных партнеров в определенном направлении: „браслетное направление", „ожерельное направление"»[202] .

И наконец, Мосс вновь сталкивается с необходимостью определить тип собственности, которой обладает тот, кто получил *ваигу'а,* на объект, который ему подарили. Это ключевой вопрос, с которым он

---

[199] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 179.
[200] Ibid., p. 186.
[201] Ibid., p. 187.
[202] Ibid., p. 180.

уже сталкивался, анализируя объекты потлача. И на этот раз он снова умножает приблизительные формулы:

> «Стало быть, полученный подарок собственность особого рода. Можно сказать, что она причастна к разнообразным правовым принципам, которые мы, люди нового времени, тщательно отделили друг от друга. Это собственность и владение, залог и аренда, вещь проданная и купленная и в то же время сданная на хранение подлежащая передаче и фидеикомиссу, так как она дается вам лишь при условии ее использования для другого или для передачи ее третьему, отдаленному партнеру»[203] .

Дальнейшие исследования и открытия, в частности Аннет Вейнер и Фредерика Дэймона, позволили ответить на этот вопрос. С данными, предоставленными Малиновским, это было невозможно, и следует отметить, что Мосс это осознавал:

> «В социологическом плане здесь вновь отражено смешение вещей, ценностей, договоров, людей. К сожалению, мы плохо знаем правовой порядок, господствующий в этих сделках. Либо он не осознан и плохо сформулирован жителями округа Киривина, информаторами г-на Малиновского, либо, будучи ясным для тробриандцев, он должен стать объектом нового исследования. В нашем распоряжении имеются лишь отдельные детали»[204].

Пророческие слова, поскольку именно это произошло полвека спустя: на самом деле, после 1970 г. были предприняты новые исследования, и с тех пор они продолжались в других обществах *kula-ring*. Они позволили очень четко выделить это правило у тробриандцев, но для Мосса и Малиновского оно так и осталось размытым.

Однако, по-видимому, Мосс принял без особой веры гипотезу, что для тробриандцев все должно быть ясно. Он их упрекал в использовании «несколько наивного юридического языка... Невозможно представить себе, до какой степени весь этот словарь усложнен странной неспособностью разделять и определять и удивительной изощренностью номенклатур»[205]. Однако тот же упрек он адресовал германскому праву и чуть раньше — праву квакиютлей, которых критиковал за «неспособность выделить и отделить друг от друга экономические понятия». Разумеется, эта негативная оценка умственных способностей меланезийцев частично является результатом определенного представления об эволюции человечества, которое помещает западные народы, по крайней мере их элиты далеко впереди на дороге

---

[203] Ibid., p. 180.
[204] Ibid., p. 184.
[205] Ibid., p. 191.

прогресса. В действительности стоит уточнить, что это представление о превосходстве Запада, по-видимому, не касается традиционного крестьянства Европы, которое на глазах у Мосса еще в XIX в. вело более замкнутый образ жизни, имело более ограниченные экономические и социальные обмены, чем те, что мы наблюдаем в меланезийских племенах или племенах Южной Азии[206].

Но, поставив под сомнение способность меланезийцев к абстрагированию, Мосс добавляет странную формулу, которая смягчает его предубеждение (и даже противоречит ему): «Впрочем, в нем не было нужды»[207]. Тогда зачем упрекать их в отсутствии понятий, которые были для них бесполезны? Мосс оправдывается, выдвигая весьма общую причину, которая является частью спекулятивного и спорного взгляда на общество:

> «В этих обществах ни клан, ни семья не умеют ни разъединяться, ни разъединять свои действия; сами индивиды, какими бы влиятельными и сознательными они ни были, не *могут понять,* что им *нужно* противопоставить себя друг другу и что нужно уметь отделять одни свои действия от других. Вождь сливается со своим кланом, а его клан — с ним: индивиды готовы действовать только одним способом».

Тот факт, что в этих обществах индивид всю свою жизнь остается членом родственной группы и совместно с другими владеет землей или другими ресурсами, не обязательно влечет за собой то, что он сливается с другими и не может отделить себя от них или противопоставить себя им, но не стоит об этом. Наконец, последний аспект *кулы,* который отметил Мосс, но, как и в случае с великими медными пластинами квакиютлей, не придал ему особого значения. Так, он пи-

---

[206] «В целом весь мир островов и, вероятно, часть родственного ему мира Южной Азии знаком с той же (?) (вопрос мой. — *М.Г.)* правовой и экономической системой. Следовательно, представление об этих меланезийских племенах, еще более богатых и более активно торгующих, чем полинезийские, должно значительно отличаться от того, что широко распространено. У этих людей экономика выходит за рамки домашнего хозяйства и система обмена весьма развита и отличается, быть может, более интенсивными и стремительными ритмами, чем та, которая еще сто лет назад была присуща нашим крестьянам или прибрежным рыбацким деревням. Экономическая жизнь у них широко развита и выходит за пределы островов и диалектных групп, они ведут очень активную торговлю. Однако система купли-продажи в очень малой степени замещена у них дарением и ответными дарами» (ibid., p. 192-193.). В этом тексте очень интересен способ, используемый Моссом для выдвижения идеи о том, что в этих обществах обмены дарами с экономической точки зрения важнее и динамичнее, чем товарные отношения, которые также существуют.

[207] Ibid, p. 165.

шет что определенные *ваигу'а* изымаются из обменов *кула* и предлагая богам, духам[208]. Таким образом, существовали

> «два вида *ваигу'а:* те, которые относятся к *куле,* и те, которые Малиновский впервые называет постоянными *ваигу'а,* те, которые не являются объектами обязательных обменов [и которые] выставляют и преподносят духам на помосте, таком же, как у вождя» [209].

Мосс еще раз сталкивается с существованием двух категорий объектов, которые могут иметь одну природу, например раковины. Но одни из них являются священными, представляют собой неотчуждаемую собственность клана, семьи и остаются на месте, другие же являются ценными, представляют собой частную собственность индивида и циркулируют в церемониальных обменах. И как и в случае медных объектов квакиютлей, говоря о раковинах, которые участвуют в циркуляции, Мосс снова уточняет, что слово «обмен», как и слово «возвратный платеж», используемые Малиновским, употреблялись, по признанию его самого, «в чисто дидактической манере, с целью быть понятым европейцами»[210]. Следовательно, Мосс не мог адресовать Малиновскому упрек в этноцентризме, который он сформулировал в адрес Боаса. Как бы то ни было, но снова тот факт, что существуют два вида использования одних и тех же объектов, по-видимому, не создает проблемы Моссу.

Прежде чем представить результаты более недавних исследований функционирования *кулы* (исследований, которые осуществлялись, как мы упомянули, с 1970 г.), попытаемся кратко подвести итог анализу *кулы,* который сделал Мосс на основе данных Малиновского. По сравнению с последним Мосс проявляет большую широту взглядов. Действительно, он сравнивает много обществ, разделенных в пространстве (американские, африканские, азиатские) и во времени (греко-римская античность, германские культуры, ведическая Индия и т.д.). И нам кажется, что он с полным правом сблизил *кулу* и потлач[211].

---

[208] Ibid., p.180.

[209] Ibid., p.168. Здесь Мосс намекает на статью Малиновского, опубликованную в 1917г. в *Journal of the Royal Anthropological Institute* (№45) (*Malinowski B.* Baloma, the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands)

[210] Ibid., p. 176, note 4.

[211] Мосс упоминает формулу *кулы* острова Синакета, которая подчеркивает это соперничество: «Я обману мою *кулу*, я ограблю мою *кулу* я буду делать *кулу* до тех пор, пока моя лодка не пойдёт ко дну… Моя слава — гром, мой шаг — землетрясение». И Мосс добавляет: «Заключительная часть формулы интересна, но только с точки зрения потлача. Клаузула имеет удивительно американский вид» (Ibid., p. 182)

На самом деле Мосс обнаружил в куле форму дара и встречного дара, воодушевляемую, как и в потлаче, духом соперничества, целью которого является прославление индивида или группы через этого индивида. В обоих случаях мотивацией этих обменов выступают соединенные друг с другом стремление к высокому положению и получение выгоды.

Кроме того, Мосс переместил *кулу* и присущее ей соперничество в гораздо более широкую группу обменов, предоставлений, в которых необязательно господствует принцип соперничества[212]. Здесь вновь была подтверждена параллель с потлачем (который также связан с неантагонистическими дарами и встречными дарами).

К тому же Мосс констатировал, что *ваигу 'а,* как и медные объекты, имеют имя, индивидуальность, историю. Конечно, он немного искажает факты, чтобы найти в них дух, который побуждает их, как и *хау* маорийских *таонга,* вернуться к своему первоисточнику. Он считает их одушевленными не присущей каждому душой, а «чувствами», являющимися низшей формой души, чувствами, которые он описывает как проекцию в саму вещь эмоций и личности того, кто ею владеет . И тогда как Малиновский никогда не переставал находить странным такой институт, как *кула,* где страстно обмениваются объектами, бесполезными в повседневной жизни, Мосс занимал прямо противоположную позицию. Он не соглашается с Малиновским и тогда, когда тот явно отказывается считать *ваигу 'а* деньгами, поскольку они не служат эталоном для оценки стоимости обмениваемых вещей. Именно отвечая на это положение Малиновского, Мосс написал в «Очерке о даре» две замечательные страницы об использовании понятия «деньги» применительно к ценным объектам, циркулирующим в примитивных обществах, и наметил в нескольких абзацах историю пред-денег и денег[214].

---

[212] Мосс выделяет знаменитую цитату из Малиновского, которую использовал и Леви-Строс: «Вся племенная жизнь состоит лишь в постоянном „давать и брать"; всякая церемония, всякое действие закона и обычая совершается только через посредство материального дара и сопровождающего его встречного дара. Богатство, даваемое и получаемое, составляет один из основных инструментов социальной организации, власти вождя, родственных связей по крови и браку» *(Malinowski B.* Argonauts..., p. 167; *Mauss M.* Essai sur le don, p. 188).

[213] «Обладание ими само по себе веселит, ободряет, утешает. Владельцы держат их
[в] Руках и смотрят на них часами, простой контакт способен передать их силу. *Ваигу 'а*
кладут на лоб, на грудь умирающего... Они составляют его высшее утешение» *(Mauss M.*
Essai sur le don, p. 181).

[214] Ibid., p. 178-179.

Он не забыл и о том что в эпоху Малиновского на Тробриандских островах которые развивали там добычу жемчуга. Вместе с европейцами появилось и большое количество промышленных товаров и европейских денег[215]. Но в отличие от потлача в эпоху наблюдаемая Малиновским *кула* не подверглась радикальным потрясениям. Только в последние два десятилетия ее функционирование начало сильно искажаться. И парадокс в том, что это произошло потому, что некоторые европейцы вмешались в механизм *кулы* и стали извлекать из нее финансовые прибыли...

Как бы то ни было, сегодня работы Мосса и Малиновского должны быть сопоставлены с результатами, полученными после Второй мировой войны. С одной стороны, был проведен новый ряд исследований на Тробриандских островах (в том числе исследование Аннет Вейнер), а с другой — начались исследования практически на всех других островах, вовлеченных в *кулу:* Вудларк (Фредерик Даймон), Гава (Нэнси Ман), Вакута (Ширли Кэмпбел), Китава (Джанкарло Скодитти, Джерри Лич), Норманби (Карл Тюн), Тюбетюд (Марта Макинтайр), островах архипелага Луизиада (Мария Леповски), о-ве Россел (Джон Лип)[217].

По нашему мнению, результаты этих исследований трансформировали унаследованное от Малиновского (и в значительной степени разделяемое Моссом) представление о *куле* в четырех аспектах. Мы резюмируем их и предложим собственную интерпретацию.

В первую очередь, быстро проявился особенный характер функционирования *кулы* на Киривине, острове, на котором проводил исследования Малиновский. На Киривине только вожди и люди, обладающие рангом *(гуйау),* предаются куле, тогда как повсюду в других местах в ней могут участвовать как *Бигмены,* так и обыкновенные люди, а иногда даже женщины[218]. И с этим фактом связано то, что на Киривине *ваигу'а* не используются вне *кулы,* тогда как именно так

---

[215] Мосс указывает правда не настаивая, на существование оплачиваемой работы на Тробриандских островах, где европейцы набирали рабочую силу для ловли жемчуга. Но эти работники должны были выполнять свои обязанности по отношению к собственным племенам и ловить рыбу, чтобы обменивать улов на сельскохозяйственную групп внутренней части островов. Мосс отмечает: «Подобная обязанность существует ещё и сегодня, несмотря на убытки, которые несут ловцы жемчуга, вынужденные заниматься ловлей рыбы и терять значительные заработки из-за чисто социальной обязанности (ibid., p. 189, note 2).

[216] *Weiner A.* Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange

[217] См. сборник: *Leach* and *E.* (eds.). The Kula: New Perspectives on Massim Exchange.

[218] Последние не могли отправиться на несколько недель в морскую экспедицию и обычно поручали братьям вести свою *кулу*.

происходит в остальной части региона Массим. Там действительно браслеты и ожерелья могут быть изъяты из *кулы* и участвовать в других видах обменов и с другими целями, прежде всего для обеспечения воспроизводства социальных отношений, которые поддерживают существование местных групп, родственные связи, инициации и т.д., а также в ритуалах, предназначенных для замены даром богатства уступленных или умерших людей. Например, после смерти жены мужчина с Вудларка должен подарить *китум* своим свойственникам. Как мы увидим, *ки-тум* — это ценный объект, личная собственность индивида (или группы), который в зависимости от обстоятельств вступает на путь *кулы* и трансформируется, если это браслет, в *мвали* а если это ожерелье — в *сулава,* но может также использоваться и для других целей.

Таким образом, мы установили, что во всех обществах *кулы,* за исключением общества Киривины, сфера *кулы прямо* соединена с созданием родственных связей и доступом к власти. На Вудларке, например, люди стремятся осуществлять *кулу* со своими свойственниками по браку либо вступают в брак или устраивают браки своих родственников с партнерами по *куле.* Это включение отношений *кулы* в отношения брака в равной степени влечет за собой определяющие последствия для идентичности индивидов, в том числе для их социального «пола». На Вудларке новобрачные начинают жить у родителей жены, но муж считается полностью мужчиной, а его дети — его детьми, только если его семья установит отношения *кулы* с родителями жены. В противном случае жена считается «мужчиной», а муж — «женщиной». Установление отношений *кулы* между родами, соединенными свойством, позволяет мужчине увезти жену на свою землю и считать своими собственных детей. Но когда его жена умирает, он должен своим свойственникам *китум,* чтобы «заменить» ее. Кроме того, политическая иерархия на Вудларке не является жесткой. *Бигменом* становятся, накапливая богатства и распределяя их, заставляя их циркулировать в *куле.*

На Киривине же политические позиции фиксировании и наследуются. Они представляют собой иерархию рангов между кланами и подкланами, и индивиды занимают определенное положение в ней с самого рождения благодаря своему месту в матрилинейной генеалогии групп. В силу этого тот или иной представитель этой «знати» может снискать славу, занимаясь *кулой,* но не может изменить своего места в местной политической иерархии. В то время как *Бигменом* не рождаются, а становятся, вождем рождаются, а не становятся. Следовательно, на Киривине *кула* служит «исключительно» тому, чтобы

возвысить индивида, который ею занимается, возвеличить его «я», править его имя далеко за пределами его деревни, острова. И поскольку она практикуется меньшинством людей, которые уже обладают властью в своем обществе и осуществляют *кулу* как привилегию своего ранга, на Киривине *кула* обращена исключительно вовне, на другие земли за морями. В силу этого объекты *кулы* не используются, как это происходит в других местах, во внутренних обменах, необходимых для воспроизводства местного общества.

Однако на Киривине, как и в других местах, такие обмены существуют и провозглашают рождение, брак и смерть индивидов. Они принимают исключительный размах в церемониальных обменах *(сагали),* которые следуют за смертью человека и повторяются в течение нескольких лет. Обмены дарами осуществляются с целью «заменить» умершего, консолидировать отношения брака, сделавшиеся непрочными с его кончиной, и, главным образом, они производят возврат *дача* (подклану), к которому индивид принадлежал по рождению, не только тела покойного, но и земель, имен и другой «собственности» *далы,* которую он уступил при жизни, «подарив» ее *(мапула)* своим детям (особенно земли, подаренной сыновьям). Вождь *далы* умершего и его сестры провозглашают от имени *далы* возврат этой собственности (в том числе костей умершего) первоначальному собственнику. Но этот возврат происходит, только если члены *далы* дают, в свою очередь, тем, кто получил эту собственность в пользование, богатства, компенсирующие их потерю. Все это требует многих лет и многочисленных погребальных церемониальных обменов, во время которых для компенсации этой потери *дала* умершего дарит *беку* (клинки из шлифованного камня) и ямс — мужское имущество, нитяные юбки и букеты банановых листьев — женское имущество.

Этим открытием, а также обнаружением понятия *китому* (или *ки-*, как их называют на Вудларке) мы обязаны Аннет Вейнер[220].

---

[219] *Мапула* — это дар, который Малиновский в «Аргонавтах...» отнес к категории «чистых даров», от этого понятия он позднее отошел в "Crime and Custom in Savage Society" (1926) объяснив, что недостаточно тщательно изучил контекст этих даров и что они также составляют часть длинной цепочки интересных сделок между семьями свойственников. После прочтения «Аргонавтов…» Мосс критиковал выражение «pure gift» использованное Малиновским (Ibid., p.267-268), и провозгласил его «неприемлемым» так же как и Фёрс в работе "Elements of Social Organization" (1951). Салинс, однако, повторил другими словами — «обощённая взаимность» — понятие «чистого дара». Ср.: Sahlins M. Age de pierre, âge d'abondance, chap. 5.

[220] Ср.: *Weiner A.* Women of Value, Men of Renown, chap. 3 et 4; *idem* Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie

Итак, на Киривине мужское и женское имущество служит для замены людей и воспроизводства их отношений. Объекты *кулы* остаются отделенными от этого процесса. Повсюду в других местах они входят в него, связаны с ним. Там они функционируют как то, что мы назвали «заменителями людей», как эквивалент жизни женщины или мужчины. Но даже если на Киривине объекты *кулы* выделены из процесса воспроизводства родственных связей и обновления родственных групп, они не оторваны от *долы* и ее наследия в виде земель, титулов, имен. Они тоже являются продолжением людей и связывают их личными связями.

По нашему мнению, доказательством этого может служить то, что в символическом плане (как назвали бы его европейцы) *мвали* и *сулава* имеют пол, мужской или женский. Более того, когда их изготавливают, их поднимают на подставку, которая называется «лицом» *мвали* или *сулавы*[221]. Следовательно, у объектов есть пол и лицо. Эта идентификация объекта с человеком в равной степени присутствует и в песнях, и в эпических поэмах, собранных в этом регионе.

Одна из этих поэм, *Юлабута,* рассказывает о Каилаге, вожде деревни с острова Китава, который имел обыкновение практиковать *кулу* с островом Вакута[222]. Но однажды Каилага поверил слухам, что вождь с Киривины хочет обменять на его *мвали* удивительную *сулаву.* А ведь поехать на Киривину значило свернуть с пути имущество *кулы,* которое должно циркулировать в другом направлении. На самом деле этот слух распустили враги из другой деревни его собственного острова. Тем не менее Каилага уступил своему желанию и отправился на Киривину. По пути его лодка была атакована врагами, и он был схвачен. Его привязали к лодке и сожгли живьем, как свинью. Но перед этим убийцы отобрали у него ожерелье из свиных клыков, которое он носил на груди, и решили отдать его в качестве трофея своему вождю; когда они дарили ожерелье вождю, то сказали, что принесли один из самых редких *мвали,* которые только могут существовать. Как подчеркнул Эндрю Стратерн, обращаться с вождем Каилага как с *мвали*— значит явно утверждать эквивалентность между человеческой жертвой и объектом *кулы*[223]. Но здесь эта эквивалентность обладает двойной метафоричностью, поскольку ожерелье не было *мвали,* браслетом из раковин, а было ожерельем из свиных клыков.

---

[221] *Damon F.* The Kula and Generalized Exchange, p. 284.
[222] *Kasaipwalova J., Beier U.* Yaulabuta: An Historical Poem from the Trobriand Islands.
[223] *Strathern A.* The Kula in Comparative Perspective, p. 84-85.

Второе большое открытие последних лет было сделано Аннет Вейнер на Киривине и почти в то же время Фредериком Дэймоном на Муйув (Вудларке)[224]. Речь идет о понятии *китум.* Чтобы понять его, надо исходить из того, что все объекты, которые циркулируют в *куле,* сделаны людьми. И начинать надо с ловли тех разновидностей раковин, которые позволяют их изготавливать. Для полировки, резки и установки на подставку выбираются только раковины определенного размера. Тогда они становятся ценным объектом, личной собственностью того, кто их изготовил; это его *китум.* Только потом некоторые из этих *китумое* входят в обмены *кула.* Итак, следует отметить, что все объекты *кулы* включают в себя определенное количество первоначального труда. Их размер, качество их перламутра «подчеркиваются» этим трудом. И именно благодаря размеру и блеску их относят к определенному рангу. На самом деле все объекты *кулы* разделены на три категории, которые составляют иерархию из трех рангов, принятую на всех островах.

Но посмотрим повнимательнее на то, что можно сделать с *киту-мом.* Его можно обменять, например, на лодку. На Муйуве за каноэ с балансиром, изготовленное на Гаве, острове на западе, дают пять *китумое* первого ранга. Жители Киривины обеспечивают себя браслетами *(мвали),* «покупая» их *(гимвали)* на соседнем острове Калена, где их «производят»; в обмен они дают либо красивую *беку,* либо одну или несколько свиней, либо большое количество ямса. Также *китум* может служить для «замены» человека, когда надо, например компенсировать убийство врага. Сегодня его можно также продать, лучше всего туристу. Наконец, его можно пустить в *кулу.* Тогда он открывает «дорогу» *кулы* или присоединяется к уже существующей, и именно его перемещение от дара к дару, его циркуляция из рук в руки будет создавать и погашать долги, притягивать другие дары, и таким образом будет жить дорога *кулы.*

Третьим большим открытием со времен Малиновского было как раз понятие «дорога *кулы» (кеда).* Предположим, что собственник *ки-тума* (в данном случае браслета высокого ранга, который он изготовил или обменял на одну или несколько свиней) хочет включиться в *кулу.* Поскольку речь идет о браслете, он должен пустить его в определенном направлении в поисках партнера, который владеет ожерельем равного ранга и согласен обменять его на браслет. Уверенности в том, что этот партнер существует, нет, и следовательно, он берет на

---

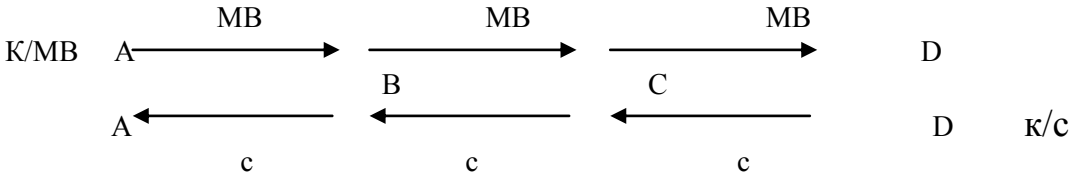
[224] *Damon F.* The Problem of the *kula* on Woodlark Island: Expansion, Accumulation and Over-Production.

себя риск. Риск принимается, как только собственник китума выбирает партнера, чтобы дать ему свой объект в качестве объекта кулы, в данном случае — в качестве мвали.

Итак, объект пущен на дорогу и переходит из рук в руки до тех пор, пока не достигает кого-нибудь, кто обладает ожерельем эквивалентного ранга, сулавой, и согласен обменять его на мвали. Тогда сулава путешествует в обратном направлении до тех пор, пока по истечении некоторого количества месяцев или лет не достигнет того, кто первым дал мвали. В этот день сулава, которая была чьим-то китумом, в качестве китума занимает место мвали, который был собственностью первого дарителя. Бывший собственник браслета, ставший собственником ожерелья, может распоряжаться им как хочет. Ожерелье становится его китумом. Он может его продать, обменять на лодку или вновь пустить в кулу, но по другой дороге и в направлении, обратном первому.

Итак, что же происходит? Предположим, что дорога мвали вовлекла четырех партнеров: A, который обладал браслетом как китумом, B, который получил его от A в дар и передал его C, который дал его D, владельцу ожерелья как китума. Таким образом, есть огромное различие в статусе между A и D, с одной стороны, и B и C — с другой. A и D оба являются собственниками китума, B и C ими не являются. Когда A дает B свой китум, тот становится объектом кулы, мвали для него и для B, но в то же время для него одного он остается китумом, объектом, на который он продолжает сохранять право собственности. B получает объект как мвали и в таком качестве дает его C, который дает его D. Для B, C и D этот объект не является китумом. Они не обладают на него правом собственности, но имеют право дарить его, чтобы делать или платить долги.

Однако D, в отличие от B и C, получив мвали, решает дать в обмен C сулаву, владельцем которой он является. Это его китум. Тогда он оставляет у себя браслет, который превращается для него из мвали в китум.



A обладает объектом как *китумом* и *мвали* одновременно.
D обладает объектом как *китумом* и *сулавой* одновременно.
B и C получают и используют эти объекты как *мвали* и *сулаву*.

Следовательно, как нам кажется, «туземное» понятие китума есть решение проблемы, с которой постоянно сталкивался Мосс. Речь идет об определении «вида собственности» на вещи, которые люди дарят и на вещи, которые они получают, «вида», который, как он считал «причастен к разнообразным правовым принципам, которые мы, люди нового времени, тщательно отделили друг от друга...». Ответ Мосса приблизителен. Этот ответ скорее смешивает факты, чем определяет принципы, которые действуют в этих дарах и организованы между собой без всякой путаницы. Тем не менее ответ тробриандцев в этих аспектах ясен, даже если он не «прост».

Логика этих обменов основывается на комбинированном действии двух принципов: неотчуждаемое право собственности на объект (неотчуждаемое по крайней мере до тех пор, пока объект не будет замещен эквивалентным объектом, который, в свою очередь, станет неотчуждаемым) и право владения и пользования, которое отчуждаемо при условии, что объект, которым обладает индивид, не выходит за пределы кулы, не используется для чего-то иного, кроме даров и встречных даров. Комбинированное и постоянное действие двух этих принципов объясняет тот способ, в соответствии с которым объекты циркулируют по дороге обменов, и природу отношений, которые завязываются между людьми, добровольно входящими в этот тип обменов, тактики и стратегии, которые им надо развертывать, риски, которым они подвергаются, успехи, полученные доходы, потери, провалы.

Можно заметить, что не все партнеры в этой цепочке даров и встречных даров обладают одинаковыми правами на подаренные вещи. На двух концах цепочки есть два «лица» (это могут быть два индивида или два «юридических лица», две группы), которые вступают в игру, совмещая два права: неотчуждаемое право собственности на подаренный объект, потому что этот объект — их китум и будет оставаться им в течение всего того времени, пока он циркулирует как объект даров и встречных даров, и право пользования этим объектом как объектом дара, право, которое уступается, отчуждается... Таким образом, когда два партнера, находящиеся на двух концах дороги, пускают свои объекты в кулу, одновременно происходят две вещи: объект дарят и хранят одновременно. Сохраняют собственность на объект, дарят владение (принудительно подчиненное тому, что объект, которым владеют, может использоваться только для дарения). Следовательно, на концах цепочки два эти принципа соединяются и действуют совместно. Но между этими концами данные принципы разделяются, не прекращая действовать. Владение объектом переда-

ется от партнера-посредника к партнеру-посреднику. Каждый уступает его в дар для того, чтобы он использовался в качестве дара, зная или надеясь, что объект займет свое место. И никто из лиц-посредников не должен использовать объект в других целях, обращаться с ним так, будто для него он является китумом.

Именно это неизгладимое присутствие владельца вещи в вещи, которую он дарит, считается в этих обществах постоянным присутствием человека в вещи. В обществе, где все отношения в конечном счете являются личными отношениями, где нет письменных договоров и где все соглашения публичны, собственность неизбежно предстает как свойство самих людей, а отношения собственности — как прямые или косвенные отношения между ними.

Вернемся к формуле Мосса. Она действительно содержит в себе решение проблемы, но это решение еще неясно выражено, не выделено, потому что Мосс еще не совсем понял, каким образом соединяются два эти принципа. Он напрасно нагромождал слова, собирал и представлял нам вереницу юридических принципов — механизм кулы и «вид собственности» на объект по-прежнему остаются для него частично скрытыми. Перечитаем отрывок, в котором Мосс старается уточнить отношения лиц к объектам, которые они обменивают, и мы поймем, насколько непригодно большинство используемых слов и предложенных юридических отношений и как мало они способствуют формулированию решения:

«Стало быть, полученный подарок становится собственностью, но это собственность особого рода... Это собственность и владение, залог и аренда, вещь проданная и купленная и в то же время сданная на хранение, подлежащая передаче и фидеикомиссу, так как она дается вам лишь при условии ее использования в интересах другого или для передачи ее треть ему, отдаленному партнеру »[225].

Однако подаренная в куле вещь не продана и не куплена, не дана в залог и не сдана в аренду. Она является «собственностью и владением» одновременно, но только для двух «отдаленных» партнеров, которые расположены на двух концах цепочки и у которых есть все шансы никогда не узнать друг друга лично. Они знают только имена друг друга. Партнеры-посредники получают вещь только при условии ее передачи третьим лицам, и каждый в куле знает, что в любой момент первоначальный даритель объекта может потребовать его назад, Разрушив тем самым дорогу кулы. Разумеется, по мнению наблюдате-

---

[225] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 180.

лей, никто не делает этого и не заинтересован в том, чтобы так поступить. Людей интересует не скорое возвращение их собственного китума, если только не возникнут исключительные обстоятельства. И не наиболее быстрая его замена китумом равного ранга. Люди заинтересованы в том, чтобы запустить его как можно дальше и оставить циркулировать как можно дольше, чтобы он унес с собой имя своего первоначального дарителя и возвысил его и чтобы объект все больше и больше наполнялся жизнью, «стоимостью», обременяясь всеми дарами и всеми долгами, которые порождает или погашает его циркуляция.

Это объясняет несколько парадоксальных, по мнению европейцев, аспектов этих обменов. Фредерик Дэймон продемонстрировал, что, когда собственник китума дает его своему первому партнеру, тогда имя этого партнера «поднимается», а его собственное «опускается». Но затем, чем чаще объект дарят и передаривают, чем больше он удаляется от своего первоначального собственника, тем больше «вырастает» имя последнего.

Наконец, мы видим, что Мосс был прав, сблизив потлач, кулу и циркуляцию таонга у маори. Это очень разные социальные явления, однако они сходны друг с другом в нескольких аспектах. В куле, разумеется, нет (и это ее принцип) возврата объекта к своему источнику, поскольку цель этих даров заключается в том, чтобы равный, но другой объект занял его место. Хотя объект не возвращается к своему источнику, это происходит не потому, что дух, его собственный или его собственника, этому препятствует. Объект кулы — это не таонга маори. Однако, как и последняя, он остается связанным со своим первоначальным собственником в течение всего того времени, пока циркулирует в куле. Впрочем, именно по этой причине кула требует присутствия по меньшей мере трех партнеров, и ее истинная природа обнаруживается только начиная с того момента, когда вмешивается «третье лицо» в качестве посредника. На самом деле, как только вводится третье лицо, проявляется двойственность отношений собственности и владения, которые воздействуют на объект кулы. Именно поэтому Ранаипири правильно выбрал свой пример. Мосс предчувствовал, что у него были для этого основания, но они остались для него неясными. Ибо если есть только двое обменивающихся и оба они являются обладателями китума, который каждый хочет обменять на китум другого, мы просто присутствуем при неагонистическом обмене эквивалентными дарами. Китум равного ранга займет место другого китума, как женщина занимает место другой женщины в обмене сестрами, практикующемся у баруйя. Салинс уже отметил этот факт при-

менительно к хау. На самом деле интерес жителей региона Массим, когда они практикуют кулу, не заключается в том, чтобы встретиться друг с другом для обмена эквивалентным имуществом. Они хотят создавать долги, которые будут длиться как можно дольше, для того чтобы упрочить свой авторитет и возвысить свое имя. В этом смысле кула сравнима с потлачем.

Это позволяет нам выявить огромное различие, существующее между практикой даров и встречных даров неагонистического типа и кулой или потлачем. Ибо в куле, когда объект равного ранга и эквивалентной стоимости занимает место первоначального дара, долг погашается, т.е. встречный дар аннулирует долг. В неагонистических дарах, как мы видели, все происходит совсем иначе. Там встречные дары не аннулируют даров. Объект не «возвращают», его передаривают. Дары создают долгосрочные долги, которые часто выходят за пределы продолжительности жизни дарителей, и главная цель встречных даров заключается в восстановлении равновесия между партнерами, эквивалентности их статусов, а не в погашении долга. В потлаче или куле долги, даже если циркуляция объектов занимает несколько лет, сравнительно краткосрочны. И эквивалентные встречные дары погашают долги. Именно поэтому надо всё начинать сначала и дарить больше или возвращать больше, чтобы создавать новые долги, что является целью этих обменов.

Теперь мы понимаем, почему неагонистические дары и встречные дары могут осуществляться одновременно или практически одновременно. Это происходит потому, что долг не погашается встречным даром. В потлаче же и куле, поскольку эквивалентный встречный дар сразу же погашает долг, обмены всегда отстоят во времени друг от друга. Поэтому нельзя торопиться, собирая встречный дар, который создаст новые долги. Это объясняет, почему жители островов Массим отправляются в экспедиции с пустыми руками. Они знают, что там, куда они едут, им сделают дары. Но они не везут с собой ничего, чтобы передарить немедленно. Через год они вернутся уже не с пустыми руками, чтобы подарить в свою очередь.

Но есть и четвертый аспект функционирования кулы, который также был прекрасно показан Аннет Вейнер. Кула — это игра, которая предполагает противоречие между индивидом и глобальной системой кулы, в которую он входит и приводит ее в движение. Ведь для того чтобы индивид «выиграл» в этой игре, он должен, как мы видели, обладать китумом большой стоимости и получить за него его эквивалент. Но его «выигрыш» заключается не в этом. Он заключается пре-

жде всего в славе, которую он обретает, а также в «подарках», дополнительных «дарах», полученных благодаря его ловкости в ведении переговоров. А следовательно, и в дополнительных объектах кулы, которые он получает благодаря своему успеху. Это «материальное» поношение есть не что иное, как «сальдо» всех дополнительных даров которые он должен был сделать, чтобы привлечь партнера, и которые ему сделали, чтобы привлечь его. Это означает, что успех одного индивида влечет за собой неудачу кого-то другого. Разумеется, каждый из тех, кто пускается в это предприятие, воодушевлен желанием и иллюзией того, что именно он выиграет. Но вне зависимости от того, преуспеет индивид или потерпит крах, закончится быстро или будет длиться долго конкретная дорога кулы, в глазах главных действующих лиц асе происходит таким образом, будто kula-ring не затрагивается этими несчастными случаями, продолжая вращаться вокруг себя, воспроизводя сама себя, как рынок.

Теперь мы можем уточнить, что представляет собой собственность на китум в этом обществе. Речь идет об индивидуальной единой и неделимой собственности, которая сильно напоминает то, что в нашей системе мы называем «частной собственностью», поскольку, как мы видели, индивид может свободно распоряжаться ею. Он может продать этот объект, обменять на другие, компенсировать им убийство, пустить его в кулу. Но он всегда действует в мире, где общество является первичной реальностью, целостностью, которая предшествует каждому его члену и направляет все действия индивида, поскольку он воспроизводит себя, воспроизводя его. При этом индивид может распоряжаться своим китумом, т.е. он является его личной собственностью, но не может таким же образом распоряжаться землей. Земля является частью другой категории неотчуждаемого имущества, которое является общим для всех членов группы— например, родственной, следовательно, контролируется не только им, но и другими, Земля составляет часть неотчуждаемого общего имущества, которое надо хранить и нельзя дарить. Объект кулы — это неотчуждаемое личное имущество, право собственности на которое сохраняется до тех пор, пока оно не будет заменено другим эквивалентным объектом, но это неотчуждаемое имущество можно хранить и дарить одновременно.

В других обществах, земля сама по себе как и объект кулы, является неотчуждаемым имуществом, собственность на которое хранят (собственником может быть клан, деревенская община, племя, фараон, государство и пр.), но пользование которым можно уступить. Мосс хорошо знал эту «правовую экономическую норму», которая

проводит различие между собственностью на имущество и владением им, и знал о том, что она обнаруживается во всех концах света и продолжала существовать во многих регионах Западной и Восточной Европы до конца XIX в. Однако Мосс отбросил ее как слишком простое решение загадки дара ценных объектов, потому что она не учитывала религиозных значений, скрытых сил, присутствующих в подаренных объектах, короче говоря, ореол верований, которые проникают в них и придают им смысл.

В этом пункте Мосс был прав и неправ одновременно. Неправ, поскольку разделения между правом собственности и правом пользования достаточно для объяснения того, что обладатель ценного объекта всегда присутствует в вещи, которую он дарит, и эта вещь или ее эквивалент однажды должны вернуться, чтобы вновь стать его собственностью, воспроизвести ее. Прав, поскольку правовая норма, какой бы она ни была, не может объяснить глубинную природу явлений, на которые она воздействует. Она предполагает их существование, но не объясняет их. Только одной нормой нельзя объяснить, почему она применяется где-то в отношении земли, а в другом месте — раковин, которые циркулируют в обмене, и при этом не применяется к другим раковинам, спрятанным в сокровищнице кланов. Почему эта норма распространяется на ценные объекты, а не на священные объекты или на ценные объекты, которые продают, отчуждают окончательно? Права недостаточно для объяснения этого.

Таким образом, объекты дара, ценные объекты находятся между двумя принципами — между неотчуждаемостью священных объектов и отчуждаемостью объектов товарных. Они и неотчуждаемы, как первые, и отчуждаемы, как вторые. И мы увидим, что это происходит потому, что они функционируют как заменители священных объектов и как заменители людей одновременно. Они являются и объектами, дающими власть, как первые, и объектами, дающими богатства, как вторые. Дело не только в том, что, по здравому рассуждению Мосса, «отдают себя, когда отдают их». На самом деле, вместе с владельцем в объекте присутствует всё воображаемое общества, его общества. Воображаемые двойники людей, которым они приписывают (нельзя сказать, что одалживают, поскольку эти двойники никогда не могут ничего вернуть) способность воспроизводить жизнь, приносить здоровье, благополучие или, наоборот, смерть, голод, вымирание группы.

Хотя право не объясняет всего, потому что надо еще объяснить, почему оно действует на то, на что действует, Мосс определенно был прав, поставив два эти вопроса. Но, как мы видели, для ответа на них

он создал два объяснения, две теории, которые вместе отнюдь не составляют одну. Между ними существует пустота, которую не заполнили слова Тамати Рапаипири, старого мудреца маори.

Мы закончили рассмотрение двух больших этнографических примеров Мосса. Однако добавим еще один пример соревновательных обменов внутренней части Новой Гвинеи, которые были обнаружены и проанализированы Эндрю Стратерном спустя более полувека после Малиновского и Мосса, чтобы показать, насколько прав был Мосс предположив, что работа этнологов позволит обнаружить много других фактов, аналогичных потлачу и куле. Этот факт— мока, обширная система церемониальных обменов, практикующихся большим числом племен района Хаген, в центре высокогорий Новой Гвинеи.

Но прежде чем оставить кулу, уточним, что человек, который в наши дни имеет решающее влияние на функционирование этого института в регионе Массим, — это уже не новогвинеец, а европеец, Билли. В течение нескольких лет Билли господствует в куле и одновременно подрывает ее. Этот европеец скупает раковины на юге региона Массим, на острове Россел, и перевозит их на лодке в свои мастерские для того, чтобы с помощью наемной рабочей силы отшлифовать их и превратить в китумы. Часть этих китумов он продает жителям островов, а также туристам, но некоторые пускает в кулу и извлекает прибыль из всех дополнительных даров, которые традиционно сопровождают циркуляцию браслетов и ожерелий. Его цель — это уже не традиционная цель кулы — погоня за славой, это просто накопление прибыли, погоня за богатством.

Мока

Мока — это система соревновательных церемониальных обменов, связывающая и противопоставляющая друг другу группу племен, территория которых расположена вокруг Монт Хагена. Население этих групп превышает сто тысяч человек, говорящих на очень близких языках. Анализом моки мы обязаны Эндрю Стратерну, который наблюдал ее с 1960 г. и следил за ее развитием в последнее время. Его исследования были проведены в трех племенах — носителях языка мельпа: кавелка, кипука и минембби, — тесно связанных между собой межплеменными браками и обменами мока.

---

[226] *Damon F.* Representation and Experience in Kula and Western Exchange Spheres (Or, Billy).

В этом регионе племя представляет собой группу кланов, разделяющих представление (миф) о том, что все они имеют одно происхождение. Речь идет о социальной единице, которая действует сообща во время войны, а также в организации крупномасштабных обменов мока и больших церемониальных распределений свинины. Численность племени составляет от 800 до 1000 человек. Кланы представляют собой территориальные группы, находящиеся под властью Бигменов, влиятельных людей, которые играют видую роль в обменах мока, матримониальных союзах, торговле и когда-то в войнах. Экономика базируется на выращивании батата и разведении свиней, к чему после прибытия европейцев добавилась целая группа сельскохозяйственных культур, выращиваемых на продажу (торговых культур), в том числе кофе.

До прибытия европейцев мока заключалась в дарении живых свиней и большие перламутровые раковины (gold-lip-pearl-shells), которые доставали в племенах, живущих на юге в направлении побережья залива Папуа, в обмен на свиней и другие предметы. Существовали обмены мока, в которых использовались только раковины, и другие моки, где сочетались обе формы богатства — свиньи и раковины. Различие между свиньями и раковинами заключалось в том, что первые выращивали семьи, вторые надо было достать, получив их в обмен на некий эквивалент, которым могла быть свинья. До прибытия европейцев одна свинья в среднем стоила две раковины.

Можно выделить несколько типов моки, начиная от даров и встречных даров между двумя партнерами и заканчивая масштабными предоставлениями, противопоставляющими один клан другому. Но существуют и промежуточные формы. Например, один Бигмен приглашает большое число своих партнеров и публично делает им дары. Или несколько мужчин из одного клана одновременно приглашают всех имеющихся у них партнеров в определенном числе кланов, с которыми они ведут моку. Или, наконец, все мужчины одного клана осуществляют моку со всеми мужчинами другого клана. Часто этот тип моки происходит между достаточно враждебными группами, т.е. группами, в отношениях между которыми чередовались союз и война. Но между непримиримыми врагами моки не было.

Все эти формы моки, осуществляемые индивидом или группой, предполагали также, что дары им делались для того, чтобы «помочь» заняться мокой. Обычно мужчина привлекает своих свойственников и родственников по материнской линии. Но он может рассчитывать на

---

[227] *Strathern A.* The Rope of Moka: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount-Hagen, chap. 5.

мужчин из своего клана и друзей из других кланов. Таким образом, каждый партнер собирает в своих руках (прежде чем подарить) два вида богатства: свиней, которых произвела его собственная «семья», и свиней которые были им получены в качестве помощи и которых однажды он должен будет вернуть. Эндрю Стратерн назвал два этих способа «производством» и «финансированием», не придавая слову «финансирование» капиталистической коннотации. Здесь для накопления того, с чем можно начать моку, рассчитывают на других, потому что собственного производства недостаточно. Однако Бигмены всегда стараются увеличивать собственное производство, сами накапливать большую часть своих даров. Они достигают этого, имея нескольких жен и привлекая мужчин с низким статусом, например сирот или беженцев, принятых кланом после неудачной для них войны, в результате которой они были изгнаны со своей территории. Вся эта рабочая сила необходима, потому что увеличение поголовья свиней возможно только путем увеличения производства батата. Таким образом, свиньи и люди вступают в соперничество за обладание одним ресурсом, производство которого требует значительных трудовых затрат. Следовательно, в этих обществах существует возможность эксплуатации женщин мужчинами и зависимых мужчин Бигменами.

Но в этих обществах индивиду (мужчине) в силу его принадлежности к клану гарантируются три вещи. Он получит помощь для того, чтобы жениться, т.е. элементы выкупа (bridewealth); клан защитит его и отомстит за него в случае агрессии со стороны членов других кланов; наконец, и главным образом, он имеет право на землю своего клана, которая будет кормить его семью, поможет ему развивать свои начинания в моке, в продаже торговых культур и т.д. Очевидно, что этим системам угрожают слишком сильный демографический рост, необдуманное расширение торговых культур и т. д.

Но в чем именно заключаются обмены мока. Возьмем самый простой пример-соглашение между всего лишь двумя партнерами, X и Y, в котором главным объектом дара вначале выступают раковины. Вначале X дает Y две раковины и свинью, которая эквивалентна двум раковинам (pearl-shells).

---

[228] *Strathern A.* Finance and production: Two Strategies in New Guinea Highlands Exchange Systems; idem. Finance and Production Revisited.

[229] *Strathern A.* Tambu and Kina: “profit”, Exploitation and Reciprocity in Two New Guinea Exchange Systems.

[230] *Strathern A.* By Toil or by Guile? The Use of Coils and Crescents in by Tolai Big Men.

Две первые раковины называются «передняя лапа» и «задняя лапа», что выражает их эквивалентность свинье. А сама свинья называется «свинья-птица», потому что люди надеются, что дар вызовет ответный дар, при вручении которого украшенные перьями райских птиц партнеры танцуют на церемониальной площадке. Этот дар, эквивалентный таким образом четырем раковинам, называется даром, «который начинает» моку.

Ответный дар образует моку при условии, что он превосходит по количеству первоначальный дар. Предположим, что Y, потратив какое-то время, необходимое для собирания восьми раковин, посылает их X в ответ. Он может послать только четыре раковины, но в таком случае говорят, что он лишь заплатил свои долги и моки не было. Что происходит, когда есть мока? Первый партнер, X, оказывается «богаче» на четыре раковины, но Y оказывается «более великим», дав восемь раковин. Значит, на этом нельзя останавливаться. Тогда начинается второй цикл, в котором инициативу на себя берет Y. Он, в свою очередь, посылает четыре раковины X, который позднее подарит ему в ответ восемь. Если рассматривать результат двух этих циклов, X и Y дали и получили по 12 раковин. Это означает, что, изменяя направление в каждом предоставлении, со временем обмены стремятся к уравновешиванию.

Первый цикл

X ⟶ 4 раковины ⟶ Y
Y ⟶ 8 раковин ⟶ X

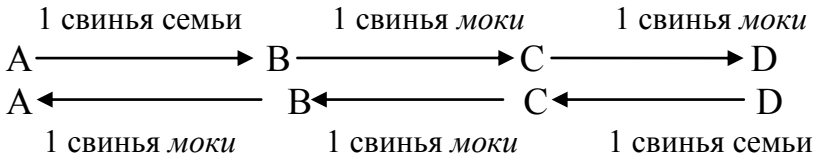
Второй цикл

Y ⟶ 4 раковины ⟶ X
X ⟶ 8 раковин ⟶ Y

Но людям это неинтересно, поскольку то, к чему они стремятся, -это продемонстрировать свою щедрость, завоевать авторитет, иметь партнеров и сохранять их как можно дольше для того, чтобы внутренняя тенденция к расширению системы была закрыта. Однако рост даров не является быстрым и неуклонным, поскольку, хотя в первом Цикле разница даров между X и У составляет четыре единицы, второй Цикл начинается с этой разницы — с четырех единиц, к которым добавляется определенное число других. Таким образом, существуют факторы, ограничивающие расширение.

На самом деле, вершина для Бигмена — это подарить как можно больше, не требуя ничего взамен. Если рассматривать моку с такой

позиции то она очень близка к потлачу: намерением партнеров моки видится не получение «выгоды», а увеличение даров и создание долгов. Так например, свиньи переходят из рук в руки, создавая долги, сталкиваясь с другими долгами, которые они погашают. Но, как мы видели циркулирующие в моке свиньи приходят из двух источников: или «из семьи», или от людей, давших их участнику моки в качестве помощи. Так что в этом пункте нам легко сравнить моку и кулу. Ведь хотя нельзя идентифицировать свинью семьи с китумом, очевидно, что как одна, так и другой первоначально являются собственностью, с которой не связаны никакие долги, но которая в дальнейшем создает их путем своей циркуляции [231]



В церемониальных обменах племени мельпа подаренные свиньи очень часто разделены на две группы. К первой относятся свиньи, произведенные домашней группой Бигмена, ко второй — все свиньи, которые были даны ему, чтобы вести моку, или все свиньи, которые были получены в ответ на локи, которые он дал. Таким образом, на всеобщее обозрение выставляется размах его сети объединений. И как и в куле (исключая кулу Тробриандских островов), партнерами в моке становятся свойственники по браку, и наоборот. Две эти сферы — родства и власти — прямо соединены друг с другом.

Эндрю Стратерн проследил эволюцию этой системы обменов и реконструировал ее историю с начала века. С прихода европейцев в 1933 г. и приблизительно до 1965 г. мока значительно расширилась по нескольким причинам. Прежде всего, европейцы привезли раковины в товарном количестве и использовали их как деньги для оплаты носильщиков, покупки еды, земель и т.д. Вследствие этого мельпа удалили раковины из своих обменов мока и заменили их австралийскими долларами, сегодня — кинами, новой национальной валютой, обеспеченной австралийским долларом и носящей точно такое имя, что и прежние раковины, используемые в нетоварных церемониальных обменах, дали свое имя национальной валюте созданной после обретения независимости Папуа-Новой Гвинеей (в декабре 1975 г.). И именно Эндрю Стратерн, которого кон-

[231] *Strathern A.* Alienating the Inalienable

сультировал Микаэль Сомаре, первый премьер-министр этого нового независимого государства, предложил дать ей название кина.

Помимо массового импорта и обесценивания раковин прибытие европейцев повлекло за собой полное прекращение племенных войн и устранило основные поводы для осуществления моки. Но в то же время расширение торговых культур, некоторый приток долларов, затем появление национальной валюты позволили гораздо большему, чем раньше, числу людей принять участие в шоке. В действительности, вероятно вследствие того, что доколониальная мока в значительной части основывалась на приобретении и обмене раковин, пути поставки которых контролировались Бигменами различных кланов, в нее было вовлечено меньше людей (и среди них было меньше молодых людей, начинавших это предприятие) и в целом циркулировало меньше богатств.

Итак, после колониального завоевания наблюдался расцвет моки. По-видимому, основной его причиной было то, что для вовлеченных в моку индивидов земля оставалась общим неотчуждаемым имуществом, которое их защищало. Именно это повсеместное постоянство форм неотчуждаемой собственности объясняет то, что после прихода европейцев экономика дара и рыночная экономика развивались параллельно. Таким образом, можно было наблюдать, как все большее число индивидов и групп накапливали деньги и товары и использовали их в качестве объектов дара или, наоборот, продавали объекты дара как товары. И еще в 1976 г. Онгка, великий Бигмен мельпа, биографию которого написал Эндрю Стратерн, объяснял ему, что, возможно, оба вида экономики будут продолжать развиваться вместе в течение долгого времени. Двадцать лет спустя, в 1996 г., эти предсказания были частично опровергнуты. Не потому, что два этих вида экономики прекратили сосуществование (хотя рыночная экономика отныне вырвалась вперед), а потому, что с огромным размахом возобновились племенные войны, вовлекавшие все больше богатств, подаренных в качестве «компенсации»; однако для того, чтобы собрать необходимое количество, нужно все больше и больше производить и продавать; но для этого нужно, чтобы мир длился как минимум какое-то время... Таким образом, сейчас эти общества вступили в новые противоречия, являющиеся следствием сосуществования остающихся очень сильными местных племенных властей и государственной, национальной власти, мало способной к вмешательству во внутренние дела племен.

Но что осталось основой этих обменов, несмотря на инфляцию, затем на быстрое исчезновение раковин, массовое введение в эти обме-

ны европейских денег и промышленных товаров (грузовиков «тойота» и т.д.), так это свиньи[232]. Не потому, что свинина является основным источником протеинов, а потому, что она продолжает играть роль в матримониальных обменах и во всех других обменах, необходимых для воспроизводства местных социальных связей. Свинья продолжает быть заменителем людей. Ее дарят по случаю рождения, брака или в момент смерти и т.д.

В конце этого анализа моки мы снова столкнулись с той же проблемой — проблемой природы ценных объектов, циркулирующих в церемониальных и соревновательных обменах. Идет ли речь о таонга маори, медных объектах квакиютлей или раковинах мельпа, все эти объекты в различной степени являются заменителями людей [233]. И вновь именно из этого мы будем исходить в анализе вещей, которые дарят, вещей, которые хранят, и священных вещей, которые, возможно, вместо того чтобы быть простыми заменителями людей, сами воспринимаются как живые существа, но существа сверхъестественные.

К тому же читатель, вероятно, будет поражен наличием во всех этих явлениях, о которых мы сообщили, двух принципов, двух правовых норм которые, сочетаясь, порождают определенные формы обмена. Один из них утверждает неотчуждаемость собственности на некоторые объекты, а другой разрешает отчуждение пользования ими, но для определенных нужд. Мы видели, что священные объекты неотчуждаемы, их хранят и не дарят, а ценные объекты дарят, продолжая хранить. Также мы установили, что во всех этих обществах неотчуждаемость основывается и узаконивается в вере в присутствие в объекте силы, духа, духовной реальности, связывающей этот объект с человеком, который его подарил, и продолжающей сопровождать объект во всех его перемещениях. Мы считаем, что это присутствие является лишь внешним обликом, который принимает неотчуждаемость вещей в мире, где люди верят, что видимые реальности населены и управляются невидимыми силами, существами более великими, чем люди, но похожими на них.

Нет ли у человечества с самого начала двойственного отношения к этому вопросу? Разве люди не знают, что объекты не перемещаются

---

[232] *Strathern A.* Transactional Continuity in Mount Hagen.

[233] В Меланезии существует множество других систем обмена. Мы ничего не говорили ни об обменах в Новой Англии у толаи, проанализированных Р. Солсбери (Salisbury) и А. Эпштейном (Epstein), ни об обменах у капауку с Ириан-Джая, проанализированных Посписилем (Pospisil). Все их следует сравнить как фрагменты обширной картины, отражающей трансформацию логики дара.

ни просто так, без причины, ни сами по себе, по собственной воле? Но в то же время не делает ли человечество все возможное, чтобы не знать этого, не видеть, отказаться от этого знания? Но зачем это игнорировать?

Мы закончим эту первую часть, повторив наше утверждение о том, что вещи не перемещаются ни просто так, ни сами по себе. Следовательно, наша позиция отличается от «туземной». Она отличается и от позиции Леви-Строса, который видит в мана и хау широкие понятия, отсылающие к бессознательным действиям духа. Наша позиция это позиция Мосса, но до определенного момента, поскольку мы не сможем следовать ей до конца.

Вещи не перемещаются ни просто так, ни сами по себе

Очевидно, что объект дара не перемещается просто так. Когда он перемещается по случаю неантагонистических даров, его двойная передача является средством установления отношения взаимной зависимости, которое, как известно, влечет за собой определенное число социальных последствий для главных действующих лиц, как обязательств, так и преимуществ. И в то же время в результате этих обменов два партнера находятся в положении равновесия, поскольку равенство их статусов, если оно существовало до первоначального дара, восстанавливается конечным встречным даром. Следовательно, дар и встречный дар одного и того же объекта представляют собой прямой, самый простой способ создания зависимости и солидарности, сохраняющий статус индивидов в мире, где большая часть социальных отношений создается и воспроизводится благодаря личным связям. Таким образом, дар, за которым следует встречный дар того же объекта, представляет собой молекулу любой практики дара, минимальное перемещение, осуществление которого нужно для того, чтобы эта практика обрела смысл.

Но становится столь же ясным, что, если вещь не перемещается просто так, она не перемещается и сама по себе. Это противоречит как представлениям Мосса, так и полинезийским верованиям. То, что приводит вещь в движение, прокладывает ей дорогу, заставляет ее уходить, затем возвращаться в исходную точку, — это воля индивидов и/или групп, их желание создавать (или воспроизводить) социальные отношения, сочетающие солидарность и зависимость. Разумеется, может быть так, что не всё в этой игре — игра и что за ней стоит мно-

го социальных потребностей. Но социальное бытие человека больше чем совокупность его нужд или тех или иных социальных потребностей, по той простой причине, что люди не довольствуются жизнью в обществе и его воспроизводством, как другие социальные животные; они должны создавать общество, чтобы жить.

Вернемся к двум этим выводам, которые на самом деле есть не что иное, как две стороны одной реальности. Подаренные вещи не перемещаются просто так, и они не перемещаются сами по себе. Само собой разумеется, что подаренные «вещи» не обязательно являются вещами, материальными объектами, имеющими культурное значение, «Вещью» вполне может быть и танец, магия, имя, человек, поддержка в конфликте или войне и т.д. Коротко говоря, как подчеркивал Мосс, сфера «даримого» выходит далеко за пределы материального, и, скажем мы, она составляет *все* то, чем можно *поделиться* и деление чем *имеет смысл,* может создать у другого обязательства, долг. Разумеется, то, каков подаренный «объект», никогда не может быть безразлично, не может не нести в себе значения. Характер этого объекта сразу же свидетельствует и о намерениях тех, кто его дарит, и о контексте, в котором они его дарят: война или мир, брачный союз или продолжение рода и т.д.

Вещи не перемещаются сами по себе. То, что приводит их в движение и заставляет циркулировать в одном направлении, затем в другом, потом в третьем и т.д., — это каждый раз воля индивидов и групп, их желание установить между собой личные связи солидарности и/или зависимости. Однако желание установить эти личные связи отражает *больше,* чем *собственную* волю индивидов и групп, более того, оно относится не только к *сфере* воли, свободы людей (индивидуальной или коллективной). Ибо благодаря личным связям создаются или воспроизводятся важнейшие социальные отношения, которые составляют фундамент общества и обеспечивают определенную глобальную логику. И эта логика служит источником социальной идентичности входящих в общество индивидов и групп. Коротко говоря, то, что проявляется через цели, которые преследуют, решения, которые принимают, действия, которые добровольно ведут индивиды или группы, составляющие данное общество, — это не только их личные желания, их воля, но и не-личные и без-личные потребности, связанные с природой их социальных отношений и беспрестанно вновь возникающие из создания-воспроизводства этих отношений (идет ли речь о родственных связях, отношениях власти, отношениях с богами и духами мертвых и т.д.).

Следовательно, вещи не перемещаются сами по себе. Они всегда приводятся в движение волей людей, но сама эта воля оживляется скрытыми силами, безличными, не зависящими от воли людей потребностями, которые *постоянно воздействуют* на индивидов, как на тех, кто принимает решения, так и на тех, кто подчиняется им. Через действия индивидов и групп воспроизводятся и вновь завязываются социальные отношения, вновь создается общество в целом, и это происходит *вне зависимости от формы и степени индивидуального и/или коллективного осознания действующими лицами этих потребностей.*

Подведем итог. Можно объяснить причины, приводящие к тому, что за даром вещи следует встречный дар той самой же вещи или вещи, эквивалентной ей, и при этом даже не испытывать нужды в вере в существование в вещах души, духа, силы, обладающей ими и толкающей их к возвращению в свою исходную точку. Следовательно, в этом пункте мы отходим от Мосса и воздаем должное Леви-Стросу за его критику. Но в нашем объяснении мы не прибегаем к прямому введению «бессознательных психических структур», которые по определению могут быть только универсальными и вневременными, поскольку присутствуют и действуют в каждом из нас и в каждом народе, какими бы ни были окружающие нас обстоятельства. Вопреки Леви-Стросу, механизмы, которые мы показали, являются социологическими, а скрытые реальности и силы, действующие при перемещении подаренных вещей, — социальными. Скажем, они подчиняются бессознательным и универсальным структурам мышления не прямо, а *косвенно,* и это происходит через конкретные социальные структуры, которые, следовательно, присутствуют не во всех формах общества.

Нельзя сказать, что социальное отделено от психического или может существовать без мышления, в некотором роде вне его. В другой нашей работе[234] мы показали, что социальное отношение (родственные связи, отношения власти и т.д.) может зародиться, развиваться, передаваться и воспроизводиться только потому, что с момента своего зарождения оно содержит в себе идеальную часть, состоящую из *осознанных* принципов его функционирования, из правил, которым надо следовать для его воспроизводства, из представлений, которые обязательно связаны с ним и в глазах членов общества основывают или оспаривают законность создания-воспроизводства общества. Эта идеальная часть социального отношения вначале существует только при

[234] *Godelier M.* L'Idéel et le Matériel, p. 181.

посредстве мышления и в мышлении, индивидуальном или коллективном. Следовательно, она обязательно подчинена бессознательным *и* сознательным структурам мышления. Мыслить — это свести друг с другом различные аспекты реального, установить между ними определенные отношения и обнаружить, изобрести, вообразить отношения между этими отношениями.

Но сказать, что социальное не существует отдельно от мышления, не значит сказать, что окончательное объяснение социального лежит в области «психического» и главным образом в бессознательных структурах «психического». Это и не означает, что социальное и «психическое», сознательное или бессознательное, в конечном счете объясняются только символическим, к которому, однако, их всегда можно свести. Ведь идеальное, родившееся в мышлении и мышлением, существует не только в нем. Оно активно присутствует во всех социальных явлениях, которые оно породило и которые его воплощают, т.е. материализуют *и* символизируют одновременно. Система родства не сводится к ее идеальным элементам (принципам родства по нисходящей линии, свойства и брака, правилам места жительства, классификации родственников и т.д.). Она присутствует во всех институтах, в обрядах, движениях тела, объектах, через которые она начинает конкретно, социально существовать и которые ее «символизируют». Но здесь символическое делает систему видимой, оно «общается» с ней, но не является ее главным источником и не основывает ее.

Таким образом, мы частично отходим от заключений Мосса, не присоединяясь тем не менее к гипотезам Леви-Строса. И мы должны подчеркнуть, что, именно *дополняя* антропологический анализ Мосса, мы смогли критиковать его ограниченность, не попадая в тот же тупик, не принимая туземные представления о реальности за равные тем, которые созданы чуждым мышлением, претендующим на научность и критичность и в принципе неспособным принять эти представления (даже если оно обязательно должно принимать их всерьез и любым способом возвращаться к ним, чтобы объяснить и их тоже). На самом деле легко понять, что если к этой социологической базе добавляется и с ней сочетается система магическо-религиозных верований в существование в вещах души, духа, силы, которая побуждает их действовать и перемещаться самим по себе, все будет происходить таким образом, будто это сами вещи увлекают за собой людей, будто, подталкиваемые своим духом, своей собственной силой, они стремятся более или менее прямо, более или менее быстро вернуться к человеку, который первым владел ими и подарил их.

Начиная с того момента, когда большая часть социальных отношений в обществе существует только в форме личных связей, осуществляющихся путем обмена дарами, которые сами влекут за собой передачу и перемещение «реальностей» любого вида (женщина, ребенок, ценный объект, услуги и т.д.) с оговоркой, что ими можно поделиться, все объективные социальные отношения, формирующие фундамент общества (его тип системы родства, его политическую систему и т.д.), а также воплощающие межсубъектные, личные отношения, могут выражаться и «материализовываться» в дарах и встречных дарах и в перемещениях, путях, которые осуществляют «объекты» этих даров.

И в силу того, что дар как акт дарения, как реальная практика является важнейшим элементом создания-воспроизведения объективных социальных отношений и личных, субъективных и межличностных, отношений, являющихся конкретным способом их существования, дар как практика входит *одновременно* в форму и содержание этих отношений. Именно в этом контексте дар как *акт,* но также и как *объект* может *представлять, означать* и *объединять* совокупность социальных отношений, инструментом и одновременно символом которых он является. И поскольку дары исходят от людей и подаренные объекты сначала соединяют с людьми, затем отделяют от них, чтобы снова соединить с ними, дары воплощают как людей, так и их отношения. Именно в этом смысле и по этим причинам дар — как великолепно сказал Мосс — является «тотальным социальным фактом». Дело в том, что дар содержит и соединяет в себе одновременно что-то, что идет от людей, и что-то, что присутствует в их отношениях, которые он объединяет и символизирует в своей практике и в объектах, которые ее материализуют.

Но стоит добавить к этому веру в то, что подаренные вещи обладают душой, что они подобны людям и могут действовать и перемещаться сами, — и мы должны быть готовы к целой серии трансформаций, метаморфоз практики дара и форм индивидуального и коллективного сознания, которые с ней связаны. В конечном счете в мире больше не существует «вещей», существуют только субъекты, которые могут принимать обличия то людей, то вещей, И сразу же тот факт, что человеческие социальные отношения (родственные связи, отношения власти) должны принять форму отношений между людьми, т.е. межсубъектных отношений, охватывает всю вселенную. Природа, вся вселенная уже состоит только из субъектов (людей или нет) и отношений между ними. Космос становится антропоморфным продолжением людей и их обществ. Индивид оказывается связан со все-

ленной в целом, она трансцендентна ему и содержит в себе его общество, а также выходит за его рамки. Но в то же время и наоборот, индивид определенным образом содержит в себе все общество и весь космос. Микрокосм индивида содержит в себе макрокосм, который окружает его и одновременно содержится в нем. Часть есть Целое, Целое полностью содержится в каждой из своих частей. Каждый — и индивид, и космос — является зеркалом другого, и предполагается, что каждое воздействие на одного воздействует на другого. Мир целиком, включая людей, становится «заколдованным».

Таким образом, понятно, что когда в обществе, где основа социальных отношений принимает форму личных отношений, доминирует верование, согласно которому вещи являются и людьми, тогда дар не только вбирает в себя что-то от сущности социальных отношений, но и расширяет и возвеличивает их присутствие и реальность в сознании индивидов. Он *расширяет* их, потому что вера в существование в вещах души простирается дальше общества и навязывает космосу в целом, всем объектам и всем отношениям, существующим во вселенной, форму человеческих отношений.

Тогда практика дара простирается дальше мира людей и становится основным элементом религиозной практики, т.е. отношений между людьми, духами и богами, которые тоже населяют вселенную. Здесь дар становится жертвоприношением духам и богам, что Мосс обозначил как четвертую обязанность, лежащую в основе практики дара. Вера в душу вещей расширяет, но также и *возвеличивает* людей и социальные отношения, потому что она *делает их священными.* Ведь если вещи обладают душой, тогда дело в том, что сверхъестественные силы, боги или духи, обычно невидимые, живут в них и циркулируют вместе с ними среди людей, присоединяясь то к одним, то к другим, но всегда присоединяя их к себе. Однако, придавая священный характер объектам, людям и отношениям одновременно, вера в душу вещей не только расширяет-возвеличивает вселенную, созданную из личных отношений, она *искажает* ее природу, облик и смысл. *Она их преобразует.* Вместо того чтобы пред-счать действующими лицами, люди предстают ведомыми. Вместо того чтобы только воздействовать на другого посредством объектов, которые они дарят, они предстают ведомыми этими объектами, которые они дарят или получают, подчиненными их желаниям и перемещениям. Причина становится следствием, средство становится действующей силой, действующая сила становится средством, и объект становится субъектом.

Подводя итог, скажем, что сочетание этой социологической базы, этой логики персонифицированных социальных отношений с верой в вещи-людей *преобразует реальность* и *приводит к мысленной инверсии* реальных отношений, существующих на практике. Объекты превращаются в субъекты, субъекты — в объекты. Уже не только люди воздействуют друг на друга, взаимодействуют посредством вещей — отныне вещи и духи, которые их оживляют, воздействуют друг на друга посредством людей.

Именно потому что Мосс недостаточно глубоко реконструировал социологическую основу практики дара, он придавал такую значимость магическо-религиозным верованиям, которые наделяют вещи душой. Не то чтобы такие верования не играли важную социальную роль, но *они не объясняют реального происхождения* обязанности дарить в ответ то, что было принято, или его эквивалент. Они объясняют только *способ* осмысливания, существования, узаконивания этой обязанности в сознании социальных акторов — туземцев различных культур. И здесь проявляется не только *символический* мир. Это, более фундаментально, мир воображаемых представлений, выработанных акторами, чтобы объяснить себе причины своих действий, их происхождение и смысл, *мир воображаемого*.

Можно оценить контраст между этими типами обществ, социальными и ментальными вселенными и сегодняшним капиталистическим обществом, где большая часть социальных отношений является безличной (например, они вовлекают индивида как гражданина и государство) и где обмены вещами и услугами в сущности осуществляются путем анонимных сделок, почти не оставляя места для экономики и морали дара. Когда ббльшая часть обменов осуществляется путем сделок и когда стоимость имущества и услуг выражается в универсальных деньгах, долги погашаются и купленные вещи остаются в ваших руках. Однако такой мир обязательно должен представить другие формы отчужденных и фетишизированных представлений (и практик) социальных отношений, на которых он основан. Но это Другая история.

II

ОБЪЕКТЫ-ЗАМЕНИТЕЛИ ЛЮДЕЙ И БОГОВ

Итак, мы вновь столкнулись с рядом проблем, которые весьма неожиданным образом поднял наш анализ работы Мосса о даре.

В действительности, все более и более очевидным становился тот факт, что помимо того, что дарят, и того, что обменивают, стоило проанализировать вещи, которые хранят, и что феномен самого дара будет значительно обогащен, если рассматривать его в свете того, что нельзя дарить, а надо хранить. Однако вещи, которые хранят, очень часто являются «священными», и значит, возникает необходимость задаться вопросом о том, что сообщает им «священный» характер, и следовательно, о том, что такое «священное». Впрочем, священные объекты и ценные объекты — созданные для того, чтобы их подарили либо продали или даже чтобы некоторые из них в результате функционировали как квазиденьги, — не отделены друг от друга герметичной перегородкой. Для того чтобы объекты действовали в различных сферах, нет необходимости в том, чтобы они были различными, и стоит исследовать, каким образом иногда один и тот же объект может быть успешно продан, подарен и в конце концов запрятан в сокровищниц) семьи или клана. Не объект создает различия, это различные логики сфер социальной жизни сообщают ему различный смысл по мере того, как он перемещается из одной в другую и изменяются его функция и использование.

Но в равной степени встает и другая проблема. Это проблема чуть более подробного анализа социологических и, следовательно, исторических условий появления и развития антагонистических даров, потлача и обществ потлача. В этом вопросе нас удовлетворяет позиция Мосса, который предложил — и это не повлекло за собой большого

количества откликов, — что потлач является видоизмененной формой практики даров и встречных даров неантагонистического типа. Проблема заключается в том, что на самом деле Мосс говорит о природе этих даров, об их конкретной логике слишком мало, чтобы можно было выделить социальные трансформации, необходимые для появления и развития потлача. Исходя из этого и поскольку мне посчастливилось жить и работать в обществе, где существует практика даров и встречных даров, но нет потлача, мы выдвинули гипотезу о том, что сравнительно подробный анализ общества баруйя, в котором нет потлача, но где сосуществуют священные объекты, ценные объекты и даже своего рода «объекты-деньги» (соль, предназначенная исключительно для церемониального использования), должен позволить по контрасту выделить социальные условия появления потлача, социальную базу его развития. Результаты этой реконструкции, которая осуществлялась путем выведения *a contrario* , должны позволить с большей точностью, чем это сделал Мосс, определить место обществ «потлача» среди разнообразных форм обществ, наблюдавшихся в эволюции человечества.

Наконец, мы вновь обращаемся к объектам, чтобы попытаться выделить характерные черты, которыми должен обладать объект для того, чтобы воображаемые представления о жизни, богатстве и власти могли спроецироваться на него, вложиться в него. Сила объектов заключается в материализации невидимого, в представлении непредставляемого. И наиболее полно выполняет эту функцию священный объект.

Разумеется, такой анализ ставит перед общественными науками по меньшей мере два вопроса. Во-первых, он ставит под сомнение благоговейно принятый и единодушно уважаемый постулат, ставший известным после введения Леви-Строса к работам Мосса; это постулат о том, что все в бытии человека есть обмен и что исходя из необходимости обмена можно понять функционирование обществ (даже если их история, различные формы, принимаемые в течение их развития, остаются вне поля анализа или иногда даже отвергаются как чисто случайные совпадения). Во-вторых, такой анализ возвращает общественным наукам их функцию критики спонтанных верований и иллюзий, созданных обществами и индивидами о самих себе, а также сложных теорий, которые не принимают всерьез эти верования или даже не берут их в расчет.

[235] От обратного (лат.).

Священные объекты, ценные объекты и объекты-деньги в новогвинейском племени баруйя

Баруйя — племя, живущее в двух высокогорных долинах горной цепи внутренней части Новой Гвинеи, Восточных Нагорий. Репутация производителей соли сделала их известными во многих племенах, которые никогда не встречались с ними, но покупали и соль у тех племен, с которыми баруйя вели торговлю. Предки баруйя жили не там, где сегодня живут их потомки: они жили в районе Меньямьи, в Бравегарёбарамандёке, сегодня заброшенном месте, куда мэтры инициации возвращаются каждые три-четыре года во время обрядов мужских инициации, чтобы собрать магические растения и горсточки глины и земли предков, тоже обладающие магическими свойствами, т.е. сверхъестественными возможностями и силой предков.

На самом деле предки баруйя были частью племени йуйе, и тогда они носили имя барагайя. Они вынуждены были оставить свою территорию — возможно, ближе к концу XVIII в. — после того, как их деревня была сожжена врагами, а часть ее жителей истреблена. Уцелевшие бежали и в конце концов нашли убежище в Мараваке, у племени андже, которое жило на склонах горы Иелия, приблизительно в четырех-пяти днях пути. Спустя несколько поколений беженцы при соучастии нделье — клана, принадлежавшего племени их хозяев, — выгнали последних с их территории, и появилось новое племя, которое взяло имя баруйя, имя клана, который осуществляет наиболее важные ритуальные функции в мужских инициациях — функции перехода мальчиков из детства в юность, функции, которые делают их молодыми воинами*. В конце XIX — начале XX в. баруйя продолжили территориальную экспансию и захватили другую долину — Воненара. Они сражались с местными племенами, с которыми, однако, обменивались женщинами, и постепенно поглотили какое-то число местных родов которые отделились от своих изначальных племен и предпочли жить с ними — со своими врагами, но также и свойственниками по браку повторив то, что веком раньше сделали нделье по отношению к своему племени йуйе.

* У баруйя инициации мальчиков длятся много лет и состоят из нескольких стадий. Обряды перехода от одной стадии к другой различаются по значимости и осуществляются разными кланами племени. Подробнее об этом см.: *Godelier M.* La producti des Grands Hommes *(примеч. пер.)*.

Завершая это более чем краткое изложение, уточним, что у баруйя нет центральной власти: ни верховного вождя, как на Тробриандских островах, ни *Бигменов,* которые накапливают богатства и женщин и соперничают друг с другом в дарах и встречных дарах типа потлача, как у мельпа. Там есть люди более значительные, чем другие, — *Апмвенангало,* «Великие люди», статус которых либо наследуется (как статус мэтров мужских инициации или инициации шаманов), либо приобретаются благодаря собственным заслугам (как статус великих воинов, великих охотников на казуаров*, великих земледельцев и лучших производителей соли). Мэтры инициации всегда происходят из одних и тех же кланов, другие Великие люди могут принадлежать к любому клану. Итак, каковы у баруйя вещи, которые дарят, которые продают и которые хранят? У них сосуществуют три категории объектов, которые мы назовем, за неимением лучшего, священными объектами, «ценными» объектами и объектами, функционирующими как своего рода деньги.

О вещах, которые хранят баруйя

В первом ряду священных объектов фигурируют *кваиматнье.* Это культовые объекты, которые хранят мэтры ритуалов инициации, торжественно показывающие их только на этих церемониях. Только кланы-потомки беженцев, пришедших из Меньямьи, обладают такими объектами. У местных родов их нет, за исключением нделье, клана, который своим предательством помог предкам баруйя, барагайя, захватить территорию андже, племени, которое их приняло. После своей победы род кваррандариар, род клана баруйя, который инициирует молодых людей на третьей стадии, передал нделье пару *кваиматнье,* чтобы отблагодарить их за помощь и, главным образом, чтобы привлечь их к осуществлению инициации, поскольку именно во время этих обрядов племя баруйя представляет себя самому себе и всем соседним племенам, дружественным и*I*или враждебным, как целое, как одно «тело» — так они говорят.

В числе священных объектов баруйя фигурировали также засушенные пальцы правой руки[236] — руки, которая натягивает тетиву лу-

* *Казуар* — крупная бегающая птица отряда бескилевых, обитающая в тропических лесах Австралии, Новой Гвинеи и островов Океании (*примеч. пер.).*

[236] Ср. статью Патрика Гери: *Query P.* Sacred Commodities: The Circulation ofMedie-val Relics. Смотри также статью Иланы Силбер: *Silberl.* Gift-Giving m the Great Traditions: The Case of Donations to Monasteries in the Medieval West. Мы искренне благодарим И. Силбер за предоставление нам этого текста до публикации.

ка, — Бакитшатше, легендарного героя баруйя, который стал во главе них, чтобы сражаться против андже, и руководил захватом территории последних. Ему приписывают серию легендарных героических поступков. Например, его дух одной своей силой повалил большое дерево, по которому воины-баруйя перешли через пропасть, захватили врасплох и истребили своих врагов, которые даже не могли представить себе, что их попытаются атаковать с этой стороны. Эти пальцы бережно хранили, как часто хранили пальцы великих воинов, и потомки Бакитшатше показывали их будущим воинам-баруйя во время обрядов инициации, считая, что часть сверхъестественных способностей героя сохранилась в них и придаст силу баруйя. Для баруйя объекты обладают духом *(кулъе),* и в то же время этот дух сам является силой и обладает ею. Следовательно, понятие *кулъе* соответствует представлениям *мана* и *хау* у полинезийцев.

Клан андавакия владел парой кусочков кремня, которые использовались только во время строительства *тсимии,* большого церемониального дома, который баруйя сооружают каждые три-четыре года для инициации мальчиков. Каждый раз они тушили все огни деревень, и хотя до приезда европейцев баруйя ежедневно зажигали огонь трением, огонь обрядов они высекали, копируя действие лучей Солнца, отца баруйя и всех людей, которое зажгло первый огонь и бросило в него кремень. Взорвавшись, он пронзил половые органы и анус первого мужчины и первой женщины, которые до той поры были замурованы; именно так люди получили возможность совокупляться и размножаться [237]. Пальцы Бакитшатше и огненные камни исчезли при пожаре в деревне, где жили эти кланы. Этот пожар был устроен несколько месяцев спустя после усмирения баруйя по приказу молодого австралийского офицера, командовавшего постом в Воненаре.

Этот офицер, получив информацию о том, что мужчины этой деревни взяли в руки оружие, чтобы сражаться с мужчинами другой деревни баруйя, Виавё, организовал карательную экспедицию. По пути он сжег деревню агрессоров, не зная, что именно он сжигает «внутри», затем, дойдя до места сражения, конфисковал оружие нападающих, разбил или сжег его и арестовал около 50 человек, которых посадил «в тюрьму». На самом деле это сражение было вызвано самоубийством женщины, которая была родом из деревни нападавших, но вышла

[237] Понятия огня, зажженного Солнцем-Отцом, и половых органов, пронзенных взрывом огненного камня (кремня), очень напоминают большой взрыв в происхождении языка у человека, согласно Леви-Стросу, или символического строя, по Лакану. До этого ничто не было возможным, потом стало возможно все.

замуж за мужчину из Виавё; она повесилась, когда стало известно, что она изменяла мужу с его младшим братом. Но офицер не стремился узнать причину конфликта. Для него было важно только то, чтобы люди прекратили сами вершить правосудие и чтобы на всей этой территории было установлено правосудие австралийского государства. Отныне баруйя стали подданными, хоть и отдаленными, ее величества королевы Англии.

Упомянем также (хотя речь не идет об объектах «длительного пользования») магические растения, которые мэтры инициации и их помощники собирают в священном месте Бравегарёбарамандёке и хранят для использования в коллективных ритуальных трапезах, которые следуют одна за другой во время этих церемоний. Без ведома инициируемых служители культа кладут в *таро* или батат сушеные листья этих растений и дают все съесть инициируемым, которые не имеют права смотреть, что именно они едят. Кусочки этих листьев также добавляют в бетель, который дают жевать инициируемым. Но в этом случае туда же кладут еще тонкий ломтик сырой печени *джатты,* разновидность опоссума. Это животное баруйя ловят живьем, что очень опасно, и приносят в жертву во время строительства церемониального дома *(тсимии).* Поедание его сырой печени связано с ныне исчезнувшей практикой. Некогда баруйя убивали вражеских воинов, взятых в плен. Сломав им руки и ноги и украсив их тела перьями и другими предметами, они приносили их в жертву. Молодые воины потрясая бамбуковыми ножами с рукоятками, обернутыми таповыми повязками красного цвета, цвета солнца, сбегали с холма и все одновременно вонзали свои ножи в грудь жертвы. Кровь собирали и обмазывали ею присутствующих, под конец жертве вспарывали живот и вырывали печень, которую затем делили между собой мужчины.

Все эти объекты — *Кваиматнье,* засушенные пальцы Бакитшатше огненные камни, растения, собранные в священном месте предков, отличаются от других священных объектов, потому что обладают возможностями, которые можно поставить на службу *всем* баруйя. Следует добавить к ним флейты и магические трещотки, инструменты звуки которых сопровождают наиболее торжественные моменты ритуалов, по крайней мере те, которые разворачиваются вне деревни и обитаемых мест, в лесу или распаханных саваннах, окружающих Деревни. Только мужчины из кланов мэтров инициации могут изготавливать эти инструменты и играть на них. Но если магические трещотки хранят и постоянно носят на теле мужчины из этих кланов тщательно завернув их в таповые повязки и спрятав вместе с другими

магическими объектами в маленькую сеточку, бамбуковые флейты изготавливаются для каждого обряда и уничтожаются сразу же после использования. Их разламывают на мелкие кусочки, и музыканты бросают их в заросли, когда группа мужчин и инициируемых приближается к деревням. Чуть позже мы увидим, почему они это делают.

Но прежде сообщим, чтобы уже к этому не возвращаться, что помимо священных объектов, длительного пользования или нет, но поставленных на службу всем баруйя во время инициации, каждый клан или род обладает другими объектами, наделенными более ограниченной «эффективностью», силой (для нас — воображаемой или символической). Речь идет о некоторых каменных или деревянных палицах, принадлежавших прославленным воинам и бережно хранимых их потомками. Речь идет также о камнях плодородия. Ими обладает каждый род, и мужчины этого рода закапывают их в садах, которые они разбивают в лесу, а затем выкапывают, когда оставляют сады под паром. Разумеется, все эти объекты не действуют без произнесения формул, тайных слов, которые сопровождают их использование.

Несколько слов о магических трещотках. Магические трещотки баруйя — это тонкий кусок черного пальмового дерева длиной 20-25 см. Он отполирован, и с одной стороны в нем есть дырочка, в которую вставляют таповую нить. Магические трещотки под огромным секретом показывают инициируемым, когда они достигают второй стадии инициации. Тогда им говорят, чтобы они никогда, под страхом смерти, не рассказывали женщинам о том, что это мужчины играют на магических трещотках, вращая их над своими головами и производя рев, сильный шум, не похожий *ни на один звук* природы. Предполагается, что это голос духов, с которыми мужчины общаются в лесу во время инициации.

Магические трещотки изготавливают мужчины и бережно передают сыновьям, но *первоначально,* как говорят баруйя, магические трещотки были *подарены* мужчинам (и им одним) *йимака,* духами леса. *Ванджиния,* человек «времени сновидений», предок из первоначальных времен, забравшись на верхушку дерева, внезапно услышал, как чю-то просвистело и воткнулось в ствол над его головой. Он посмотрел, увидел нечто вроде стрелы и понял, что эта стрела была сделана *йимака,* как говорят баруйя, дали мужчинам способность преуспевать на охоте и в войне, способность приносить смерть. И когда мужчины играют на магических трещотках в недрах леса «крестные отцы» инициируемых соби-

рают (символизирующий сперму и молоко) сок дерева, которое тянется к небу, к Солнцу, и кладут его в рот подростков. В этот момент Солнце, деревья, духи леса, мужчины-баруйя объединяются в деле повторного рождения мальчиков вне чрева их матерей.

Все описанные нами до сих пор священные объекты — это мужские объекты или, точнее, *объекты, присвоенные и используемые исключительно мужчинами.* На самом деле при более близком изучении самых сильных и самых тайных из всех объектов — *квайматнье* появляется другая реальность. *Квайматнье* представляет собой обернутый коричневой таповой повязкой продолговатый сверток, плотно перевязанный и завернутый в *ипмулье,* повязку красного цвета, цвета Солнца, которую мужчины повязывают на лоб во время обрядов. Эта повязка — символ «огненной дороги», объединившей предков баруйя, мужчин времени сновидений, с Солнцем. Слово *квайматнье* происходит от *квала,* «мужчина», и *йитмания,* «заставлять расти, увеличиваться». Следовательно, *квайматнье* — это объект, который содержит в себе силу, *способность заставлять людей расти,* и баруйя сближают это слово со словом *ниматнье,* которое означает «зародыш» и «ученик шамана». *Квайматнье* не существует один, а всегда является частью пары, в которой олицетворяет либо мужское, либо женское начало. Самый сильный, самый «горячий» из них — *квайматнье-женщина.* Хранителем *квайматнье* может быть только мужчина, который «представляет» свой род, когда этот род обладает парой *квайматнье.* Именно он использует *квайматнье-женщину, квайматнье-мужчина* оставлен его родным или некровным братьям, помогающим ему в осуществлении ритуальных функций. Число и природа этих пар *квайматнье* и тот факт, что самый сильный из них — *квайматнье-женщина,* хранятся в полном секрете от женщин, детей и инициируемых первых стадий.

Квайматнье не могут сами высвобождать свою способность давать жизнь. Эта возможность высвобождается, когда представитель рода, обладающего этими объектами, поднимает их к небу, к Солнцу, прежде чем ударить ими в грудь инициируемых и таким образом ввести силу в их тела. Когда служитель культа потрясает ими, поднимая их к небу, про себя он призывает тайное имя Солнца (неизвестное женщинам) и магическую формулу, которую его предки передали ему вместе с парой *квайматнье.* Следовательно, священный объект является видимым, материальным элементом целого, которое содержит в себе и два нематериальных элемента — тайную формулу и священное имя. Без этой формулы объект теряет значительную часть своих

возможностей. Именно поэтому в этом воинственном обществе мэтры ритуалов не ходят на войну из опасения, что они будут убиты до того, как передадут сыновьям свое знание. И именно поэтому другие кланы с легкостью дают им жен, не требуя возврата или не требуя его слишком быстро, поскольку все хотят, чтобы у них были дети, сыновья, которым они смогут передать объект и формулу.

Внешне *Кваиматнье* представляет собой любопытный объект, ни форма, ни вид которого не позволяют догадаться о его использовании и функции, и никто из баруйя не должен видеть то, что содержится внутри его, разумеется за исключением представителя рода, который им обладает, и того из его сыновей, кто унаследует его ритуальные функции. Итак, по этому поводу возникает целый ряд вопросов. Откуда он происходит, согласно баруйя? Почему им обладают не все кланы баруйя? И что скрывается внутри *Кваиматнье!* Что видит его хранитель, когда время от времени открывает таповый сверток, чтобы вновь положить на место то, что внутри, и завернуть его снова?

Начнем с первого вопроса: откуда происходит *Кваиматнье?* Ответ баруйя неизменен: во времена *ванджиния* Солнце, Луна и духи подарили их баруйя.

Священные объекты как дары Солнца, Луны или духов мифическим предкам баруйя

Прежде всего уточним, что у баруйя существуют две легенды о Солнце и Луне. Одна, известная всем (мужчинам, женщинам, детям, инициированным и неинициированным), утверждает, что Солнце — существо мужского рода, а Луна— его жена. К тому же, обращаясь к Солнцу, баруйя называют его *Нумве,* отец, а обращаясь к Луне — *Нуа,* мать. Солнце правит светом, днем, жарой, сухостью, спермой. Луна — темнотой, ночью, холодом, влагой, менструальной кровью. Но существует другая легенда, эзотерическая, известная только мэтрам инициации и Великим шаманам, в соответствии с которой Луна — младший брат Солнца. Часть *Кваиматнье* была подарена Солнцем, это относится к *Кваиматнье* рода кваррандариар, самого важного из клана баруйя, давшего свое имя племени, которое выделилось после победы беженцев-йуйе над своими хозяевами, андже из Мараваки. Другие были подарены Луной, например *Кваиматнье* кюопбакия, и нам посчастливилось видеть то, что скрывается внутри его. Позже мы вернемся к этому вопросу.

На самом деле дар *Кваиматнье* предкам кваррандариар, сделанный Солнцем, рассматривается как само основание племени йуйе, к которому принадлежали предки баруйя. Вот рассказ об этом основании в том виде, в котором он был поведан мне в 1970 г. Иаруемайе из рода кваррандариар, унаследовавшим функцию мэтра инициации (на баруйя: «мужчина *Кваиматнье»)* от Ипмейе, своего дяди, который умер, оставив своих сыновей еще слишком юными для того, чтобы они могли продолжить его дело. Бросается в глаза, что рассказ построен и события представлены таким образом, что ясно узаконено центральное место этого клана и этого рода в совершении мужских инициации:

> Когда-то все люди жили в одном месте, месте, расположенном у моря. Однажды люди разделились, и наш предок, предок нашего рода кваррандариар (баруйя кваррандариар, кваррандариар из клана баруйя) поднялся в воздух и перелетел туда, где мы затем жили, в Бравегарёбарамандёк, недалеко от Меньямьи.
> Нашего предка звали Дживаамакве, и Дживаамакве летел по воздуху по красной, как огонь, дороге. Эта дорога была как бы мостом, который Ванджиния [люди-духи первых времен, времени сновидений] построили для Дживаамакве и для *Кваиматнье,* которые Солнце дало нашему предку перед тем, как он улетел. Солнце — это человек середины. Оно видит всё и всех одновременно. Дживаамакве получил три *Кваиматнье.* Когда он коснулся земли, Ванджиния, люди-духи, открыли ему имя Канаамакве — тайное имя Солнца. Еще они открыли ему название места и имя, которое он должен дать людям, которых найдет: барагайе, баруйя. Баруйя — это название насекомого с красными крыльями с черными пятнами, которое члены клана баруйя не имеют права убивать. Эти крылья подобны красной дороге, которая провела Дживаамакве до Бравегарёбарамандёк. Там были люди. Он дал им имена [кланов]: андавакия, нунгуйе и т.д. Затем он основал мужские инициации. Он объяснил, что мальчик сначала должен стать *мука* [первая стадия], затем *палиттамунъе* [вторая стадия], затем *тшуванье* [третья стадия] и т.д. Он сказал им, что они должны делать, какие ритуалы совершать, и заставил их построить *тсимию* [церемониальный дом]. Тогда он объявил им: «Я— центральный столб этого дома, *тсимайе.* Все вы ниже меня. *Я* — первый, и мое имя будет вашим первым именем — баруйя». Остальные — андавакия, нунгуйе и другие — не возражали, когда он возвысил свое имя, имя баруйя кваррандариар, и принизил их имена — андавакия, нунгуйе и пр. У них были маленькие *Кваиматнье...* Он сказал им: «Теперь испытайте свои *Кваиматнье.* Попробуйте сделать то, что я сказал вам делать во время обрядов». И они сказали ему: «Мы — твои воины. Мы не позволим врагам убить тебя. Ты не пойдешь на войну. Мы пойдем, а ты останешься среди нас». Ибо начиная с того момента, когда Дживаамакве коснулся земли в Бравегарё-

барамандёке, там было много войн... И именно из-за войны, из-за беспрестанных войн Йаруемайе [отметим, что это то же имя, какое носит сегодня тот, кто хранит *Кваиматнье* и рассказал мне эту историю], сын Дживаама-кве, вынужден был бежать из Бравегарёбарамандёка в Мараваку. Но он взял с собой *Кваиматнье,* дар Солнца.

В Мараваке наши предки изменили имя. Нделье приняли их, и они обосновались в Кварандариаре. С тех пор мы — баруйя кварандариар. Затем нделье помогли нам победить андже и захватить их территорию, и чтобы отблагодарить их, наш живший в то время предок, которого тоже звали Дживаамакве, дал нделье третий *Кваиматнье,* подаренный Солнцем. И определил их функции в инициациях. И перед побежденными врагами Дживаамакве надел на голову молодых людей знаки отличия. Он сказал: «Эти будут Великими воинами *[аулатта],* а те будут *кулака,* шаманами». Он увидел и отметил тех, кто будет Великими людьми [238].

По прочтении этого рассказа напрашивается несколько комментариев. В нем утверждается, что Бравегарёбарамандёк действительно является священным местом баруйя, местом, расположенным в нескольких днях пути от их нынешней территории, куда каждые три года отправляются обладатели *Кваиматнье* со своими помощниками. Они возвращаются в места, где ступала нога Дживаамакве, чтобы собрать там священные растения, которые они тайно дадут инициируемым во время ритуальных трапез, отмечающих различные фазы инициации.

Бравегарёбарамандёк для баруйя — то же, чем был Лавиний для римлян. Расположенный в 30 км к югу от Рима, он считался метрополией латинян. Именно здесь, возможно в храме Весты, было официальное место пребывания *diipenates populi Romania* собственных богов римлян, богов-прародителей семейных родов *(patrii)* и домашних богов *(penates).* Согласно мифу, Лавиний был основан Энеем, который бежал из горящей Трои, унеся с собой изображения богов, священные предметы и знаменитый щит Афины, Палладий, который Дардан, основатель Трои, принес с собой из Самофракии. Вот как писал Ян Тома в замечательном исследовании, посвященном *sacra principiorum populi romani*[239] .

Когда начинался политический год, римские магистраты, сразу после одобрения Юпитера и получения инвеституры народа, поднимались на Капитолий и затем отправлялись в Лавиний, чтобы совершить жертвопри-

[238] *Godelier* AI. La production des Grands Homines, p. 155—156.

[239] *Thomas Y.* L'institution de Forigine: *Sacra Principiorum Populi Romani.* Я искренне благодарю Яна Тома за великодушно предоставленный доступ в его архивы, что позволило мне заняться поисками священных объектов римлян в многочисленных фрагментарных источниках, которые он собрал и прокомментировал для меня.

ношение Юпитеру *indiges,* а также народным богам-покровителям и Весте... Возвращение в Лавиний — это восхождение во времени. Точнее, возвращение к самому началу, к тому моменту, когда потомки обретают территорию и, закрепившись на ней, отмечают *origo:* момент, когда время останавливается на пересечении рода и территории... Происхождение — это встреча двух противоположных тенденций: смены поколений, представленной изгнанием, и укоренения[240].

Позднее мы вернемся к священным объектам римлян, правом созерцать которые обладали только жрецы и весталки. Сервий говорит о принесенной Энеем из Трои деревянной и мраморной посуде, которая напоминает движимость, похороненную в могиле вождя. Но здесь комментария заслуживает главным образом Палладий. Отстаивая свое право владения Палладием, римляне придумывали мифические истоки, которые делали их равными легендарным героям греков, а Рим — городом, сравнимым с Афинами. Очевидна политическая цель этой преемственности. Но для ее установления нужно было пойти на некоторые уловки, о которых сообщает Дионисий Галикарнасский[241]. Например, нужно было вообразить, что Дардан принес из Самофракии два щита, один из которых был украден греками и перевезен в Грецию, а другой — унесен Энеем во время падения Трои. Коротко говоря, здесь есть некоторое сходство с баруйя кваррандариар, которые утверждают, что это их предок, Дживаамакве, подарил другим кланам *Кваиматнье,* и, как мы увидим, отрицают, что местные кланы, которых они подчинили, когда-либо обладали ими.

Миф об основании племени баруйя также совершенно ясен в том, что касается функций и статуса мужчин-обладателей *Кваиматнье,* которые не только устанавливают мужское доминирование и передают будущим воинам силу Солнца и некогда умерших великих воинов, но и распознают в каждом поколении тех, кто заменит их, тех, кто станет оплотом всего племени, тех, чье имя возвысится, как и имя некогда умерших: *аулатта, кулака,* Великих воинов, шаманов, — статус которых не наследуется, а приобретается, проявляется, доказывается. Становится понятно, почему у баруйя только обладатели *Кваиматнье* Солнца вправе помещать на голову молодых людей и снимать с нее тростниковый венец, на котором установлен клюв *калао* и свиные клыки, которые символизируют их статус мужчины и воина. Их отец не вправе этого делать, и это доказывает, что инициации составляют

[240] Ibid., p. 143, 162.
[241] Denys d'Halicarnasse I, 68-69.

социальный порядок, превосходящий социальный порядок, устанавливаемый родственными связями. Это порядок мужской солидарности и политического и идеологического единства всего племени.

В сравнении с коллективной солидарностью мужчин против женщин и необходимостью сохранять единство племени, тот факт, что присоединившимся к баруйя местным родам и кланам не было место в инициациях, кажется менее важным. Но это не означает, что отрицание, направленное против местных групп, не является потенциальной точкой излома внутри социального тела, внутри племени.

Итак, миф «объясняет» нам происхождение *кваиматнье.* Баруйя кварранда-риар считают, что само *Солнце дало* их *предкам* кланов, которые жили в Бравегарёбарамандёке. Но Солнце ничего не дало предкам коренного населения, которое баруйя включили в свое племя. Если нделье и составляют исключение, то это потому, что баруйя кварранда-риар подарили им *кваиматнье,* чтобы их наградить за то, что они приняли и защитили их предков, и чтобы ввести их в ритуалы, прославляющие единство племени, утверждая доминирование мужчин над женщинами. Однако, будто случайно, Солнце дало предкам клана баруйя несколько пар *кваиматнье,* предвидя, что однажды они им понадобятся. Это показывает, что в верованиях баруйя, как и во всякой религии, есть место для некоторых умалчиваний, и в частности для некоторой амнезии, если быть глухим, слепым или потерять память полезно и даже необходимо для того, чтобы сохранить власть.

Один факт позволит нам понять цель этих амнезий и причину не равного распределения *кваиматнье* между кланами. Ведь это распределение имеет *политическое* значение. Оно свидетельствует о прошлой истории, о соотношении сил и союзах между беженцами, ставшими завоевателями, и местными жителями, ставшими союзниками, но союзниками покорными и покоренными. Вот этот факт. Когда я спросил у одного мэтра ритуалов, почему кавалье, местный род, поглощенный племенем баруйя во время вторжения в долину Воненара в начале XX в., не обладает *кваиматнье,* он с брезгливым видом пылко ответил мне. «Но эти люди произошли из экскрементов казуаров, лесные люди, которым Солнце ничего не дало». Некоторое время спустя мне представился случай спросить у представителя кавалье, Ариндже, вызывающего страх и восхищение воина, почему его род не обладает *кваиматнье.* Понизив голос он ответил, что все расскажет мне но только в укромном месте. Что он и сделал. Он поведал мне, что когда баруйя победили, его предки решили что те из них, кто обменивался с баруйя женщинами, пойдут жить к ним и забудут клан

своих предков и свое побежденное племя. Затем, прежде чем разделиться, эти мужчины закопали свои *квайматнье* на своей прежней территории, в лесу, в месте, которое держится в секрете, и они ждут того дня, когда кавалье смогут снова взять их и снова потрясать ими над грудью будущих воинов.

Но для баруйя у клана кавалье нет *квайматнье,* и они зависят от них в том, чтобы их дети выросли и стали воинами. Значит, баруйя *хотят* верить, что если у кавалье их нет, то это потому, что их у них *никогда* не было, потому что они не были достойны, не были людьми, как баруйя. Следовательно, неравное распределение *квайматнье* прямо отражает отношения власти, различные места в иерархии, в политико-религиозной целостности, которой является общество баруйя.

Итак, нетрудно понять, почему все эти объекты, а также знания, которые их сопровождают (формулы, тайные имена и т.д.), являются *неотчуждаемым* имуществом и, в принципе, изъяты из обмена, как из обменов дарами, так и из товарных обменов. Это имущество является неотчуждаемым, потому что оно составляет важнейшую часть *идентичности* каждого клана[242]. Оно отличает кланы друг от друга, отмечает их различия, и эти различия составляют у баруйя иерархию.

Ибо все кланы потомков беженцев из Бравегарёбарамандёка, а также нделье, конечно, принимают участие в инициациях, но они выполняют разные функции, участвуют на разных стадиях и в разных ритуалах. Совокупность стадий и воспроизводящих их ритуалов представляет собой структуру, которую обрамляют два ключевых момента и которая объединяет их: насильственное отделение мальчиков от женского мира и прокалывание им носа (переход к первой стадии) — это функция клана тшатше; через несколько лет переход мальчиков из мира юности в мир «молодых людей», т.е. переход от второй к третьей стадии, — это функция клана баруйя. Во время второго перехода головы молодых людей в величайшем секрете украшают клювом калао (для баруйя это *символ пениса),* возвышающимся над своего рода тростниковым венцом, окружающим голову и заканчивающимся двумя острыми как ножи свиными клыками, острие которых втыкают в лоб инициируемых. Это *символ* женского *влагалища.*

Мы считаем важным напомнить, что в иерархизированной целостности не существует отношений, действительно построенных на основе взаимности. Существуют только несимметричные отношения комплементарности и взаимозависимости. В этой иерархии, несмотря на

[242] Наша позиция сходна с позицией Анкет Вейнер, см.: *Wiener A.* Inalienable Wealth.

то что все кланы имеют собственное место, ни один не занимает точно такого же положения или даже положения, эквивалентного другим кланам. В силу того что такой-то клан является обладателем такого-то *квайматнье* и принимает участие в таком-то моменте инициации, его роль имеет иную значимость, чем роль других. Она уникальна и необходима, и поэтому ничто не может быть по-настоящему равноценно ей, занять ее место, быть заменено ею, наконец, быть измерено ею. Следовательно, иерархизированная целостность — это совокупность дополняющих друг друга отношений, в конечном счете не заменимых друг другом, это «целое, составляющее систему».

Но нет никаких причин утверждать, как Леви-Строс, что, поскольку целое составляет систему, оно *насквозь* зависит от символического, что означающее (символическое) «предшествует» означаемому «и определяет его». Политико-религиозная система баруйя, место их кланов в иерархии основаны на неравном обладании «воображаемыми» возможностями, узаконивающими эту иерархию. Символическая логика — это логика отношений, но эти отношения не сводятся к своим символам. И учитывая многозначность символов, содержание отношений не может быть ни прямо выведено из анализа их символов, ни быть сведено к ним. К тому же у нас есть пример двух символов влагалища, о которых мы рассказали в нашем анализе: бамбуковая флейта и тростниковый крут, который венчают два свиных клыка. Эти абсолютно разные символы объясняются только идеальной, воображаемой конструкцией, в которой они занимают определенное место и которая придает им смысл. Отсюда возникает вопрос, который мы должны поставить и который далеко выходит за пределы случая баруйя.

Являются ли священные объекты символами?

Если священные объекты баруйя — символы, являются ли они одинаковым образом символами для баруйя *и* для нас? *Квайматнье* — это дары, которые Солнце сделало предкам разных кланов баруйя в эпоху, когда люди не были такими, как сейчас, в первоначальные времена, когда установились вещи, в эпоху *ванджиния,* существ сновидений. Следовательно, живущие сегодня мужчины и женщины находятся в неоплатном долгу перед Солнцем и Луной, как и перед своими предками, которые получили эти дары от Солнца и передали их им. Эти священные объекты, также как и знания, которые их сопровождают, баруйя не могут отчуждать. Они должны их хранить.

Именно они создают их идентичность и укореняют ее в первоначальных временах, во времени (воображаемого) порядка вещей, во времени основания космического и социального порядка.

Но хотя кланы баруйя должны их хранить, они должны и *делиться с другими* их полезными свойствами. Не отчуждая объект, источник их возможностей, они *отчуждают его полезные действия,* распределяют их между всеми членами племени. Они делятся ими, ставят их на службу всем как целому, обществу. Следовательно, отчуждается не объект, а его полезные свойства. Объект же остается недвижимым в руках клана, закрепляя его на определенном месте, связанном с Солнцем и его предками; то, что *отделимо* от него, то, что отчуждаемо, может быть подарено, даже обменено — это не его возможности, которые остаются при нем, но действия этих возможностей, которые могут быть разделены, ими можно поделиться, они могут быть обменены, добавлены к другим, дополнять другие (или противостоять им)[243].

Конкретные, способные действовать на благо всем «полезные свойства» священных объектов, находящихся во владении каждого из кланов, — вот что кланы обменивают и таким образом ставят на службу всем, чтобы общество, к которому они принадлежат, воспроизводилось как целое, как общество. Но эти взаимные обмены полезными свойствами не могут быть действительно взаимными, поскольку полезные свойства, которыми люди делятся между собой, которые они дарят друг другу, никогда не бывают эквивалентными. В иерархизи-

[243] Настаивая на том факте, что священные объекты — это объекты, которые хранят, которые люди стремятся изъять из обмена дарами и товарных обменов, мы не делаем вида, что не знаем о многочисленных свидетельствах купли-продажи священных объектов, ритуалов и формул, которые наблюдаются и были описаны во многих обществах мира в разные эпохи. Можно найти в Новой Гвинее примеры «покупки» священных ритуалов и объектов, связанных с культами женских духов плодородия у энга и в других культурах. В средние века римские папы, имевшие доступ к огромным сокровищам катакомб, дарили мощи святых апостолов, торговали при посредничестве профессионалов, один из которых получил лицензию на продажу аббату Хильдуину Суассонскому мощей мучеников, похороненных в Риме. Все это привело к циркуляции по всей Европе фрагментов костей и других останков, в конце концов помещенных в алтари вновь построенных Церквей и монастырей, в которых они хранились. Эти священные мощи, которые дарили или продавали, были предметом зависти, воровства, грабежей или становились причиной паломничеств, привлекающих в места их хранения тысячи верующих, источником богатств аббатств и церквей, чьей обязанностью было их хранение. Но вся эта Циркуляция, вся эта незаконная торговля имели смысл лишь по отношению к не подлежащим продаже и перемещениям «священным реальностям», находящимся только в Риме и Иерусалиме. См.: *Query P.* Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics, а также: *RothkrugL.* Popular Religion and Holy Shrines.

рованной политико-религиозной вселенной не возможна настоящая симметрия.

В сфере же родства, как мы видели, у баруйя взаимность, симметрия в обменах желательны и провозглашаются принципом. Тогда каково же место священных объектов? Они занимают промежуточное положение *между двумя типами даров,* но сами никогда не могут стать объектом дара. Это происходит потому, что они были подарены богами предкам людей. Следовательно, боги остаются их подлинными собственниками и могут взять их назад. Но, поскольку они были подарены людям богами, они уже не могут быть подарены людьми другим людям, это возможно только в исключительных случаях и по чрезвычайным причинам. Однако люди могут (и даже должны) дарить полезные, положительные свойства, которые исходят из возможностей, изначально заключенных в этих вещах. Полученные в дар от богов священные вещи едва ли могут быть снова подарены людьми другим людям, и, парафразируя Мосса, очевидно, что *«трудно представить себе, чтобы было иначе».*

Итак: являются ли священные объекты символами, и если они символизируют что-то, то что именно и насколько? Исходя из этого, в анализе мы должны лавировать между двумя берегами: между тем, что есть символическое для баруйя, и тем, что оно есть для нас, не верящих в их верования. Для баруйя возможности вырастить тело, возможности, данные Солнцем в виде этих *кваиматнье,* реально присутствуют в черном камне, в кости орла и кости человека, завернутых в выколоченную кору, обмотанную лобной повязкой. Черный камень не является *знаком, символом* Венеры и женских возможностей. Он *есть* Венера, он и есть эти возможности. Он содержит их в себе.

Тот же факт, что тот или иной *кваиматнье* находится в руках того или иного мэтра ритуалов является *знаком* того, что его клан был выделен среди других, получил от Солнца и своих предков конкретные возможности. Точно так же как клюв калао, это знак, символ пениса, и его положение над свиными клыками, символом женского влагалища, воспринимается как знак мужского доминирования (или по крайней мере как знак желания, стремления мужчин доминировать над женщинами), точно так же наличие *кваиматнье* в руке представителя клана — это знак места этого клана в политико-религиозных отношениях, организующих общество баруйя, знак, кодом к расшифровке которого обладают все члены общества, явный смысл которого может увидеть каждый, но большинство обречены не знать его сокровенный, тайный, священный смысл. Другие кланы понимают его явный, всем

известный, но не тайный смысл. В конечном счете священное всегда должно оставаться тайным, недешифруемым, должно позволять лишь догадываться о его сути, лежащей вне выразимого и представляемого.

Таким образом, для баруйя священные объекты *сначала* являются *вещами, обладающими духом и, следовательно, возможностями,* а потом— знаками и символами. Дух и возможность, сила называются одним словом — *кулье.* Следовательно, *символическому* предшествует воображаемое, и это верно и для баруйя, и для нас. Но для нас, не верящих в их верования, эти верования становятся «символическими». Тот факт, что мы не верим в их верования, касается только нас и может свидетельствовать о критическом осознании их религии или даже атеистическом осознании религий, т.е. критическом осознании всех религий, всех религиозных верований и практик. Но то, что мы не разделяем верование, не упраздняет его. К тому же эта вера в присутствие в объекте реальных («духовных») возможностей является самым прямым доказательством того, что власть у баруйя обязательно содержит в себе «ядро воображаемого», что иерархические, политические отношения между кланами, с одной стороны, и между мужчинами и женщинами — с другой, могут существовать, только будучи *узаконенными* отношениями со сверхъестественным миром, *с происхождением вещей,* коротко говоря, социальными представлениями о воображаемых основаниях порядка вселенной.

В действительности, именно в этом заключается самое главное. Для баруйя способ, каким организовано их общество, нормы поведения, которые они соблюдают, их ценности — одним словом, правящий ими порядок кажется им очевидным, узаконенным, единственно возможным. Это происходит потому, что *они не считают себя его авторами,* потому что они верят, что существа, более могущественные, чем они, изобрели этот порядок и дали его их предкам, которые отличались от сегодняшних людей. Следовательно, священный долг баруйя — сохранять и воспроизводить его.

Но сверхъестественные силы, Солнце, Луна, и мужчины и женщи-1 ны первых времен, которые прямо общались с ними, не исчезли. Они все еще рядом, они продолжают сосуществовать с людьми и воздействовать на них, ради или против них. Об их постоянном присутствии среди людей свидетельствует существование священных объектов, *квайматнье,* и формулы и ритуалы, которые их сопровождают. Объекты, формулы, ритуалы существуют для того, чтобы представлять непредставляемое, говорить невыразимое и свидетельствовать об их существовании. Воображаемое прошлое первоначала всегда существует,

потому что оно становится основой космического и социального порядка невидимой, но всегда со-присутствующей в настоящем реальностью Первоначало становится основанием, моментом времени и реальностью, за пределы которых уже нельзя выйти. Прошлое первоначала преодолевает время, выходит за его пределы, окутывает его. Оно принадлежит к сфере священного (вневременного, возможно даже вечного). Отсюда следует значимость мифов о происхождении у баруйя, о происхождении мужчин, женщин, огня, флейт, оружия, культурных растений и т.д., которые снова и снова рассказывают о сверхъестественном характере этого первоначала.

В этом заключается самое главное. Мы вправе предположить (не будучи при этом обвиненными в том, что мы игнорируем объяснения баруйя), что в отдаленные времена предки баруйя *создали* тип общества, который воспроизводят их потомки. Но предки, фигурирующие в мифах о происхождении, не похожи ни на этих реальных предков, ни на их сегодняшних потомков. Это двойники людей, но они — существа другой природы, поскольку лично общались с Солнцем и Луной и прямо получили их дары. Бели вообразить сверхъестественное происхождение общества, социальное станет священным и общество, такое, как оно есть, будет узаконено. Его порядок должен быть сохранен, воспроизведен. Но когда появляется священность первоначала, реальный человек исчезает, и *вместо него* на сцену выходят *воображаемые двойники его самого,* существа, подобные ему, но наделенные большими возможностями и вступающие в воображаемые отношения с «духами, которые оживляют» все вещи, все силы, составляющие вселенную.

Разумеется, то, что мы только что проанализировали у баруйя, встречается во всех человеческих обществах, включая те, которые приписывают не богам, а суверенному народу происхождение законов, которым он должен подчиняться. Следовательно, перед нами универсальный факт, общий механизм, который имеет отношение не только к бессознательным структурам мышления. Для того чтобы социальные отношения воспроизводились всеми, они должны казаться либо во всем, либо по крайней мере большинству законными, единственно возможными, и это очевидное правило полностью признано, только если кажется, что истоки этих отношений лежат вне мира людей, в незыблемо священном порядке и он незыблем, потому что священен. Разумеется, эти представления будут не одинаковыми, священное будет иметь разную природу в зависимости от того, является ли этот незыблемый порядок, в котором общество черпает свои исто-

ки, «божественным» или «естественным», природным. Во втором случае место культа богов-отцов или богинь-матерей человеческого порядка займет фетишизм «Закона» или законов.

Наконец, чтобы оценить, насколько священные объекты баруйя являются для них только символическими реальностями, насколько их содержание демонстрирует верование в воображаемый доступ кланов и индивидов к временам основания мира и общества, стоит узнать, что же «действительно» скрывается внутри *Кваиматнье.*

Почетное право видеть, что находится «внутри» *Кваиматнье,* было даровано мне после нескольких лет пребывания у баруйя, когда мэтр инициации, мужчина лет 50 из рода кюопбакия (из клана бакия), известного храбростью своих воинов и эффективностью военных магий, пришел со своим старшим сыном, юношей 16-18 лет, чтобы исполнить свое обещание показать мне однажды то, что находится «внутри» его *Кваиматнье.* Что же произошло и что находится внутри *Кваиматнье*?

Что скрывается внутри священного объекта

Еще до его прихода я почувствовал, что происходит что-то необычное. Наступила тяжелая тишина. Деревня внезапно опустела. Все ушли, прослышав, что предстоит что-то серьезное. Затем пришел мужчина. Его сопровождал сын — он жил с инициируемыми в доме мужчин в верхней части деревни. Я этого не ожидал. Мужчины вошли в мой дом и сели по концам стола. Я выглянул за дверь, чтобы убедиться, что никто не может нас слышать, и увидел двух-трех вооруженных луками мужчин из клана бакия, следивших за тем, чтобы никто не мог подойти к дому. Мужчина достал из своей сетки длинный предмет, завернутый в таповую повязку красного цвета *(ипмулье).* Нб говоря ни слова положил его на стол и начал разворачивать сверток. Это заняло какое-то время. Его пальцы касались повязки осторожно, нежно. Наконец он развернул всё, и я увидел уложенные вместе черный камень, длинные и острые кости, какие-то плоские коричневые пластинки.

Я не мог ничего сказать, ничего спросить. Мужчина начал плакать молча, избегая смотреть на то, что открывалось его глазам. Он плакал несколько минут, всхлипывая, опершись о край стола и опустив голову на руки. Затем он поднял голову, вытер покрасневшие глаза, посмотрел на своего сына и с той же нежностью, с той же осторожно-

стью завернул сверток в красный *ипмулье.* Все было кончено. Тогда я смог задать несколько вопросов, которые позволили мне узнать, что если этот *кваиматнье* сильный, то это связано с тем, что он женского рода, что *кваиматнье* существуют парами. Это было все. Мужчина поднялся, за ним — его сын, и они ушли.

Что действительно я видел внутри *кваиматнье*? Черный камень имел вид клинка тесла — он был длинный и шлифованный. Острые кости — это кости орла. Ведь орел — это птица Солнца, которая несет к нему молитвы и духи баруйя. Для баруйя орел не только величественная птица, какой он является на самом деле. Это трансформация Джуйе, дикой собаки, которая была спутником первой женщины, Курамбиньяк, когда она ходила по земле еще до появления мужчин [244].

Но там была и человеческая кость, кость предплечья одного из влиятельных предков кюопбакия. Совершенно очевидно, что это не была кость мифического предка бакия, который напрямую получил от Солнца *кваиматнье.* Кость была заточена и, возможно, раньше служила для прокалывания носов инициируемым. Что касается черного камня, то, согласно баруйя, в нем живет дух Венеры, звезды утра и вечера. Кто же такая Венера? Это женщина, которую мужчины баруйя однажды предложили в подарок питону, повелителю грома и дождя (и менструаций), когда он появился на их земле в виде ужасающей гигантской дикой свиньи, опустошавшей сады и угрожавшей голодом. Эту историю мы назовем «мифом», баруйя — «кратким словом», т.е. рассказом, в нескольких словах говорящим об истоках вещей. Вот он:

> «Однажды люди услышали сильный шум в садах. Все вышли, увидели гигантского питона и убили его. Затем его разрезали и стали готовить мясо в большой земляной печи вместе с таро и овощами. Вечером они открыли печь и разделили между всеми мясо и таро. Трапезу начали с таро, а мясо оставили на завтра. На следующий день одна женщина проснулась очень рано и решила поесть мясо. В ее мешке ничего не было. „Кто меня обокрал?" - удивилась она. Другие женщины услышали это, проверили свои мешки и обнаружили, что их мясо тоже исчезло. Все до единого вернулись к печи и там увидели змея, который был целым и, казалось, спал, свернувшись клубком. Они испуганно приблизились и спросили его: „Чего ты хочешь от нас, чтобы уйти, что мы можем дать тебе? Таро?" Змей не шевелился. „Соль?" Змей по-прежнему не шевелился. „Каури, ожерелья, раковины?" Змей продолжал лежать, пригнув голову к земле. Наконец они спросили его: „Может, дать тебе женщину?"

[244] Ср.: *Godelier M,* La production des Grands Hommes, p. 243-245.

При этих словах змей распрямился, и это означало „да". Он посмотрел на небо. „Каким путем ты покинешь нас?" Он снова посмотрел на небо. Баруйя привели украшенную женщину. Змей сделал ей знак идти первой, но она сказала: „Нет, покажи мне путь". Прежде чем пойти за ним, она взяла раскаленный добела камень, который лежал около печи, и спрятала его в свой мешок. Они поднялись на небо и оказались рядом с большим домом. Змей сделал женщине знак входить. „Нет, иди первым, это твой дом". Пока змей вползал внутрь, женщина взяла большой камень и придавила им дверь, затем стала спускаться, скользя по столбу дыма, по которому поднималась. Но на полпути она превратилась в Венеру, звезду утра и вечера. Тем временем змей развернулся в своем доме и, когда достиг двери, ударился носом о камень. Он ужасно обжегся и закричал. Таково происхождение грома. Действиями этого же змея объясняется происхождение дождя и радуги»[245].

Таково происхождение Венеры. Венера — это звезда, чье движение по небу связано с шагами самого Солнца, за которым она непосредственно следует (на закате) или которому предшествует (на рассвете). Итак, это светило — это женщина-баруйя, которая была предложена мужчинами, но в то же время не осталась пассивной жертвой, поскольку проявила инициативу, взяв с собой этот камень, чтобы замуровать большого змея, косвенно спровоцировав появление грома и дождя.

Вывод очевиден, и это и есть *самая тайная из всех тайн баруйя:* в священном объекте, свидетельствующем о силе мужчин, находятся *возможности женщин,* которые мужчинам удалось присвоить себе, когда они украли у них флейты. С тех давних пор мужчины могут заново рождать мальчиков вне чрева их матерей, но они постоянно должны отделять женщин от их собственных возможностей, отчуждать их, скажем мы, от них самих. Это объясняет присутствие в *кваиматнье* плоских коричневых пластинок (ядрышек несъедобных плодов дерева, растущего в лесах жарких долин на юге территории баруйя). Коричневые пластинки имеют на боку отметину, напоминающую радужную оболочку, которую баруйя называют «глаз младенца». К тому же они используют эти орехи в магических действиях, направленных на то, чтобы дать жизнь или вернуть к жизни. Иногда, когда они говорят о женщинах и сексе, они сосут их, чтобы очистить рот.

Мы возвращаемся к флейтам, другим культовым объектам баруйя. Их «голос» играет важную роль во время инициации, и видеть их, как и магические трещотки, категорически запрещено женщинам, которые, как предполагается, даже не знают об их существовании. Что же такое флейты для баруйя?

[245] Ibid., p. 197.

По словам мужчин, это голоса духов, которые приходят к ним в лесу, когда они инициируют мальчиков. Так же как и в случае с магическими трещотками, молодым инициируемым под страхом смерти запрещено раскрывать женщинам и неинициированным детям то, что флейты это не духи, а инструменты, изготовленные мужчинами, которые они. поиграв на них, разбивают на кусочки. Но каково происхождение флейт? Вот что рассказывают инициируемым:

> «Во времена *Ванджиния* [людей первых времен, времени сновидений] женщины изобрели флейты. Они играли на них, извлекая дивные звуки. Мужчины слушали и не понимали, что это. Однажды мужчина, спрятавшись, увидел нескольких женщин, одна из которых держала во рту кусочек бамбука, извлекая с его помощью те самые звуки, которые слышали мужчины. Затем женщина убрала бамбук под одну из своих юбок и повесила ее в доме, этим домом был женский шалаш*. Женщины ушли. Мужчина залез в шалаш, порылся в нем, нашел флейту и взял ее в рот. Он извлек те же звуки. Тогда он положил ее на место и вернулся рассказать остальным мужчинам о том, что увидел и сделал. Когда женщина вернулась, она взяла флейту, чтобы поиграть на ней, но звуки флейты уже не были красивыми. Поэтому она выбросила ее, заподозрив, что мужчины прикасались к ней. Позднее тот мужчина вернулся, нашел флейту и заиграл на ней. Послышались красивые звуки, такие же, как те, что извлекала женщина. С тех пор флейты используют, чтобы растить мальчиков» [246].

Когда инициируемым рассказывают этот миф, им раскрывают тайное название флейт — *намбула-мала (мала*— «борьба», «битва», *нам-була* «головастик»). Последнее слово также используется мужчинами для обозначения женского влагалища. С чем связан этот намек на головастиков и влагалище? Это объясняет другой миф:

> «На самом деле женщины существовали до мужчин. Однажды мужчины появились на берегу озера в виде головастиков. Женщины решили сделать для них маленькие набедренные повязки, луки и стрелы и оставили их на берегу. На следующий день все это исчезло, и позднее головастики превратились в мужчин»[247] .

---

* На время родов и менструации женщины-баруйя уходят из дома и живут в нижней части деревни в небольших шалашах. Подробнее об этом см.: *Godelier M.* La production des (Jrands Hommes *(примеч. пер.).*

[246] Ibid., p. 117-118.

[247] Ibid., p. 118. Как только молодых инициируемых — мальчиков 9-10 лет — отделят от матерей и и проткнут им носы, им дают новую одежду, которая будет свидетельствовать об их принадлежности к категории инициируемых первой стадии. Эта одежда является полуженской, полумужской, что соответствует стадии перехода из мира женщин в мир мужчин. На ягодицах они носят узкую таповую повязку, которая называется «хвост головастика».

Сегодня время от времени все женщины-баруйя отправляются на реку ловить головастиков, которых предлагают подросткам. Предполагается, что каждую ночь женщины-шаманки превращаются в лягушек и собираются на берегах рек на границе территории баруйя, чтобы остановить духи спящих женщин и детей, которые могут нечаянно перейти эту границу и оказаться на территории вражеских племен, где рискуют быть похищенными и съеденными их шаманами.

Но прежде всего здесь важно отметить, что, согласно баруйя, именно женщины изобрели луки и стрелы, оружие охоты и войны. Они подарили их мужчинам, которые сегодня обладают монополией на их использование. Но они сделали больше. Согласно мифу соседнего с баруйя племени ватшакес, принадлежащего к той же культуре, именно из тела женщины, убитой ее мужем и тайно похороненной в лесу, выросли культурные растения и различные виды бамбука, служащие «емкостями» для приготовления пищи. В сущности, в этих мифах снова и снова повторяются два основных утверждения.

Прежде всего, женщины как пол изначально обладают превосходящей мужскую созидательной способностью, и эта созидательная способность двойственна: с одной стороны, способность дать жизнь, вынашивать детей, производить на свет и кормить их; а с другой — изобретение материальных элементов «цивилизации» — оружия, одежды, культурных растений. Коротко говоря, именно им человечество обязано выходом из первобытного состояния

«В те времена мужчины и женщины ели только фрукты и дикие растения. Их кожа была черной и грязной. Однажды мужчина отправился со своей женой в лес. По дороге он убил ее и закопал труп. Он вернулся в деревню и сообщил, что его жена пропала. Позднее он вернулся на место преступления и увидел, что там, где он закопал труп, выросли всевозможные растения. Он попробовал их листья и нашел их съедобными. Когда он вернулся в деревню, люди сказали ему: „Что ты сделал, что твоя кожа стала такая красивая?". Он изменился в лице, но ничего не ответил. На следующий день он опять пошел в лес и снова попробовал растения. Его кожа стала еще красивее. Когда он вернулся в деревню, люди умоляли его объяснить, как он смог улучшить свою кожу. Это повторялось несколько раз, пока однажды он не позвал жителей деревни следовать за ним. Он привел их на могилу, где росли все эти растения, и указал им, какие хорошо есть,

[248] Позднее мы вернемся к этой теме, когда будем анализировать такой персонаж как старуха Афек, женщина-дух, которая является основным объектом культов племен Района Окапмин в Новой Гвинее и, по всей вероятности, первоосновой дичи и культурных растений, охоты и земледелия, но также жизни, смерти и брака.

какие можно использовать для приготовления пищи. С тех пор мужчины принялись выращивать и есть эти растения, и их кожа изменилась» [249].

Следовательно, баруйя не противопоставляют женщину и мужчину как два существа, одно из которых принадлежит природе (женщина), — культуре (мужчина). Для них скорее мужчина остался ближе к дикой природе. К тому же, если женщины в основном проводят время в деревнях и садах, т.е. на расчищенных пространствах, то мужчины — в лесу. Там они охотятся, инициируют мальчиков, прячут в дуплах кости умерших. Там они молятся Солнцу, общаются с йимака — духами, которые дали им магические трещотки. В сущности, мужчины совмещают силы «цивилизованной» жизни — земледелия, оседлой жизни в деревнях, и силы мобильной, дикой жизни в лесу.

Но признание в мифах первоначального превосходства женщин является также предлогом, «хитростью». В действительности, именно это признание узаконивает насилие, осуществляемое над женщинами, насилие, являющееся важнейшим принципом организации общества баруйя, одним из оснований порядка, который они хотят видеть царствующим в своем обществе и которому это общество хочет остаться верным, ссылаясь на авторитет и желание предков, которые его передали. Но каким образом признание первоначального превосходства женщин может дать повод к насилию? Каким образом оно может узаконивать их подчиненную роль в осуществлении политической власти, в присвоении земель и в союзах, которые заключаются между разными родственными группами?

Ответ мы снова находим в мифах. Там действительно говорится, что женщины, конечно, изобрели луки и стрелы, но уточняется, что они держали лук не с той стороны. В результате они убивали слишком много дичи. И мужчины должны были вмешаться. Они завладели луком и повернули его как надо. С тех пор они убивают дичи столько, сколько надо, и тогда, когда надо, и женщины больше не имеют права пользоваться луками. Основная мысль ясна. Женщины, конечно, наделены первичной созидательной способностью, превосходящей аналогичную способность мужчин, но эта способность является источником хаоса и чрезмерности. Она представляет собой постоянную угрозу не только совместной жизни людей друг с другом, но и с теми с кем они сосуществуют во Вселенной (животными, растениями и т. д .) Следовательно, мужчины признают себя ниже женщин в определенном плане, но считают себя выше их, когда речь

[249] *Godelier M.* La production des Grands Hommes, p. 118.

идет об установлении порядка, введении соразмерности в обществе и во вселенной. Именно по этой причине отношения между мужчинами и женщинами задуманы не только как отношения оппозиции между дополняющими друг друга началами. Одно из них противопоставлено другому и подчиняет его себе, следовательно, определенным образом соединяясь с ним в одно целое. И именно потому что власть мужчин содержит в себе, охватывает власть женщин, у баруйя установлено, узаконено право мужчин представлять оба пола одновременно, самих себя и женщин, и следовательно, право руководить обществом[250] .

Но для того чтобы восстановить порядок и управлять обществом, мужчинам надо было вмешаться и подчинить женщин путем физического, психического, социального насилия. Для мужчин все эти формы насилия — лишь следствия первоначального насилия, которое осуществили над первыми женщинами их предки времени сновидений, когда завладели флейтами. Что же тогда произошло? Флейты окончательно перестали играть для женщин и стали петь только в руках мужчин. Это означает, что путем первой агрессии, осуществленной мужчиной над одной из женщин, возможности жизни женщин были, так сказать, оторваны от них, от их тела, что женщины были отделены от себя. И память об этой агрессии присутствует в слове *мала* выражения *намбула-мала,* обозначающего флейту-влагалище.

Именно об этой первоначальной сцене экспроприации путем хитрости и насилия возможностей, которые изначально принадлежали женщинам, беспрестанно напоминает звук флейт, сопровождающих перемещения инициируемых в лесу. После этой кражи мужчины стали более значимыми и сильными, чем первоначально. К возможностям смерти, которые дали им *йимака* и которые присутствуют в магических трещотках, мужчины-баруйя добавили возможности жизни женщин, отныне присутствующие во флейтах или черных камнях звезды утра и вечера, Венеры. Итак, формула политической власти у баруйя ясна. Нужно, чтобы мужчины добавили к своим собственным возможностям возможности женщин, нужно, чтобы они сочетали оба этих типа возможностей, чтобы их пол мог не только стать выше другого, но в то же время был способен охватить его. Именно такой ценой одна часть общества, мужчины, может представлять все общество, а женщины оказываются исключенными из прямого воздействия на него

[250] Ср.: *GodelierM.* Du quadruple rapport entre les categories du maseulin et du feminin.

как таковое, на общество как целое, т.е. исключенными из осуществления политической власти.

Но для того чтобы похитить у женщин их способность растить жизнь и их цивилизаторские возможности, нужно было, чтобы однажды мужчина (следовательно, все мужчины) нарушил основополагающее табу, вошел в женский шалаш, место, запрещенное для мужчин, шарил под испачканными кровью юбками, нащупал предмет, испачканный этой кровью, и поднес его к своим губам. Именно ценой этого нарушения принципа, установленного в самые давние времена, как необходимого для регулирования отношений между полами, мужчины смогли завладеть средствами перерождения мальчиков вне женского мира, вне чрева их матерей. И это объясняет амбивалентность менструальной крови для баруйя. Кровь одновременно связана с жизненной силой женщин (с их цивилизаторской способностью, поскольку женщины сами «изобрели» флейты) и в то же время является угрозой смерти для мужчин, смерти физической и социальной, потери идентичности и превосходства. Баруйя считали, что, если тела мужчин и особенно их половые органы будут соприкасаться с менструальной кровью женщин, они потеряют всю власть, всю силу, не только возможности, которые они похитили у женщин, но и возможности, которые Солнце, Луна и *йимака* дали им в собственность. Менструальная кровь считается мужчинами абсолютной угрозой, поэтому женщины должны жить в стороне во время менструации, должны быть ограничены на это время пространством между деревней и лесом

Для того чтобы переродить маленьких мальчиков, заставить их расти как можно быстрее и лучше отныне в исключительно мужском мире (до их брака), им дают другую, самую тайную пищу: сперму старших, достигших половой зрелости и неженатых молодых людей, которые проходят последние стадии инициации и последние годы живут в доме мужчин. Следовательно, эта сперма, исходящая из тела молодых людей, не запятнанных сексуальными контактами с женщинами, является чисто мужской субстанцией, источником жизни и силы, не загрязненным ничем женским. Эта субстанция циркулирует между поколениями и связывает каждое новое поколение мужчин со старшими и через них — с предками и Солнцем. Эта цепочка состоит из даров и долгов. Из даров старших младшим, и даров не-

[251] Кроме того, именно по этой причине в языке баруйя есть специальный термин, обозначающий менструальную кровь и отделяющий ее от крови, которая циркулирует в теле мужчин и женщин, а также в теле животных.

погашаемых, поскольку те, кто получают, подростки, еще сексуально неспособны дать в свою очередь, и когда несколько лет спустя, достигнув половой зрелости, они смогут сделать это, им не будет это разрешено. На этот раз они дадут свою сперму поколению мальчиков, вошедших в дом мужчин после них. Здесь тоже дарители стоят выше получателей, но получатели не могут подарить в ответ своим дарителям.

Эти различия отношений между дарителями и получателями отражают различие, существующее между сферой родственных связей и сферой отношений доминирования между полами, поколениями, кланами и, в более общем плане, политической властью. Тогда как для создания родственных связей молодые люди одного поколения обмениваются сестрами, и таким образом каждый оказывается дарителем и получателем, высшим и низшим одновременно, и следовательно, они обретают равный социальный статус, в построении общего доминирования мужчин над женщинами, являющегося также выражением их «мужской» сущности, мужчины разных поколений занимают по отношению друг к другу неэквивалентное положение: каждый является одновременно одаряемым по отношению к старшим и дарителем по отношению к младшим. А все мужчины, независимо от возраста, находятся в долгу перед мэтрами обрядов, обладателями *кваиматнье,* которые их инициировали. Последние, в свою очередь, находятся в долгу перед Солнцем и Луной, его женой (или, согласно эзотерическому варианту шаманов, его младшим братом), светилами, которые дали Дживаамакве, герою-основателю племени баруйя, все *Кваиматнье.*

Таким образом, в мышлении баруйя, в их рассказах о происхождении флейт и обосновании власти мужчин присутствует важнейшая идея, которая связывает их представление об истоках социального порядка со всем тем, что мы сказали о неотчуждаемом характере священных объектов и ценных объектов. Как мы показали, первые неотчуждаемы и не могут быть подарены. Вторые неотчуждаемы, но могут быть подарены. И в этом случае дарится не собственность на объект, который остается связан с первоначальным собственником, а право пользования им. Даритель дарит право пользования и сохраняет право собственности. Он хранит и одновременно дарит. И то, что он дарит, он дарит добровольно. Однако в случае с флейтами, хранительницами первоначальных женских возможностей, перед нами та же, но противоположно направленная логика. Кража — противоположность дару. Но за даром и кражей стоит одна и та же логика.

Кража флейт мужчинами

Флейты не были добровольно подарены женщинами мужчинам они были у женщин украдены. Цена этому — нарушение правил совместной жизни, правильного поведения между полами, табу на менструальную кровь. Но хотя мужчины сумели завладеть возможностями женщин, они не смогли присвоить их полностью. В своей сути эти возможности остались связаны с женщинами, именно в них находится их первоначальный, неотчуждаемый источник. В действительности, мужчины завладели правом пользования этими возможностями, но не окончательной собственностью на них. И поскольку это право пользования было не подарено, а получено путем насилия, оно должно постоянно сохраняться точно так же. И именно потому, что похищенные у женщин возможности, даже когда ими владеют мужчины, по-прежнему, по своему происхождению и по своей сути, остаются женскими, мужчины не могут полностью присвоить их. И если мужчины хотя бы на один день, один месяц или один год ослабят насилие над женщинами, эти возможности вернутся к женщинам, вновь появится беспорядок, и он ниспровергнет общество и космос.

Именно поэтому мужчины должны из поколения в поколение тратить столько энергии, времени и материальных ресурсов, чтобы организовывать великие инициации мальчиков. Именно поэтому они должны постоянно скрывать от женщин, что они делают, делают, используя возможности женщин. И именно поэтому из двух составляющих пару *кваиматнье кваимантнье-женщша* сильнее и горячее. Наконец, именно поэтому мужчины обрекают себя жить, одновременно отрицая реальные возможности женщин и опасаясь, что возможности, которые они предоставляю! им в воображении, возродятся. В своем отношении к женщинам мужчина разрывается между завистью и презрением.

Мы видим, насколько логика мышления баруйя основывается на понятии неотчуждаемости вещей и возможностей по отношению к тем, кто являлся их первоначальными собственниками. Именно потому, что мужчины-баруйя захватили лишь пользование женскими возможностями, а не собственность на них, они должны постоянно возобновлять насилие, которое позволило им взять то, что им не давали. То, что они взяли путем насилия, они могут сохранить только путем насилия.

В завершение этого анализа священных объектов, которые у баруйя находятся исключительно в руках мужчин и которыми владеют лишь некоторые из них, можно сопоставить то, о чем говорится в мифах, и то, что реально происходит в обществе. В мифах присутствует

воображаемое возвеличивание мужчин[252]. Видно, что мужчины гор-

[252] Воображаемое возвеличивание мужчин узаконено их исключительным доступом к священным объектам, идущим из Времени сновидений и содержащим в себе возможности воспроизводства жизни не только людей, как в случае с *Кваиматнье,* но и всех видов животных и растений. Эти возможности первоначально принадлежали женщинам, мужчины их отделили путем воровства, как в мифе о джангавулах, трех людях (брате и двух сестрах) Времен сновидений, где брат похитил у своих сестер их священные корзины (матку) и фаллические палки, которые в них находились. Этому посвящены обряды инициации, во время которых тело юношей маркируют (например, делают им обрезание), показывают им священные объекты и разъясняют базисные мифы, разыгрывая события первоначала, которые там описаны, — одним словом, сравнение институтов и систем мышления туземных обществ Австралии и баруйя (и других новогвинейских обществ) еще предстоит сделать, и оно должно быть очень плодотворным.

Тем не менее помимо сходства существуют большие различия. Магические трещотки являются мужскими и женскими в Австралии, мужскими — у баруйя. Мужчи-ны-баруйя стремятся лишь к тому, чтобы переродить мальчиков и растить их вне чрева женщин, тогда как в Австралии во время обрядов *интишиума* мужчины наравне с существами Времен сновидений на какое-то время наделяются способностью воспроизводить природу, умножать живых существ точно так же, как людей. Несколькими замечательными исследованиями инициации австралийских аборигенов и, в частности, анализом природы магических трещоток, или *тжурунга,* мы обязаны Алену Тестару, Он проанализировал природу самого священного объекта, присутствующего в наиболее важный момент ритуалов, совершаемых во время последней фазы инициации. Этот объект *(амбилиа-экура)* глава церемонии должен в течение всей ночи поднимать и опускать движением, от которого зависит плодовитость женщин. А ведь *амбилиа-экура* состоит из двух *тжурунга,* соединенных друг с другом и связанных волосяными поясами; *амбилиа* — это ребенок, *экура* — карман, матка. Бесспорно, этот объект имеет сходство с флейтой-влагалищем баруйя или с самым сильным *Кваиматнье, кваимат*-«ье-женщиной. См.: *TestartA.* Des rhombes et des tjurunga..., в особенности с. 32-35 и 58-60; *idem.* De la necessity d'etre initie, в особенности главу об *энгвура,* с. 147-190; *idem.* Des dons et des dieux, гл. 3 и 12. Однако мы не согласны с Аленом Тестаром, когда в своей работе «Des dons et des dieux» он утверждает, что «разоблачение, сделанное во время инициации, является демистификацией, одним словом, утверждением атеизма... то, что сообщают молодым людям сразу же после того, как они подверглись испытаниям инициации, [это то, что] вся эта история — лишь история хороших женщин, искусно организованная инициированными мужчинами, чтобы их обмануть, [что] нет никакого сказочного существа, которое надо опасаться, его не существует, есть только главные действующие лица — люди и мужчины — ритуала» (с. 37). Как мы покажем ниже, анализируя то, что называется священным, такое представление является ограниченным.

Кратко упомянув работы Тестара, мы не можем не коснуться также замечательных публикаций Марики Моисеев (Moisseeff), чья книга «Un long chemin seme d'objets cultuels», посвященная «циклу инициации аранда» и ходившая с 1978 г. лишь в нескольких экземплярах, наконец-то вышла в свет (1995). См. также ее статью «Les objets cultuels aborigenes ou comment representer rirrepresentable», посвященную *тжурунга,* которые Марика Моисеев называет «самореферентными понятиями-артефактами». Мы приходим к выводу, как она, что *тжурунга* являются «чистыми означающими» (с. 32*).* Весь ее анализ доказывает обратное и делает бесполезной эту ссылку на понятие, выдвинутое Леви-Стросом для того, чтобы говорить о «духе», который живет

дятся тем, что путем насилия отобрали возможности, которые на правах собственности принадлежали другому полу, и путем насилия присвоили их себе. С одной стороны, они ущербны, а с другой — они путем насилия, хитрости присвоили себе то, что было отделено от них, то, что принадлежало сущности другого. Эта ущербность, это насильственное отделение женщин от их первоначальных возможностей — акт воображаемого насилия, совершенного мышлением в мышлении.

Но именно это идеальное, воображаемое насилие узаконивает «в первой инстанции» все реальное насилие, осуществляемое над женщинами: то, что они не наследуют землю своих предков, что они не могут владеть и использовать *кваиматнье* и, следовательно, имеют только опосредованный доступ к Солнцу и силам, управляющим вселенной, что они не имеют доступа к средствам вооруженного насилия, к оружию, что у них нет и права производить собственные средства производства, свои орудия труда. Даже палку-копалку (простое, но необходимое орудие для посадки и сбора клубневых) делают не они. Ее делает отец женщины, когда она не замужем, или муж, когда она вышла замуж. Наконец, у них нет доступа и к производству соли, которая служит средством обмена в обществе баруйя.

Мы видим, насколько воображаемое является важнейшим условием и движущей силой построения социального реального. Воображаемое создано из всего того, что люди (обоих полов) мысленно (идеально) *добавили* к своим реальным возможностям, и из всего того, что они мысленно из них *изъяли.* Но в чисто воображаемой игре по мысленному приписыванию женщинам первоначальных возможностей, которых потом их мысленно лишают, реализуется нечто большее, чем «игра» мышления. Здесь узаконивается вся схема реальных отношений между полами. Не то чтобы миф был «реальным» источником социальной реальности, но эта реальность не может оформиться и воспроизводиться без мифа, который представляет ее таким образом и узаконивает ее. Ведь в мифах присутствует значительная социальная сила, постоянно подстегивающая индивидов, которые в них верят. Рассказывая об экстраординарных событиях, которые легли в основу порядка, правящего сегодня в космосе и обществе, связывая эти события с действиями существ, более великих, чем сегодняшние люди, мифы придают этому порядку сверхъестественный, священный характер, который является

в вещах, о *хау* маори. Все эти работы, т.е. работы Тестара, Моисеев и наши, не могут обойтись без ссылки на ставшую знаменитой статью Ненси Ман (*Mann N.*) "The Transformation of Subjects into Objects in Waibiri and Pitjanjara Myth". См. также: *Hiatt R.* Secret Pseudo-Procreation Rites among the Australian Aborigenes.

самым убедительным, самым весомым доказательством его законности и нерушимости. Следовательно, мифы являются одним из самых действенных источников согласия всех членов общества с нормами, которые организуют его и внушаются им с рождения — как мужчинам, так и женщинам, как старшим, так и младшим, и у баруйя как кланам-обладателям *Кваиматнье,* так и кланам, лишенным *кваиматнье,* или, в более общем плане, как управляющим, так и управляемым.

Мифы об основании представляют собой важнейший элемент идеальной части реального, одну из воображаемых составных частей социальной реальности. Именно этот идеальный элемент, это воображаемое ядро власти постоянно присутствует в священных объектах, и именно его со своей стороны постоянно представляют эти объекты коллективному или личному сознанию индивидов. Следовательно, священные объекты — это объекты, преисполненные смысла, смысла самого происхождения вещей, это объекты, которые некрасивы и у которых нет нужды быть такими, или по крайней мере если они и воспринимаются красивыми, это возвышенная красота, красота, которая выходит за рамки материально прекрасного. Такими являются *кваиматнье* для баруйя. Поэтому понятно переживание, которое охватило моего друга кюопбакия, когда он осторожно открыл сверток, в котором лежало *Кваиматнье* его предков. Что это, если не чувство, которое охватывает верующего, когда он наконец созерцает божественный объект своей веры, лик Христа, отпечатавшийся на Плащанице, или кусочек Креста Господня, коротко говоря, когда он внезапно оказывается перед непредставляемым, когда он видит невидимое?

О возвышенном [253]

Таким образом, наш анализ возвращает переживаниям, чувствам и верованиям их место и их смысл в игре социальных отношений и противоречит анализу Леви-Строса, который критиковал Мосса за то, что он

[253] Наш анализ направлен не на «эстетический» или художественный» характер священных объектов, а на переживание по поводу священного характера этих объектов. Разделение между священным объектом и ценным объектом проявляется в случае монстранца, в центре которого за стеклом хранится кусочек тела или одежды святого. Монстранц может быть золотым или богато украшенным, являться истинным произведением искусства, которое символизирует богатство Церкви и желание прославить Бога и его святых. Но сам священный объект ценен только тем, что в нем находится часть тела «друга Христа». В нем нет ничего «красивого». Возвышенное, о котором мы говорим, не принадлежит к области искусства. Этот термин мы используем за неимением другого. Возможно, термин «нуминозный» подошел бы лучше, но его обсуждение увело бы нас слишком далеко. См.: *Otto R.* Le Sacre.

> ищет происхождение понятия *мана* в другом порядке реальностей, чем отношения которые она помогает конструировать: в чувствах, волевых актах и верованиях, которые с точки зрения социологического объяснения яв ляются либо эпифеноменами, либо мистериями, в любом случае — объемами внешними по отношению к полю исследования»[254].

Переживание, которое вызывает священный объект, не является ни мистерией, ни эпифеноменом. Оно является частью того же целого; оно его важнейшая составная часть, которая не может возникнуть, «включиться» при виде «символа в чистом виде», означающего, «лишенного смысла, но способного наполниться *любым* символическим содержанием» [255]

Следовательно, перед нами не процессы, которыми *прямо* и главным образом руководят «законы человеческого мышления», вне которых все, по словам Леви-Строса, является «остаточным». Мы имеем дело с определенным типом отношений человека *с самим собой,* которые вплетены в его отношения с окружающим миром и, следовательно, *являются социальными, интеллектуальными, аффективными одновременно* и материализуются в объектах.

Эти отношения человека с самим собой таковы, что люди одновременно занимают в них *два* места — в пространстве и во времени, и в то же время эти же места занимают воображаемые двойники их самих. И по мере того как люди раздваиваются, они населяют вселенную существами, задуманными ими по своему подобию, но наделенными возможностями, недоступными сегодняшним людям (или доступными только магическим путем), возможностями, которые были обычны для их мифических предков. Именно в этом отношения с миром, который их окружает, являются лишь отражением в вещах определенного аспекта их самих. В силу этого вещи никогда не являются «настоящими вещами», внешними по отношению к людям, поскольку они обязательно принимают вид людей, и к ним, превращенным в людей, люди обращаются как к людям (в своих молитвах, своими жертвоприношениями и т.д.). Круг замкнулся. Идеи соответствуют вещам. Вещи и факты соответствуют идеям. Истина подтверждена. Очевидность нельзя отрицать. Человек оказывается замурован в мире своих представлений и своих желаний, своей воли. И в течение того же процесса им конструируются социальные отношения, и конструируются таким образом, что одновременно создается непрозрачность, необходимая для существования, их воспроизводства.

---

[245] *Levi-Strauss C.* Introduction.... p. XL IV

[255] Ibid., p. L.

Следовательно, мы имеем дело не с чисто интеллектуальными феноменами, а на более глубоком уровне с ролью, которую играет мышление в самом процессе создания социальных отношений, с идеальной частью социального реального. Иными словами, эти процессы запускаются не только в зависимости от «определенного положения духа в присутствии вещей»[256], но и в силу определенного положения людей по отношению к себе самим. Из-за проблем, заключенных в природе социальных отношений, люди вынуждены конструировать представления о самих себе и о мире, в которых определенные аспекты этих отношений или обходятся молчанием, или идеализируются, превращаются в неприкосновенные условия выживания общества, в общее Благо.

Ситуации такого типа существуют во всех обществах, в том числе, разумеется, в нашем, где рядом с мифами и религиями бурное, никогда прежде не достигаемое в истории человечества развитие получили математические, экспериментальные и научные знания. Они *прямо* влияют на материальные условия нашего существования, поскольку, в отличие от того, что происходило в античности и средние века, сегодня наука является источником практически всех техник производства, разрушения и коммуникации.

В наших обществах раздвоение человека, инверсия отношений между субъектом и объектом, между производящими индивидами и их продукцией проявляются прежде всего в двух сферах: в экономике, где отношения между людьми одновременно присутствуют и стираются в объекте, ставшем в высшей степени священным, — в деньгах, особенно когда они функционируют как капитал, как деньги, которые «сами из себя» приносят деньги; и в политике, поскольку, несмотря на тот факт, что именно граждане избирают своих представителей и те голосуют за законы, Закон как таковой и его институциональная опора, Государство, продолжают принимать почти священный характер.

Мне кажется крайне важным тот факт, что все эти процессы, посредством которых раздваиваются человек и мир, в конечном счете *материализуются в объектах.* Разумеется, все изготовленные людьми материальные объекты являются смесью чувственных и сверхчувственных явлений, идеального, культурного, воплощенного в материи. Но здесь мы имеем дело не с культурными объектами в общем, а со

[256]Ibid p. XLIII. Работа Леви-Строса «La pensee sauvage» ясно показывает, что «наука конкретного» «примитивных» обществ прекрасно совместима с конструкциями магическо-религиозных систем. Эти конкретные знания поставляют мифологическому мышлению материал, образы и схемы отношений, почерпнутые из наблюдений за животными и растениями.

священными объектами в частности. Последние могут фигурировать в сознании людей как изготовленные либо самими богами или духами, либо людьми по указаниям богов или духов, но в любом случае возможности, которые присутствуют в них, не были созданы людьми. Это — дары богов или предков, дары возможностей, которые отныне присутствуют в объекте.

Следовательно, все происходит таким образом, будто не люди придают смысл вещам, а вещи, смысл которых приходит извне мира людей, передают его людям на определенных условиях. Иначе говоря, синтез выразимого и невыразимого, представляемого и непредставляемого реализуется *в объекте,* внешнем по отношению к человеку, но оказывающем на людей, их поведение, их существование огромнейшее влияние; или священный объект — это крайняя точка, где *непрозрачность, необходимая* для воспроизводства общества, полностью реализована, где незнание, необходимое для поддержания общества, *уже не рискует быть обнаруженным.*

В конце концов оказывается, что люди отчуждены от материального объекта, который есть не что иное, как они сами, но это объект, в котором сами они исчезли, в котором они противоречивым образом обязательно присутствуют в виде отсутствия. Но это отчуждение не является прямым, материальным, социальным, навязанным извне хозяином рабам или победителем народам, которые он покорил своим оружием. Это отчуждение, которое *рождается внутри* каждого, потому что его источник находится в отношениях, составляющих социальное бытие всех, т.е. в отношениях, которые существуют *между* всеми теми, кто принадлежит к одному обществу, кто создает это общество.

Священные объекты, еще более чем священные тексты, осуществляют *синтез реального и воображаемого*[151]*, которые составляют социальное бытие человека* и вследствие этого обременены наибольшей символической ценностью для членов общества, создавших их код, никогда,$_2$рднако, не сводимый лишь к чистым символам или простым объектам . Это объясняет, почему священные объекты не должны быть

[257] Напомним, что воображаемое создано одновременно из всего того, что люди мысленно, идеальным образом добавили к своим возможностям, и из всего того, что они из низ изъяли.

[258] Именно поэтому продажа иностранцам туристам или коллекционерам масок и других священных объектов, бережно хранящихся в кланах, считается осквернением этих объектов. Но часто находится человек, который похищает их у собственного клана и тайком продает за несколько франков или долларов. Отсюда же идет стремление миссионеров уничтожить эти объекты, часто до самого последнего, чтобы «искоренить идолопоклонство» туземцев. Публичное уничтожение, являющееся ещё одним видом осквернения преследует цель показать, что бог миссионеров самый сильный.

ни «красивыми», ни приукрашенными человеком для того, чтобы вызывать эмоции, вызываемые присутствием богов и предков. Как мы видели, это не касается ценных объектов, которые циркулируют в дарах и главным образом в дарах антагонистических, в потлаче.

Это объясняет и уникальность священных объектов. Даже если священные объекты парные (или кратны другому числу), как у баруйя, то пара, которой обладает клан, является единственной в своем роде и неделимой. И в обществах, где священные объекты можно копировать, а копии множить, какая-то часть их, архетип этих объектов, который в то же время является их прототипом, бережно хранится, даже если только в головах людей[259]. Здесь можно вспомнить о золоте, которое хранили в банках во времена, когда оно гарантировало стоимость других денежных форм — банковских билетов, банковских ценных бумаг и т.д., которые обращались в товарных обменах.

О вещах, которые баруйя производят, чтобы дарить или обменивать

Соль, «деньги» баруйя, экстрагируется из золы культурного растения[260] , сорта соляного тростника, который они пересаживают в природные или искусственно созданные орошаемые зоны. Срезанный, отобранный и высушенный тростник сжигают, золу перемешивают с водой, и этот раствор медленно выпаривают в больших соляных печах. В конце процесса (который длится два дня и ночь) получают около 15 брусков кристаллизованной соли по 2-3 кг каждый. Кристаллизация в печах доверена знатоку, который поддерживает огонь, удаляет примеси, собирающиеся в соли, и т.д. Все время своей работы этот мужчина не возвращается домой, и ему запрещено иметь сексуальные отношения с женщиной. Если он не будет придерживаться этих запретов, соль испортится и владелец не сможет обменять ее. У всех кланов баруйя есть поля соляного тростника, устроенные по берегам рек. Знатоку, обладателю магических знаний, в благодарность за работу дарят один-два бруска соли.

Эта соль не натриевая, а калийная. Она делает пищу соленой, но в больших дозах является сильным ядом и используется не в повсе-

---

[259] *Derlon B.* Malanggan. Objets, rites et societe en Nouvelle-Irlande; *idem.* Droits de reproduction des objets de culte, tenure fonciere et filiation en Nouvelle-Irlande.

[260] *Coix gigantea,* Konig ex Rob. Растение происходит из Юго-Восточной Азии См.: *Godelier* La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinee; *idem.* Monnaies et richesses dans divers types de societe et leur rencontre a la peripherie du capitalisme.

дневном потреблении, а исключительно в *ритуальных* контекстах (мужские инициации, женские инициации и т.д.). Именно поэтому ее потребление связано с важными этапами жизни индивидов, связанными в свою очередь, с ключевыми моментами воспроизводства общества.

Соль считается источником силы, накапливающейся в печени, полном крови органе, где, как считают баруйя, сконцентрирована вся сила человека. Более тайное значение соли связано со спермой, мужской силой. Именно по этой причине производителем соли является мужчина, и когда он приступает к выпариванию соли, то должен прекратить все сексуальные контакты. У баруйя соль используется для двух целей и циркулирует двумя способами. Внутри племени она является объектом, которым делятся, который распределяют путем даров. В конце концов ее употребляют в пищу, но исключительно во время ритуалов. Например, отцы инициируемых дают кусочки соли мужчинам, которые инициируют их сыновей, чтобы они пережевали ее и выплюнули в церемониальную пищу. Брусок соли можно дать и шаману, который выгнал злого духа из вашего тела, по крайней мере если он того хочет. Короче говоря, соль распределяется главным образом через родственные связи, отношения соседства, со-инициации и т.д. Внутри племени она *никогда* не циркулирует как товар, а является объектом дара, за который *к тому же не ожидают* получить ни прямой, ни даже отсроченный встречный дар.

Однако большую часть соли баруйя производят не для того, чтобы дарить друг другу и употреблять самим, а для того, чтобы обмениваться в качестве товара с соседними племенами. Баруйя регулярно отправляются в двух- или трехдневные экспедиции, раскрашивая свои тела магическими знаками, которые защищают их от вражеских колдунов и злых духов; они идут к своим партнерам, которые гарантируют им гостеприимство и защиту, идут в племена, которые еще вчера были враждебными и могут вновь стать ими завтра. Обмены совершаются вблизи их хижин, в пространстве, временно функционирующем как зона мира и рынок. Соль обменивается на многие категории товаров: средства производства (каменные и стальные орудия труда и т.д.), средства разрушения (луки, стрелы и т.д.), средства социального воспроизводства (перья райских птиц и казуаров, каури, большие плоские перламутровые раковины *(pearl-shells),* крупные раковины, а также другие предметы, необходимые для украшения инициируемых, воинов, инициированных девушек, замужних женщин и т.д.), вещи повседневного потребления (таповые накидки, веревочные сетки), — а также на поросят.

Короче говоря, в этих обменах соль функционирует как товар, *отличный* от всех других товаров, — она *единственная* может быть обменена на все другие товары. Следовательно, она больше чем товар, который обменивают. Она выполняет роль своего рода мерила меновой стоимости других товаров, поскольку обменивается на них по стабильным таксам, которые составляют их «цену». Средний брусок соли обменивается на четыре большие таповые накидки или иногда на два шлифованных каменных клина для изготовления тесел и т.д. Разумеется, соль служит единицей измерения и в силу того, что ее можно разломать на куски разной величины, т.е. она делима без потери потребительской стоимости, чего нельзя сделать с таповой накидкой или каменным теслом.

Но нам кажется, что соль служит деньгами также и по другой причине: для племен, соседних с баруйя, как и для самих баруйя, она содержит в себе магическо-религиозную силу жизни, что-то от мира *кваиматнье,* священных объектов. К тому же и те и другие используют ее исключительно в ритуальных контекстах, даже если их ритуалы отличаются друг от друга и не всегда относятся к одной культуре. Однако необходимо подчеркнуть, что когда баруйя *продают* свою соль, они не чувствуют себя *лично связанными* с теми, с кем они ее обменивают на орудия труда или таповые накидки. У них есть и должны быть личные связи со своим «контрагентом», который предоставляет им жилье, защиту и сообщает всем, что баруйя пришли с солью. Но они не чувствуют никаких обязательств по отношению к тем, кто покупает у них соль: соль как объект полностью отделяется от своего собственника. Следовательно, для баруйя товарные обмены безличны. Правда, в некоторых исключительных случаях соль не обменивается как товар между баруйя и соседним племенем, а дается в залог для скрепления мирного договора. Предложенные по таким случаям бруски соли нельзя ни обменивать, ни потреблять: они служат для того, чтобы напоминать людям о политическом соглашении, в сущности, содержат присягу, и их дар взывает к встречному дару со стороны вчерашних врагов, который скрепит их дружбу и равенство, вновь обретенные вместе с миром. Короче говоря, они уже не годятся ни для потребления, ни для обмена. Их подарили, чтобы хранить и чтобы они свидетельствовали о достигнутых договоренностях.

К тому же стоит отметить, что племена, которые покупают соль баруйя, не используют ее как привилегированное средство платежа в собственных обменах с более отдаленными племенами, не торгующими

Баруйя. Кроме того, сами баруйя не производят соли больше, чем им необходимо для обеспечения себя вещами, которые они не производят соль или производят, но недостаточно. Они никогда не производят чтобы запасаться ею и обеспечивать себя товарами с единственной целью перепродажи и извлечения прибыли. Иначе говоря, хотя сои определенным образом является товаром-деньгами, речь идет о деньгах которые никогда не функционируют как капитал, как деньги которые вкладывают, чтобы получить прибыль. Соль баруйя, хоть я единственным товаром, который обменивается на все, необходимые им товары, всегда остается объектом мены разумеется, привилегированным), но меновая стоимость которого еще не отличается от его потребительской стоимости настолько, чтобы он в полной мере мог стать деньгами[261].

Ожерелья из раковин и «ценные» объекты у баруйя

Однако существуют объекты, на которые обменивают соль и которые, как и она, обладают способностью обмениваться на другие объекты, но более ограниченно. Это большие плоские перламутровые раковины *(pearl-shells),* которые украшают грудь инициированных мужчин, и большие молочно-белые круглые раковины, которые украшают грудь женщин после первой менструации и инициации. Эти объекты также обладают магическо-религиозной силой, связанной с воспроизводством жизни [262]. Но никто из баруйя не накапливает их, чтобы дарить в потлачах.

А ведь именно этот тип объектов до прихода европейцев накапливали мельпа, энга и другие племена новогвинейских нагорий для того, чтобы выставлять их наряду с сотнями свиней в больших церемониальных обменах, больших соревнованиях даров и богатств (*мока* — у мельпа, *тее* — у энга и т.д.), которые связывали эти общества и противопоставляли их друг другу. Таким образом, весьма силен контраст

[261]Этот момент подчеркнул в 1974 г. Жан-Мишель Серве (Servet) в «Essai sur lee s des monnmes» (p. 74-79). Он критиковал термин «деньги», который мы исполь-[1] в „ервой работе о соли баруйя. Мы охотно признаем его правоту, тем что мы пишем сегодня об объектах-заменителях богов и людей, совпадает с лениями не о товарном, а политико-религиозном происхождении денег.

[262]Баруйя не знали об их происхождении, поскольку это раковины морские, а до они не знали о существовании моря. Однако их мифы рассказы о большом водном пространстве, своего рода огромном озере.

с баруйя, которые не накапливают[263] соль (хотя могли бы это делать), разводят свиней, но не используют их в церемониальных обменах (где используется только пойманная мужчинами дичь), не ведут соревновательных обменов дарами и встречными дарами и у которых каждый взрослый мужчина и каждая взрослая женщина обладают определенным числом раковин, предназначенных для их сыновей *(pearl-shells)* и дочерей (большие круглые раковины). Чем вызван такой контраст? Почему того, что практикуется в других местах с теми же самыми объектами *(pearl-shells,* свиньи), нет и не может быть у баруйя?

Нам кажется, что причина коренится в самой природе родственных связей и политических отношений, которые организуют общество баруйя, и в прямой связи, которая существует между теми и другими. Первые основаны на принципе обмена женщинами между мужчинами, между родами; вторые состоят из мужских и женских инициации, которые устанавливают и узаконивают коллективное и индивидуальное доминирование мужчин, их солидарность и единство по отношению к женщинам внутри племени и к мужчинам из соседних, всегда потенциально или реально враждебных племен. Однако эта социальная структура исключает всякое соревнование путем дарения богатств за доступ к властным позициям.

Брак у баруйя основывается на прямом обмене двумя сестрами, родными или некровными, между двумя мужчинами. Путем этого обмена скрепляется союз между двумя родами и двумя кланами. Также разрешен брак внутри одного «клана», но между дальними родами. Мужчина не может взять себе жену из рода своей матери и таким образом воспроизвести брак своего отца, и два брата не могут взять себе жен в одном роде. Они должны породниться с разными родами.

Благодаря этим принципам каждый род баруйя в каждом поколении оказывается связан с несколькими другими родами, и эти союзы меняются из поколения в поколение, старые медленно разрушаются, но иногда воспроизводятся три-четыре поколения спустя. Что же в этих принципах исключает соревновательное использование имущества? Прежде всего, тот факт, что баруйя обменивают женщин не на богатство, а только на женщин. Нет никакого *bridewealth,* богатства в виде ценного объекта или свиней, которое могло бы быть прямым заменителем женщины как живого существа. И род, который дал женщину и не получил другую взамен, будет иметь права на дочь данной им

[263] Ср.: *StrathernA.* Finance and Production..., p. 42-67; *idem.* The Rope of the Moka; *Wewer J.* The Heart of the Pearl-Shell.

женщины которая таким образом вернется и выйдет замуж за мужчину из по ш своей матери, за кросскузена по материнской линии.

Путем этого дара и встречного дара женщин два рода взаимно находятся в дону друг перед другом и обязаны оказывать друг другу помощь и поддержку, обмениваться услугами, делиться солью и свиньями и приглашать друг друга совместно возделывать земли. Взаимный обмен связывает роды, и в некоторых обстоятельствах один из них поселяется в племени своих свойственников, даже если они принадлежат к вражескому племени. Матримониальный союз подрывает политическую солидарность, и баруйя, как и их соседи, прекрасно умеют играть на родстве для того, чтобы внести раздор среди их врагов.

Но родственных связей и союзов, установленных путем брака между родами и кланами, недостаточно для создания общества, т.е. упорядоченной целостности по отношению к себе самому и внешнему миру. Для этого нужны политико-религиозные отношения, интегрирующие все кланы, все поколения и всех индивидов в одних рамках, в одной и той же структуре — структуре, которая создает обряды мужских и женских инициации и посредством которой баруйя являют себя и самим себе, и своим соседям, дружественным и враждебным, как целое.

И та же логика равноценности применяется ими к войне. Смерть баруйя может быть оплачена только смертью врага. Точно так же, как никакое богатство нельзя обменять на женщину, оно не может компенсировать смерть воина.

Нельзя сказать, что баруйя не знают о возможности обмена богатств на жизнь или смерть. *Напротив, они знают этот принцип* и используют его в двух случаях. Когда они хотят скрепить торговый союз с отдаленным племенем, с которым, следовательно, они не рискуют находиться попеременно в состоянии войны или мира, они берут в жены женщину из этого племени и дают в обмен большое количество брусков зли и десятки нитей каури, короче говоря, «деньги» и «богатства». Следовательно, они знакомы с принципом брака с выкупом, хотя и отбываются использовать его между собой и с непосредственными соседями, т.е. в сфере своих политических отношений.

В другом контексте — на этот раз внутри племени, но в исключительном случае — баруйя обменивают богатства на жизнь. Это происходит, когда индивид решает окончательно порвать связь с собственным родом женившись на женщине из другого рода, хочет отныне считаться отныне членом рода своих свойственников. Если последние и его индивидуальный переход и символическое присоединение индивида к его новому роду происходят во время обряда в котором из

брусков соли, нитей каури, раковин и т.д. сооружают «мост», и затем род свойственников передает все это роду, к которому индивид принадлежит по рождению. Начиная с этого момента мужчина и его потомки теряют все права пользования землей своих предков: возделывать ее, охотиться на ней и т.д. Следовательно, нельзя сказать, что баруйя не знают о принципе обмена богатств на жизнь или смерть, напротив, они знакомы с ним, но *не распространяют* его применение на сферу политико-религиозных отношений внутри племени.

Таким образом, *существование* больших *соревновательных* обменов объясняется не наличием раковин или способностью обеспечить себя ими и не возможностью вырастить большое число свиней. Разумеется, эти обмены предполагают благоприятные технологические и экологические условия для их развития, но их появление и дальнейшее развитие объясняются определенным типом отношений, которые люди поддерживают *между собой* (а не напрямую с природой). И этот тип отношений следует искать именно в сфере родства и политико-религиозных отношений.

Так, например, хотя у баруйя прямой обмен женщинами между родами влияет на экономику и мораль, поскольку влечет за собой другие дары, обмен услугами, деление имуществом, *в целом* их общество не основано на «экономике и морали дара». Ведь родственные связи, составляющие сферу, где действует принцип даров и встречных даров, не составляют поле, открытое для соревнования. Баруйя не видят смысла в том, чтобы дать *двух* сестер в обмен на *одну* жену. Женщина должна занять место женщины, и в идеале любая (здоровая и хорошо воспитанная) женщина стоит другой.

К тому же политико-религиозные отношения между кланами и родами, выражающиеся в том, что они занимают различные, наследуемые места, участвуют в совершении обрядов инициации, в создании этой воображаемой коллективной структуры, реализующей и одновременно символизирующей политическое единство племени над его делением на родственные группы и группы по принципу места жительства, исключают соревнования для достижения ограниченного числа властных позиций и известности. Когда такое поле существует и средством достижения этого является соревнование даров и накопленных богатств, мы имеем дело с обществом, где у экономики и морали есть все шансы быть отмеченными и продвинутыми практикой Даров и встречных даров. Таким образом становится понятным, почему у баруйя накопление раковин и свиней, хотя и возможно, но не является *социально* необходимым.

О дружеских дарах

На языке баруйя друг называется *ньяʼмвеи,* подруга— *ньяʼмве.* Применительно к мужчине можно также использовать слово *квэйёваа-лиэгё.* Два первых слова могут использоваться и для того, чтобы сказать «брат» и «сестра». Друг— (как) брат, подруга — (как) сестра. Второй термин относится к миру мужских инициации, отношений солидарности, завязывающихся между со-инициируемыми *(ньякве)*: от них ожидают, что они будут помогать друг другу и делиться едой, подобно тому, как они вместе переносили холод, голод, страх, тревогу, испытания.

Следовательно, отношения между друзьями находятся где-то между отношениями, объединяющими очень близких родственников одного поколения, и отношениями, сближающими со-инициируемых. но не будем забывать, что если друзей выбирают, то братьев, сестер и со-инициируемых — нет. Друзья (одного пола или разных) помогают друг другу, делают подарки, делятся чем-либо, не чувствуя себя обязанными оказывать ответную услугу, но знают, что могут рассчитывать на другого. Короче говоря, дружба— это отношение между индивидами, не являющимися родственниками, как правило (но не обязательно) принадлежащими к одному поколению и выражающими свои чувства путем взаимопомощи и обменов дарами, подарками *(ян-га).* Термин *янга* входит как в понятие «поделиться» *(янга мюдёмо),* так и в понятие «обмен» *(янга йёнако).* Но когда вещь окончательно подарена, в самом деле отделена от дарителя, для ее обозначения используется термин *сёюмале.*

Дары друзей друг другу затрагивают только самих индивидов. Следовательно, они не способствуют воспроизводству базовых структур общества, например родственных связей, как это делает практика *гинамаре* — обмен сестрами между двумя мужчинами, обмен женщинами между двумя родами. Дары, помощь между друзьями относятся к сфере субъективных связей между индивидами, которые выбрали друг друга, и у этого взаимного выбора нет иного мотива, иного принуждения, чем сила чувств, влечения, которые они взаимно вызывают и испытывают. Тем не менее у баруйя социальное принуждение давит на дружеские отношения: они исключают любые сексуальные контакты. В этом дружеские отношения похожи на близкие отношения между братьями и сестрами, между кровными родственниками. К тому же они похожи на них и в другом аспекте, а именно в том, что друзья делают друг другу подарки, не ожидая немедленного возврата и даже не

думая об этом, что немного напоминает отношения между родителями и детьми.

Здесь просматривается одна из причин, по которым в западной культуре дары друзей друг другу продолжают существовать и иметь большое значение, тогда как другие виды даров, обязательных вследствие своей необходимости для воспроизводства фундаментальных элементов общества, таких, как родственные связи, не существуют или уже не существуют. Дар между друзьями, занимающий второстепенное место в культуре баруйя, остается сильной парадигмой на индивидуалистическом Западе, потому что предстает индивидуальным, спонтанным, субъективным, альтруистичным, не подчиняющимся никакому коллективному обязательству, никакому объективному социальному принуждению и, следовательно, не служащим глубинному воспроизводству общества. На Западе дар между друзьями занимает место рядом с другим, особенно выделяемым христианским Западом даром — даром Христа, сына Божьего, своей жизни ради искупления грехов людей и спасения их от вечного проклятия, высшим примером абсолютного, безвозмездного дара.

Перечень вещей, которые баруйя хранят, дарят и обменивают

В начало мы поместим священные объекты, а также имена и формулы, которые их сопровождают. Представители родов утверждают, что получили их от Солнца, Луны и духов природы в качестве даров, которые они должны хранить и не могут дарить. Все эти объекты, в принципе изъятые из дара и обмена, составляют идеальную и идеологическую основу отношений, которые господствуют между полами, с одной стороны, и кланами — с другой, и являются отношениями доминирования.

Некоторые из этих объектов были напрямую подарены мужчинам силами вселенной. Это *кваиматнье,* магические трещотки и т.д. Другие были подарены женщинам (флейты), но украдены у них мужчинами. Сейчас всё находится у мужчин, которые их хранят. Но, продолжая хранить их, они дают в дар всем баруйя жизненные силы, которые содержатся в этих объектах и могут быть полезны людям. Таким образом, хотя эти объекты изъяты из сферы дара, их полезные свойства дарят и обменивают.

Из этих политико-религиозных отношений, направленных на обеспечение мужского доминирования, выделяются дары спермы, которые

совершаются в двух совершенно различных контекстах. С одной стороны, это дары, которые делают молодым инициируемым молодые люди, не запятнанные сексуальными отношениями с женщинами; с другой— это дары, которые мужчина должен делать своей жене, как только женится, с мыслью о том, что его сперма накопится в груди женщины, где превратится в молоко, которым она будет кормить своих детей. Эти дары мужчина возобновляет каждый раз, когда его жена родит, иногда даже каждый раз после ее менструации, для того чтобы придать ей сил. Таким образом, баруйя считают ребенка плодом спермы его отца, который создает его тело во чреве матери и затем кормит его путем повторяющихся половых актов во время ее беременности. Но даров спермы недостаточно для того, чтобы создать ребенка полностью, и формирование эмбриона в теле матери завершает Солнце, отец всех баруйя, создавая его руки, ноги и нос (где живет дух).

Баруйя, со своей стороны, обращаются к богам и духам с молитвами. Время от времени, когда эпидемии опустошают племя и люди умирают десятками, шаманы приносят в жертву свинью, ногу которой они закапывают рядом с домом, где вызывают духов. Баруйя любят вспоминать, что они подарили женщину большому питону — повелителю грома, дождя и менструальной крови и что эта женщина стала звездой Венерой. Но ясно, что долги по отношению к духам и невидимым силам не будут ни погашены, ни даже «уравновешены».

В сфере же родства взаимные дары женщин уравновешиваются и при этом не аннулируются, восстанавливая эквивалентность социального статуса индивидов и групп, вовлеченных в обмен. Наконец, говоря о соли, мы имеем дело с объектом, произведенным для того, чтобы либо распределять его между баруйя через ряд даров, либо использовать как своего рода деньги при покупке вещей, необходимых баруйя, но не производимых ими или производимых в недостаточном количестве. К числу этих покупаемых вещей относятся ожерелья из каури и большие плоские раковины, которые приходят к баруйя из моря в результате целого ряда межплеменных обменов. Эти раковины служат им украшениями, и они дарят их своим сыновьям или дочерям либо после инициации, либо при вступлении в брак.

Итак, общество баруйя предлагает нам разнообразие форм дара. Есть дары, в которых получатели (боги, духи) доминируют над дарителями (людьми), потому что вечно будут превосходить их, подарив *квайматнье,* тайные знания и т.д. Есть симметричные дары между получателями и дарителями жён, асимметричные дары спермы между инициируемыми, в которых мужчины одного поколения всегда нахо-

дятся в долгу по отношению к старшим, тогда как те, кто младше их, всегда будут перед ними в долгу. Совершенно очевидно, что в обществах потлача мы имеем дело с абсолютно иной конструкцией и теперь можем попытаться определить условия появления этих обществ.

Гипотезы о возникновении и развитии обществ потлача

Этих условий — два. Прежде всего, необходимо, чтобы среди родственников брак уже не регулировался путем прямого обмена женщинами и, главное, чтобы обмен «сестрами» заменила практика *bridewealth.* С другой стороны, надо, чтобы часть политико-религиозной власти была представлена в виде титулов, рангов, имен, эмблем, выставленных на соревнование и доступных для тех, кто преуспеет в утверждении своего превосходства над другими благодаря изобилию своих даров, накоплению бблыпих богатств, чем другие, что даст им возможность подарить, *ш* подарить в ответ больше, чем подарили (им) соперники. Всегда дарить больше, всегда дарить в ответ больше — такова формула, и она постоянно толкает систему к ее крайней точке [264].

Для этого нужно, чтобы препятствие в виде прямого обмена «сестрами» было преодолено. Число «сестер» (даже «некровных»), которые могут быть обменены, всегда очень ограниченно, и если только не вообразить, что один брат обменяет всех своих сестер для того, чтобы увеличить число своих жен, обрекая таким образом своих братьев на безбрачие, сфера *прямых* обменов женщинами изначально количественно ограничена. Кроме того, обмен ограничен и качественно, потому что обменивают всегда двух *конкретных* людей.

Проблема исчезает, когда в обмен на конкретного человека дают богатства, ценности или свиней, которых в таком случае выращивают не для потребления, а для обмена. В действительности, условия задачи совершенно различны: с одной стороны — женщина, ас другой —

[264] Подчеркнем еще раз, что в этой системе возврат эквивалента того, что было получено, никого не интересует. Не эта цель преследуется. Главное в том, чтобы тот, кто получает дар, постоянно занимал более низкое положение, а также в том, чтобы заменить достаточно стабильные иерархические отношения взаимными нестабильными. Здесь тоже, но совершенно иным способом, чем в случае даров и встречных даров неантагонистического типа, подарить в ответ не значит вернуть.

богатства, ценные объекты или свиньи, число которых можно увеличить производя их или обеспечивая себя ими иным способом. С одной - люди, а с другой — все виды «вещей», функционирующих как заменители этих людей.

Когда женщину обменивают на женщину — это обмен двух существ одной природы, в отношении которых априори предполагается, что их социальная ценность *эквивалентна.* Для того чтобы все девушки стали надежными работницами, верными женами и хорошими матерями, чтобы они были эквивалентны друг другу, нужно воспитание. Но даже наилучшее воспитание не гарантирует, что девушка не бесплодна и не окажется неспособной родить детей, которые выживут. Ведь чаще всего в этом обвиняют женщин. У баруйя мужчина не *может* быть бесплоден.

Но когда женщину обменивают на богатства, эквивалентность принимает новый, более абстрактный характер. Люди становятся эквивалентными вещам, вещи — людям. Однако формы существования двух этих частей уравнения неодинаковы. Люди появляются в рамках родственных связей, богатства— в рамках социальных отношений, организующих производство и обмены. Начиная с того момента, когда женщин обменивают на богатства, становится возможной «настоящая политэкономия родства». Богатства приносят женщин, женщины приносят богатства. Женщины сами становятся богатством.

Не приступая сразу к проблеме значения выкупов, направляемых мужчиной родителям своей будущей жены *(bridewealth),* и тем более приданого, которое в некоторых цивилизациях дается родителями женщины, когда она отправляется жить к своему мужу *(dowry)*[26], приведем пример, достаточный для иллюстрации наших гипотез и прямо отсылающий нас к миру потлача и, в частности, к вселенной *мока,* церемониальных обменов дарами у мельпа [266].

Когда две семьи или два рода мельпа заключают соглашение о браке двоих своих детей, переговоры по определению размера выкупа проходят в несколько этапов. Семьи обмениваются имуществом, но определенное число больших раковин и свиней дается родителям невесты и не подлежит возвращению. Некоторых из этих свиней описы-

[265] По этому вопросу см.: *Goody J.,Tambiahsj.* (eds). Bridewealth and Dowry. Эта публикация повлекла за собой многочисленные дискуссии.

[266] *Strathern A.* The Central and the Contingent: Bridewealth among the Melpa and the Wiru. По поводу энга которые практикуют другой тип церемониальных обменов, *mee,*см. так же статью Д.К. Фейла*: Feil D.K.* The Bride in Bridewealth: A Case from the New Guinea Highlands — и его книгу "Ways of Exchange. The Enga Tee of Papua New Guinea".

вают как *кем кнг,* что Эндрю Стратерн в общих чертах перевел как «свиньи за влагалище девушки»; определенное число раковин называется *пенг покла,* что означает «для отрезания головы» девушки, т.е. для ее отделения от родителей; одна свинья дарится специально матери невесты и называется *мам пенг кнг* — «свинья головы матери».

Логика этой эквивалентности очевидна. Богатства (свиньи, раковины) передаются без возмещения одновременно для (частичного) прекращения связей, которые соединяют девушку с ее родственниками, и также для получения доступа к ее «услугам», сексуальным и прочим. Но в то же время два рода обмениваются живыми свиньями, и родители невесты дают ей еще несколько свиней, чтобы пара могла начать самостоятельно разводить их. Скрывающееся за этими дарами намерение заключается уже не в компенсации богатствами передачи в дар женщины, а в подготовке превращения свойственников по браку в партнеров по *моке.*

В действительности, у мельпа брак считается полностью заключенным, только когда связанные им группы и индивиды превращаются в партнеров по обменам *мока* и соперничают друг с другом, продолжая сотрудничать. Этот пример очень четко показывает, почему в обществах потлача брак не будет основываться на прямом обмене женщинами: не «блокирует» ли этот обмен соревнование в обмене материальными богатствами? Союзы, игры родства здесь подчинены увековечиванию *моки* и расширению ее базы, составляющей десятки и десятки кланов и сотни людей, короче говоря, базы, которая подчиняется иному, чем родство, порядку — порядку политическому.

Иными словами, практики *bridewealth,* отсутствия или не имеющего большой социальной значимости наличия прямого обмена женщинами, *недостаточно* для того, чтобы вовлечь общество в волнующий, но рискованный круг даров и встречных даров богатств, чтобы подчинить экономику и моральную сферу индивидов и групп постоянному переходу богатств из рук в руки, от группы к группе, от индивида к индивиду. Помимо этого нужно, чтобы определенное количество властных позиций было *доступно* группам и индивидам *путем соревнования* между ними, чтобы условием успеха в этом соревновании была способность *накапливать богатства и распределять их,* способность их дарить.

Именно благодаря дарению богатств люди приобретают власть и славу, также как именно благодаря дарению богатств они приобретают женщин. С этого момента составляющие богатство объекты начинают функционировать как *заменители* не только *людей,* но и *сея-*

шейных объектов, которые являются основным источником любой власти среди людей и обладание которыми свидетельствует об исключительных отношениях, поддерживаемых с богами и предками.

Когда два этих типа структуры встречаются и вовлекаются друг в друга — речь идет о родственных связях, где союз между двумя родами требует перехода богатств со стороны получателей женщин и где прямой обмен женщинами играет лишь второстепенную роль или иногда даже явно запрещен[267], и политических отношениях, где определенное число индивидов и местных групп могут, соперничая в дарах своими богатствами, достичь властных и авторитетных позиций либо в рамках своего племени, либо в более широком, межплеменном, региональном контексте, — тогда, по-видимому, есть все условия для возникновения общества, в котором группы и представляющие их индивиды могут преследовать собственные интересы, проявляя свое бескорыстие, соперничая в значимости своих даров.

Следовательно, в этом типе общества поле, открытое для соревнования групп и индивидов, становится очень широким. Оно пересекает границы родственных связей и охватывает часть политико-религиозных отношений. Но оно всегда сообразуется с той же логикой — логикой социальных отношений, существующих и воспроизводящихся только между людьми, между группами, которые в большинстве случаев действуют как люди и рассматриваются в качестве таковых. Ничто здесь не указывает на безличные отношения, подобные отношениям в современном западном обществе, которые поддерживают друг с другом равные в правах граждане и конституционное государство.

Под политико-религиозными силами я понимаю определенный тип сил, которые воздействуют *на* общество в целом и от имени общества в целом с тем, чтобы составляющие его родственные и местные группы *воспроизводились вместе* как единое целое, объединенное внутренним разделением, конфликтами интересов, своими разногласиями и *поверх них.* Следовательно, поле политико-религиозных отношений окружает родственные связи, потому что, даже когда оно затрагивается интересами местных и родственных групп, оно имеет с ними дело в *другом,* в значительной части автономном плане по отношению к сфере родства.

[267] Как в случае племени менди, живущего во внутренней части Новой Гвинеи, где запрещен прямой обмен женщинами, поскольку он мешает свойственникам быть соперниками в соревновании даров и встречных даров. См.: *Lederman R.* What Gifts Engender. См. наш анализ этого примера в работе *Godelier M., Sthratern A.* (eds.) Big Men, Great Men Personificatons of Power in Melanesia, p. 284.

Почему в этом типе обществ обмен дарами и встречными дарами становится *предпочтительным* инструментом *борьбы* за власть и славу? Нам кажется, что первая причина заключается в том, что дарение обязывает других, не вызывая необходимости прибегать к насилию. Как мы видели, дар делает двух партнеров *солидарными,* но в то же время делает одного из них (одаряемого) *должником* другого (дарителя), ставит его в социально более низкое и зависимое положение до тех пор, пока он не сможет, в свою очередь, подарить больше, чем получил.

В то время как цель баруйя, преследуемая применением принципа «женщина на женщину», заключается в том, чтобы позволить *всем* мужчинами иметь по меньшей мере одну жену и, следовательно, позволить всем родам получить возможность воспроизвести себя, в обществах с соревновательными обменами дарами и встречными дарами богатств признанная, осознанная цель заключается в том, чтобы позволить *лишь нескольким* индивидам и нескольким группам получить доступ к позициям, титулам, рангам, выставленным на соревнование, что означает, что число этих рангов, титулов и властных позиций значительно меньше числа групп и индивидов, которые за них борются. Это обстоятельство — сравнительная «редкость» политических благ по сравнению с числом участников — имеет своим следствием то, что вступающие в игру и желающие идти до конца и выиграть социально обязаны всегда дарить больше других или дарить гораздо более редкие, более ценные объекты, чем другие. Другое следствие —

---

[268] В 1981 г. мы были свидетелями предпринятой определенным числом представителей родов баруйя попытки заменить традиционную систему прямого обмена женщинами *(гинамаре)* системой выкупа. Это послужило причиной бурных споров, коллективных обсуждений, во время которых большинство молодых неженатых мужчин утверждали свою приверженность традициям, стремясь избежать того, что только «богатые» смогут жениться и «получить всех женщин». Некоторые публично обвиняли стариков в желании «продать» своих дочерей, в то время как сами они не должны были «покупать» своих жен. Этим дело и ограничилось, но некоторые из этих молодых людей, уехавших работать на плантации, через несколько лет вернулись в сопровождении жен, которых они «купили» в племенах, живущих неподалеку от плантаций, или у шимбу и других высокогорных групп, где практика *bridewealth* является традиционной и у которых никогда нет денег, потому что они пускают их в *церемониальные обмены.*

[269] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 202: «Таким образом продвигают по социальной лестнице не только себя, но и свою семью». Демографический спад в индейских обществах Северо-Западного побережья США породил аномальную ситуацию, характеризующуюся тем, что все большее число титулов оказывались свободными, тогда как населения становилось все меньше и у него становилось все больше европейских денег и имущества.

напыщенная церемониальная *манера* совершения действий, посредством которых осуществляется передача даров и встречных даров.

Теперь понятно, почему в этом типе общества для большинства индивидов и групп трудно, даже невозможно *не включиться* в игру даров и встречных даров или выйти из нее. Единицы могут (частично) избежать этого — те, чей очень высокий ранг ставит их над ареной, и те чье низшее положение или рабство исключает их из нее. Для остальных желание избежать этой игры означает потерять честь, свою и группы, которую он представляет[270]. Не подарить или не подарить в 01 вет становится невозможным. Таким образом, дар содержит в себе насилие, и это не только насилие индивидов, поскольку оно рождается вне их, в социальных отношениях, требующих для достижения власти и славы только борьбы с использованием богатств. Дар заключает в себе насилие в двух смыслах этого слова. Он и содержит его в себе, и в то же время удерживает в определенных границах, позволяя ему проявляться публичным, политическим образом[271].

Мы вновь возвращаемся к Моссу, к уже хорошо знакомому «Очерку о даре». Теперь мы можем оглянуться и охватить взглядом пройденный путь, что определенным образом возвращает нас и к оценке заслуг и недостатков анализа Мосса. Он был первым, кто блестяще показал значение дара, обменов дарами в функционировании человеческих обществ, древних и современных, западных и нет. Он был первым, кто четко провел различие между двумя видами даров: дарами и встречными дарами неантагонистического типа и дарами антагонистическими, которые он назвал, не будучи полностью удовлетворен выбранным термином, «потлач». Он предположил (что было важно, но в то же время почти не представляло интереса для тех, кто не считает, что человеческое общество развивается эволюционным путем, или не думает, что эта эволюция достойна быть предметом научного мышления), что антагонистические дары — это форма, развившаяся из даров неантагонистических, форма, в которой соперничество, борьба бо-

---

[270] Ibid, p. 203: «Как мы видим, понятие чести, активно действующее в Полинезии, всегда присутствующее в Меланезии, здесь [в Северной Америке] производит настоящие опустошения… Сама полинезийская *мана* символизирует не только магическую силу каждого существа, но также его часть, и один из лучших переводов этого слова — это авторитет, богатство».

[271] Ibid, p. 200: «Принцип антагонизма и соперничества является основой всего. Политический статус индивидов в братствах и кланах, ранги всех видов достигаются путем «войны имуществ», так же как войной, удачей, наследованием или браком. Но все рассматривается так, как если бы это была только „борьба богатств"». P. 201 «Потлач — это война. Он носит название „танец войны" у тлинкитов».

гатств преобладают над стремлением поделиться. По его мнению, потлач не мог характеризовать первые формы организации человеческого общества, а был институтом, развившимся позднее и иногда до такой степени, что накладывал отпечаток на всю «экономику и мораль» общества.

Тем не менее его анализ имеет свои недостатки. Мосс, конечно, замечательно выделил тот факт, что в практике даров и встречных даров происходят вещи, весьма странные для западного наблюдателя, привыкшего жить в мире, где уже давно вещи отделимы и отделены от людей. Он обоснованно удивился, что даритель сохраняет связи с подаренной им вещью в то время, когда она продолжает циркулировать между другими людьми, становится объектом других даров. Но он не нашел ключ к этой загадке. Или по крайней мере он считал, что нашел его в понятии *хау,* духа вещи, и в речах мудреца маори, в том виде, как он их интерпретировал.

Следование по этому пути могло бы привести его к решению, но не привело. И это произошло не только потому, что Мосс (в чем его так часто упрекают) был зачарован «мистико-религиозным» объяснением этого феномена, но и потому, что он не стремился более точно реконструировать социологическую основу способа циркуляции определенного типа объектов, признал значимость воображаемых значений, которыми облечены эти объекты для социальных акторов, не дойдя до их источников, их роли в создании-узаконивании социального порядка. Ибо любой социальный порядок для убеждения себя и других в собственной законности нуждается в том, чтобы одновременно хранить молчание об одних аспектах своего функционирования и выдвигать на передний план другие, насыщая их воображаемыми значениями и символическим весом, — короче говоря, изобретать идеальный, социальный и материальный механизм, создающий и поддерживающий отчасти иллюзорные представления, которые каждое общество создает о себе и других.

Но обнаружить и проанализировать этот механизм, производящий полезные, эффективные иллюзии, можно, только детально вникнув в функционирование социальных отношений. Однако в «Очерке о даре» нет углубленного, социологически точного анализа ни области социальной практики, где осуществляются церемониальные соревнования даров, ни тождественности реальных действующих лиц этих соревнований, ни их воздействия на воспроизводство общества. Несмотря на то внимание, которое Мосс уделил двум конкретным примерам (потлачу индейцев Северо-Западного побережья Америки и *куле*

елей Тробриандских островов), он никогда не вникал в существующие в этих же обществах механизмы систем родства и ритуалов по случаю рождения, инициации или смерти. Он никогда четко не описывал структуру рангов, титулов и других властных позиций. Он хорошо втел что некоторые из них, самые высшие, находятся над полем борьбы потлача, великолепно понимал и то, что эти позиции, находящиеся вне соревнования, были связаны с собственностью на священные объекты, которые не дарят, не обменивают, одним словом, не перемещают, он описывал факты, не задаваясь вопросом об их сути.

Вместе с тем, именно двигаясь по тому самому пути, который щь. метил Мосс, и подробно анализируя общество, где есть практика дара, но не потлач, все яснее, по контрасту, можно увидеть условия, которые позволили обществам, характеризующимся экономикой и моралью агонистических даров, даров-потлачей, возникнуть, развиться и расцвести. И эти условия кажутся нам очень четкими. В сфере родства, как мы сказали, необходимо, чтобы не существовало[2] прямого обмена женщинами или чтобы его значение было второстепенным и чтобы союз между родами и индивидами развивался из дара богатств в обмен на женщин. В политико-религиозной сфере необходимо, чтобы значительное число властных позиций и функций не были фиксированны, не передавались по наследству, а были выставлены на соревнование и чтобы инструментом этого соревнования было дарение богатств.

Каждое из этих условий по отдельности необходимо, но *не достаточно* для того, чтобы направить общества по этому пути. Объединенные вместе и связанные друг с другом, накапливающие и умножающие свое влияние, они становятся структурными условиями, социальным фундаментом обществ с экономикой и моралью дара-потлача. Следовательно, в историческом плане были необходимы одна или несколько социальных революций и революций в умах, чтобы заменить тождество (человек = человек) эквивалентностью (богатства = человек) и чтобы отсюда началось стремление к неэквивалентности даров, скорее чем к их эквивалентности. Мы к этому вернемся.

В заключение вернемся в последний раз к проблеме эквивалентно между «дальностями» разной природы. Когда обменивают богатство на женщину, обменивают не только вещи на человека, вещи не только делают заменителями людей, но происходит и обратное — люди делаются заменителями вещей и разрушают узкую направленность обменов, ломают ограничения, навязанные природой обмиваемых

---

[272] Или больше не существовало, если существовало раньше.

«вещей»: женщину за женщину, убитого воина за убитого воина. Устанавливается более абстрактное отношение эквивалентности, поскольку, с одной стороны — конкретный человек, женщина, которую нельзя разделить, даже если можно «использовать» ее различными способами, а с другой — свиньи, раковины и т.д., которые можно добавить и убрать, умножить или разделить. Но это абстрактное отношение между конкретным человеком и отдельными вещами, которые эквивалетны ему, тоже имеет свои ограничения. Они преодолеваются, когда *все* или почти все вещи, *все* или почти все услуги становятся товарами, которые могут быть равноценны друг другу, измеряясь одной и той же мерой. Однако это существует, только когда деньги функционируют как универсальные деньги, когда всё или почти всё, что полезно людям, продается и покупается и когда сам человек или по крайней мере части (или навыки) его тела имеют цену, измеряемую в тех же деньгах. Тогда общество в целом оказывается гигантским рынком. Так происходит на Западе и в некоторых частях Азии. И именно в этом направлении развиваются все остальные общества планеты, ни одно из которых не избегает сегодня прямого или косвенного давления условий капиталистического развития. Однако мы не сделаем вывод, как Мосс, что «можно и должно вернуться к «архаическому»[273], даже хотя мы, как и он, считаем, что нужно «выйти за пределы холодного разума торговца, банкира, капиталиста» [274].

Каково место обществ потлача в истории?

Наконец, по-видимому, мы можем оценить место обществ потлача в истории. Разумеется, история, о которой мы говорим, — это не конкретная история каждого общества. Это история, которая обрисовывается, реконструируется, когда через специфическую историю отдельных обществ начинают проступать параллельные эволюционные процессы, которые обретают смысл, потому что предполагают необратимость уже не единичную и случайную, а структурную и необходимую. Ибо эта параллельная необратимость, связанная с конвергентными структурными трансформациями, имеет место в обществах, которые никогда не контактировали между собой и часто даже не принадлежали к одной эпохе.

---

[273] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 263.

[274] Ibid, p. 270, см. также p. 272: «На наш взгляд, не в расчете индивидуальных потребностей мы найдем метод лучшей экономики».

Это означает, что в истории существует эволюция. Не то чтобы существовали законы эволюции человеческих обществ, вписанные в природу или замысел Бога, законы, которые предшествовали бы истории и заранее подталкивали общества в том или ином направлении. И не история движет историей. Сами люди изменяют вещи, изменяют отношения между собой и природой. Но что угодно не превратится во что угодно, и в данное время в данном обществе число возможных трансформаций всегда очень ограниченно. В социологическом, психическом, материальном — словом, в историческом плане невозможно, чтобы общество эпохи неолита, организованное приблизительно так же, как племя баруйя до 1951 г. — времени прибытия молодого австралийского офицера Джима Синклера[275], могло *прямо* трансформироваться в общество, организованное по принципам рыночной экономики, руководимое государством и владеющее многочисленными источниками энергии, в том числе ядерной. Просто представить себе такую возможность уже достаточно, чтобы показать, что она *лишена смысла*. Следовательно, в пространстве и времени определенные общества должны преодолеть *несколько этапов* для того, чтобы такие трансформации произошли и чтобы другие могли достичь тех же результатов, *не имея необходимости проходить через* те же этапы. Именно эта необходимость проходить определенные этапы называется «условиями эволюции» или «исторической необходимостью». Ни одно общество не может этого избежать, поскольку, когда одни уклоняются от этого эволюционного процесса, это значит, что его прошли другие.

Все существующие сегодня общества суть трансформации обществ, которые предшествовали им и иногда продолжают существовать рядом с ними. Все современные социальные структуры суть трансформации других структур, которые характеризовали те же общества или другие в другие эпохи. Трансформация означает одновременно консервацию и разрушение определенных элементов прежних структур, а также возникновение новых явлений, которые сочетаются со старыми и придают им новый смысл, новые функции.

Приняв во внимание все теоретические предосторожности, мы воспроизведем, не присваивая себе, представление Мосса о месте обществ потлача в истории. Согласно его мнению, эти общества соответствуют

---

[275] *Sinclair J.* Behind the Ranges: Patrolling in New Guinea. В гл. 3 этой книги Синклер рассказывает о первом прибытии его патруля к батия (баруйя), *saltmakers,* июльским утром 1951 г.

> «порядку, который типичен, вероятно, для значительной части человечества в течение весьма длительной переходной фазы, который сохраняется еще и у других народов, кроме тех, которые мы описали (Тихоокеанского региона и Америки)... Принцип обмена-дара, вероятно, присущ обществам, которые вышли из стадии „тотального предоставления" (от клана к клану, от семьи к семье), но еще не пришли к чисто индивидуальному договору, к рынку, где обращаются деньги, к продаже в собственном смысле и особенно — к понятию цены, определяемой во взвешиваемой и пробируемой монете»[276].

Между экономическими структурами обществ с «тотальным предоставлением» и

> «экономикой индивидуальной и основанной на чистом интересе, которая, по крайней мере частично, знакома нашим обществам с тех пор, как она была открыта семитскими и греческими народами... располагается друг над другом целый огромный ряд экономических институтов и событий, и этот ряд не управляется экономическим рационализмом, который теория столь охотно выдвигает на передний план» [277].

Таким образом, согласно Моссу, можно рассчитывать найти в современном функционировании западных обществ, как и в их прошлой истории, лишь фрагменты этой экономики дара или формы дара[278], присутствующие в других, не экономических областях и не обязательно являющиеся пережитками[279].

Мы можем лишь согласиться с мыслью Мосса о том, что борьба богатств не имела места, базы на первых этапах эволюции человеческих обществ, потому что «индивидуальное» накопление богатств не было возможным или не было принятым принципом экономической и социальной жизни. Но мы не пойдем за ним дальше, поскольку многие утверждения, содержащиеся в этих цитатах, вызывают сильные сомнения. Разовьем два из них.

---

[276] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 227.

[277] Ibid., p. 271.

[278] «Мораль и экономика подобного рода продолжают постоянно и, так сказать, подспудно существовать и в наших обществах» (ibid., p. 148). В качестве метода исследования Мосс использовал изучение прежде всего систем права для того, чтобы выявить наличие форм экономики и морали дара. В древних греческом, римском и еврейском праве он обнаружил лишь их пережитки, но в древнем германском праве их отчетливое присутствие, что, по его мнению, вполне объяснимо и соответствует идеям, заимствованным из XIX в., потому что «германская цивилизация долгое время существовала без рынков» (ibid, p. 251). Что, по его мнению, не означает, что германцы жили «натуральным хозяйством» (ibid, p. 150).

[279] «В той особой части нашей жизни, которая представляет собой жизнь в.обществе», — говорит Мосс (ibid., p. 259) и беспорядочно ссылается на правила гостеприимства, народные традиции и привычки и т.д.

Прежде всего, хотя в течение века этнологи обнаружили определенное число других примеров обменов типа потлача (таких, как *мо-ка).* эти обмены, по-видимому, не характеризуют «значительную часть человечества». Их число остается ограниченным по отношению к действительно очень многочисленным примерам даров и встречных даров, являющихся взаимными, практикующихся для укрепления солидарности, а не для развития соперничества индивидов и групп. К тому же не было доказано, что кульминацией потлача является публичное массовое уничтожение богатств, как в случае, который наблюдал Боас и который так восхитил Жоржа Батайя , увидевшего в этом расточительстве, как в ацтекских жертвоприношениях миллионов пленных Кет-цалкоатлю, богу маиса и дождя, попытку соединиться с вечностью в мгновении. Однако этот потлач, если он когда-то действительно существовал в такой пароксизмальной форме, совершенно определенно был исключением. Это результат разлаженного, сошедшего с ума социального механизма, непредвиденное последствие исключительных обстоятельств, грубого вмешательства в функционирование индейских обществ Северо-Западного побережья богатств и колониального, политического доминирования европейцев.

По этому поводу отметим, что в некоторых областях Новой Гвинеи, в провинции Восточных нагорий, после прихода европейцев и развития торговых культур и оплачиваемого труда наблюдалась быстрая трансформация традиционной системы соревновательных церемониальных обменов (которые объединяли в большую политическую и религиозную систему многочисленные племена этого района) в своего рода систему танцевальных фестивалей торгового характера, названных *синг синг биение.* Стоит задаться вопросом о причине такой радикальной трансформации, поскольку, несмотря на внешние проявления, она не носит экономический характер. Традиционно по случаю таких обменов на церемониальной площадке приглашающего племени (которое каждый раз менялось) собиралась толпа участников, принадлежащих ко всем группам района. По этому случаю враждебность, которая могла существовать между некоторыми из них, сглаживалась, а войны прерывались. Для координации подготовки этих обменов, для увеличения своей продукции и участия в ритуалах все приходили к соглашению. Ведь во время

---

[280] *Bataille G.* La Part maudite. Батай здесь выражает желание разгадать «фундаментальное движение, которое стремится вернуть богатство его функции — дарению, мотовству без возмещения» *(CEuvres completes,* t, VII, p. 44). Для него общество ацтеков с его кровавыми жертвоприношениями— самый настоящий пример общества «истребления» (p. 52-54).

этих празднеств (в отличие, по-видимому, от систем типа мока, существовавших западнее) утверждался священный характер этих встреч. Во время обрядов и в течение всего времени их подготовки звучали священные флейты, мощный символ мужской плодовитости и доминирования, и осуществлялись инициации мальчиков. Предкам и мертвым предлагались подношения, чтобы отблагодарить их за то, что они щедро одарили живых едой и очевидным богатством, исчисляемым числом убитых и распределенных свиней, а также подаренных гостям или принесенных ими раковин. Также это был благоприятный момент для совершения ритуалов, заканчивающих периоды траура, или для ведения переговоров о заключении брака. Короче говоря, эти циклические события были концом и началом одновременно, были поводом для каждой группы продемонстрировать число своих воинов, свою мощь, свое богатство и свою жизнеспособность — в конечном счете все это материализовывалось в способность подарить или подарить в ответ больше, чем другие.

Также во время этих обрядов лидеры показывали всем группам свои влияние и власть, поскольку именно они контролировали распределение имущества, даров и сопровождали его длинными речами. Однако все это резко изменилось[281]. Начиная с 1960-х годов *pig festivals* исчезли один за другим. Этот процесс начался в племени камано после того, как миссионеры и чиновники австралийской администрации заставили мужчин показать женщинам и неинициированной молодежи священные флейты[282]. Постепенно население перешло в другую веру, и ритуалы прекратились.

Именно в этом контексте насильственной десакрализации вместо и на месте прежних церемониальных обрядов появилась новая система, представляющая собой смесь экономики дара с экономикой коммерческой прибыли *(синг синг биение)*. Одна группа, находящаяся под властью *спонсора,* приглашает другие группы танцевать на церемониальной площадке. Каждый танцор платит за свой танец. Приглашающая группа распределяет дары, но также продает пиво, куски свинины, европейские товары, купленные для того, чтобы их выгодно перепродали в этот день. И вступив на танцевальную площадку, лидер группы, согласившейся организовать очередной *синг синг биение,* делает щедрый дар *спонсору* праздника, дар, который тот вернет ему, когда вместе со своей группой примет участие в следующем фестивале.

---

[281] См.: *Boyd D.* The Commercialization of Ritual in the Eastern Highlands of Papua New Guinea // Man. Vol. № 2,1985, p. 325-340.

[282] *Berndt R.* Excess and Restraint: Social Control among a New Guinea Mountain People, p. 84.

Этот пример доказывает, что массовое вторжение товаров и денег (европейских и других) само по себе не разрушает экономику даров, не толкает потлач к его крайним проявлениям и не приводит к его исчезновению. Нужны другие, неэкономические факторы, культурные, идеологические изменения, которые глубоко воздействуют на общество.

С другой стороны, пример Японии показывает нам, что, когда культура глубинно не затронута прямым вмешательством (или даже агрессией) обществ с чуждой культурой, практика даров может сосуществовать со стремительным развитием капиталистической рыночной экономики и логикой прибыли.

Известно, что в Японии практика обмена подарками является тысячелетней традицией, уважаемой во всех слоях общества, и играет значительную роль в жизни каждого. Подарки обязательны по случаю значительных событий жизни (рождения, брака, строительства дома, кончины и т.д.), а также Нового года, середины и конца года. Но помимо этих обязательных и формальных подарков в повседневной жизни люди дарят друг другу неформальные подарки (например, маленькие подарки по случаю визита). Однако основополагающая и своеобразная черта этого обобщенного обмена подарками заключается в том, что всякий подарок требует ответного дара, который должен иметь эквивалентную ценность. Как пишет Жан Кобби, «для японцев речь не идет о соперничестве с помощью более щедрых или более многочисленных даров... соревновательность в дарах не ценится... и вызывает больше насмешек и неудовольствия, чем восхищения» [283]. Парадоксально, но «большие подарки» возможны между очень близкими людьми, поскольку это нарушение равновесия не «кажется угрожающим» их близким отношениям. Следовательно, здесь перед нами общая практика дара, которая противоположна экономике и морали потлача.

Мощное развитие капиталистической рыночной экономики в Японии, особенно после окончания Второй мировой войны, привело к двум в некотором роде противоположным последствиям для этой традиции. С одной стороны, ее захватил рынок, создав настоящую индустрию подарков, которая постоянно развивается и предлагает индивидам все больший выбор для поддержания традиции, а с другой — расширение практики подарка вступает в конфликт с новыми экономическими

[283] *Cobbi J.* Don et contre-don. Une tradition a l'epreuve de la modernité, *p.* 159-168; *idem.* L'-obligation du cadeau au Japon, p. 113-165; *idem.* Pratiques et representations sociales des Japonais: «L'echange des cadeaux au Japon» (p. 103-116) и «Le marché du cadeau» (p. 151-163).

факторами, призывающими к бережливости и доходному инвестированию. В 1960-х годах даже проходили кампании по «упрощению» практики подарков, по облегчению традиционных социальных обязанностей. Этот пример показывает, что в первое время экономика эквивалентных даров была укреплена экспансией капиталистических рыночных отношений, подобно тому как в других местах это произошло с экономикой даров-потлачей.

Второе возражение: нельзя сводить ни историю человечества, ни его эволюцию к «длительной переходной фазе» между моментом, когда общества были организованы на основе обмена неантагонистическими дарами, и современной эпохой, характеризующейся рыночным обменом и индивидуальным договором — принципами организации, появившимися у некоторых античных народов: семитов, греков и римлян — короче говоря, в Средиземноморском регионе и, в конце концов, спустя много веков, после разных изменений и превратностей в течение двух последних столетий распространившимися в западных обществах.

Сейчас известно, что во всех обществах существуют «индивидуальные» формы договора и что повсюду часть объектов или даже знаний, необходимых для социального воспроизводства, пришла из других обществ путем обмена или других, более развитых форм рыночных отношений. Нет места, где они были бы неизвестны, и различается только их значимость во *внутреннем* функционировании конкретных обществ.

Кроме того, очевидно, что, хотя человеческое общество эволюционировало, оно двигалось не по прямой, шло не по единственному пути, а по нескольким. Мы считаем, что при следовании по двум из них — по пути обществ с *Бигменами* и по пути обществ, где появилась в той или иной степени наследственная племенная аристократия, — множились акты обдуманной щедрости, борьба богатств, напоминающая потлач. По этому поводу Мосс вперемешку упоминает германскую знать, кельтских вождей, знать Тробриандских островов. Разумеется, сказать «аристократия» значит сказать «расточительность и проявление щедрости», но щедрость или расточительность не обязательно означает потлач, если потлач — это мероприятие, которое позволяет добиться титула, ранга, а не только продемонстрировать их. В других местах имели место другие эволюционные исторические процессы, и они тоже не привели к развитию рыночной экономики и ограничили место, оставленное практике потлача.

Мосс очень хорошо видел это и отмечал, что «основные элементы потлача обнаруживаются в Полинезии, даже если там нельзя найти

институт в целом», и, выдвинув гипотезу о том, что потлач, возможно, некогда существовал в Полинезии, добавил замечание, которое на этот раз намекает на природу политических структур обществ потлача:

> «В действительности, его [потлача как института в целом] исчезновение из части этого ареала не случайно. Дело в том, что кланы *окончательно иерархизировалисъ* почти на всех островах и *даже сконцентрировались вокруг монархии;* стало быть, недостает одного из главных условий потлача *неустойчивости иерархии,* которую как раз соперничество вождей и стремится сделать временно устойчивой»[284] (курсив мой. — *М.Г.).*

Утверждение о том, что в Полинезии кланы «окончательно иерархизировались» почти на всех островах, сегодня кажется немного поспешным, и случаи, когда они «сконцентрировались вокруг монархии», встречаются реже, чем думал Мосс. Например, это верно в отношении Тонга, но не Самоа. Но точным в тезисе Мосса кажется прежде всего то, что повсюду в Полинезии, когда индивиды и кланы хотят, чтобы их признали лучшими подданными вождя или лучшими верующими в бога (или, если речь идет о вождях, — лучшими «вассалами» других вождей), они чувствуют себя обязанными дать в дар вождям и богам больше имущества или урожая, чем другие кланы. И даже в отношениях, предполагающих равенство ранга партнеров, как при браке между двумя кланами, та же обязанность проявить свое превосходство толкала (и до сих пор толкает) каждого из них к тому, чтобы дать имущества чуть больше другого (чуть больше женского или мужского в зависимости от стороны брака), заботясь, однако, о том, чтобы не нарушить общую эквивалентность обменов, обусловленную равенством статусов обеих сторон. Следовательно, увеличивая значимость своих даров, можно было попытаться подняться по лестнице рангов, но этого оказывалось недостаточно для того, чтобы приобрести новый титул.

Зато война такую возможность предоставляла. Когда вождь подчинял себе население другого района, он захватывал титулы побежденных и распределял их среди тех, кто помогал ему в этом предприятии, а сам перестраивал свою генеалогию, чтобы показать, что его предки всегда обладали правами на захваченную им новую территорию. Следовательно, для изменения места в иерархии насилие давало больше возможностей, чем дарение, но в Полинезии эта иерархия в любом случае выражала двойную основополагающую асимметрию: между богами и людьми, с одной стороны, и между людьми — вождями

---

[284] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 171

и простыми людьми — с другой. И эта двойная асимметрия была неустранима, закреплена «в природе вещей»[285].

Но в Полинезии простые люди почти всегда являются родственниками вождей. Вожди — это потомки старших сыновей и дочерей двух предков-основателей (брата и сестры, мужчины и его жены и даже бога и смертной), а простые люди — потомки младших сыновей и дочерей. Но такая родственная связь между аристократами и простыми людьми не обнаруживается в структуре больших государств и империй, которые — от древнего Китая до империй ацтеков и инков, уничтоженных испанским завоеванием, — подчинили центральной власти миллионы людей, принадлежащих к племенам и этносам с разными языками и культурой. Подношение первых плодов урожая вождям и богам превратилось в обязательную дань, взимаемую и учитываемую военно-бюрократическим аппаратом. Добровольное служение общим интересам членов местной общины превратилось в обязательную работу по воспроизводству государства и содержанию этнических групп, которые контролируют его и стали своего рода кастами, или классами-племенами, доминирующими в силу обладания монополией на основные религиозные, военные и бюрократические функции этих империй [286].

В таких вселенных дар присутствовал всегда, и великолепие даров всегда влекло за собой политические последствия, но дар как средство достижения титула, функции в политико-религиозной иерархии, дар как потлач занимал еще меньше места, чем в «полинезийских королевствах»[287].

Чем объясняется тот факт, что у меланезийского племени баруйя (где нет ни аристократии, ни короля) и в полинезийских обществах (где они есть) развитие практики потлача было невозможно, хотя все эти общества широко практиковали дарение? Мы считаем, что тем, что в этих обществах, какими бы разными они ни были, политико-религиозная иерархия между родственными и местными группами направлена на то, чтобы являться рамками, структурой — жесткой, незыблемой, унаследованной, но также и передающейся по наследству. Таким образом, основой обществ потлача являются отсутствие окончательно фиксированной политической иерархии и наличие род-

---

[285] *Valeri V.* Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii; *Goldman I.*Ancient Polynesian Society.

[286]*Murra J.* On Inca Political Structure// *Ray Vern* (ed.). Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies, p. 30-41.

[287] *Kirch P. V.* The Evolution of the Polynesian Chiefdoms.

ственных связей, требующих для завязывания союзов перехода имущества, богатств. Именно на этом уровне находится объяснение их функционирования, а не в вере в «душу вещей».

Но два эти условия имеют не одинаковую природу и действуют не на одном уровне, поскольку родственных отношений недостаточно для создания общества. Общество существует только тогда, когда образует целостность, и оно должно быть где-то представлено как таковая, на уровне, где интересы родственных и других конкретных групп, которые его составляют, подчинены *воспроизводству всего этого целого*. Этот уровень— это уровень политических отношений, каковы бы ни были их форма и содержание. Но как на уровне целого, так и на уровне его частей (семей, кланов и даже каст или классов) всегда должны сочетаться два противоположных принципа: обменивать и хранить, обменивать, чтобы хранить, хранить, чтобы передавать. Нужно, чтобы в каждом обществе помимо вещей, которые циркулируют, изменяются, были бы фиксированные точки, якорные пункты, вокруг которых организуются социальные отношения и коллективная и индивидуальная идентичность; именно они делают возможным обмен и фиксируют его границы.

Что такое ценный объект?

В действительности, общества дара и потлача проявляют много изобретательности и изощренности в выборе и изобретении объектов, которые кажутся им обладающими способностью давать власть и быть ее символами. Но эти объекты в любом случае должны выполнять несколько функций, а именно: а) быть заменителями реальных людей; б) свидетельствовать о присутствии в них возможностей, исходящих от воображаемых существ (божеств, духов природы, предков); в) быть сравнимыми между собой таким образом, чтобы своим количеством и/или качествами предлагать их владельцам способы сравнить себя с другими и возвыситься над ними.

Все объекты, выбранные для материализации богатства и власти, должны, вне зависимости от различий формы и конкретного материала, обладать определенным числом характеристик, позволяющих им осуществлять эти функции и служить опорой механизмов синтеза/инверсии отношений между людьми и вещами, содержащими в себе эти функции.

Прежде всего, эти объекты должны быть *бесполезными или не используемыми в повседневной деятельности по обеспечению потребно-*

стей и поддержанию существования. На самом деле некоторые из них представляют собой оружие или орудия труда, но они никогда не используются в таком качестве: например, новогвинейские церемониальные каменные топоры . Это означает, что соревнование за власть и славу проявляется *вне* сферы обеспечения потребностей. Не будем забывать, что мы имеем дело с обществами, способными систематически производить значительные *излишки* продукции, полученной из земли или моря. Отметим также, что земля, реки, морское побережье и другие места производства находятся не в индивидуальной, а в *общей* собственности (какова бы ни была природа этой общности: род, клан, каста и т.д.) и не участвуют в игре даров и встречных даров или товарных обменах. Наконец, не будем забывать, что перед нами общества, где благодаря самой природе трудового процесса и сравнительной простоте господствующих форм социального разделения труда большинство индивидов и групп удовлетворяют значительную часть своих потребностей, *рассчитывая на самих себя,* мобилизуя собственные трудовые силы и ресурсы. Если только речь не идет об отбросах общества *(rubbish man);* в этом случае нет и речи об их участии в игре даров и встречных даров и попытке получить власть [289].

Второе свойство этих объектов— их *абстрактность.* Это справедливо в отношении раковин, используемых в Меланезии и Тихоокеанском регионе, или раковин морского ушка, которые, возможно, были предшественниками медных объектов у чинуков, салишей и других племен с Северо-Западного побережья . Но то же относится и к «деньгам» в виде клыков хряков, которым искусственно придают спиралевидную форму — они используются на о-ве Малекула и на Соломоновых островах во время церемониальных соревнований за доступ к титулам и рангам в обществах инициации

---

[288] Ср. мысль Мосса по поводу блюд и ложек у квакиютлей и хайда: «Блюда и ложки, которыми пользуются на торжественных трапезах, — украшенные, резные, с тотемом клана или тотемом ранга — это живые вещи. Это копии *бесчисленных орудий, созидающих пищу, которую духи давали предкам...* Кроме того, блюда у квакиютлей и ложки у хайда являются важнейшими ценностями, необходимыми для очень ограниченного обращения, и очень скурпулезно распределяются между кланами и семьями вождей» (ibid, p. 221) (курсив мой. — *М.Г.).* О каменных топорах в Новой Гвинее см. работу Пьера и Анн-Мари Петрекен: *Petriquin P. et A.-M.* Ecologie d'un outil. La hacne de pierre en Irian Jaya.

[289] Ср.: *Panoff M.* Une figure de l'abjection en Nouveile-Bretagne: le rubbish man, p. 57-72.

[290] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 219, note 2.

[291] *Deacon A.B.* Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides, p. 196-197.

Мне кажется, что «абстрактный» характер и отделение этих объектов от повседневной жизни представляют собой предварительные условия для того, чтобы эти объекты могли «включить в себя» социальные отношения и системы мышления, затем вновь представить их социальным акторам в материальной, абстрактной и символической форме. Абстрагирование и отделение от мира обеспечения потребностей и повседневности облегчают проекцию на объект и заключение в нем воображаемых ядер и символов, составляющих часть идеального аспекта функционирования социальных отношений, посредством которых достигаются богатство и власть [292].

В исследовании, на наш взгляд образцовом, больших раковин, функционирующих в высокогорьях Новой Гвинеи как богатства и как символы власти одновременно, Джеффри Кларк[293] впервые показал сложность воображаемых и символических значений, которыми обременены эти объекты и которые объясняют их использование в создании родственных связей и политических отношений.

Эти значения в некотором роде материально запечатлены на объекте и подставке из древесной коры, на которой его выставляют. Раковину природно желтого цвета натирают охровым порошком, ее нижний край покрывают слоем белого растительного сока, который, одна-

[292] Еще в 1923 г. Геза Рохейм (Roheim) предложил психоаналитическое толкование меланезийских денег в статье, название которой было заимствовано у Лаума (Laum), защитника тезиса о священном происхождении чеканных денег (Heiliges Geld in Mela-nesien// Internationales Zeitschrift fur Psychoanalyse, 1923, №9, S. 384-401). Позднее А. Эпштейн (Epstein), выдающийся знаток племени толаи (Новая Англия), которое накапливает огромные количества денег из раковин с тем, чтобы распределять их во время похоронных обрядов, попытался дать психоаналитический анализ символизма этих денег, который он связывал с анальным эротизмом (Tambu. The Shell Money of the Tolai, p. 144-205). Он ссылается на Фрейда, Абрама и Отто Фенихелей *(Abraham and Otto Fenichel.* The Drive to Amass Wealth // Collected Papers (1954), p. 89-108. New York: Norton, 1938). Толаи представляют собой исключительный случай в Океании, поскольку они очень быстро адаптировали и стали развивать капиталистическую рыночную экономику и входят в число самых богатых племен Новой Гвинеи. В то же время они продолжают ввозить деньги из раковин и использовать их в похоронных и других обрядах, потому что считают их более «тяжелыми», более «духовными», чем базирующаяся на долларе национальная валюта, *кина,* которую они находят недостаточно «духовной». Они даже открыли первый в мире банк, где хранят и обменивают деньги из раковин. Ср.: *Errington F., Gewertz D.* Articulating Change in the Last Unknown. Chap. 2 (Dueling Currencies in East New Britain: The Construction of Shell Money as National Cultural Property), p. 49-76.

[293] *ClarckJ.* Pearl-Shell Symbolism in Highlands Papua New Guinea, p. 309-339. Можно также упомянуть исследование Деборы Баталья: *Battaglia D.* Projecting Personhood in Melanesia.

ко, быстро чернеет; под верхним краем раковины высекают знаки. Все эти действия представляют собой тонкую работу, которая преобразует объект и не только придает ему смысл, но и украшает его. Каков этот смысл? Желтый цвет — это женский цвет, он связан с желтоватой субстанцией, находящейся в матке женщин и являющейся важнейшей составляющей зародыша в момент зачатия. Красный — это цвет богатства, но также и цвет половой потенции, и охрой обмазывают священные камни, ассоциирующиеся со здоровьем, способностью к деторождению и т.д. Белый цвет сока связан со спермой, черный, как и красный, связан со способностью к деторождению. Знаки, высеченные около женского края объекта, подобны узлам бамбука, головке пениса. Мы не будем дальше анализировать этот пример. Этого уже достаточно, чтобы еще раз констатировать, что то, что в некотором роде спрятано в этом двуполом объекте и прикрыто мужскими атрибутами, — это действенность» и главным образом репродуктивные способности женщины, в некотором роде отделенные от ее тела и присоединенные к телу мужчин [294].

Третья характеристика этих объектов — их *красота,* в том виде, как она определяется в культурном и символическом пространстве обществ, где они используются. Однако красота может быть основанием двух функций. С одной стороны, она может выделять, украшать и прославлять тех, кто обладает объектом. Когда его подчеркнуто носят или дарят, он выражает достоинство и статус человека, который носит или дарит его. Но красота объекта — это также и источник эмоций, создающих своего рода близость между ним и человеком, который обладает им, и способствующих чувству идентификации, которое может существовать между индивидом и вещью, выставляемой им[295] на всеобщее обозрение.

Красота раковины, ее редкость зависят не только от случайностей природы: для того чтобы раковина стала объектом, который можно

---

[294]Мерилин Стратерн (Strathern) давно отметила, что «ценность, приписываемая женскому, не обязательно надо считать идентичной ценности, приписываемой женщинам» (*Strathern M.* Culture in a Netbag, p. 676). См. также: *Strathern M.* Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea, p. 158-175. И разумеется, большой труд: *Strathern M.* The Gender of the Gift.

[295]Малиновский объясняет, сколько времени он потратил на то, чтобы понять, почему «бесполезные и уродливые объекты» были для жителей Тробриандских островов «носителем важных чувственных ассоциаций и источником эмоций, которые вдыхали жизнь и готовили к смерти...» и т.д. *(Malinowsky B.* Argonauts of the Western Pacific, P- 89, 513-514). См. также комментарии Аннет Вейнер (Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving).

обменивать, ее надо обработать — отполировать, проколоть, вставить в оправу, украсить; медный герб должен быть отлит в форму и выделан. Таким образом, объекты обмена неодинаково красивы и неодинаково редки, и в соответствии с этим варьируется их стоимость. Она, разумеется, связана с редкостью, но редкость может быть или случайностью природы, или плодом труда, или следствием того, что объектом владел знаменитый человек.

Но каков бы ни был источник, стоимость ценного объекта всегда «представлена» в объектах «эквивалентной» стоимости, на которые он может быть обменян. Чаще всего ценные объекты относят к нескольким иерархизированным категориям, и редко когда один объект высшей категории можно обменять на несколько объектов низшей. Каждая категория имущества составляет, согласно выражению Пола Боан-нана [296], отличную от других «сферу обмена», ни одна из которых не занимает в воспроизводстве общества того же места, что другие. Одна, например, касается родства, другая — политических отношений. Кроме того, следует помнить, что логика даров нацелена на подчеркивание рангов в обществе. Ведь они отмечают качественные различия, которые не могут быть стерты никакими количественными приемами[297].

В конечном счете самые ценные объекты единичны, и учитывая тот факт, что их стоимость растет с числом и значимостью людей, которые какое-то время ими владели, в итоге уже нет необходимости в том, чтобы они были красивыми; достаточно, чтобы они были старыми. Тогда они становятся «едиными и неделимыми», будто стремятся быть священными объектами.

В завершение этого вопроса рассмотрим два примера экзотических «денег». Еще раз констатируем, что, для того чтобы деньги обращались как средство платежа или как богатство, нужно, чтобы благодаря их связям с реальностью, которая не обращается, находится вне сферы обменов и представляет собой сам источник их меновой стоимости, им было в некотором роде позволено делать это.

Первый пример— это пример племени лау с острова Малаита, где работал Пьер Маранда, которому мы обязаны этими сведениями. У лау каждый клан обладает неотчуждаемым сокровищем, которое хранится вождем клана. Это сокровище представляет собой клубок денег из раковин и четки из коренных зубов дельфина, также используемых в обменах. Все это завернуто в очень старую ткань из выко-

---

[296] *Bohannan P.* The Impact of Money on an African Subsistence Economy. И особенно см.: *Bohannan P.* and L. Tiv Economy.

[297] Ср.: *Gregory C.* Gifts and Commodities.

лоченной коры [298]. Этот набор называется *малефо аабу* (табуированные деньги). Этими деньгами действительно запрещено пользоваться для каких бы то ни было целей. В противном случае клан ослабнет и угаснет.

Следовательно, эти деньги связаны с «основой существования» клана и содержат в себе часть его возможностей, *мана,* которые поддерживают его существование. Другой объект, называемый «сверток духа», тоже связан с основой существования клана и представляет собой другой источник его *мана.* Это сверток из листьев кордилины, в котором содержатся мощи предка клана или объект, который был с ним связан. «Сверток духа» также очень бережно хранят или в принадлежащем вождю доме для приемов, или в священном укрытии, построенном с этой целью, но всегда в пространстве, оставленном для мужчин[299].

Второй пример — это новокаледонские «деньги» из раковин, уже давно описанные Морисом Леенгардтом, который объединил в них все свойства ценных объектов, которые мы проанализировали[300]. Они заменяют людей, являются составной частью приданого, служат компенсацией за убитых воинов и скрепляют мир. Также они служат деньгами в случае более светских обменов. Хотя они делимы, они черпают свою силу в неделимом священном предмете — своего рода корзины, к которой их прикрепляют.

Эти деньги состоят из нитей черных или белых раковин длиной в человеческий рост, которые делятся на части и которые называются так же, как части человеческого тела, т.е. «голова», «туловище», «но-

---

[298] Значимость тканей, циновок, которые служат для того, чтобы заворачивать статуи богов и священные объекты, засвидетельствована в других местах, например в Полинезии у маори (A. Weiner) и тонга (F. Marsaudon). Археология и этническая история свидетельствуют, что это было характерно для империи инков и великих цивилизаций Анд, которые ей предшествовали *(Weiner A., Schneider J.* Cloth and Human Experience; *Murra J.* Cloth and Its Function in the Inca State; *Marsaudon F.* Nouiriture et richesses. Les objets ceremoniels comrae signes d'identite a Tonga et a Wallis).

[299] См.: *Maranda P., Maranda E.K.* Le crane et l'uterus. Deux theoremes nord-malaitais// Echanges et Communications (сборники, изданные в честь 60-летия Леви-Строса, at, vol. II, p. 829-861). Мы благодарим П. Маранду за предоставленные еще частично не изданные сведения и за его предложение сравнить эти священные объекты со священными объектами католической религии: с дарохранительницей, содержащей освященную дароносицу, с просфорами, которые будут розданы, и алтарем, куда помещают мощи.

[300] *LeenhardtM.* Notes d'ethnologie neo-caledonienne. Chap. 4, p. 47-55. Напомним, что стоимость медных изделий у тлинкитов варьировалась в зависимости от их величины и исчислялась количеством рабов. См.: *Mauss M.* Essai sur le don, p. 223, и ссылки на Ф. Боаса и Д. Свонтона.

Эти связки делятся пополам и на меньшие отрезки, которые отделяют и раздают для того чтобы в следующий раз вновь восстановив их целостность. Считается, что эти деньги изображают тело предка. Их хранят в плетеной священной корзине, прикрепляя к крюку, называемому «голова предка». Предполагается, что эти деньги, делимые порождаемые, получают от головы предка жизненную силу, которая втекает в них благодаря связи с крюком. Всё это — корзина, крюк, деньги из раковин — представляет собой в некотором роде материальный синтез всего нашего анализа. Корзины и крюки хранятся как сокровища вождями кланов. Они священны и неотчуждаемы. Деньги же циркулируют в обменах дарами или в товарных обменах. Они отчуждаемы и отчуждены. Но корзина и крюк никогда не участвуют в обменах и являются постоянным источником живого присутствия предков, фиксированной точкой, которая позволяет циркулировать всему остальному [301].

Таким образом, корзина и крюк осуществляют функцию священного объекта — источника обменов, но изъятого из них. Вне зависимости от того, является ли обмен обменом дарами или товарным обменом, те же связки раковин функционируют в первом случае как богатства, которые дарят, а во втором-- как деньги, как средство платежа за услуги или товары. Следовательно, один и тот же тип объектов осуществляет две различные функции, потому что вступает в две различные области социальных отношений. Ибо— и это основополагающий момент — во всех этих обществах товарные обмены и обмены дарами существуют и сосуществуют, представляя собой два способа обмена и две сферы социальной практики, различие и разъединение которых поддерживается *сознательно* и *добровольно,* даже если один

[301] Серж Черкесов (Tcherkezoff) привлек наше внимание к обычаю на Самоа, который основывается на игре определенных противоположностей, которые мы упоминали: делимого и неделимого, светского и священного. На Самоа, когда убийца приносит жертву, чтобы оплатить цену убитого, он садится на корточки, держа в руках камни которые обычно нагревают, чтобы готовить еду в земляных печах. Следовательно он предстает как свинья, приготовленная для того, чтобы ее убить, сварить, он закутан в тонкую циновку, которая содержит в себе душу, *мана* представляющую божественный свет, который, окутывая вещи, дает им жизнь. Циновка неделима. Свинью же, когда она сварена, делят на части и раздают. Каждая часть её туши имеет имя и связана с тем или иным человеком в зависимости от его ранга. Свинья является частью категории *олоа*, циновка – частью *тонга*. Ср.: *Tcherkezoff S.* La queston du “genre” a Samoa, особенно с. 101 См. так же *De Coppet D.* La monnaie, presense des morts. Analyse de quarte societies vues sous l’angle des echanges.

и тот же тип объектов циркулирует в одной сфере и в другой и перемещается из одной в другую [302].

Малиновский уже давно показал, что на Тробриандских островах помимо *кулы,* соревновательных обменов *мести* и *сулава* — браслетами и ожерельями, которые перемещаются в двух противоположных направлениях, — существуют товарные обмены, *гимвали*[303]*,* не практикующиеся с одними и теми же партнерами, вызывающие ожесточенные торги, где в качестве денег используются раковины, а также безденежные товарные обмены[304], *вази,* во время которых племена земледельцев внутренних районов островов и занимающиеся морскими промыслами племена с побережья обмениваются своей продукцией. И мы видели, что баруйя в большом количестве производят соль, которую используют как деньги в своих обменах с соседними племенами, но эта соль никогда не циркулирует как деньги или товар внутри их собственного племени.

Позволяет ли наш анализ сказать что-либо о происхождении денежных систем, о происхождении денег? Мы считаем, что да. Деньги— это ценные объекты, которые постепенно переходили в сферу товарных отношений по мере того, как они распространялись, усиливались и уже не могли вмещаться в слишком узкие рамки даже сложных форм мены. Деньги— это ценные объекты (и вследствие этого они соприкасаются со священными объектами), которые перестали, однако, быть отчуждаемыми и неотчуждаемыми *одновременно* и окончательно стали отчуждаемыми, подобно товарам, для добывания, обращения или запаса которых они служат. Деньги — это ценные объекты, которые уже проделали долгий путь в отличных от товарных видах отношений и постепенно отделились от этих нетоварных отношений и стали обращаться в безличных отношениях между индивидами или группами объектов, тоже ставших отделимыми от людей, ставших товарами. Однако когда формулой обмена товаров является не мена,

---

[302] *Carrier J.* The Gift in Theory and Practice in Melanesia: A Note on the Centrality of Gift Exchange. В Новой Каледонии «деньги» из черных и белых раковин сегодня стоят от 15С до 8000 франков Тихоокеанского региона. На Самоа самые тонкие циновки стоят тысячи долларов, и чем старее они становятся, тем выше их цена. В огромном числе обществ Тихоокеанского региона люди без труда поняли, что можно делать с европейскими деньгами, если не считать отчуждение земли своих предков, ее продажу за деньги. А для того, чтобы иметь деньги белых, они должны продать (по очень низкой цене) свою рабочую силу (чего они не делали раньше) или продать европейцам продукцию, которую те хотят купить (копру) или производство которой часто сами организовывали (кофе или чай).

[303] *Malinowski B.* Op. cit., p. 211.

[304] Ibid., p. 187-188.

а товары покупаются для того, чтобы перепродать их, следовательно когда они оказываются в руках настоящих торговцев, тогда они обязательно должны трансформироваться, когда их покупают и когда их продают, в определенное количество ценного объекта, по отношению к которому оценивается их сравнительная меновая стоимость. Именно пот объект-символ и обязательный объект-посредник развитых товарных обменов мы называем «деньгами».

То, что во многих обществах и культурах золото и серебро служили деньгами, не может удивить нас. В течение многих веков именно эти металлы служили для украшения тел богов и властителей (властительниц) и были бесполезными в повседневной жизни. Из них нельзя было сделать орудия труда. Древние египтяне думали, что золото — это «плоть богов» [305], и фараона называли «золотой Гор», поскольку его божественная сущность могла быть выражена только немеркнущим сиянием драгоценного металла, который сверкал, как Солнце, отец всех богов. В других частях света воображаемое общества было пленено перламутром красивых раковин, в радужной белизне которых они видели присутствие жизни, след семени богов и семени мужчин из тех обществ, которые в большинстве случаев не открыли, каким образом плавить металлы.

Для того чтобы ценный объект обращался как деньги, необходимо, чтобы его «воображаемая» стоимость разделялась членами обществ, которые ведут между собой торговлю. Деньги не могут существовать,

---

[305]Бернхард Лаум (Laum) в своей большой работе *Heilieges Geld— eine Historische Untersuchung iiber den Sakralen Ursprung des Geldes* (Tubingen: Mohr, 1924) цитирует работы Иеремиаса о древнем Востоке (1913), в которых он показал, каким образом в Вавилоне металлы символизировали богов: золото — Солнце, серебро — Луну, медь — Венеру и т.д. Положения Лаума не могли не породить определенные возражения и исправления» поскольку чеканные монеты с гербом государства объясняются не только ссылками на религиозные верования, являющиеся их основным источником. Для того чтобы на Западе появились первые чеканные монеты с изображением герба государства, было необходимо развитие города-государства, новых экономических и главным образом политических отношений, изменивших место религии в обществе и центрировавших ее вокруг политики, Закона. Ср.: *Will E.* De I'aspect ethique des origines grecques de la monnaie: «Хотя Лаум слишком усердствовал, повернувшись спиной к потребностям даже рудиментарной экономической жизни, совершенно очевидно, что рационализм современных экономистов Н учитывав самые самобытные свойства греческой цивилизации» (с. 214). См.: *Bensa A.* A preseniation de Bernhard Laum. Эмиль Бенвенист (Emile Benveniste) в *Le Vocabulaire des institutions indo-europeennes* показал, что глагол «продавать» (англ. *to sell)* происходит от готского и *saljan,* что означает «предложить в жертву божеству», и что слово «покупать» *(to buy)* происходит от готского *bugjan,* означающего «выкупить кого-то, чтобы спасти его от рабства». Следовательно, в Европе, как и в Меланезии, деньги были эквивалентом жизни.

быть «в ходу», не имея «силы закона». И закон создан не конкретным индивидом. Деньги должны содержать в себе присутствие богов, быть отмечены их символами или гербом государства либо изображением короля. Даже сегодня на долларе, зеленой банкноте, которая является единственным денежным знаком, узнаваемым и принятым повсюду в мире, напечатано упоминание о Боге, библейском боге.

А ведь Мосс прекрасно видел все это, о чем свидетельствует великолепное «Принципиальное замечание об употреблении понятия денег», которое занимает две страницы в «Очерке о даре» и намечает историю денег[306]. Но, по нашему мнению, в его анализе всегда чего-то недоставало, как и в анализе многих других авторов, которые шли по его стопам и сталкивались с теми же проблемами. Речь идет о том, что они не признавали, что для перемещений, обменов нужно, чтобы существовали вещи, изъятые из обмена, фиксированные точки, отталкиваясь от которых все остальное — люди, имущество, услуги — может вращаться, циркулировать[307].

О превращении объекта торговли в объект дара или священный объект

Прекрасным анализом этого процесса мы обязаны Мишелю Панову, который наблюдал его у новоанглийского племени маенге. В нем циркулировали или накапливались вырезанные из раковин тридакнов

---

[306] Отвечая Б. Малиновскому и Ф. Симиану, которые критиковали его за «примиренческое» использование понятия денег, Марсель Мосс писал: «В таком понимании экономическая стоимость возникала только тогда, когда были деньги, а деньги существовали только в тех случаях, когда драгоценные вещи, сами накопленные богатства и знаки богатств действительно превращались в деньги, т.е. были отчеканены, обезличены, оторваны от всякой связи с любым юридическим лицом, индивидуальным или коллективным, кроме государственной власти, которая их чеканит. Но вопрос, поставленный таким образом, сводится лишь к произвольным границам, которые могут быть поставлены употреблению слова. На мой взгляд, таким образом определяют только второй тип денег — наш» *(Mauss M.* Essai sur le don, p. 178). См.: *Mauss M.* Origine de la notion de monnaie. Рассуждения в том же духе: *J.-M. Servet.* Numismata. Etat et ongines de la monnaie.

[307] Эта книга была уже закончена, когда в свет вышла работа социолога Филиппа Роспабе *(Rospabé Ph.* La Dette de vie. Aux origines de la monnaie), прекрасно документированная книга, особенно в части меланезийской этнологии и полемики между антропологами. Его выводы совпадают с нашими, но в работе отсутствует анализ объектов, которые не дарят, священных вещей, которые, однако, являются источником в котором черпают смысл ценные объекты, циркулирующие в качестве платежа за жизнь или смерть (*bridewealth,* компенсации и т.д.).

кольца *(паже)* и нити жемчуга (тали). Маенге, племя, живущее на окном побережье, расплачивалось за них собаками и кокосовыми вехами которые оно покупало у горных племен внутренней части острова которые в свою очередь, покупали их за соль и таро у накапан народа живущего на северном побережье. Маенге не знали ни о происхождении этих раковин, ни даже о существовании наканаи и не могли знать, что те покупают эти объекты, организуя морские экспедиции на остров Новый Ганновер — за *паже,* на остров Новая Ирландия— за *тали,* т.е. за сотни километров от Новой Англии [308]. Лишь ближе к 1914 г., когда мужчин из маенге и других племен с южной части острова наняли работать на больших германских плантациях на северо-востоке, маенге узнали реальное происхождение этих объектов.

Раньше они верили, что эти объекты были творением сверхъестественных существ, которые хранили их в таинственном месте, прежде чем дать людям. Они знали, что эти сверхъестественные существа давали их не их собственным предкам, а предкам других племен, у которых их предки эти объекты покупали. Пьер Маранда сообщил о еще более запутанном случае. На острове Малаита деньги из раковин изготавливаются главным образом племенем ланга-ланга, которое обеспечивает их в некотором роде «чеканку». Однако наибольшую стоимость этим деньгам придают пурпурные диски, количество которых в каждой нити тщательно подсчитывается. Эти диски изготавливаются из створок раковин *(рому),* которые ланга-ланга два раза в год добывают в лагунах клана лау во время больших экспедиций на нескольких пирогах. Ныряльщики несколько дней живут на побережье. Вожди клана лау разрешают им эту ловлю в обмен на половину «денег», в состав которых входят диски из раковин *рому.* Таким образом, в местах производства денег дух коммерции весьма силен, и лау умеют извлекать «прибыль» из своего «привилегированного положения», поскольку предоставляют ланга-ланга право пользования своей лагуной *50 %* продукции. Но не будем забывать, что те же лау хранят в своей священной сокровищнице деньги, которые они ни при каких обстоятельствах не могут отчуждать…

Из этого ряда сходных фактов можно извлечь несколько теоретических выводов. Малиновский, Армстронг, Мосс и многие другие авторы удивлялись сложности установленных обществами классифика-

---

[308] *Pannoff M.* Objects preciuex et moynes de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne.

ций между разными типами обмена и разными типами объектов, которые в них циркулируют[309]. Мы считаем, что источник этой сложности и запутанности надо искать в причинах, которые вынуждают эти общества сознательно разделять и добровольно поддерживать разделение сферы товарных обменов и сферы обменов дарами, сохраняя при этом связь этих сфер обмена с областью священного и их отделенность от нее. Как мы показали, эти причины лежат в области родственных связей и политических отношений. Все обстоит тем более сложно, что часто один и тот же тип объектов может последовательно функционировать как товар (имеющий стоимость), как объект дара и встречного дара и как сокровище. Отсюда, на наш взгляд, большое значение материалов о жизни маенге, которые привел и проанализировал Мишель Панов — они прямо указывают на основополагающие социальные и психические процессы.

Эти факты показывают, в каких контекстах и в соответствии с какими социальными и психическими механизмами объекты, не использующиеся в повседневной жизни, бесполезные, когда речь идет только об обеспечении повседневных потребностей, входящие в общество безобрядовым образом, в качестве ценных товаров постепенно приобретают свойства людей или существ более могущественных, чем люди, — божеств, духов, мифических предков — это происходит после того, как они входят в сферы социальной жизни, где их использование необходимо, где их ждут. По образу людей и сверхъестественных существ они приобретают имя, идентичность, историю, возможности. Из этих объектов торговли, изначально отмеченных таинственным происхождением и обладающих меновой стоимостью, большая часть будет обращаться в качестве заменителей живых (цена невесты) или мертвых (цена крови) людей, служить инструментом для воспроизводства социальных отношений, родственных связей и отношений власти, которые поддерживают *между собой* кланы, составляющие общество маенге, кланы, которые не могли бы воспроизводить себя без этих обменов.

---

[309] Можно лишь удивляться, что Мосс, знавший эти факты, писал по поводу словаря обменов на Тробриандских островах, который он квалифицировал как «несколько наивный юридический язык»: «Невозможно представить себе, до какой степени весь этот словарь усложнен *странной неспособностью разделять и определять* и удивительной изощренностью номенклатур» (с. 191). Он даже говорит о неспособности правовых систем «мира островов» «абстрагировать и разделить свои экономических и юридические понятия» и сравнивает их с древним германским правом отличалось той же неспособностью (с. 193). Удивительным образом, как будто для того, чтобы исправить свое суждение с сильным оттенком европоцентризму он добавляет. «Впрочем, они в этом (в этой способности) и не нуждались» (с. 191 и 193)

Но такие обмены являются не единственным условием сохранения этих кланов. Существует и другое условие, точно так же необходимое, но менее заметное, потому что оно не носит публичного, даже показного характера обменов имуществом и поэтому стоит особняком. Это условие— отношения, которые каждый клан должен поддерживать *с самим собой,* это действия, обряды, усилия, посредством которых каждый из них воспроизводит свою идентичность, обеспечивает свою непрерывность, поддерживает постоянную связь *со своими истоками.* А ведь именно когда объект обмена находится уже не в области обменов живых людей между собой, а в области обмена живых людей с мертвыми и с их богами, объект торговли *становится священным.* Тогда объект торговли, уже отличающийся от других тем, что у него нет утилитарного применения, и возвышающийся над ними, потому что ему приписывают сверхъестественное происхождение, прекращает циркулировать и фиксируется в важнейшем месте общества, в той точке, куда каждый клан должен периодически возвращаться, потому что там он встречается сам с собой, подтверждает свое бытие, свою идентичность, свою сущность, сохраненную от времени и во времени, короче говоря, встречается со своими истоками.

Подведем итог: именно когда объект торговли проникает в это место и используется там для реактивации этого отношения, воображаемого и символического, с первоначалом, он становится священным и обретает еще большую ценность, войдя в религиозную область власти. Ведь священное — в противоположность взглядам Дюркгейма, который слишком радикально разделял религиозное и политическое,— всегда имеет отношение к политике, поскольку священное — *это определенный тип связи с истоками,* а истоки индивидов и групп оказывают давление на то *место,* которое они занимают в социальном и космическом порядке. Именно на основании истоков каждого и каждой группы фактическое состояние отношений между индивидами и группами, составляющими общество, сталкивается с порядком, который должен царить во вселенной и обществе. Тогда это фактическое состояние отношений считается легитимным или нелегитимным в правовом смысле, следовательно, приемлемым или неприемлемым. Значит, не объекты придают священный характер всем или части отношений между людьми и окружающей их вселенной, а наоборот.

На примере маенга мы ясно видим, что люди *проецируют* на вещи и *включают* в материал и форму этих импортированных объектов воображаемые ядра и символы реальных отношений, которые они поддерживают между собой и с миром, который их окружает. Весь этот

социальный процесс — это одновременно психический процесс, мобилизующий две составляющие мышления и, шире, две составляющие человеческой психики — сознательную часть и бессознательное. Однако индивиды не осознают механизмов проекции и овеществления явлений, которые принадлежат их собственному социальному бытию. Перед ними вещи, у которых есть имя, душа, сила, возможности, вещи, которые от них же и отделились, но с которыми они обращаются как с существами, отличными от них самих, пришедшими из других мест, странными, чужими. Или, чтобы быть более точным, перед ними одновременно чужие и знакомые вещи-люди. Знакомые, потому что определенным образом люди видят себя в объектах обмена и священных объектах, но чужие, потому что они видят себя в них, но не способны узнать.

Люди раздваиваются, но не узнают себя в своих двойниках, которые, отделившись от людей, встают перед ними — такие знакомые и такие чужие одновременно. На самом деле это не двойники людей стоят перед ними как чужие— это сами люди, которые, раздвоившись, стали отчасти чужими самим себе, стали подчиненными, отчужденными по отношению к этим иным существам, являющимся, однако, частью их самих.

III
СВЯЩЕННОЕ

Что такое священное?

Священное — это определенный тип связи с истоками, в котором на месте реальных людей обосновываются их воображаемые двойники. Иначе говоря, священное— это *определенный тип связи людей с происхождением вещей,* при котором реальные люди исчезают а на их месте появляются их воображаемые двойники, воображаемые люди. Священное может появиться только тогда, когда какая-то часть человека исчезает. И исчезающий человек— это человек-соавтор вместе с природой, самого себя, человек-автор своего социального способа существования, своего социального бытия. Ведь люди таковы что они не только *живут* в обществе, как другие социальные животные, но и *создают* общество, чтобы жить. Когда люди раздваиваются на воображаемых людей, более сильных, чем люди реальные, но несуществующих, и на реальных людей, не проявляющих способности делать то, что делали их предки или могли делать они сами (окультуривать растения и одомашнивать животных, изготавливать орудия труда и т.д.), происходит что-то, из-за чего реальные люди кажутся уже не акторами и частично авторами самих себя, а объектами воздействия. Раздвоение человека сопровождается искажениями, *сокрытием* реального и *инверсией* причинно-следственных связей.

Но когда реальный человек исчезает из истоков, когда он мысленно раздваивается на сверхъестественных существ, более сильных, чем человек, и на воображаемых людей, менее способных, чем реальные люди, когда человеческая реальность раскалывается и реальные люди становятся частично чужими самим себе, начинает функционировать механизм, который имеет отношение не только к мышлению. Разумеется, создание этих воображаемых существ, придумывание рассказов, повествующих об их приключениях, составление ритуалов, которые их прославляют и на время вновь оживляют их среди людей (символически в наших глазах, реально для баруйя), — все это требует мыс-

лительной работы, работы сознательной, но *в то же время* использующей бессознательные структуры духа. Но, по нашему мнению, главное заключается не в этом. При создании математической идеальности, так же как и произведений искусства, участвуют и сознательное мышление, и бессознательные структуры духа. Главное заключается в том факте, что мифы являются объяснением происхождения вещей, *которое узаконивает* порядок вселенной и общества, заменяя реальных людей, которые окультурили растения и одомашнили животных, изобрели орудия труда и оружие и т.д., людьми воображаемыми, которые не делали этого, а получили эти блага из рук богов или героев-основателей.

Следовательно, все происходит так, будто человеческое *общество* не могло существовать, не удалив из сознания *активное присутствие* человека *при возникновении* его самого. Все происходит так, будто общество не может продолжать существовать, *не вытеснив в коллективное или индивидуальное бессознательное,* за пределы сознания, *деятельность человека при возникновении его самого.* Все происходит так, будто сохранение обществ, по крайней мере их сохранение в качестве *законных* обществ, в качестве реальностей, которые все их члены *должны* сохранять и воспроизводить, *находится под угрозой* признания, принятия как точки отсчета при размышлении об обществе того важнейшего факта, что люди (а не боги, или духи природы, или мифические предки) частично являются авторами, создателями себя самих.

Если это имеет смысл, вопрос о бессознательном может быть поставлен в других терминах. Не человеческий *дух* благодаря игре своих бессознательных, универсальных и аисторических структур стоит *у истоков* этого исчезновения реального человека и его замены воображаемыми существами, которые запросто и по полному праву общаются с духами вещей. Это *общество* как целостность, которое трансцендентно индивидам и поставляет им материальные и культурные условия существования, явилось его важнейшим источником, потому что это вытеснение на второй план реальных людей и их замена воображаемыми существами, вытеснение за пределы сознания активной роли людей в появлении общества, забвение их присутствия в истоках необходимы для создания и воспроизводства общества.

Если такой механизм существует, то, чтобы быть эффективным, он должен действовать в значительной степени без ведома индивидов, которые воплощают его в жизнь. *Как и объект, который он вытесняет, он сам должен быть вытеснен.* Именно здесь вмешивается бес-

сознательное, которое, по нашему мнению, значительно выходит за рамки бессознательных структур *мышления.* Или по крайней мере (чтобы не овеществлять, не субстантивировать бессознательное) именно здесь начинают функционировать психические механизмы, которые вытесняют *и* хранят вне сознания реальности, которые сознание не хочет (или не должно) знать. Бессознательное действует, но как *средство,* а не как источник, как *инструмент,* а не как основание. Недостаточно утверждать, как Дюркгейм, что общество является источником священного. Нужно также показать, что *священное скрывает* от коллективного и индивидуального сознания *какую-то часть содержания* социальных отношений, что-то, составляющее сущность данного общества, и что, делая это, священное извращает социальное, делает его *непрозрачным* для него самого. И стоит пойти еще дальше и показать, что в обществе существует что-то, что является частью социального бытия составляющих его членов и нуждается в *непрозрачности* для своего создания и воспроизводства. Следовательно, в сущности именно по социальным причинам социальное утаивает себя от себя самого, делает себя непроницаемым, священным. Фантазмы происхождения определенно не лежат в основе фантазмов.

У баруйя источники непрозрачности ясны. Ритуалы, во время которых публично используют *кваиматнье,* — это ритуалы мужской инициации, ритуалы, из которых исключены женщины, половина общества, и которые посвящены общему доминированию мужчин над женщинами и узаконивают его, одновременно узаконивая тот факт, что определенное число кланов, родственных групп, составляющих часть племени баруйя, исключены из ответственности за ритуалы, которые прославляют одновременно единство баруйя по отношению к внешним врагам и превосходство и солидарность мужчин баруйя по отношению к женщинам.

Следовательно, источники непрозрачности у баруйя имеют отношение к существованию двух отношений исключения, которые принадлежат к самим основам их общества, являются основополагающими *принципами* организации, которая для своего воспроизводства с минимальным числом конфликтов нуждается в согласии всех и в первую очередь тех, кто подвергается негативным последствиям этих исключений. Ведь не нужно не только субстантивировать, овеществлять бессознательное, не нужно овеществлять общество. Не общество утаивает от людей какую-то часть самого себя, это реальные люди утаивают *друг от друга* какую-то часть своих социальных отношений. Если для части общества, той, которая им правит, социальные отношения «хо-

роши» такими, как они есть, *нужно,* чтобы они были хороши для оставшейся части общества, иначе говоря, для всех.

Что-то, включенное в саму природу социальных отношений, что-то, принадлежащее самой сущности этих отношений, основам общества и обязательно и непрерывно влекущее за собой негативные последствия для части общества, не может проявиться *как таковое* в представлениях, которые составляют о своем обществе индивиды и группы, из которых оно состоит. Тогда возможны две трансформации реальности: или это что-то исчезает из представлений, перестает появляться в публичных дискурсах, или это что-то появляется, но превращается в полностью позитивную реальность, необходимый элемент общего Блага, в «обязательное» условие существования общества и его воспроизводства, тем более необходимое, тем более нерушимое, что, по-видимому, оно существовало всегда, поскольку является частью вещей, которые люди времени сновидений, воображаемые предки баруйя, завещали своим потомкам для их блага. Это условие тем более нерушимо, что, будучи связано с истоками общества, оно является частью священного этих истоков и кажется Законом, данным, доверенным баруйя Солнцем и другими силами вселенной для того, чтобы они упорядочили в соответствии с ним свою жизнь и передали его своим потомкам.

Таким образом, видно, зачем нужны воображаемые люди (мужчины и женщины), которые заняли место реальных мужчин и женщин первоначальных времен. Они *вновь дают* им их собственные законы, их обычаи, но ставшие *священными,* идеализированные, превращенные в общее Благо, в священный принцип, который не может допускать оспаривания, протеста, который может быть лишь предметом всеобщего признания. Именно все это присутствует (и представлено) в священных объектах, в *кваиматнье,* которые поднимают к Солнцу, прежде чем ударить ими в грудь инициируемых.

Кваиматнье — теперь это становится очевидным — это не чистые символы, не означающие, лишенные смысла, это содержательные символы, означающие, преисполненные смысла, *одновременно* представляющие *и* скрывающие содержание социальных отношений, выражающие порядок, который должен править в обществе, объединяющие и материализующие в *объекте* — фрагменте материи, дерева, кости, камня, чего угодно — все то, что общество должно сказать *и* должно скрыть от себя самого. Именно потому, что священный объект — это *видимый синтез* всего того, что общество хочет представить *и* скрыть от себя самого, он объединяет в себе содержание — воображаемое,

символическое и «реальное»— социальных отношений. И именно потому, что священный объект— это культурный объект, который более глубоко и эффективно, чем все остальное, сгущает и объединяет воображаемое и реальное, которые составляют социальную реальность, он является одновременно самым сильным символом, самым полным означающим, самым богатым термином языка, выходящим за пределы слова, языка, на котором говорят в обществе и говорят в той же мере посредством жестов, тела и окружающих природных или рукотворных объектов. Священный объект, потому что он говорит невыразимое, потому что он представляет непредставляемое, — это объект, наделенный максимальной символической ценностью. Таким образом, наш анализ священных объектов баруйя увел нас очень далеко от тезисов Леви-Строса и Лакана, которые приписывают символическому примат над воображаемым и реальным, верят в чистый символизм и, как Леви-Строс, видят в понятиях *мана,* или, для баруйя, *кулье* («дух-сила», содержащийся в вещах), понятия, функция которых заключается в том, чтобы «противопоставить себя отсутствию значения, не неся в себе никакого конкретного значения»[310].

Объекты, преисполненные смысла, объекты, наделенные «возвышенной» красотой, находящейся вне области материально прекрасного, — таковы священные объекты, объекты, в которых человек присутствует и отсутствует одновременно.

О священных объектах как присутствии/отсутствии человека и общества

В течение всего этого анализа мы оставляли в тени важнейшее свойство священных объектов. Конечно, они являются основанием и знаком отношений зависимости, задолженности и признательности, которые люди поддерживают с воображаемыми существами, «подлинными собственниками вещей и благ мира», которые поделились с людьми пользованием ими и вместе со священными объектами передали им часть своих возможностей. Но не стоит забывать нашу отправную точку, которая объясняет, почему священные объекты надо хранить и нельзя дарить: тот факт, что обладание этими объектами дает *людям,* по крайней мере некоторым из них, особые *возможности* и таким образом выделяет их среди остальных членов общества. Обладать этими объектами —

[310] *Levi-Strauss* C. Introduction..., p. L.

значит обладать частью возможностей этих более сильных, чем человек существ, значит удовлетворить свою жажду *власти,* проявить свое стремление *контролировать* силы, которые навязывают себя людям влиять на ход событий, на судьбу. Не означает ли *квайматнъе* «растить мужчин», и не ставят ли мэтры инициации баруйя на службу обществу баруйя в целом и на службу доминированию мужчин над женщинами внутри этого общества возможности, содержащиеся в их *квайматнъе* и подаренные Солнцем их предкам?

Следовательно, в священном объекте содержится признание жажды власти, способности влиять на ход событий и поставить их на службу людям. Благодаря священному объекту на уровне действия, ритуала осуществляется та же инверсия, которая существует на уровне представления. Ведь именно там, где человек *ничего* не может сделать с реальностью — как, например, увеличить количество видов диких животных, на которых он охотится, или рыб, которых он ловит, или заставить Нил каждый год приносить плодородный ил, — он (хочет и) верит в то, что может воздействовать на существа, обладающие такой способностью. Отсюда идут ритуалы плодородия, увеличения количества животных и растений у австралийских аборигенов, отсюда идут ритуалы, которые каждый год совершал фараон, когда, поднявшись на своей священной барке к истокам Нила, он произносил магические слова, которые должны были заставить воды реки вернуться в следующем году. Само собой разумеется, что, для того чтобы эта способность казалась «реальной», эти верования должны разделять все и должна существовать возможность время от времени представлять «реальные» доказательства эффективности ритуала и объекта. Ведь, в соответствии с красивой формулой Мосса, «в конечном счете само общество всегда расплачивается с собой фальшивыми деньгами за свою мечту»[311].

Именно по этой причине — из-за присутствия желания в глубине верования — для Мосса понятие *мана* несводимо ни к чему-то «слишком интеллектуальному», ни к чему-то «слишком оторванному от механизма социальной жизни». За «категориями мышления», лежащими в основе магических суждений, которые устанавливают «классификацию вещей», определяют «линии влияния или границы изоляции», «в самом корне магии [существуют] аффективные состояния-генераторы иллюзий, и эти состояния не индивидуальны»[312].

---

[311] *Mauss M.* Esquisse d'une theorie generale de la magie (воспроизведено в: *Sociologie et Anthropologic),* p. 119.

[312] Ibid., p. 123. И еще: «Благодаря понятию *мана* магия, сфера желания, полна рационализма».

Однако аффективные состояния сами по себе не порождают категории мышления, и они не могут сами создавать иллюзии: последние не смогли бы обрести форму и смысл без работы мышления. А ведь часть этого смысла находится в том, что толкает людей к разделению, раздвоению, представлению себя одновременно более слабыми и более сильными, чем они есть, к тому, чтобы присутствовать (но в виде отсутствия) в объектах их культов, к тому, чтобы быть подчиненными силам, которые населяют вселенную, но в то же время быть наделенными частью их силы.

Все то, что мысленно изъято из реальных отношений, которые люди поддерживают друг с другом и природой, составляет вместе со всем тем, что мысленно добавлено к ним, воображаемое бытие человека, воображаемое ядро его социального бытия, вымышленное содержание и постоянный источник воображаемых явлений, ставших социальной *реальностью.* Дополнением этой непрозрачности человека для него самого является заколдованный мир, который возникает на месте мира реального. Разумеется, (Источник этого заколдованного мира и заколдованного человечества лежит не в личной, интимной, уникальной истории каждого индивида. Все это рождается не из случайностей единичной истории, не в сложной материи личных отношений между людьми, а в природе их *социальных* отношений, в чем-то, что объективно присутствует и действует в этих отношениях, но должно исчезнуть из сознательных представлениях индивидов о них или появиться только преобразованным во что-то другое.

Этот процесс сокрытия и преобразования является не только условием формирования индивида как такового, как единичного, уникального существа. Прежде всего это условие зарождения и воспроизводства общества, в котором он родился, совместных, общих социальных отношений, которые являются опорой его социального существования и которые каждый должен до определенного момента интериоризировать и воспроизводить, если он хочет продолжать жить в обществе. Стоит ли напоминать, что реальный, исторический генезис «формы общества», т.е. конфигурации социальных отношений, которые *совместным, общим образом* управляют жизнью всех членов общества, независимо от их пола и возраста, есть коллективный и в значительной степени неинтенциональный процесс, который не может быть «планом» никакого конкретного индивида *как такового,* как единичного, уникального существа, отделенного от других? Этот процесс отсылает к тому *общему,* что *объективно* есть у каждого индивида с другими и что он не выбирал, к тому, что он разделяет с другими, известными

и неизвестными ему, *вследствие принадлежности к одному и тому же обществу,* иначе говоря, к его социальному бытию. И стоит вспомнить, что реальный, исторический генезис новой формы общества всегда развивается на поле возможных трансформаций, число которых *не* бесконечно и которые ни один индивид и ни одна группа индивидов не могут знать полностью.

О вытесненных вещах, которые делают возможным социальное существование человека

Все происходит таким образом, будто *социальное* существование человека было возможно только благодаря *двум процессам вытеснения,* составляющим *два источника формирования* индивидуального *и* коллективного *бессознательного.* Первый процесс касается сексуальности и ее подавления, второй — власти (политической и экономической) и ее исключений. Во всех обществах они тесно связаны. Так, у баруйя священные объекты служат установлению и восхвалению социального порядка, который одновременно является порядком сексуальным и политико-религиозным, неравным отношением между кланами-завоевателями и местными кланами. Во многих других обществах основное разделение противопоставляет не доминирующие и доминируемые кланы, а касты или классы. Такой вид разделения, разумеется, выходит за рамки различий и исключений, существующих между индивидами вследствие их пола, но тем не менее это разделение содержит их в себе в заново определенном, реорганизованном в соответствии с его потребностями виде.

Если существуют два (по меньшей мере) источника вытеснения, это вытеснение, эти перемещения смысла и символов, эти метаморфозы совершаются только одной человеческой психикой. Именно поэтому индивидуальная психология и психология коллективная (или, как называл ее Фрейд, метапсихология) соединяются друг с другом. Очевидно, что в анализе этих процессов Фрейд и Маркс остаются наиболее влиятельными источниками, к которым добавляются многочисленные элементы работ Мосса и, разумеется, Леви-Строса и Лакана. Но у всех этих мыслителей существует много других тем, которые мы оставим в стороне.

Остается неизбежный вопрос: до какой степени люди не узнают себя в своих двойниках? До какой степени они верят в свои верования, Убеждены в том, что это другие, а не они сами, внушили им хранить

молчание или закрывать глаза на то, что негативно для некоторых в функционировании общества? До какой степени они убеждены в том, что необходимо отвергать, подавлять, преобразовывать, сублимировать факты ради высшего Блага всех, и в том, что доступ лишь одной части общества к власти (и/или богатству) содержится в божественном, сверхъестественном порядке вещей?

Упомянем факты, которые мы неоднократно подтверждали и эквивалент которым легко найти в наших обществах: женщины-баруйя преклонного возраста знают о тайных ритуалах мужчин больше, чем предполагается. То, что от них требуется, — это не показывать этого, на людях притворяться неосведомленными. Когда однажды мужчины-баруйя раскрывают инициируемым, что ужасающий шум, который те слышат в лесу, производят не духи, а мужчины, вращающие над головой заточенный кусок дерева, им угрожают убийством в случае, если они раскроют это женщинам. Но им говорят и то, что не мужчины изготовили *первые* магические трещотки, что первоначально это были стрелы, которые духи леса пустили в сторону мифического предка баруйя, который затем передал их всем мужчинам (но не женщинам) баруйя.

Следовательно, рядом (и внутри) с чистосердечием есть место для неискренности, рядом с верой искренней — для веры лукавой, корыстной, манипулируемой. Можно знать, но быть заинтересованным в том, чтобы казаться неосведомленным; можно не знать и быть заинтересованным в том, чтобы казаться осведомленным, и т.д. Но важнее этих манипуляций знанием то, что не в структурах мышления, функционирующего для себя самого, в себе самом, а в самих социальных отношениях, в структурах общества существуют причины и силы, которые толкают мышление на все эти уловки, на то, чтобы оставить в тени, вытеснить из поля зрения целую часть реальности и особенно ту, которая касается человеческого источника человеческих отношений и объектов, которые в них циркулируют и их символизируют.

Именно с этой точки зрения нам кажется особенно показательным то, что процессы создания ценных объектов и процессы их «потребления», т.е. обстоятельства, место и время их использования в качестве ценных объектов, имеют тенденцию к *отделению,* разъединению себя в пространстве и/или времени таким образом, что *человеческий источник этих объектов имеет тенденцию отойти на второй план,* затем исчезнуть и что вместо людей, которые их изготовили, появляются «сверхъестественные» существа, «культурные герои», уму и щедрости которых сегодняшние люди обязаны тем, что они обладают

этими объектами, имеющими стоимость и дающими власть, и используют их для собственного блага. Дистанция между местом производства и местом потребления может быть пространственной, как у маенге из Новой Англии и новоирландских племен, или временной, как для *кваиматнъе* или магических трещоток баруйя, первые экземпляры которых не были изготовлены людьми. В обоих случаях в разных формах воспроизводится один и тот же процесс: человек не является автором своих творений, его действия уже не объясняют происхождение его самого. Конечно, он может *обнаружить* себя в священных объектах, потому что он обладает *кодом* к ним, но он уже не может *узнать себя в них,* признать себя их автором, создателем, короче говоря, источником.

И именно этим стиранием человека из его собственного происхождения и его заменой сверхъестественными существами, которые являются двойниками его самого и за которыми реальный человек исчезает, занимаются *мифы,* объясняющие происхождение благ культуры: мифы о происхождении огня, оружия для охоты, культурных растений, домашних животных и т.д. Снова и снова, как показал Леви-Строс в четырех томах «Мифологик», именно *в результате* увлекательных приключений сверхъестественных существ, предателей или соблазнителей, происходивших в то время, когда ягуары тоже были людьми, когда мужчины женились на женщинах-ягуарах и пр., люди *начали* проводить различие между сырым и вареным, выдалбливать пироги, заниматься земледелием, обмениваться сестрами, культурно вести себя за столом и т.д. Люди ничего не изобрели. Все было им дано. С тем, чтобы они хранили то, что получили[313].

---

[313]Все работы, которые Леви-Строс посвятил анализу мифов североамериканских индейцев и — более широко — изучению форм и процессов «первобытного мышления», т.е. мышления «в первобытном состоянии», принесли фундаментальные результаты, открыли новые перспективы, которые каждый из нас (и не только этнологи) должен включить в собственную работу, чтобы двигаться вперед. Но нетрудно показать, что эти работы и их результаты не дают нам доказательств того, что знаменитые тезисы «Введения в труд Мосса» были обоснованны. Напротив, они доказывают, что индейские символы и понятия не являются чистыми означающими, что методы символического мышления, применение метафоры и метонимии поставлены на службу *воображаемому* подведению итогов и объяснению порядка, который правит во вселенной и должен править в обществе. Леви-Строс показывает, что к тому же эти предприятия укоренились в реальности, за пределы которой они не могут выйти, и что эта реальность — это реальность различных способов существования обществ палеолита и главным образом неолита. Следовательно, наша критика не направлена на этот анализ и мы никогда не будем отрицать или недооценивать полученные результаты. Она направлена на философские формулы, которые претендуют на то, чтобы составлять их основу.

О неравных дарах, которые с самого начала делают друг другу боги, духи и люди

Если, как мы пытались показать, священное есть связь людей с истоками, истоками как их самих, так и всего того, что их окружает и эта связь такова, что реальные люди в ней одновременно присутствуют и отсутствуют, стоит вернуться к некоторым рассказам об истоке чтобы показать природу *долга,* в котором, как воображают себе люди, они находятся по отношению к силам, создавшим вселенную и человека такими, какие они есть. Слова для обозначения этих сил варьируются и заслуживают обсуждения. Говорят о духах природы. Говорят о богах и богинях. Говорят об обожествленных предках и т.д. Можно заметить, что я не спешу называть богами баруйя Солнце или питона-повелителя дождя и грома [314]. Но я пока оставлю этот вопрос. Здесь моя цель заключается лишь в том, чтобы показать природу даров, которые эти силы сделали людям, и сопоставить их с теми дарами, которые люди, со своей стороны, предлагают богам — и не обязательно «в обмен». Итак, мы вновь оказываемся перед знаменитой четвертой обязанностью Мосса — обязанностью людей делать дары «богам, духам природы и духам мертвых», поскольку «именно они являются подлинными собственниками вещей и благ мира»[315].

То, что дают им люди, — это молитвы, подношения и часто жертвоприношения, т.е. подношения жизни, животного или человека. Но будем осторожны. Жертвоприношение не является универсальной практикой. Существуют религии, которые его не практикуют, как, по-видимому, многочисленные общества, живущие главным образом охотой и собирательством. Насколько мы знаем, этот факт впервые подчеркнул Джеймс Вудберн, специалист по одному из последних народов-охотников Африки, хадза, во время теолого-антропологической конференции, посвященной изучению понятия жертвоприношения. Эти охотники, которые питаются плотью, кровью, телом диких животных, стараются поддерживать отношения почтительной дружбы и признательности с «повелителями животных» и убивать животных только «с мерой», для своих нужд.

---

[314] Эту же осторожную позицию занимает Ален Тестар на первых страницах своей работы «Des dons et des dieux», когда пишет, что "худшее определение религии, какое можно встретить, — это, возможно, то, где из нее делают веру в одного или нескольких богов» (с. 17).

[315] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 167.

[316] *Michael Bourdillon, Meyer Fortes* (eds). Sacrifice, p. 82.

Эти народы не обязательно считают людей «выше» животных, на которых они охотятся и от которых зависят. Религии с жертвоприношениями — это религии, где боги доминируют над человеком всей своей мощью и заставляют их бояться себя. Но, как подчеркивает Ален Тестар, для того чтобы было жертвоприношение, нужны жертвы, и часто ими являются зависимые люди (взятые на войне пленные, дети, женщины) или животные, главным образом домашние. Не будем забывать спор о жертвоприношении «быка-хлебопашца» в Древней Греции и значение отказа пифагорейцев есть мясо животных, принесенных в жертву.

Мы начнем наше изучение даров, циркулирующих между богами и людьми, с меланезийского мифа, который описывает саможертвоприношение сверхъестественного существа, «старухи Афек».

Афек, «Старуха», «Великая» или «Вдова», — это объект культа в обширном регионе внутренней части Новой Гвинеи, в высокогорных долинах районов Телефомин, Оксапмин и т.д. Афек, направляясь с востока на запад, пересекла эти районы. По пути она прокладывала долины, выравнивала землю. Она охотилась в чаще на первых жителей этих мест, народ духов, которые и сегодня еще прячутся там. По дороге она оставляла следы своего пребывания и однажды уронила из своей сетки (матки) свиней и таро (традиционные клубневые, появление которых в Новой Гвинее на многие тысячелетия предшествовало появлению батата, привезенного в XVI в. из Америки испанскими мореплавателями). Некоторые из свиней превратились в сумчатых (которых приносили в жертву вместе со свиньями в ритуалах инициации). Ее менструальная кровь оставила слой красной земли, которой сегодня раскрашивают тела инициируемых. Затем она погрузилась в землю и путешествовала под

---

[317] *Testart A.* Des dons et des dieux, p. 27-29. Однако мы не следуем за этим автором, когда он провозглашает, что «поражен очевидной корреляцией, существующей между отсутствием жертвоприношения и негосударственным характером общества». Это утверждение слишком ограниченно. Так же, как утверждение, что в Меланезии никогда не практиковалось жертвоприношение (с. 29).

[318] См. работы Жан-Пьера Вернана и Марселя Детьена *(Vernant J.-P., DetienneM* La Cuisine du sacrifice en pays grec) о мифе о Прометее, похитителе огня, разделявшего людей и богов.

[319] Было опубликовано много хороших работ о новогвинейских обществах, которые отправляют культ Афек. Эти общества локализованы в регионе горы Gtap, где берут свои истоки большие реки Сепик и Флай. См. особенно: *Craig B., HyndmanD.* (eds). Children of Afek: Tradition and Change among the Mountain-Ok of Central New Guinea. Sydney; в особенности гл. 5, написанную Робертом Брамбо (R. Brumbaugh): «Afek Sang: The Old Woman's Legacy to the Mountain-Ok» (p. 54-87); *Jorgensen D.* Taro and Arrows: Order, Entropy and Religion among the Telefomin.

землей до тех пор, пока вновь не вышла на поверхность на западе и не построила в этом месте дом культа, который находится там до сих пор.

Она отправлялась в другие путешествия под землей, и в каждом месте, где она выходила на поверхность, сегодня находится место культа. Дорога, которая их все соединяет, ведет к самому большому религиозного центру, расположенному в Телефолипе.

В Телефолипе Афек повернула реку, осушила болото и запретила выращивать саговую пальму, растение низин и жарких земель побережья Новой Гвинеи. К ней присоединился старик. Она его убила, потом воскресила. Затем разделила дома культа на две половины: одна называется Стрела, ее она посвятила мужчине, а другая — Таро, ее она оставила себе. Потом она встретила двух людей, которые съели фрукты с посаженного ею бананового дерева, а также принадлежащих ей головастиков. Она убила этих людей, съела одного и натерла их кровью столбы дома культа в Телефолипе, строительство которого она в то время закончила.

Позднее Афек вновь встретилась со стариком, и оба они, прежде чем расстаться, совершили первый «товарный» обмен, поскольку старик принес из царства мертвых раковины и каменные клинья для изготовления тесел. Афек жила со своим братом Олмоином, который в то время ночевал в женском доме и разводил свиней, чем сегодня занимаются женщины. Однажды Афек решила украсить тело своего брата и провести его через обряды инициации. Именно с этого момента роли мужчины и женщины фиксированы навсегда. Но у ее брата был огромный пенис. Она обрезала его до нормальной длины и занялась с ним любовью. Кровь из пениса упала на два растения, которые она сорвала и спрятала в своем теле. Кровь, упавшая на одно из них, — это кровь плодородия, кровь, упавшая на другое, — кровь агрессивности. Афек дала мужчинам кровь агрессивности.

Афек и ее брат долго жили в Телефолипе. Он оставался в деревне готовить еду и варить таро. Она же каждый день уходила на охоту. Однажды Олмоин пошел за ней и выследил ее. Он увидел, что животные приходили к ней добровольно. Именно с тех пор животные больше никогда сами не приходят к людям. Они убегают, едва заслышав шаги охотника. На другой день брат снова пошел за сестрой и застал ее, когда она, раздвинув ноги, рожала животных всех существующих видов. Каждому из них она объясняла, как оно в дальнейшем должно жить и вести себя.

Но так случилось, что Афек заметила слежку брата. Она убила его и выставила его тело на помосте. Но поскольку труп не разлагался,

она создала опарышей и вместе с ними ввела в мир смерть, тление и разложение. Некоторые из опарышей, залезших на труп, превратились в раковины, ценные объекты. Затем она собрала кости своего брата и распределила их между разными домами культа, которые она построила. С тех пор их используют во время ритуалов, направленных на рост таро. От брата Афек имела большую семью. Ее дети стали предками всех групп района. Каждому из них она дала язык и разные, но похожие обычаи. Она распорядилась, чтобы после смерти ее голова осталась в Телефолипе, а тазовые кости были помещены в доме культа, который сегодня является домом культа племени улапмин.

Таково краткое изложение свода мифов, существующих в многочисленных вариантах. Эти мифы были связаны с ритуалами инициации и плодородия, которые до настоящего времени хранятся в величайшем секрете. Вот один из этих ритуалов, недавно поведанный Лоренцо Брутти старыми информаторами, которые отрицали, что продолжают следовать этим обычаям, поскольку теперь они услышали *«Ток bilong Papa God»,* слово Иисуса Христа, истинного Бога.

Этот ритуал практиковался, когда наступали длительные периоды засухи и голода, последний из которых восходит ко времени Второй мировой войны. Он заключался в жертвоприношении молодого мужчины, имевшего уже двух или трех детей. Этот ритуал был получен от оксапминов. Они объясняют, что Афек (на их языке «Иан-ан») пришла с юго-востока и пересекла регион по диагонали на северо-запад, по пути занимаясь всем тем, что описано в изложенном выше мифе. Когда она закончила, то приказала людям убить ее, сохранить ее кости, разделить их между собой и поместить в домах культа.

Но, прежде чем ее убили, Афек объяснила, что люди должны делать, если ничего не будет расти в их садах, если таро начнет чахнуть и им будет угрожать голод. Они должны выбрать мужчину одной из двух деревень, расположенных на двух концах — западном и восточном — пути, который она прошла, молодого и сильного мужчину, имеющего уже нескольких детей, предпочтительно мальчиков. Решение о том, совершать ли ритуал и кого выбрать жертвой, должны были принимать старшие. Жертва ничего об этом не знала. Лучшему другу этого мужчины поручали заманить его в чащу, где инициированные

[320] Мы искренне благодарим Лоренцо Брутти (Brutti) за сообщение нам данных, впервые полученных в августе 1995 г. Здесь мы приводим их краткое изложение, которое не дает представления об их сложности, но уже показывает их огромное значение Для изучения этих обществ и, в более общем плане, для размышления о взаимоотношениях между религией и обществом.

молодые люди хватали его, связывали и привязывали к дереву, к дикому панданусу. Ему ломали руки и ноги и умерщвляли, воткнув семь острых костей летучей мыши в почки, легкие, шею и голову. В завершение вырывали сердце, заворачивали его в листья пандануса и переносили из одного дома культа в другой, каждый раз пронося над огнем. Мужчины обмазывали свое тело кровью жертвы, чтобы быть сильными и иметь хорошие сады. Оставшаяся кровь предназначалась для того, чтобы кормить насекомых, живущих в земле и уничтожающих урожаи.

Затем тело жертвы готовили вместе с телом свиньи, принесенной в жертву в то же время. Плоть свиньи ели, а плоть человека — нет, поскольку оксапмины не практиковали эндоканнибализма: они ели своих врагов, но не соплеменников. Затем кости принесенного в жертву человека собирали, и разные кланы делили их между собой и закапывали недалеко от своих деревень. Кости помещали в каменистые, сухие места, над бесплодными землями, которые нужно было возродить. Совместное умерщвление и приготовление человека и свиньи — красноречивое доказательство того, что в Новой Гвинее самым близким к человеку существом, его заменителем, является свинья. И как мы видели, хотя раковины тоже являются заменителями людей, они заменяют и свиней.

Этот сегодня «исчезнувший» ритуал прямо руководствуется кратко изложенным нами мифом и в особенности его концом. Принесение человека в жертву воспроизводит саможертвоприношение Афек. Каждый раз эта реальная или воображаемая смерть является условием воспроизводства жизни — жизни таро, жизни людей, — когда она находится под угрозой исчезновения. Но разница между Афек и людьми заключается в том, что Афек умирает, никогда не умирая. Умерев однажды в Оксапмине, она ушла оттуда в другие места проживать другие жизни, совершать другие подвиги. Люди же умирают и продолжают жить после смерти, но в том же самом месте, как известные предки или растворившиеся в анонимной массе родственники.

Попытаемся в нескольких словах «определить» это воображаемое существо, Афек, и ее деяния. Это женщина, «Старуха», «Великая», но эта женщина — не человек. Она пришла неизвестно откуда, и по мере того как она пересекает местность, она преобразует ее. Она ничего не создает. Она преобразует мир, который уже существовал, населенный народом духов и, возможно, существами в человеческом обличье, которые к тому же похитили ее «имущество» и были ею убиты. Из ее влагалища выходят таро и растения, которые люди позднее станут

разводить, а также дикие животные, на которых люди позднее станут охотиться (сумчатые) или которых одомашнят (свиньи). Она охотится, но речь не идет о настоящей охоте. Ведь животные, которые происходят из нее, из ее тела, сами возвращаются к ней. Это женщина, первая женщина, и она «цивилизует» мир. Она оставляет после себя заповеди, правила, которые нельзя нарушать. К тому же она обладает всеми возможностями, мужскими и женскими. И это она даровала мужчинам их мужественность, которую она в некотором роде отделила от себя и приписала им. Она дала им ее скорее в пользование, чем в собственность, поскольку сохраняет в себе источники всех возможностей, мужских и женских. Кроме того, именно она дает жизнь, но также и вводит смерть во вселенную.

Она обрезает пенис своего брата, который был слишком длинным, и впервые совокупляется с ним. Следовательно, она вызвала появление сексуальности, принудив своего брата совершить с ней инцест, акт, который затем будет запрещен людям. Она придает форму телу мужчин, она украшает их и вводит в цикл инициации. Вместе со «Стариком» она учреждает первую форму «товарного» обмена. Наконец, она умирает и передает в дар свои кости, которые будут продолжать защищать жителей этой земли при условии, что они станут отправлять ее культ. Следовательно, Афек останется навсегда среди них, хотя оксапмины знают, что после смерти она ушла в другие места, пересекая другие страны, совершая другие подвиги. Наконец, прежде чем покинуть их, она даровала им секрет ритуала, который надо совершать в случае бедствия, когда таро перестает расти, когда земля становится бесплодной, когда голод грозит уничтожить человечество.

Итак, парадоксальным образом — но именно в этом парадоксе содержится весь смысл мифа — миф исходит из первоначальной ситуации, когда именно женщина содержит в себе женственность и мужественность одновременно, является существом, которое не принимает реальность такой как она есть, а преобразует, цивилизует ее, женщина, превосходящая мужчину и вбиравшая его в себя, прежде чем придать ему форму и отделить от себя. В конце этого рассказа миф «соединяется» с реальностью, поскольку, исчезая, Афек оставляет за собой новое человечество, идентичное сегодняшнему, в котором мужчины охотятся, инициируют мальчиков, не разводят свиней, не готовят и т.д. и являются единственными, кто имеет доступ к Афек через ее культ. В конце рассказа именно мужчины становятся обладателями всех возможностей, как мужских, так и женских. На этот раз мужественность вбирает в себя женственность. Реальность представляется переверну-

тым мифом, и в то же время в этой реальности живет, ее пересекая миф, поскольку мужчины знают, что своими возможностями они обязаны Афек, но что ни за что на свете они не должны открыть этот секрет женщинам, которых надо «держать в неведении». Таким образом, реальность не полностью противоположна мифу, поскольку мужчины которые претендуют на то, чтобы самим представлять общество и управлять им, переживают эту «силовую» ситуацию с сознанием ее неустойчивости и непрочности.

Ведь они знают, что все возможности, которые сегодня они реализуют в обществе, которыми они воздействуют на общество, не принадлежат им изначально. Афек дала им их без их просьбы. И если сегодня мужчины должны тяжело «работать», чтобы охотиться на диких животных, валить лес, чтобы сажать идущее в пищу таро (что еще полвека назад они делали каменными орудиями), это потому, что Олмоин, брат Афек, не смог устоять и попытался узнать секреты своей сестры. Он пошел за ней и выследил ее, и с тех пор, вместо того чтобы животные сами приходили к людям и таро росло само, нужно охотиться на одних и сажать другое. Короче говоря, своим желанием больше знать о женщинах и присвоить себе их возможности мужчины вызвали исчезновение первоначального изобилия и легкости, обрекли нас жить в мире, где нужно работать и сражаться, чтобы выжить. Вполне понятно, пишет Мерилин Стратерн, что признание достоинств «женскому» не обязательно предполагает признание достоинств жен-шины. Однако как сделать так, чтобы «великая Афек» не стояла где-то за спиной каждой женщины?

Наконец, отметим, что Афек действовала сама, без помощи других «богов». Она ни у кого не просила разрешения, и никого не видно выше ее. Мы имеем дело с религией без «пантеона». Встают два вопроса. Первый: зачем она все это сделала? Чтобы создать нынешнее человечество и цивилизовать его? В любом случае никто ее, по-видимому, об этом не «просил». Ее цивилизаторские деяния представляются безвозмездным даром, который навечно обязывает тех, кто его получил, но о нем не просил. И она не только навязала этот порядок миру, она еще оставила приказы, заповеди, не подчиняться которым — плохо. Второй вопрос: каким образом люди могут «вернуть» то, что они получили? Очевидно, что это невозможно. Следовательно, с самого начала человечество находится в долгу перед этими силами, которые сформировали его и оставили ему в наследство мир, в котором он живет, и лот долг неоплатен. Ни один встречный дар не может быть ему «эквивалентен», не может аннулировать его.

Заметим, однако, что положение людей по отношению к силам, которые создали вселенную или придали ей форму и продолжают контролировать ее, — не то же самое, что их положение по отношению к низшим, второстепенным силам, например духам леса, с которыми они чувствуют себя более свободно. Их можно поймать в западню, насмехаться над ними, победить хитростью или, наоборот, стать их другом, объединиться с ними и обмениваться подарками и знаками привязанности, как между людьми. Но с Афек или Яхве это невозможно. В Библии это Ева, женщина, съела запретный плод, яблоко, содержащее все божественные возможности. Именно женщина не сумела устоять перед желанием узнать больше и, завладев запретным плодом, стала причиной изгнания человечества из Эдемского сада. В Телефолипе именно Афек обладает всеми возможностями и дает их людям, и именно мужчина вводит смерть и работу, когда стремится присвоить себе возможности, которые не были ему даны.

Стоит прийти к заключению, что благодаря «великим силам» — богам, богиням, всякого рода сверхъестественным существам — человечество столкнулось с существами, по отношению к которым невозможны эквивалентные дары и встречные дары, и это происходит по меньшей мере по трем причинам. Потому что изначально эти силы дали людям то, что хотели, причем люди их об этом не просили. Потому что то, что они дали им, — мир, жизнь, смерть таковы, что у человека нет ответного эквивалента. Наконец, потому, что боги дают даже тогда, когда получают. Они оказывают «любезность», делают «одолжение», принимая дар. Но точно так же, как боги не были обязаны давать, они не обязаны принимать, а тем более возвращать. Боги не связаны тремя обязанностями, которые связаны между собой в мире людей и связывают их самих. Все еще остается вопрос: почему они сделали то, что сделали? Из любви к людям? Чтобы убедить себя в своем могуществе? Всегда существует что-то неясное, смутное, когда люди пытаются понять деяния богов.

Следовательно, великие силы невидимого, к которым человечество обращается с молитвами, подношениями или жертвоприношениями, по определению являются получателями, стоящими выше своих дарителей. И именно потому, что люди знают, что могут не быть услышаны, а их пожелания или просьбы могут не быть исполнены, они часто вменяют себе в обязанность величайшую точность в совершении ритуалов. Для того чтобы существа невидимого согласились прервать свои дела и обратить внимание на просьбы людей, люди должны обращаться к ним на понятном и ожидаемом языке в соответствии с понятной и ожидае-

мой процедурой. На наш взгляд, именно по этим причинам на самом деле не может быть и речи о настоящих «договорах» между великими богами и людьми, и мы не считаем, как Мосс, что в своей глубинной сущности жертвоприношение есть договор между людьми и богами. И тем более мы не с читаемого по своей форме жертвоприношение приближается к потлачу под предлогом того, что «эти боги, которые дают и возвращают, существуют для того, чтобы давать многое взамен малого». Люди не могли практиковать потлач с Афек, которая дала им все и однажды может забрать все обратно. Разумеется, совершить жертвоприношение — это принести в дар жизнь, это сделать дар, который больше, чем простая молитва, способен создать у того, кто его принимает, обязанность подарить в ответ. Но жертвоприношение никогда не является настоящей сделкой, срочным вкладом.

Таким образом, понятно, почему в истории человечества религия была сферой, которая могла предоставить людям в совершенно готовом виде модели власти в тех случаях, когда некоторые из этих людей начинали подниматься очень высоко над другими и желали утвердить и узаконить свое особое место в обществе, указав на свое особое происхождение. К ним возвращалось право на власть, потому что они являлись прямыми потомками богов, на что претендовали великие полинезийские вожди, или потому что они сами были живыми богами среди людей, как говорили о фараоне. Мы не хотим сказать, что религия лежит в основе кастовых или классовых отношений, которые появились и развивались во множестве частей света со времен неолита. Но нам кажется, что религия легко могла предоставить в совершенно готовом виде модели более сильных, чем люди, существ, источников жизни и плодородия или источников несчастий и бедствий, по отношению к которым люди вынуждены вечно предлагать дары и проявлять любовь, признательность, послушание, страх и ужас. Религия также свидетельствует, что доступ к источникам жизни и богатства возможен не для всех людей и что в силу этого некоторые из них, имевшие к ним доступ, служили обществу, совершая ритуалы и жертвоприношения и напрямую общаясь с богами.

Рассмотрим пример этой часто подтверждавшейся в истории связи между религиозной монополией на воображаемые средства доступа

[321] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 169. Мосс добавляет, ссылаясь на свою работу «Essai sur le sacrifice»: «Вероятно, отнюдь не случайно две торжественные формулы договора: латинская *do ul des* и санскритская *dadami se, dehi me* — сохранились в религиозных текстах». Но то, что договоры между людьми были священными, были обеспечены властью религии, не означает, что обмены людей с богами *сводятся* к договору.

к силам, которые контролируют жизнь и богатство, и политической монополией на материальные средства производства этих богатств (земли, работы), проанализировав «молитву священному дереву и священному камню». С ней мето, народ, живущий в горах на юго-западе Тимора, обращается к высшему божеству, богу Неба и Земли, во время ритуала, в котором они просят своего бога послать им дождь. В 1960-х годах наблюдалось массовое обращение этого региона в христианство. В 1965 г. Движение Духа, поддерживаемое евангелистской церковью Тимора, в сущности разогнало все общины и осуществило чудовищное давление на вновь обращенных, чтобы они оставили свои традиционные верования и практики, уничтожили все связанные с ними священные объекты и объекты культа [322]. В то время антрополог Эндрю МакУильям [323] собрал у уже немолодых мужчин и женщин некоторые обращения, просьбы, использовавшиеся в этих ритуалах. Нас заинтересовал один из них.

По представлениям мето, над вселенной владычествовало высшее божество, к которому обращались, называя его именем «Уис Немо, Уис Пах» (Властелин Небо, Властелин Земля). Земля — мать всех существ и людей, Небо - - их отец, и следовательно, этот высший Бог объединяет в себе все дополняющие и противопоставленные друг другу аспекты вселенной. В зависимости от обстоятельств жара берет верх над холодом, внутреннее — над внешним, или наоборот. В сфере родства дарители женщин всегда стоят выше получателей, но обмен между ними не является симметричным. Получатели не дают женщин своим дарителям. Они остаются в долгу.

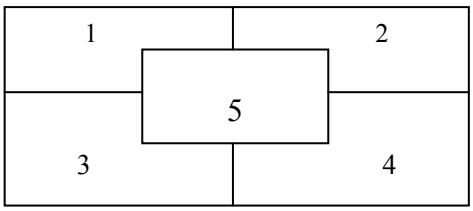
Мето также верили в существование определенного числа сверхъестественных сил (повелителей пчел и т.д.), возможности которых происходят от первичного божества. Они также отправляли культ предков кланов и предков «домов» (местных семей). Предполагалось, что эти предки живут в промежуточном мире между общинами живых и сферой высшего Существа. Наконец, они верили в существование злых духов: духов женщин, умерших во время родов, или людей, погибших насильственной смертью и обреченных скитаться в лесу или в зарослях по берегам рек. В каждом доме, каждом клане, каждой деревушке был свой жертвенник из раздвоенного деревянного столба, на который помещали плоский круглый камень. Отсюда происходит идея мето о том, что религия — это «разговор» со священным деревом, со священным камнем. Каждая семья и каждый клан совершали собст-

---

[322] *Fox J.* The Movement of the Spirit in the Timor Area.
[323] *MacWilliam A.* Prayers of the Sacred Stone and Tree.

венные ритуалы на собственном жертвеннике. Но эти семьи и кланы были объединены внутри политико-религиозных общин, и именно на этом уровне совершались коллективные ритуалы, направленные на обеспечение процветания всех как членов одной и той же общины, на процветание общины как целого.

Здесь необходимо сказать пару слов о политико-религиозных структурах микро-«государств» — мы говорим скорее о «централизованных вождествах», которые встречались еще в прошлом веке на юге Тимора. Эти государства были разделены на пять «сфер», четыре из которых были связаны по две противоположными функциями и окружали расположенную в центре пятую, священную, где накапливались подати, взимаемые центральной властью с урожаев кланов и семей, которые жили на территории государства.



В принципе земля «принадлежала» этой центральной власти, которая на пять лет уступала семьям право устраивать наделы в лесу и обрабатывать их за налог — кусок серебра и веточку красного коралла. По истечении пяти лет поле должно было быть оставлено, и оно возвращалось под присмотр *а на 'амнес* — мужчины, которому центральной властью было поручено совершать коллективные аграрные ритуалы, которые должны были обеспечить процветание каждой «территории», политико-религиозного пространства, объединяющего около дюжины местных общин и простирающегося приблизительно на 50 кв. км.

Основа сельского хозяйства этого региона — выращивание риса на неорошаемых землях и выращивание маиса. Поскольку климат здесь отличается крайней нестабильностью из-за муссонных дождей и главным образом их непредсказуемости, ритуальное «управление» дождем обретает огромное значение как для обеспечения потребностей семей, так и для того, чтобы они могли платить подати властям, т.е. правителям, живущим в центре.

Решение о проведении ритуалов, отмечавших начало, совершение и окончание сельскохозяйственного цикла, принимал *а на 'амнес,* и они совершались под его контролем. Он переходил из общины в общину, от жертвенника к жертвеннику, в некотором роде охватывая кольцом

территорию своих ритуалов. Молитвы и жертвоприношения происходили на вершинах гор или недалеко от подземных источников, в переходных пунктах между миром людей и миром высшего божества и духов. *А на'амнес* также отвечал за бережную эксплуатацию некоторых видов леса, особенно сандалового, который многие народы Юго-Восточной Азии и Китая вывозили с Тимора. Он следил за тем, чтобы все оставленные под паром наделы, находящиеся на подверженных эрозии склонах, были вновь засажены бамбуком. Именно он был судьей в первой инстанции, разрешавшим земельные споры. Короче говоря, *а на'амнес* одновременно контролировал материальный и ритуальный процессы сельскохозяйственного производства. Он сочетал в себе два аспекта власти — религиозный и политический, которые объединялись в центре «государства». И его самого назначала или, если его отец тоже был *а на 'амнес,* утверждала в должности центральная власть.

Вот текст молитвы, адресованной высшему божеству одним из этих *а на'амнес,* который ритуально охранял территорию области на юге Тимора, землю и ее ресурсы, сандаловый лес и даже мед и воск диких пчел, которые собирали дважды в год для изготовления свечей и главным образом для экспорта воска на Яву, где в XIX в. процветала индустрия батика, в огромных количествах использовавшая пчелиный воск:

> «И вот я стою перед этим камнем, камнем моего предка. Вот почему мой Властелин Земля подо мной, мой Властелин Небо надо мной.
> И вот я стою перед этим камнем, помещенным сюда моим предком. Я привел с собой этих животных, чтобы молиться священному камню, священному дереву поло, эслуи (следуют названия шести остальных общин).
> Этот камень, это дерево, я склоняю голову, молясь им, Земля внизу, Небо вверху. Я прошу о дожде, Небо вверху, чтобы омыть Землю внизу, чтобы я и люди Поло... ели и пили, чтобы омыть всю землю, чтобы она дала маис, чтобы мы могли есть и пить вдоволь.
> Вот почему мы привели этих животных и в молитве склоняем наши головы к истокам, к Земле подо мной, чтобы мы получили дождь от Неба надо мной».

В этот момент приносится в жертву украшенный и положенный на каменный жертвенник цыпленок. Его кровью обрызгивают жертвенный рис, и начинается второе обращение, на этот раз адресованное животному:

> «Ты, откормленное животное, лежащее здесь, я не наказываю тебя, я не караю тебя. Я хочу дать тебя Земле внизу и Небу вверху, чтобы пошел дождь, чтобы люди в изобилии могли есть и пить и чтобы Земля внизу тоже была довольна.

Не бойся ни жара огня, ни лезвия резца, мы предлагаем тебя, чтобы мы могли хорошо есть, хорошо пить».

Затем свинье или козе перерезают горло и кладут на жертвенник голову, печень, сердце, кишки и тестикулы животного. Жертвенных животных, а также рис предоставляют общины, для которых *а на 'амнес* совершает ритуал, и он сам освящает их. Кроме того, мясо и рис предлагают во время всех «официальных» мероприятий, во время всех обрядов, связанных с ритуалами жизненного цикла (рождения и т.д.), и во всех ритуалах, которые освящают или вновь подтверждают союз между двумя кланами, двумя семьями и т.д. Затем возносят последнее обращение:

«Я кладу эту свинью в центр [жертвенника], чтобы вы всегда были в нашей памяти, чтобы вы были довольны в Поло... Чтобы эта жареная и вареная пища позволила мне служить вам и сделать вам это подношение, чтобы мы ели и пили, в душе удовлетворенные на этой земле».

Обряд завершается трапезой, во время которой члены общины едят рис и мясо принесенных в жертву животных.

Здесь мы уже имеем дело не с женщиной-духом, которая содержит в себе женские и мужские возможности и, в конце концов реорганизовав мир, где живут люди, возносит мужчин над ними самими и возвышает их над женщинами [324]. Здесь, на Тиморе, у мето иные отношения людей с силами невидимого и иная структура общества. Кланы, семьи сами отправляют культ своих предков, проявляют уважение и привязанность к ним, просят их о помощи и защите, боясь их гнева или их мести. Но считается, что эти семейные и клановые ритуалы не обладают способностью обеспечить благосостояние всех. Ритуалы отправляются мужчинами, но разделение, противопоставление между полами включено в другую иерархию и превзойдено внутри ее — речь идет о иерархии, которая отделяет большинство кланов и семей от меньшинства, владеющего землей и контролирующего ритуалы, которые обеспечивают жизнь и процветание всех. На Тиморе часть общества стоит выше остальных и находится ближе в богам, но эта часть общества является уже не совокупностью представителей одного пола (мужчин, стоящих выше женщин, как у баруйя или оксапминов), а совокупностью членов нескольких кланов и их представителей, стоящих выше других кланов. Порог перейден, и своего рода аристократия, организованная в кланы, осуществляет централизованную власть над

[324] В описанном нами выше ритуале Афек, где приносится в жертву мужчина, чтобы вновь дать земле плодородие, иногда убивают детей (сыновей) жертвы, чтобы впоследствии они не мстили за своего отца.

остальным населением, тоже разделенным и организованным на основе кланов и других родственных групп.

Но эта «двойная монополия» нескольких кланов на воображаемые (для нас) и реальные средства воспроизводства жизни (священные объекты, ритуальные формулы, с одной стороны, и землю, работу и ее результаты — с другой) — пустяк по сравнению с замечательным примером Египта времен фараонов. Этот пример уникален даже по сравнению с примерами централизованных государств Доколумбовой Америки: с империей инков, тоже управляемой «Сыном Солнца», империей ацтеков и т.д. Он уникален, потому что фараон концентрировал в себе все функции, все возможности, которые в других местах могли быть отделены друг от друга, разделены между несколькими лицами. Но также потому, что эта предельная концентрация возможностей была реализована в первом государстве, которое появилось на земле в третьем тысячелетии до Рождества Христова. Фараон не был человеком, более близким к богам, как вождь на Тиморе. Он не был человеком среди богов, как раджа, король, в древней Индии. Он был богом, который жил среди людей. Он был самым близким к людям богом, поскольку постоянно жил среди них и поддерживал их существование, богом, который принес им все— жизнь, справедливость, процветание, искусства, науки, короче говоря, он был богом, который их цивилизовал[325] .

Фараон был богом, богом Гором, родившимся от инцеста между братом и сестрой, Осирисом, его отцом, и Исидой, его матерью. Сам он женился на своей сестре и после смерти (впрочем, этот термин неправилен, поскольку фараон не «умирал») вновь становился Осирисом, своим отцом. Значит, имена следовавших друг за другом фараонов были лишь чередой воплощений бога Гора. Божественная сущ-

[325] Работы по древнему Египту и священной монархии неисчислимы. Одна из последних по времени, к которой мы обращались, — работа Мари-Анж Боне и Анни Фаржо *(Bonheux M.-A., Fargeau A.* Pharaon, les secrets du pouvoir). Но и более ранние работы остаются полезными и по некоторым вопросам незаменимыми источниками. Особенно работа Генри Франкфорта *(Frankfort H.* Kingship and the Gods) и коллективная работа *Before Philosophy* (1949). В исследовании *«La* Royaute et les Dieux» Франкфорт писал: «На древнем Ближнем Востоке монархия считалась самой основой цивилизации. Там считали что только дикари могут жить без царя. Но если рассматривать монархию как политический институт, мы стоим на той точке зрения, которую древние не смогли бы понять. В действительности для нас это понятие включает в себя то, что человеческая политика может быть замкнута на себе. Однако, по мнению древних и в соответствии с их опытом жизнь была частью обширной системы связей, выходящих за пределы местных и национальных общностей и простирающихся до тайных глубин природы и сил, которые ею управляют. Все, что имело значение, было интегрировано, включено в жизнь космоса и именно царь должен был поддерживать гармонию этой интеграции» (с. 17).

ность фараона содержится в его *ка* (дыхании), которое также является его двойником. *Ка* фараона — это жизненное дыхание, которое оживляет все живые создания таким образом, что их дыхание и жизнь принадлежат ему. В этом смысле фараон— «отец и мать всех людей». Он — Единственный. Ему нет равных, и перед ним все люди, даже те, кому он поручил осуществлять самые значительные функции, равны, поскольку любая власть исходит от него.

Он тот, благодаря кому уравновешиваются противоположности, воспроизводится космическая жизнь, а среди людей может царить справедливость, и именно по отношению к нему каждый находит свое место и функцию в обществе. Он господствует над Египтом, как Солнце господствует над космосом. Он — вечная фиксированная точка, ось, вокруг которой вращается все. Но фараон не Солнце. Он его потомок. В начале было Солнце (Атум), не сотворенное, но творец. Из него вышли воздух и вода, и именно от этой пары родились Земля и Небо, которые произвели на свет четырех последних богов Эннеады, в том числе Осириса и Исиду, отца и мать Гора, фараона. Он продолжает оплодотворяющий труд главных богов. Каждый год он отправляется на священной барке к истокам Нила до Силсилеха, туда, где вода еще слишком низка для навигации, и совершает ритуал, «который заставляет Нил течь из его истока», бросая в воды папирус, где начертаны формулы, адресованные великой реке, которая есть не что иное, как его отец, Осирис. Именно фараону крестьяне обязаны плодородным илом, именно он «удобряет страну». Он также является «могущественным быком», повелителем скота и т.д.

Здесь мы очень далеко от Афек, которая, завершив свою работу, исчезла, оставив после себя кости, доверенные мэтрам инициации Телефолмина. Мы далеко и от высшего божества мето, от их повелителей Земли и жрецов. Перед нами бог, который постоянно живет среди людей и управляет ими, постоянно поддерживает их существование. Люди обязаны ему всем, потому что всем, что у них есть, они обязаны богам и потому что фараон представляет их среди людей. Возможно, фараон — первый человек, который был превращен в бога при жизни, человек, ставший богом, но считавший себя (и считавшийся всеми) богом, ставшим человеком. Не «маленьким» богом, духом природы, а силой, какой была Афек, но еще более великой, поскольку за ним
стоял весь пантеон, вся космология египтян, все храмы все ритуалы, совершаемые кастой жрецов.

Эта божественная сущность фараона сталкивает нас с двумя основополагающими фактами. С одной стороны, понятно, что те, кто обя-

зан всем (самим своим существованием и существованием своих потомков) такой силе, охотно *соглашаются* с ее властью и что их согласие имеет большее значение в осуществлении этой власти, чем насилие. Репрессии были в Египте постоянной угрозой, но в течение тысячелетий египетская империя знала очень мало внутренних мятежей, выражавших недовольство крестьян и ремесленников тяжелой работой и податями, которые они должны были платить. И второй основополагающий факт, который к тому же освещает первый, — это то, что это согласие было выражением *первоначального долга* людей перед богами и особенно перед богом, который жил среди них, фараоном, долга, который не могли уравновесить и тем более погасить никакие встречные дары, которые они могли предложить ему в виде работы, урожаев и даже самих себя, если фараон требовал их жизнь.

Вопреки тому, что думают многие, и тому, что мы сами писали [326], в отношениях между богом-правителем и его подданными есть нечто, что выходит за рамки логики обмена. Ибо по отношению к дарам великих богов, сил невидимого — и Афек является одной из них — невозможен настоящий встречный дар. Нельзя дать ничего эквивалентного, и разумеется, никакой самый значительный встречный дар, никакой потлач невозможен, поскольку великие боги являются хозяевами всех богатств.

Разумеется, фараон «дал» всё, и не всё в его дарах «воображаемо». Но эти дары черпались во власти, которая совпадала с ним самим, с его божественной сущностью и со священными объектами и формулами, хранителем которых он был. Именно отталкиваясь от этого момента, расположенного вне любых возможных обменов, становились возможными обмены между фараоном и его подданными и подданных между собой, подданных, отношения между которыми всегда проходили через него и соотносились с ним. Но вернемся к тому факту, что не все воображаемо в тех «услугах», которые оказывал фараон. Первые династии конца периода неолита до основания Мемфиса, столицы объединенного Египта, появились в эпоху великого культурного и технического подъема (письменность, металлические орудия труда, монументальное искусство). Но только с появлением монархии и после объединения двух царств — Верхнего и Нижнего Египта — люди перекрыли плотиной течение Нила и упорядочили поток, который каждый год приносил плодородную «черную» землю, которую со всех сторон окружала «красная» земля пустыни. Не предпринял ли, со своей

[326] *Godelier M.* L'Etat: les processus de la formation, la diversity de ses formes et de ses bases; *idem.* L'Ideel et le Materiel.

стороны, Великий Инка большие работы по террасированию, которые отвоевали для культуры маиса склоны гор? И не открывал ли он периодически свои амбары (где складировался маис, полученный в виде податей подданных) местным жителям или общинам, которых природное бедствие лишило средств к существованию?

Следовательно, для того чтобы появились касты, классы и институт, позволяющий управлять разделенными таким образом обществами, иными словами — государство в его различных формах, должны были появиться те, кто осуществляет монополию на воображаемые условия воспроизводства жизни. Не то чтобы религия своим собственным движением породила касты или классы; но она предоставила парадигму, идею о существах, бесконечно более могущественных, чем люди, с которыми люди связаны первоначальным долгом, который не может погасить ни один встречный дар с их стороны, о существах, которых они должны уважать, слушаться и проявлять признательность, что выражается в их молитвах, подношениях и жертвоприношениях. Религия предоставила идею о иерархизированных, асимметричных отношениях, источнике одновременно взаимных обязанностей и отношений послушания, находящихся вне какой бы то ни было взаимности.

Древние касты и классы могли зародиться, только когда эти группы, эти люди появились там, продвинувшись в пространстве, с самого начала разделяющем людей и богов, глубже, чем другие. Но, возможно, отличаться от остальных людей, которые тогда становятся «простыми» людьми, приблизиться к богам и заставить богов слушать себя — лишь два аспекта процесса, посредством которого общества разделяются и реконструируются на основе реального неравенства, которое затем надо вытеснять, обходить молчанием или превращать в лучший из миров?

Таким образом, жертвоприношения Богу или богам в своей основе не относятся к торговому договору. Они могут в тот или иной момент истории напоминать его, как в случае с Китаем и его денежными подношениями и как в христианские средние века с торговлей «индульгенциями». Но никакая религия не сводится к меркантильной торговле между людьми и богами. Первородному долгу людей перед их богами соответствует чувство, порожденное мыслью и телом, определенное отношение — отношение верующего. Вражда верований между собой, обвинения в поклонении ложным богам, выдвигаемые адептами одной религии против верующих другой, желание словом или насилием обратить их к «истинным» богам — это факт, который лег грузом, и тяжелым грузом, на историю человечества. Но эта борьба всегда предполагает тот же догмат веры в то, что есть «истинные» боги.

Мы закончим тремя намеками. Первый — на Яхве, бога иудеев и на заповеди Книги Левит; второй - на Христа, который был не человеком, но воплощенным сыном Божьим, пришедшим к людям, чтобы умереть за них, искупить их грехи и обещать тем, кто последует его слову, вечную жизнь возле Бога-отца; наконец, на «Ригведу», основу индуизма, текст, который в отличие от Книги Левит является не словом Божьим, а текстом без происхождения, без автора, текстом, фрагментарно «являвшимся» великим «прорицателям» прежних времен которые зафиксировали его. Именно здесь обрисовывается конфигурация общества, где брахманы были единственными, кто мог совершать великие жертвоприношения, и вследствие этого они ставили себя над царем, раджой, который во главе своих воинов мог пролить другую кровь — кровь врагов вне или внутри царства. Следовательно, в «Ригведе» долг — составляющая человеческой природы. Он объясняет всю нашу судьбу, не будучи, как в иудаизме или христианстве, связан с понятием первородного греха. Путь верующего ясен. Он должен оплатить свои долги перед богами, великими провидцами и отцами и избежать последующих реинкарнаций. Тогда путь приведет его туда, где не правят ни боги, ни *риши* (великие провидцы), ни отцы. Он достигнет нирваны, где уничтожен долг жизни, и будет находиться в состоянии синкретичного блаженства, окажется даже вне космоса, поскольку космос создан из различий, а вне его различия не могут существовать [327]. «В ведической Индии вера — это не вера в богов, а уверенность, что ВЕДЫ есть несотворенная ИСТИНА, не имеющая ни происхождения, ни автора» [328].

Истинный человек — тот, кто признает самого себя долгом и делает все что нужно, чтобы погасить его, предлагая жертвоприношения[329]. Жизнь — это залог *(курида),* которым мы введены в долги, но

---

[327] *MalamoudCh.* Theologie de la dette dans les Brahmana; *idem.* La dette au texte: remarques sur la dette constitutive de l'homme dans la pensee de l'lnde ancienne; *Toffin U.*Hierarchie et ideologic du don dans le monde indien.

[328] *Malamoud Ch.* La scene sacrificielle: observations sur la rivalite du mythe et du rite dans l'lnde vedique. Все публикации Шарля Маламуда были исключительно полезны для нас, и я являюсь «вечным должником» этого автора. См. более раннюю работу, опубликованную в соавторстве с Мадлен Биардо (Madeleine Biardeau). Le Sacrifice dans l'lnde ancienne, 1976.

[329] Истинньй человек должен также делать дары брахманам. Брахманы обязаны принять их, они не могут их вернуть. Дар возвращаете, путем безличного механизма кармы посредством которого определяется судьба рождений, его прошлых деяний. См.. *Trautmann. Th.* The gift in India: Marcel Mauss as Indianist. Траутман показывает, что Мосс, который знал санскрит и его источники, в особенности «Махабхарату», признавал всю значимость дара в Древней Индии, но не принимал достаточно серьезно религиозные принципы, которые кодифицируют его практи-

долг родиться и жить никогда не погашается полностью, это удается лишь некоторым. Тем, кто достиг абсолютного освобождения (*мокша*) и растворился в высшем Брахмане, в Абсолюте — мире отсутствия долга Некоторые, чтобы достичь этого, выбирают аскезу, оставляют ритуалы (интериоризируя их), нов то же время они оставляют и социальную жизнь. Это отшельники.

Но вернемся к Яхве и через него к Христу. Почему Яхве? По двум причинам. Потому что он является богом племени или, скорее, группы племен, которые, и это редчайший факт, признают единственного Бога для самих себя. Таким образом, бог иудеев подготовил дорогу для идеи о том, что существует лишь один Бог и, следовательно, что боги всех остальных народов — ложные боги. Это первая причина. Вторая — это то, что текст Библии, и особенно Книга Левит, ясно показывает нам, что жертвоприношения богам должны рассматриваться не как договоры, заключенные между людьми и богами, а как наложенные богами на людей обязательства, за которые им воздастся, если они им подчинятся. Вот первые фразы Книги Левит:

> «И воззвал Господь к Моисею, и сказал ему из скинии собрания, говоря: объяви сынам Израилевым и скажи им: когда кто из вас хочет принести жертву Господу, то, если из скота, приносите жертву вашу из скота крупного и мелкого. Если жертва его есть всесожжение из крупного скота, пусть принесет ее мужеского пола, без порока; пусть приведет ее к дверям скинии собрания, чтобы приобрести ему благоволение пред Господом. И возложит руку свою на голову *жертвы* всесожжения, и приобретет он благоволение, во очищение грехов его; и заколет тельца пред Господом; сыны же Ааароновы, священники, принесут кровь и покропят кровью со всех сторон на жертвенник, который у входа скинии собрания; и снимет кожу с *жертвы* всесожжения, и рассечет ее на части; сыны же Ааароновы, священники, положат на жертвенник огонь, и на огне разложат дрова; и разложат сыны Ааароновы, священники, части, голову и тук на дровах, которые на огне, на жертвеннике; а внутренности *жертвы* и ноги ее вымоет он водою, и сожжет священник все на жертвеннике: *это* всесожжение, жертва, благоухание, приятное Господу» (Лев. 1:1-9).

ку. Ср. *Mauss M.* Essai sur le don, p. 243, note 3: «Надо признать, что по основному предмету наших рассуждений — обязанности возвращать— в индийском праве мы нашли мало фактов… Наиболее характерное состоит в правиле, запрещающем возмещение... Хитрецы () брахманы фактически поручили богам и душам умерших отвечать на подарки которые делают им самим». Очень «вольтеровское» объяснение.

[330] *Malamoud Ch.* Theologie de la dette dans lee Brahmana.

[331] См. по этому поводу работы Жана Боттеро, в особенности: *BotteroJ.* La Naissanse de Dei. La Bible et l'histonen; *idem.* Babylone et la Bible.

Снова мы видим, как бог объясняет, каким образом обращаться к нему, чтобы быть услышанным, каким образом совершать ритуалы и жертвоприношения. Именно он обещает стереть скверну, которую люди совершают вольно или невольно. За исключением той скверны, которая настолько мерзка, что никакое жертвоприношение Богу не может искупить, стереть ее. Тогда люди должны наказать смертью виновных, истребить их из своего народа[332].

Таким образом, в этом тексте сам Бог обязуется слушать людей и искупать их ошибки, подсказывая им способ, который они должны использовать, чтобы обращаться к нему и предлагать ему подношения и жертвоприношения. Именно он в некотором роде фиксирует «тарифы» и устанавливает ритуалы. Точное соблюдение ритуалов становится самим условием успешности просьб, с которыми верующие обращаются к Богу, поскольку сам Бог фиксировал термины союза и обменов. Это не были люди.

Авраам хотел принести в жертву Богу своего сына Исаака, но Яхве остановил его руку. Сам Яхве не приносил себя в жертву ради людей. Христос сделал это. Он согласился обрести человеческий облик, жить и позволить распять себя для спасения человечества от его грехов, для искупления в глазах Бога-отца и обеспечения тем, кто последует его слову, спасения и вечной жизни после воскресения из мертвых.

Бог христиан, единый в трех лицах, обладает фамильным сходством с великими племенными богами, о которых мы рассказывали до сих пор. Он создал всё. Он вездесущ, всеведущ, всемогущ. Но Новый Завет говорит главным образом о Сыне Божьем и мало занимается первоначальными временами сотворения мира. Он делает акцент на человеке, на его грехах, на зле, которое есть в нем и исходит от него и о котором свидетельствуют оскорбления и ненависть, распространяемые против Христа, суд над ним и его распятие. Но сам Бог желал этого распятия, чтобы дать людям последний шанс избежать вечного проклятия.

---

[332] Мы используем александрийский текст Библии, с введением и примечаниями Поля Арле (Harle) и Дидье Пралона (Pralon) (Paris: Editions du Cerf, 1988). «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость. И ни с каким скотом не ложись, чтобы излить *семя* и осквернриться от него; и женщина не должна становиться пред скотом для совокупления: это гнусно. Не оскверняйте себя ничем этим, ибо всем этим осквернили себя народы, которых Я прогоняю от вас: и осквернилась земля, и Я воззрел на беззаконие ее, и свергнула с себя земля живущих на ней. А вы соблюдайте постановления Мои и законы Мои и не делайте всех этих мерзостей, ни туземец, ни пришелец, живущий между вами, ибо все эти мерзости делали люди сей земли, что пред вами, и осквернилась земля; чтоб и вас не свергнула с себя земля, когда вы станете осквернять ее, как она свергнула народы, бывшие прежде вас; ибо если кто будет делать все эти мерзости, то души делающих это истреблены будут из народа своего» (Лев. 18:22-29).

Перечитаем первый «манифест» христианской веры, Символ веры, сформулированный на первом Вселенском соборе в Никее 19 июня 325 г спустя несколько месяцев после того, как император Константин I Великий принял христианство (что скрепило узы между империей и церковью), но также в разгар кризиса, спровоцированного ересью Ария, епископа из Александрии. Он отрицал, что Христос, второе лицо Святой Троицы, равен и единосущ Отцу, поскольку Христос был *рожден.* Посмотрим, каков был ответ церкви.

> «Веруем в Бога, Отца всемогущего, творца видимого всего и невидимого; и в Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единственного рожденного от Отца, т.е. от сущности Отца, Бога от Бога, света от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу, через которого все сотворено, то, что в небе, и то, что на земле; который ради нас, людей, и ради нашего спасения свдвдился, воплотился, стал человеком, страдал и воскрес на третий день, и поднялся на небеса, и придет судить живых и мертвых; и в Духа святого.
>
> Для тех, кто говорит: „Было время, когда его не было", и: „Пока он не родился, его не было", и: „Он был создан из ничего" или кто заявляет, что Сын Божий не единосущен, или что он подвергся изменению или повреждению, тех соборная и апостольская церковь предает анафеме» [333].

Следовательно, Христос — Бог и сын Божий. Он пришел на землю и прожил 33 года среди людей Израиля, чтобы спасти все человечество от зла, которое оно несет в себе и которое может привести его в ад. Этот Бог разделил свое тело между верующими посредством чуда пресуществления хлеба и вина, становящихся его плотью и кровью, чуда, которое повторяется каждый раз, когда священник служит святую мессу и поднимает к Богу чашу и дароносицу[334]. Здесь акцент больше уже не ставится на космосе и его порядке, если не считать намека на конец времен, конец света. Акцент уже не делается, как в случае с Афек, на ее даре людям мира, реорганизованного ее заботами, и даре принципов, которым надо следовать, чтобы создать хорошее общество. Он ставится прежде всего на зле, беспорядке, единственной

[333] Текст переведенный и прокомментированный Жерве Дюмежем *(Dumeige G.*La Foi catholique, p. 6)

[334] «Пока они ели, Иисус взял хлеб и произнеся благословение разломил [его] и, давая ученикам сказал: “Берите и ешьте это тело мое”. И взяв чашу и поблагодарив, он дал её, говоря ”Пейте всё, ибо это *кровь* моя, кровь *Нового Завета*, за многих изливаемая во оставление грехов. Говорю вам: отныне не буду пить от плода сего виноградного до того Дня, когда буду пить с вами вино в Царстве Отца моего ”» (Nouveau Testament. Evangile selon saint Mathieu, p. 102-103)

причиной которого являются люди не только из-за своих проступков, как у Афек, но и вследствие своего желания стать Богом, похитить у Бога запретный плод, познание.

Акцент делается на зле и человеке. Ведь в христианском монотеизме зло уже не является, как в политеистических религиях, следствием деяния как богов, так и людей; боги и люди вместе несут ответственность за свое существование. Здесь действие сводится к противостоянию между единственным и единым Богом и человеком, его творением, который согрешил. Когда боги исчезают, все зло, причиненное ими, переносится на человека и, разумеется, на сатану, этого двойника человека, который, как и он, был введен в искушение вознестись над собой и править вместо Бога. Но о сатане мало говорят в наши дни, за исключением сект. Следовательно, долг людей перед Богом, умершим на кресте для спасения людей от последствия их деяний, от вечного проклятия, является даже большим, чем в любой другой религии.

Религия, писал святой Фома Аквинский, это долг людей перед Богом, и для христианства это двойной долг, потому что Бог создал человека дважды: во время сотворения мира, затем снова, когда Христос умер на кресте, чтобы искупить грехи людей, чтобы искупить первородный грех, который обрек Адама и Еву на изгнание из рая. Религия — это долг, но прочтем святого Фому:

> «Человек не может вернуть Богу ничего, чего не был бы ему должен. Но он никогда не отдаст свой долг сполна» [335].

Христианин стремится любить Бога и желает, чтобы он простил его и пригласил сесть рядом с собой. Верующий в Индии уважает богов и оплачивает свои долги перед ними, но он стремится к миру без долга, где не будет больше ни Бога, ни Отца.

Таковы некоторые облики долга, который люди признают за собой перед богами, богами, которые являются лишь воображаемыми двойниками их самих и с которыми они связывают себя надеждой — иллюзорной — быть услышанными.

О критической функции общественных наук

Люди раздваиваются, но не могут или/и не хотят узнавать себя в своих двойниках. Отсюда идет значимость общественных наук (и мы не отдаем предпочтения ни одной из них). Все необходимы, все должны

[335] Saint Thomas d'Aquin. *Somme theologique.* Paris, 1953, II, A, question 80, p. 12.

объединиться и действовать совместно, и каждая должна критически взглянуть на саму себя, на свои принципы, редукционизм, ограничения.

Их задача заключается именно в том, чтобы помещать человека туда, где он был, где он есть, в первоначало его самого и, исходя из этого, сравнивать и объяснять различие форм общества и культур и особенности их истории. Их работа заключается в том, чтобы создавать историю и социологию идей, институтов, техник, орудий труда, культурных растений и т.д. Но вернуть человека на его место, понять его реальное существование, воссоздать его не воображаемый генезис, а действительный генезис его практик, институтов, представлений — это ввязаться в предприятие, которое объективно, т.е. вне зависимости от философских или религиозных воззрений тех, кто занимается ими, противостоит намерениям и проявлением всех дискурсов, всех систем представления, которые не признают за человеком этого места, *его* места.

По отношению ко *всем* этим системам, выражающимся в виде мифов, религиозных догм или философских принципов, общественные науки, вернув человека на его место (и это место не только существа, которое живет в обществе, но и существа, которое создает общество, чтобы жить), *осуществляют критическую функцию.* Все то, что было создано человеком, все то, что родилось из его практики и, следовательно, из его мышления, из его психики, должно быть возвращено человеку; все то, что исходит из него, но встает перед ним как чужая, автономная реальность, должно вернуться *в* него.

Но возможно ли в действительности такое возвращение? Конкретно это означает, что человечество не только освобождается от своих иллюзий, признав их иллюзорный характер, но главным образом, что ему больше не нужны иллюзии, чтобы жить, чтобы создавать общества, в которых оно живет. Мы уже «знаем», что в это мы не можем «верить» и что не нужно в это верить. Однако человечество не прекращает трансформироваться, и критические результаты общественных наук могут вполне конкретно помочь ему сделать иной выбор. Следовательно, нет оснований бросать поле научных исследований, считать тщетной задачу увидеть в обычаях, ритуалах, законах, системах, изучаемых общественными науками, людей, которые стояли и стоят за ними, а также задачу объяснить, каким образом и почему каждый раз человечество узнает и не узнаёт себя в своих обычаях и своих законах.

[336] Зигмунд Фрейд: «Следовательно, мы не должны удивляться, увидев, как примитивный человек экстериоризирует структурные отношения собственного психического и нам надлежит *заменить в* человеческой душе то, что, как учит нас анимизм, касается природы вещей» *(Freud S.* Totem et Tabou, p. 107, исправленный перевод). Карл Маркс:

Это двойная задача, двойной уровень теоретического анализа, и чтобы перейти с одного на другой, нельзя отказаться от новых накопленных знаний о функционировании, сознательном и бессознательном, человеческой психики. Именно по этой причине общественные науки должны если не кооперироваться, то по меньшей мере постоянно вести диалог с психоанализом, заново изучая его положения и результаты, отталкиваясь от знания очень отличных от нашей социальных систем, которые в соответствии с собственными принципами формируют индивидов и оказывают давление во всех сферах, где они взаимодействуют, завязывают связи, служат связью, являются социальными субъектами. Диалог, основанный, разумеется, на признании успехов Жака Лакана по сравнению с Фрейдом, но также на признании негативных последствий постулата, ставшего догмой, в соответствии с которым символическое превалирует над воображаемым.

«Много легче посредством анализа найти земное ядро путанных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы» *(Marx K.* Capital, I, t. 2, p. 59).

IV

РАСКОЛДОВАННЫЙ ДАР

Наше путешествие подходит к концу. Заколдованная земля священных и подаренных объектов остается позади. Они все там же, но наш ответ на поставленные Моссом вопросы развеял чары [337].

В более глубоком плане наш анализ привел нас к заключению, что человеческое общество не может существовать без двух сфер: сферы обменов, каким бы ни было то, что обменивают, и какой бы ни была форма этого обмена — от дара до потлача, от жертвоприношения до продажи, купли, сделки; и сферы, где индивиды и группы тщательно хранят для себя самих и затем передают своим потомкам или тем, кто разделяет ту же веру, вещи, рассказы, имена, формы мышления. Ибо то, что хранят, всегда составляет «реальности», которые возвращают индивидов и группы к другим временам и вновь ставят их перед лицом их истоков, происхождения.

Именно отталкиваясь от этих точек опоры, этих реальностей, «зафиксированных в природе вещей», создается, проявляется идентичность, индивидуальная и коллективная. Именно они сообщают времени движение. Можно представить себе, какие нужны силы, чтобы уничтожить эти точки опоры, либо постепенно, медленно подтачивая, или разом, грубо разрубив их. И для будущего общества небезразлично, возникли ли силы, разрушающие его точки опоры, внутри самого образа жизни и мышления, которые они фиксировали, или они пришли извне, были навязаны давлением, сознательной или невольной агрессией обществ, укоренившихся в других местах.

О точках опоры, необходимых для фиксирования во времени идентичности обществ и индивидов

Вот описание образа жизни микадо, императора Японии, написанное почти три столетия назад голландским путешественником Кемп-

[337] См. с. 9 наст. изд.

фером (Kaempfer), который жил в этой стране в то время, когда она открылась Западу, и составил «Историю Японии» *(Histoire du Japon),* и воспроизведенное Джеймсом Фрэзером (Frazer) в «Золотой ветви» *(Le rameau d'or)* [338]:

> «Микадо считает, что для его сана и святости будет крайне предосудительным дотронуться до земли ногами; поэтому, когда он хочет отправиться куда-либо, его должны нести на плечах. Еще менее допустимо, чтобы он выставлял свою священную персону на открытом воздухе, и считается, что солнце недостойно светить на его голову. Со всеми частями его тела связана такая святость, что он не смеет обрезать себе волосы, бороду или ногти. Однако, чтобы он не выглядел слишком грязным, их можно обрезать, пока он спит; говорят, что то, что берут с его тела в это время, похищено у него, и такая кража не наносит урона ни его святости, ни его достоинству. Раньше он был обязан каждое утро в течение нескольких часов сидеть на троне с императорской короной на голове и оставаться в таком положении, как изваяние, не шевеля ни руками или ногами, ни головой или глазами, ни какой-либо другой частью своего тела; предполагалось, что таким способом он сохраняет мир и спокойствие своей империи; но если, к несчастью, он повернется в ту или иную сторону или если он остановит взгляд на какой-то части своих владений, надо было опасаться, как бы война, голод, пожар или другие серьезные бедствия не опустошили страну. Но впоследствии обнаружилось, что императорская корона является палладиумом, который своей несгибаемостью мог сохранять мир империи; с тех пор сочли правильным освободить его величество императора, посвященного исключительно праздности и удовольствиям, от этой повинности. Поэтому теперь каждое утро на несколько часов на трон кладут корону» [339].

Император, микадо, здесь является настоящей точкой опоры общества в космическом порядке. Хотя император является богом, что-то человеческое в нем мешает ему сохранять совершенную физическую неподвижность, полную фиксированность, которые навсегда обеспечили бы благосостояние его подданных. К несчастью для них, император не может удержаться от того, чтобы рано или поздно не пошевелиться и не навлечь таким образом беспорядок и несчастья на часть своей империи. Следовательно, его заменяют объектом, который является частью его божественной сущности, но может оставаться полностью неподвижным, — его «короной».

---

[338] На самом деле в «Tabou ou les perils de l'ame» (1911) — во второй части «Le rameau d'or» работы, посвященной «королю-волшебнику в примитивном обществе». Эта вторая часть представляет собой развитие статьи «Табу», написанной Фрэзером для *Encyclopaedia Britannica* по просьбе В. Робертсона (Robetson Smith)

[339] *Kaempfer.* History of Japan (цит. по: *Frazer J.* Le rameau d'or, p. 487).

И Фрэзер делает два комментария, один — аналитический, другой — идеологический:

> «Монарх — это точка приложения, в которой фиксируется рычаг мира, и самое незначительное отклонение с его стороны может разрушить хрупкое равновесие. Следовательно, нужно как можно больше заботиться о нем, и он сам должен быть очень внимателен; вся его жизнь, вплоть до самых мелких деталей, должна быть упорядочена таким образом, чтобы ни одно из его действий, сознательных или бессознательных, не испортило или не разрушило бы установленный порядок природы. Микадо, или *даири,* духовный император Японии, является или, скорее, являлся типичным примером этого класса монархий. Его считали воплощением богини Солнца, божества, которое царствует над вселенной, в том числе над богами и людьми; раз в год все боги приходят воздать ему должное и провести месяц при его дворе. В течение этого месяца, название которого означает "без богов", никто не ходит в храмы, поскольку они считаются оставленными их божествами. Микадо получает от своего народа и использует в своих официальных декретах и воззваниях титул "явное или воплощенное божество" *(акицу коми)* и претендует на осуществление общей власти над богами Японии. Так, например, в официальном декрете от 646 года император описывается как „воплощенный Бог, который правит вселенной [340]».

Этот комментарий Фрэзера справедливо[341] показывает существование и значимость этих точек опоры, фиксированных во времени и необходимых для обоснования и узаконивания способа, которым организовано общество, его структуры, его порядка. Эти замечания согла-

---

[340] Ibid., p. 486-487.

[341] В других обществах, подобных африканским, точка опоры, рычаг мира, король вынужден оставаться *абсолютно невидимым.* В древнем королевстве Абомей было два короля: один видимый, действующий днем, окруженный уважением, но являвшийся ложным королем, служившим двойником истинного короля, который оставался невидимым. Истинный король, говорит абомейская поговорка,

«не имеет глаз, не видит...
не имеет рта, не говорит...
он чувствует только добро».

Марк Оже, который комментировал эту поговорку, добавляет: «Все сделано, чтоба высочайшее тело, физический облик короля все больше и больше идентифицировался с этой бесчувственностью камня» *(Auge M.* Le Dieu objet, p. 131). В конечном счете истинный король может даже не существовать. Но, возможно, это слишком — требовать, чтобы королевство основывалось только на *идее* монархии и ложные или истинные короли никогда бы не появлялись перед народом.

За всеми этими культурными вариантами стоит универсальная проблема, каким образом представить непредставляемое, невыразимое. В отличие от христианства, которое выбрало вариант— представлять Бога-Отца в виде величественного бородатого старца, ислам до сих пор отказывается от антропоморфизма. См.: *Goody J,* Icones et iconoclasme en Afrique.

суются с нашими. Но в примечании он добавляет суждение — суждение представителя Запада, убежденного в превосходстве философских течений и наук, развитых в его собственной культуре:

> «Совершенно точно, что для западного разума очень трудно поставить себя на точку зрения жителя Востока и постичь конкретную точку (если можно говорить о ее существовании), где божественное стирается перед человеческим или где человеческое просветляется и становится божественным. Переводя, как мы старались сделать, неопределенную мысль *грубой теологии* на сравнительно точный язык *цивилизованной Европы,* мы должны напомнить себе, что существует точка, где они уже не соответствуют друг другу: нужно оставить между ними, так сказать, размытую границу, где божество сможет искать убежище и избежать безжалостного света философии и науки» [342].

Фрэзер, безусловно, был одним из тех европейцев, которых менее всего можно назвать не осведомленными в том, что такие фигуры, такие институты, такие общества встречаются во всех частях света, в том числе в Европе, и в очень разные эпохи. Но он был убежден, что вера в божественную сущность королей, что процессы обожествления человека на Западе относятся к прошлому, являются стадией, преодоленной прогрессом на пути цивилизации. В начале XX в., в то время, когда Фрэзер писал «Золотую ветвь», европейские монархии действительно стали «конституционными» и царские фамилии, как правило, довольствовались представительскими функциями на сцене, которую оставили им народы, ставшие «суверенными».

Не укрепила ли история положения Фрэзера, когда закончилась Вторая мировая война и Япония капитулировала? Император Хирохи-то ничего не делал (как раз наоборот), чтобы помешать своему народу вступить в войну и объединиться с нацистской Германией. После капитуляции Японии в среде союзников столкнулись две позиции. Одни исходили из необходимости упразднить монархию и полностью уничтожить старый императорский режим. Другие, боявшиеся задеть чувства японского народа и вызвать гражданские волнения, исходили из необходимости сохранить императора с одновременной трансформацией монархии божественного права в конституционную монархию по европейскому образцу[343]. Последняя позиция одержала верх. И впер-

---

[342] *FrazerJ.* Le Rameau d'or, p. 888.

[343] При поддержке нескольких антропологов, таких, как Рут Бенедикт, которая никогда не была в Японии, но провела исследование «моделей поведения японцев» (отчет 25) для Отдела военной информации (Office of War Information). Это исследование она провела среди японцев, живших в США. Ее отчет стал основой книги «Le Chrysantheme

вые в истории мы видим бога, живущего в человеческом обличье, вынужденною признать, что он не бог. Таково содержание рескрипта, который император Хирохито вынужден был составить 1 января 1946 г. и текст которого (на английском языке) он направил генералу Макартуру, командующему оккупационными войсками в Японии:

> «Связи между Нами и нашим народом всегда основывались на взаимной привязанности и доверии. Они не зависят от легенд и мифов. Они не основаны на *ложном* представлении о том, что Император божествен и что японский народ превосходит другие народы и ему предназначено управлять миром» [344].

Новая монархия, монархия-символ вступила в силу 3 мая 1947 г. На другом конце планеты один западный народ, наследник христианства и германской Священной империи, тоже захотел управлять миром во имя превосходства арийской расы. Его фюрер не отрекся от своего положения сверхчеловека. Он покончил с собой в своем бункере. Тогда союзники начали денацифицировать народ, который с ними сражался, и заново учить его демократии. Демократия по западному образцу стала будущим свободного мира. В 1989 г., с падением Берлинской стены, она стала будущим просто мира. Именно поэтому некоторые сочли, что история движется к своему концу.

Итак, «конец истории» начался в 1989 г., когда «человечество» перед лицом стремительного и всеобщего падения коммунизма, т.е. формы общества, родившейся из союза государственной экономики и диктатуры, замаскированной под народную демократию, было вынуждено признать очевидность того, что его будущее — только в распространении на все человеческие общества объединения капитализма и демократии, систем, зародившихся на Западе в разные эпохи, но в конце концов объединившихся в период между концом XVIII и началом XX в. (в зависимости от страны), по мере того как исчезали общества прежнего типа.

---

et le Sabre» (1946), которая пользуется огромным успехом до сих пор. См. новое французское издание (Paris: Piquier Poche, 1996) с предисловием Джейн Коби (Cobbi), которая подводит итог выдвинутым Бенедикт тезисам.

[344] Ср.: *Seizelet E.* Monarchie et democratie dans le Japon d'apres guerre, p. 143—217.

[345] В конце XVIII в. молодые «Соединенные Штаты Америки» первыми реализовали этот союз, когда перестали быть колонией английской короны и стали республикой без каких-либо препятствий, созданных присутствием старых западных форм собственности и производства, феодальных или других, как это было в случае Европы. Перед этими «свободными» жителями Запада и предпринимателями открывалась огромная страна, девственная и пустая, поскольку они опустошали ее, изгоняя исконных жителей, индейцев, которые сегодня исчезли или живут в «резервациях».

Какое место в этой форме общества, которая воображает, что будет длиться вечно, занимают обмены, и существует ли в них еще что-то кроме обмена? С виду всё или почти всё здесь продается: средства потребления, средства производства (в том числе земля), средства разрушения, средства коммуникации, физическая и/или интеллектуальная рабочая сила индивидов, навыки их тела. Обыкновенные вещи, ценные вещи, произведения искусства. И поскольку все то, что продается и покупается, продается и покупается за деньги, обладание деньгами стало необходимым условием физического и социального существования.

Деньги присутствуют в центре всего, что «отчуждаемо». Они входят на рынок и выходят из него постоянно, и когда они там обращаются, то заставляют обращаться тысячи материальных и нематериальных реальностей, на которые их обменивают и в которые они превращаются — на время.

Они делают то, что заставляют их делать рыночные отношения, которые завязываются между индивидами и между группами. Деньги не моральны и не аморальны. Они нейтральны. Скажем, они полезны. Они распространяются на все, на что распространяется рынок. Распространяется и рынок, подталкиваемый потребностью капиталистического производства и торговли к постоянному распространению.

Следовательно, деньги и прибыль находятся в самом центре системы. Они неотделимы от нее и, следовательно, не должны служить козлом отпущения, когда критикуют негативные последствия функционирования этой системы. Ведь эта система, которую представляют как наименьшее из возможных зол, регулярно и обязательно исключает из производства (и соответственно изгоняет с «рынка труда») сотни тысяч индивидов, выживание которых зависит в таком случае от помощи государства или щедрости частных лиц, следовательно, от экономики распределения, управляемой государством, или от экономики дара, управляемой частными лицами.

Таким образом, мы имеем дело с обществом, разделенным на группы, интересы и статус которых неодинаковы и в значительной части противоречат друг другу. Это разделение и эта оппозиция являются структурными, что не противоречит тому факту, что определенное число наемных работников могут стать капиталистами, а определенное число капиталистов могут потерять свой капитал и начать другую жизнь. Короче говоря, в центре капитализма бесспорно существует постоянный источник социального неравенства, и это означает, что в этой системе, как и во всех других, существуют вещи, подлежащие

вытеснению, вещи, в отношении которых «следует» хранить молчание или превращать их в «общественный интерес».

Но с этим типом экономики, во всяком случае на Западе, сочетается политическая система, которая основывается на том принципе, что все индивиды свободны и равны в правах, свободны действовать, думать как они хотят, при условии, что их действия не посягают на права других людей и не ставят под угрозу общественный интерес, функция представления и защиты которого возложена на государство. Следовательно, индивиды, неравные в своем положении в экономике, равны перед законом в политическом плане в рамках демократического государства.

О том, что вне рынка в рыночном обществе

Какое место оставлено в такой политико-экономической системе для дара, священных объектов и пр.? Ясно, что обладание священными объектами, содержащими в себе присутствие и возможности богов или Бога, не дает тем, кто хранит их, доступ к политической власти. Религия, религии стали «частным делом», и священные объекты не обладают общественной властью. Их хранят и передают внутри отдельных общностей, соответствующих различным религиозным конфессиям, деятельность которых признана государством и охраняется им.

Но богатства и деньги, общая форма богатства, тем более не дают *прямого* доступа к политической власти и руководству государством. Разумеется, деньги необходимы политическим партиям, чтобы проводить предвыборные кампании, убеждая граждан голосовать за их кандидатов. Разумеется, деньги могут служить для «покупки» голосов граждан, как они могут служить (в форме негласных даров предприятий и представителей отдельных групп интересов) для покупки благосклонности партий и индивидов, осуществляющих власть и на местном, и на национальном уровне.

Следовательно, существуют юридические и конституционные ограничения распространения использования денег. В обществе, где почти все продается и покупается, сами *индивиды* не могут ни продать себя, ни быть проданными или купленными третьими лицами. Разумеется, можно продать свои органы, продать свою кровь, рабочую силу, компетентность. Женщина может одолжить паре, не имеющей детей, свою матку и стать суррогатной матерью. И этот процесс разъединения коммерциализации частей человека рискует зайти слишком да-

леко. Но тело индивида остается его собственностью, собственностью, которая гарантирована законом и никогда не может превратиться в товар. Следовательно, не все «может быть предметом сделки» в нашем рыночном обществе. Индивид как личность, как единство тела и духа, не может фигурировать на рынке в качестве товара, в то время как каждый день он проникает туда как хозяйствующий субъект. Можно лишить кого-то свободы, посадив в тюрьму за долги, но нельзя продать его, чтобы возместить его долги.

Зато в Древней Греции, в частности в Афинах, вплоть до времен Солона свободный человек мог быть отдан в рабство за долги и стать собственностью другого. После реформ Солона рабами в Афинах были все иностранцы, иногда греки, но главным образом «варвары», захваченные в плен на войне или проданные их кланами или вождями работорговцам. В XVIII в. в южных штатах США рабами были негры, купленные в Африке или родившиеся в Америке. Но в Греции, как и в Миссури, покупался раб целиком, а не право на использование его рабочей силы. И эта покупка никоим образом не являлась договором, заключенным между хозяином и рабом, это было соглашение между двумя собственниками: одним — с деньгами, которому были нужны рабы, другим — с рабами, которому были нужны деньги. Следовательно, рыночные отношения в Древней Греции и Древнем Риме очень отличались от современных капиталистических. Сегодня индивиды, даже если они вынуждены из-за отсутствия средств работать на других, остаются свободными по отношению к нанимателю.

Но хотя индивид как личность не может быть превращен в товар или объект дара, это происходит потому, что сама конституция, которая основывает право, не принадлежит рыночным отношениям. Она основывает их, она их ограничивает, она им не принадлежит. Конституция не является собственностью ни одного индивида как такового, она является общей, неотчуждаемой собственностью всех тех, кто соблюдает ее, потому что они за нее «проголосовали». Конституция Республики является общим, общественным благом и предполагает существование коллектива граждан, которые за нее проголосовали. Но для этого нужно, чтобы они вели себя как граждане, а не как послушные подданные короля, западного или восточного, обладающего божественным правом.

Точно так же как индивид в качестве личности является неотчуждаемым, присутствует одновременно внутри и вне сферы товарных обменов, точно так же и конституция является социальной реальностью, общим благом, которое по своей природе не может быть продуктом рыночных отношений. Конституционное «тело», опора кон-

ституции создана из всех граждан, умерших и живых, которые сменяли друг друга на территории Франции с тех пор, как впервые «народ» сделался сувереном, источником законов. Это тело возникло во время Французской революции, вместе с первым Учредительным собранием, и с тех пор никогда не переставало существовать. В течение последних двух столетий конституция менялась, государство облекалось в различные формы — конституционной монархии или республики, — прежде чем обрести форму республики. Но за всеми этими изменениями конституции продолжает существовать то же тело. Следовательно, конституционное тело — это коллективная, неделимая, идеальная и материальная реальность, существующая во времени и вневременная, которая исчезнет, только если демократия будет окончательно уничтожена. Это уже не тело фараона, тело бога, — это тело суверенного народа, временно представленного, воплощенного президентом Республики: выбираемый большинством французов — тех, кто проголосовал, — президент, будучи избранным, становится президентом всех французов. На несколько лет он становится гарантом Конституции, символом Республики. Он стоит над партиями, над фракциями. Он временно воплощает единство и идентичность Целого, которым является народ и в котором государство является лишь инструментом, а не воплощением. Он становится точкой опоры.

Следовательно, право, которое основывает права индивидов, по своей природе является коллективным. Оно является общей собственностью всех, кто живет с одной и той же конституцией и признает ее как свою, как неотчуждаемую собственность, лежащую вне сферы рыночных отношений. Это дар, который свободные мужчины и женщины сделали самим себе, и он основывает не их личные отношения, а их социальные отношения. Благодаря этому видно, каким образом политика заняла в наших обществах место религии и каким образом конституции, подаренные народами самим себе, в некотором роде являются эквивалентами священных объектов, которые, как люди верили, были получены от богов, чтобы помочь им жить вместе и жить хорошо. Однако, если политика заняла место, которое некогда занимала религия, отныне она рискует — и причем постоянно — обрести священный характер...

Возвращение дара и смещение загадки

Какое место остается для дара в наших западных обществах? Очевидно, что дар не может играть роль, которую он продолжает играть во многих частях света, и не только в Меланезии. В наших обществах

дар — это уже не необходимое средство для создания и воспроизводства базовых структур общества. Например, для того чтобы жениться, мужчина не должен «подарить» свою сестру, женщина — «подарить» своего брата. Люди не должны вступать и в соревнования даров и встречных даров богатств, чтобы достичь политической власти. Дар существует, но он свободен от всех обязанностей создавать и воспроизводить основополагающие социальные отношения, общие для *всех* членов общества.

Дар объективно стал делом прежде всего субъективным, личным, индивидуальным. Он является выражением и инструментом личных отношений, лежащих вне рынка и государства. Во Франции его, разумеется, продолжают практиковать там, где он был обычным в течение столетий, — между родственниками и друзьями. Между близкими — близкими родственниками, близкими друзьями — дар остается обязанностью. Он свидетельствует об этой близости отсутствием расчета, отказом рассматривать своих близких как средство достижения собственных целей. Таким образом, в нашей культуре дар продолжает являться частью этики и логики, которые не являются этикой и логикой рынка и выгоды и которые даже противостоят им, сопротивляются им.

Во Франции каждый помнит старые поговорки: «между родственниками нельзя говорить о деньгах», это «лучшее средство поссорить семьи» и т.д. Все происходит таким образом, будто деньги губительны для чувств, убивают привязанность. На самом деле деньги невиновны, они лишь признание, троянский конь частных, несходных, если не противоположных интересов, которые обычно вытеснены и подавлены ради поддержания видимости солидарной общины или ее действительного существования. Субъективный дар, разумеется, противостоит рыночным отношениям, но он несет на себе их клеймо. Ибо в воображаемом индивидов и групп он предстает в некотором роде как идеальная изнанка, как «перевернутая мечта» [346] отношении силы, выгоды, манипуляции и подчинения, вовлеченных в рыночные отношения и стремление к прибыли, с одной стороны, и в политические отношения, завоевание и осуществление власти — с другой. Идеализируя себя, дар «без расчета» функционирует в воображаемом как последнее при-

[346] В соответствии с красивой формулой Андре Петита *(PetitatA.* Le don: espace imaginaire, normatif et secret des acteurs, p. 18, специальный номер, озаглавленный «Re-tour sur le don»). А. Петита вносит свою лепту в многолетние усилия Алена Кайе (Caille) и сотрудников журнала «Mauss» (усилия, которым мы пытаемся здесь воздать должное), направленные на критику утилитаризма и возвращение места в жизни нерыночным отношениям, нерыночным принципам мышления и действия.

бежище солидарности, щедрости в стремлении поделиться, которые характеризовали другие эпохи эволюции человечества. Дар становится носителем утопии (утопии, которая может проецироваться как на прошлое, так и на будущее).

И эта мечта была в Моссе, который, вернувшись с войны 1914 г., рассчитывал, что государство и щедрость богатых людей позволят нашим западным обществам вернуться на путь социального прогресса, отказавшись, по его словам, замкнуться в «холодном разуме торговца, банкира, капиталиста»[347]. Мосс мечтал о мире, где обеспеченные люди будут щедрыми и государство решительно станет на путь создания более справедливого общества. Он сражался с двумя противниками — большевизмом и безудержным капитализмом, либерализмом.

Сегодня многое изменилось. Большевизм, который породил социализм по-русски и по-китайски и «народные демократии», рухнул. Однако, по-видимому, в своем падении он увлек за собой две идеи, которые он предал, после того как на миг явился их носителем: идею о том, что демократия может действительно осуществляться всеми, и идею о том, что она даже может выходить за рамки политики и проникать в сферу экономики. Сегодня эти идеи, по-видимому, поднимаются с земли к небу утопий, и старый миф экономического либерализма, веры в достоинства рынка и конкуренции как единственных институтов, способных регулировать важнейшие проблемы общества, вновь вышел на поверхность.

Эффективность капитализма не может мешать накапливать отвергнутых — индивидов, народы — и порождать (социальные) изломы и пропасти (между народами). Предполагается, что государство представляет все сегменты общества и его задача заключается в управлении таким образом, чтобы конфликты интересов, противоречия, которые развиваются между некоторыми его частями, не мешали ему воспроизводиться как целое и тем более не отбрасывали вне этого целого часть общества. Однако сегодня государство начинает сокращать свое участие не только в экономике, но и в здравоохранении, образовании или спешит скорее сделать это. Именно в этом контексте конца века вновь просят о щедром даре, даре «без возврата», на этот раз с целью помочь разрешить проблемы *общества.* Увеличивается число благотворительных организаций, в то время как еще в начале века Мосс считал, что благотворительность «ранит того, кто ее принимает» [348]. Но

[347] *Mauss M.* Essai sur le don, p. 270.

[348] Ibid., p. 258. Мосс здесь повторяет те же слова суры Корана на которую он ссылается (сура II, 265)

современная благотворительность обслуживает себя сегодняшними средствами. Она использует средства массовой информации, бюрократию и, на Западе, питает себя телевизионными изображениями всех несчастий, всех зол, конъюнктурных или долговременных, которые возникают повсюду на планете.

Таким образом, на Западе дар вновь начал выходить за пределы сферы частной жизни и личных отношений, куда его загоняли по мере того, как распространялось господство рынка над производством и обменами и увеличивалась роль государства в управлении неравенством. Но сегодня, при нынешних масштабах социальных проблем и явной неспособности рынка и государства решить их, дар близок к тому, чтобы вновь стать объективным, социально необходимым условием воспроизводства общества. Это не будет взаимный дар эквивалентных вещей. Это не будет тем более дар-потлач, поскольку тем, кому предназначены дары, будет крайне сложно «вернуть» их и тем более вернуть с излишком.

Следовательно, благотворительный дар близок к новой институционализации. Но дар — это не Земля обетованная. Он может облегчить ожидание, но от него нельзя ожидать слишком многого, поскольку только боги всё дают или всё дали, но именно потому, что они не были людьми [349]. Дар облегчит ожидание, но ожидание чего?

На самом деле мы находимся в обществе, само функционирование которого отделяет индивидов друг от друга, изолирует их даже в их семье и продвигает их, только противопоставляя друг другу. Мы на-

[349] Возможно, именно это возвышенное желание подтолкнуло Жака Деррида *(Derrida J.* Donner le temps) к утверждению: «В конечном счете дар как дар не станет казаться даром ни дарителю, ни одаряемому» (с. 26). «В этом смысле дар — это невозможное. Он не невозможен, он — невозможное. Сам облик невозможного» (с. 19). Истинным даром будет дар кого-то, кто без причин дарит, не зная, что он дарит кому-то, кто никогда не будет ему ничего должен, поскольку не будет знать, что получил дар. Даже у Христа были причины отдать жизнь. Он делал это из любви к людям. Понятно, что Жак Деррида, проанализировав дар с этой точки зрения, думает, что его подход полностью отказывается от традиции и прежде всего от Мосса, о котором он писал: «Можно дойти до того, что говорить, что такая монументальная книга, как "Очерк о даре" Марселя Мосса, говорит обо всем, кроме дара: в ней говорится об экономике, обмене, договоре, прибавочной стоимости, жертвоприношении, даре *и* встречном даре, короче, обо всем том, что в самой вещи толкает к дару *и* к аннулированию дара» (с. 39) «Всё сводится к тому, чтобы в итоге спросить себя, о чём и о ком в конце концов говорит Мосс» (с. 41) (курсив Ж. Деррида). Задача аналитического расчленения объекта с целью сделать его более понятным, прежде чем восстановить его на основе новых гипотез, здесь доведена до абсурда поскольку в конце этого предприятия аналитически расчлененный объект полностью разрушен.

ходимся в обществе, которое как ни одно другое высвобождает весь потенциал, все силы, которые дремлют в индивиде, но которое в то же время толкает каждого индивида к тому, чтобы разрушать солидарность с другими, при этом используя их. Наше общество живет и процветает только за счет дефицита солидарности. Оно может представить себе новую солидарность лишь как предмет сделки в форме контракта. Но не все то, что составляет связь между индивидами, что составляет их отношения, публичные и частные, социальные и близкие, что делает так, что они живут в обществе, но что они должны также создавать общество, чтобы жить, может быть продано.

Ведь границы социальной коммерции очевидны. Можем ли мы представить себе ребенка, который заключает контракт со своими родителями на рождение? Эта идея абсурдна. И ее абсурдность показывает, что первая связь между людьми, связь рождения не является предметом сделки между заинтересованными лицами. И однако именно о таких непреложных фактах наше общество стремится хранить молчание.

Библиография

APPADURAI, Arjun (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in a Cultural Perspective.* Cambridge University Press, 1986.

ARISTOTE. *La Politique.* Paris: Vrin, 1970. ARISTOTE. *L 'Ethique de Nicomaque.* Paris: Vrin, 1970.

ASIES. *Donner et recevoir // Revue du Centre de recherches sur I'Extreme-Orient.* Paris: Presses de la Sorbonne, № 1,1992.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Le Fetichisme.* Paris: PUF, 1994. AUGE, Marc. *Le Dieu objet.* Paris: Flammarion, 1988.

BARNETT, Homer G. The Nature of the Potlatch // *American Anthropologist,* № 40, 1938, p. 349-358.

BARRAUD, Cecile. *Des relations et des morts: analyse de quatre societes vues sous Vangle des echanges //* Jean-Claude Galey (ed.). *Differences, valeurs et hierarchie.*
Textes offerts a Louis Dumont. Paris: EHESS, 1984, p. 421-520.

BATAILLE, Georges. *La Part maudite.* Paris: Editions de Minuit, 1967, et *(Euvres completes.* Paris: Gallimard, t. VII, 1976.

BATTAGLIA, Deborah. *Projecting Personhood in Melanesia. The Dialectics of Artefact Symbolism on Sabarl Island 11 Man,* № 18, 1993, p. 289-304.

BAYLEY, Frederick George (ed.). *Gifts and Poisons: The Politics of Reputation.* Oxford: Basil Blackwell, 1971.

BENEDICT, Ruth. *Le Chrysantheme et le Sabre* (1946), rendition de la traduction francaise. Paris: Picquier Poche (с предисл. Ж. Коби), 1996.

BENSA, Alban. *Des ancetres et des hommes //* R. Boulay (ed.). *De nacre et dejade. Art canaque.* Paris: Reunion des musees de France, 1990, p. 130-160.

BENSA, Alban. *Presentation de BernhardLaum // Geneses,* № 8,1992, p. 60-64.

BENVENISTE, Emile. *Le Vocabulaire des institutions indo-europeennes.* Paris: Editions de Minuit, 1968.

BERNDT, Robert. *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People.* Chicago University Press, 1962.

BEST, Elsdon. *Forest Lore of the Maori* (1909). Wellington: E.C. Keating Government Printer, 1977. Bible d'Alexandrie (1938). С предисл. и примеч. Поля Арле и Дидье Пралона. Pans:Editions duCerf, 1988.

BLOCH, Maurice et PARRY, Jonathan. *Money and the Morality of Exchange.* Cambridge University Press, 1989.

BOAS, Franz et HUNT, George. *Ethnology of the KwaMutlll* 35^{e} rapport annuel du Bureau d'ethnologie americaine (1913-1914), 2 volumes.-Washington 1921.

BOAS, Franz. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians.* Washington, 1897.

BOHANNAN Paul *The Impact of Money on an African Subsistance Economy // Journal ofEconomicHistory,* vol. 19,№4, 1959, p. 491-503. BOHANNAN Paul et Laura. *Tiv Economy.* Evanston: Nortwestern, 1968.

BONHEUX, Marie-Ange et FARGEAU, Annie. *Pharaon, les secrets dupouvoir.* Paris: Armand Colin, 1988.

BOTTERO, Jean. *La Naissance de Dieu. La Bible et I'historien.* Pans: Gallimard, 1986.

BOTTERO, Jean. *Babylone et la Bible.* Paris: Les Belles Lettres, 1994.

BOURDILLON, Michael et FORTES, Meyer (eds). *Sacrifice.* New York: Academie Press, 1980.

BOYD, David. *The Commercialization of Ritual in the Eastern Highlands of Papua NewGuinea // Man,* vol. 20, № 2,1985, p. 325-340.

BRUMBAUGH, Robert. *Afek Sang: The Old Woman's Legacy to the Mountain-Ok //* Barry Craig et David Hyndman (ed.). *Children of Afek: Tradition and Change among the Mountain-Ok of Central New Guinea.* Sydney: Oceania Monograph, 1990, p. 54-87.

BURKE, Edmond. *Recherche philosophique sur Vorigine de nos idees du sublime et du beau.* Paris: Vrin, 1990.

CARRIER, James. *The Gift in Theory and Practice in Melanesia: A Note on the Centrality of Gift Exchange // Ethnology,* № 31 (2), 1992, p. 185-193.

CLARCK, Jeffrey. *Pearl-Shell Symbolism in Highlands Papua New Guinea, with Particular References to the Wiru People of Southern Highlands Province // Oceania,* №61,1991, p. 309-339.

COBBI, Jane. *Pratiques et representations sociales des Japonais.* Paris: L'Harmattan, 1993.

COBBI, Jane. *Don et contre-don. line tradition a I'epreuve de la modernite //* A. Berque (ed.). *Le-Japon et son double.* Paris: Masson, 1987, p. 159-168.

COBBI, Jane. *L'obligation du cadeau au Japon //* Charles Malamoud (ed.). *Lien de vie, nceud mortel. Les representations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde entier.* Paris: EHESS, 1988, p. 113-165.

CODERE, Helen (ed.). *Kwakiutl Ethnography.* Chicago et Londres: University of Chicago Press, 1966.

CODERE, Helen. *Fighting with Property.* New York: J.J. Augustin, 1950.

CRAIG, Barry et HYNDMAN, David (ed.). *Children of Afek: Tradition and Change among the Mountain-Ok of Central New Guinea.* Sydney: Oceania Monograph, 1990.

DALTON, George. *Primitive Money // American Anthropologist,* № 1, 1965, p. 44-65.

DAMON, Frederick. *The Kula and Generalized Exchange: Considering some Unconsidered Aspects of the Elementary Structures of Kinship // Man,* № 15, 1980, p. 284.

DAMON, Frederick. *Representation and Experience in Kula and Western Exchange Spheres (Or, Billy) // Research in Economic Anthropology,* № 14, 1993, p. 235-254.

DAMON, Frederick. *The Problem of the Kula on Woodlark Island: Expansion, Accumulation, and Over-Production // Ethnos,* № 3-4, 1995, p. 176-201.

DEACON, Arthur Barnard. *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides.* Londres: Routledge, 1934.

DE COPPET, Daniel. *La monnaie, presence des morts et mesure des temps // L'Homme.* X(l), 1979, p. 2-39. DERLON Brigitte *Droits de reproduction des objets de culte. Tenure fonciere et filiation en Nouvelle-Irlande IIL Homme,* XXXIV (2), 1994, p. 31-58.

DERLON Brigitte. *Malanggan. Objets, rites et societe en Nouvelle-Irlande.* Paris: MSH, 1996,

DERRIDA, Jacques. *Donner le temps.* Paris: Galilee, 1991.
DESCOMBES, Vincent. *L 'equivoque du symbolique // Confrontations,* № 3, 1980.
DESCOMBES, Vincent. *Grammaire des objets en tous genres.* Paris: Editions de Minuit, 1983.
DETIENNE, Marcel et VERNANT, Jean-Pierre. *La Cuisine du sacrifice en pays zrec* ParisGallimard, 1979.
DETIENNE, Marcel (ed.). *Traces defondation.* Louvain: Peeters, 1990.
DILLON, Wilton. *Gifts and Nations: The Obligation to Give, Receive and Repay.*La Hague-Paris: Mouton, 1968.
DOURNES, Jacques. *Coordonnees-Structures joraï, familiales et sociales.* Paris: Institut d'ethnologie, 1972.
DRUCKER, Philip et HEIZER, Robert F. *To Make my Name Good: A Reexamination of the Southern*
Kwakiuil Potlatch. Berkeley: University of California Press, 1967.
DUMEIGE, Gervais. *La Foi catholique.* Paris: Editions de l'Orante, 1993.
DURAND, Jean-Louis. *Sacrifice et labour en Grece ancienne. Essai d'anthropologie religieuse.* Paris-Rome: La Decouverte, Ecole francaise de Rome, 1986.
EINZIG, Paul. *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects.*Londres: Eyre and Spottiswoode, 1948.
EPSTEIN, Arnold Leonard. *Tambu, the Shell-Money of the Tolai //* Robert Hook (ed.). *Fantasy and Symbol.* Londres: Academie Press, 1979, p. 144-205. ERMAN, Adolf. *La Religion egyptienne.* Paris: Payot, 1952.
ERRINGTON, Frederick et GEWERTZ, Deborah. *Articulation Change in the Last Unknown.* San Francisco: Western Press, 1991.
FEIL, Daryl Keith. *The Bride in Bridewealth: A Case from the New Guinea Highlands // Ethnology,* № 20, 1981, p. 63-75.
FEIL, Daryl Keith. *Ways of Exchange: The Enga Tee of Papua New Guinea.* The University of Queensland Press, 1984.
FINLEY, Moses I. *La servitude pour dettes // Revue historique de droit franqais et etranger.* 43 (11), 1965, p. 159-184.
FIRTH, Raymond. *Primitive Economies of the New Zealand Maori.* Londres: Routledge, 1929.
FIRTH, Raymond. *Elements of Social Organization.* Londres: Watts & Co, 1951. FOURNIER, Marcel. *Bolchevisme et socialisme selon Marcel Mauss // Liber,* 1992, p. 9-15.
FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss.* Paris: Fayard, 1994. FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss, I'ethnologue et la politique: le don // Anthropologic et Societes,* vol. 19, № 1-2, 1995, p. 57-69. Fox, James. *The Movement of the Spirit in the Timor Area: Christian Traditions and Ethnic Identities //* James Fox (ed.). *Indonesia: The Making of a Culture.* Canberra: The Australian National University, 1980, p. 235-246.
FRANCILLON, Georges. *Unprofitable echange defreres chez les Tetum du bud-limor central I/L'Homme,* 29(1), 1989, p. 26-43.
FRANKFORT, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society and Nature.* University of Chicago Press, 1948; франц. пер.: *La Royaute et les Dieux.* Paris: Payot, 1961.
FRANKFORT, Henri (ed.). *Before Philosophy.* Chicago: Pelican, 1949.
FRAZER, James. *Le Rameau d'or.* Paris: Laffont, 1981.

FREUD, Sigmund. *Totem et Tabou.* Paris: Payot, 1965.

FREUD Signmnd. *Nouvelles conferences d"introduction a la psychanalyse.* Paris: Gallimard, 1992.

GALEY. Jean-Claude (ed.). *Differences, valeurs et hierarchic. Textes offerts a Louis Dumont.* Paris: EHESS, 1984.

GATHERCOLE, Peter. Hau, Mauri and Utu: A Re-examination // *Mankind,* № 11, 1978, p. 334-340. GERNET, Jacques. *La notion mythique de la valeur en Grece II Journal de psychologie normale etpathologique,* 41 (4), oct.-dec. 1948, p. 415-462.

GODELIER, Maurice. *Rationalite et irrationalite en economie.* Paris: Maspero, 1966.

GODELIER, Maurice. *La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle Guinee // L 'Homme,* 9(2), 1969, p. 5-37.

GODELIER, Maurice. *Economie marchande, fetichisme, magie et science selon Marx dans* Le Capital // *La Nouvelle Revue de psychanalyse, №.* special «Objets du fetichisme», № 2, automne 1970, p. 197-213.

GODELIER, Maurice. *L 'Etat: les processus de sa formation, la diversite de ses formes et de ses bases // Revue internationale des sciences* sociales, XXXVII, №4, 1980, p. 657-671.

GODELIER, Maurice. *La production des Grands Hommes.* Paris: Fayard, 1982; 2-е изд. — 1996.

GODELIER, Maurice. *L' Ideel et le Materiel* Paris: Fayard, 1984.

GODELIER, Maurice. *L' Occident — miroir brise II Annates ESC,* Xa 5, septembre-octobre 1993, p. 1183-1207.

GODELIER, Maurice. *Monnaies et richesses dans divers types de societe et leur rencontre a la peripheric du capitalisme II Actuel Marx,* № special «L'inconscient du social», №15, avril 1994, p.77-97.

GODELIER, Maurice. *Du quadruple rapport entre les categories du masculin et du feminin II La Place des Femmes. Les enjeux de l 'identite et de l 'egalite au regard des sciences sociales.* Paris: La Decouverte, 1995, p. 439-442.

GODELIER, Maurice et STRATHERN, Marilyn (ed.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia.* Cambridge University Press, 1991.

GOLDMAN, Irving. *Ancient Polynesian Society.* Chicago: University of Chicago Press, 1970.

GOODY, Jack, *Icones et iconoclasme en Afrique II Annates,* № 6, 1991, p. 1235-1251.

GOODY, Jack et TAMBIAH, Stanley Jeyaraja (ed.). *Bridewealth and Dowry.* Cambridge University Press, 1973. Goux, Jean-Joseph. *Categories de I'echange: ideal ite, symbolicite, realiteII Encyclopedic philosophique.* Paris: PUF, 1989, p. 227—233.

GOUX, Jean-Joseph. *A propos des trois ronds II Lacan avec les philosophes.* Paris: Albin Michel, 1991, p. 173-178.

GOUX, Jean-Joseph. *Les mediateurs de I 'cchange II* Intervention au seminaire *Psychanalyse et Sciences sociales.* Paris, 1994.

GREGORY, Christopher. *Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua New Guinea II Man,* 15 (4), 1980, p. 626—652.

GREGORY, Christopher. *A Conceptual Analysis of a Non-Capitalist Gift-Economy with Particular Reference to Papua New Guinea // Cambridge Journal of Economies,* №5, 1981, p. 119-135.

GREGORY, Christopher. *Gifts and Commodities.* Londres-New York: Academie Press, 1982
GUERY, Patrick. *Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relies //* Appadurai, Arjun (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in a Cultural Perspective.*Cambridge University Press, 1986, p. 169-194.
HEGEL, George *W.L'Esthetique.* Paris: PUF, 1953.
HIATT, Les R. *Secret Pseudo-Procreation Rites among the Australian Aborigenes //* L.R. Hiatt et C Jayawardena (ed.). *Anthropology in Oceania.* Sydney: Angus and Robertson, 1971, p. 77-88.
HOU (CHIN-LANG). *Monnaies d'offrande et la notion de tresorerie dans la religion chinoise.* Paris: PUF-Maisonneuve, 1975.
HUGUES, Ian. *Traditional Trade //* E. Ford (ed.). *Papua New Guinea Resource Atlas.*
Sydney: Jacaranda Press, 1973.
HUGUES, Ian. *New Guinea Stone Age Trade: The Geography and Ecology of Traffic in the Interior.* Canberra: Australian National University, 1977. IRVIN, Thomas T. *The Northwest Coast Potlatch since Boas, 1897-1972// Anthropology,* 1(1), 1977, p. 65-77.
JONAITIS, Aldona. *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch.* Seattle: University of Washington Press, 1991.
JORGENSEN, Dan. *Taro and Arrows: Order, Entropy and Religion Among the Telefomin.* University of British Columbia, 1981.
KAN, Serguei. *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century.* Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1989.
KAN, Serguei. The XLXth Century Tlingit-Potlatch: A New Perspective // *American Ethnologist,* vol. 13, №2, 1986, p. 191-212. KANT, Emmanuel. *Critique de lafaculte dejuger* (1787). Paris: Vrin, trad, nouvelle de A. Philonenko, 1993.
KANT, Emmanuel. *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et dusublime* (1764). Paris: Vrin, 1994.
KASAIPWALOVA, John et BEIER, Ulli. *Yaulabuta: An Historical Poem from the Trobriand*
Islands. Port Moresby: Institute of Papua New Guinea Studies, 1978.
KEESING, Roger. Rethinking *Mana // Journal of Anthropological Research,* 40 (1), 1984, p. 137-156.
KIRCH, Patrick V. *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms.* Cambridge: Cambridge
University Press, 1984.
KIRCHOFF, Paul. *The Principe of Clanship in Human Society //* Fried Morton (ed.). *Readings in Anthropology,* vol. 2. New York: Thomas E. Crowell Company, 1955, p. 259-270.
KRAMER, Samuel Noah. *Le Mariage sacre a Sumer et a Babylone.* Londres: Berg International, 1983.
LACAN, Jacques. *Ecrits.* Paris: Ed. du Seuil, 1960.
LACAN, Jacques. *Seminaire II: Le Moi dans la theorie de Freud.* Pans: Ed. du Seuil, 1978.
LAUM, Bernhard. *Heiliges Geld— eine historische Untersuchung aber den sakralen Ursprung des*
Geldes. Tubingen: Mohr, 1924.
Le sacrifice// *Systemes de pensee en Afrique noire (publication dela*) *l-Ecolepratique des hautes etudes),* cahiers №2-6, 1976, 1978,1979,1981,1983.

LEACH. Jerry et Edmund (ed.). *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange.* Cambridge University Press, 1983.
LEDERMANN, Rena. *What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highlands Papua New Guinea.* New York: Cambridge University Press, 1986.
LEENHARDT, Maurice. *Notes d'ethnologie nëo-caledonienne.* Paris: Institut d'ethnologie1930.
LEMONNIER, Pierre. *Guerre etFestins.* Paris: MSH, 1990.
LEMONNIER, Pierre. *Le pore comme substitut de vie: formes de compensation et echanges en Nouvelle-Guinee // Social Anthropology,* № 1, 1993, p. 33-55.
LEVI-STRAUSS, Claude. *La Pensee sauvage.* Paris: Plon, 1962.
LEVI-STRAUSS, Claude. *Le Cru et le Cuit.* Paris: Plon, 1964.
LEVI-STRAUSS, Claude. *Du miel awe cendres.* Paris: Plon, 1964.
LEVI-STRAUSS, Claude. *Les structures elementaires de laparente.* Paris: PUF, 1949.
LEVI-STRAUSS, Claude. *Introduction ò I'auvre de Mauss // Sociologie et Anthropologie.*Paris: PUF, 1950, p. I-LII.
L 'Ethique du don. Jacques Derrida et la pensee du don. Paris: Metailie, 1992.
LEthnographie, XCL (1), JVb 117, 1995, № special: «Regards actuels sur Durkheim et sur Mauss» (тексты, собранные Марселем Фурнье и Люком Расином).
LINNEKIN, Jocelyn. *Fine Mats and Money: Contending Exchange paradigms in Colonial Samoa // Anthropological Quarterly,* 64(1), 1991, p. 1-14.
LOJKINE, Jean. Mauss et Г «Essai sur le don» // *Cahiers international de sociologie,*vol. LXXXVI,№ 1,1989, p. 141-158.
LOJKINE, Jean. *Valeur, valeur d'usage et valeur symbolique // Cahiers internationaux de sociologie,* vol. XC, 1991, p. 25-28.
LONGIN. *Du sublime* (1939). Paris: Rivages: 1991 (предисл. Жаки Пижо).
MACCALL, Grant. *Association and Power in Reciprocity and Requital: More on Mauss and the Maori // Oceania.* 52 (4), 1982, p. 303-319.
MACCORMACK, Geoffrey. *Mauss and the "Spirit" of the Gift // Oceania,* 52 (4), 1982,p. 286-293.
MACWILLLAM, Andrew. *Prayers of the Sacred Stone and Tree: Aspects of Invocation in West Timor // Canberra Anthropology,* 14 (2), 1991, p. 49-59.
MALAMOUD, Charles. *Theologie de la dette dans les Brahmana //* «La dette», № special, *Purusartha.* Paris: EHESS, 1990, p. 39-62.
MALAMOUD, Charles. *La dette au texte: remarques sur la dette constitutive de I 'homme dans la pensee de I'Inde ancienne //* «De l'argent a la dette». № special de *Cliniques mediterraneennes,* № 33-34,1992, p. 37-47.
MALAMOUD, Charles. *La scene sacrificielle: observations sur la rivalite du mythe et du rite dans I'Inde vedique // Psychanalystes,* № 41, 1992, p. 19-33.
MALAMOUD, Charles et BIARDEAU, Madeleine. *Le Sacrifice dans I'Inde ancienne.* Paris: PUF, 1976.
MALINOWSKI, Bronislaw. *Baloma, the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands // Journal of the Royal Anthropological Institute,* №45, 1917.
MALINOWSKI, Bronislaw. *The Primitive Economy of the Trobriand Islanders // Economic Journal,* vol. 31, № 121, mars 1921, p. 1-16.
MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific.* Londres: Routledge, 1922.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime and Custom in Savage Society (1926)* New York-Londres, 1962 (2nd ed.).

MARANDA, Pierre et Eill Kdngas. *Le crane et I'uterus. Deux theories nord-malaitaises// Echanges et Communications (сборник, изданный в честь 60-летия Леви-Строса)* Leyde: Mouton, vol. II, 1970, p. 829-881.

MARSAUDON, Francoise. *Nourriture et richesses. Les objets ceremoniels comme signes d'identite a Tonga et a Wallis* (Polynesie occidentale) (рукопись, 1995).

MARTIN, Jean-Marie. *Le Shinto'isme, religion nationals* Hongkong: unprimerie de Nazareth, 1924.

MARX, Karl. *Contribution a la critique de Veconomie politique (1857).* Paris: Editions sociales, 1972. MARX, Karl. *Le Capital.* Paris: Editions sociales, 1950.

MAUNIER, Rene. *Recherches sur les echanges rituels en Afrique du Nord// L'Annee sociologique,* 1927, p. 12-87.

MAUSS, Marcel. *Esquisse d'une theorie generale de la magie* (в соавторстве с Анри Юбером)// *L'Annee sociologique,* 1902-1903. Воспроизведено в *Sociologie et Anthropologie* (см.).

MAUSS, Marcel. *Origine de la notion de monnaie // Anthropologie,* revue de l'lnstitut francais d'anthropologie, III, № 1,1914, p. 14-20.

MAUSS, Marcel. *Recherches sur les echanges rituels en Afrique du Nord// L'Annee sociologique,* 1927, p. 12—87.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de Vichange dans les societies archdiques // L'Annee sociologique,* nouvelle serie, 1,1925.

MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographic* Paris: Payot, 1947.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie.* Paris: PUF, 1950.

MAUSS, Marcel et HUBERT, Henri. *Essai sur la nature et lafonction du sacrifice.* 1899.

MAUZE, Marie. *Boas, les Kwakiutl et le potlatch: elements pour une revaluation //L Homme,* XXVI, № 4, oct.-dec. 1986, p. 21-63.

MAUZE, Marie. *La loi anti-potlatch chez les Kwagul// Bulletin de I'Amerique indienne,* №29, 1983, p. 3-5,9-11,30-31.

MEILLASSOUX, Claude. «Potlatch» // *Encyclopaedia universalis.* Paris, t. 13, 1980, p. 424.

MOISSEEFF, Marika. *Un long chemin seme d'objets cultuels.* Paris: EHESS, 1995.

MOISSEEFF, Marika. *Les objets cultuels aborigenes ou comment representer Virrepre-sentable // Genese,* № 17, sept. 1994, p. 8-32.

MORRIS, Ian. *Gift and Commodity in Archaic Greece // Man,* vol. 21,1986, p. 1-17.

MUNN, Nancy. *The Transformation of Subjects into Objects in Walpiri and Pitjandjara Myth //* Robert Berndt (ed.). *Australian Aboriginal Anthropology.* Wedlands: University of Western Australian Press, 1970, p. 141-163.

MURRA, John. *On Inca Political Structure //* Ray Vern (ed.). *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies.* Seattle: University of Washington Press, 1958, 30-41

MURRA John Cloth and its Function in the Inca State // *American Anthropologist,* 64 (4), 1962, p. 710-728.

Nouveau Testament. Evangile selon Saint Mathieu. Новый перевод Э. Ости (E. Osty) и Ж. Тринке (J. Trinquet). Paris: Siloe, 1974.

OTTO, Rudol. *Le Sacri. L 'element irrationnel dans I'idee du divin et son rapport avec le rationnel.* Paris: Payot, 1949.

PANOFF, Michel. *Marcel Mauss, the Gift Revisited41Man,* № 5, 1970, p. 60-70.

PANOFF, Michel. *Objets precieux et moyens de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne IIL 'Homme,* XX (2), 1980, p. 6-37.

PANOFF, Michel. Une figure de I'abjection en Nouvelle-Bretagne: le rubbish man// *L'Homme,* № 94, janv.-fev. 1985, p. 57-72.

PETTTAT, Andre. *Le don: espace imaginaire, normatifet secret des acteurs // Anthropologic et Societes.* vol. 19, № 1-2, 1995, p. 18.

PETREQUIN, Pierre et Anne-Marie. *Ecologie d'un outil. La hache depierre en Irian Jay a.*Paris: CNRS, 1993.

PUT-RIVERS, Julian. *Mana.* Londres: The London School of Economies, 1974.

POLANYI, Karl. *Primitive, Archaic and Modern Economies.* New York: Anchor Books, Doubleday & Company, 1968.

QUIGGIN, Hingston A. *A Survey of Primitive Money, the Beginning of Currency.* Londres: Methuen, 1963.

RACINE, Luc. *L 'obligation de rendre les presents et l' esprit de la chose donnee: de Marcel Mauss a Rene Maunie // Diogene,* № 154, 1991, p. 69-94.

RAY, Vem (ed.). *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies.*Seattle: University of Washington Press, 1958, p. 30-41.

ROSPABE, Philippe. *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie* (preface d'Alain Caille). Paris: La Decouverte-MAUSS, 1995.

ROTHKRUG, Lionel. *Popular Religion and Holy Shrines //* J. Obelkevitch (ed.). *Religion and People.* Chapel Hill, 1987.

RUBEL, Paula et ROSMAN, Abraham. *Feasting with My Enemy.* New York: Colombia University Press, 1971. RUBEL, Paula et ROSMAN, Abraham. Potlatch and Hakari: An Analysis of Maori Society in Terms of the Potlatch Model // *Man,* № 6,1971, p. 660-673.

SAHLINS, Marshall. *The Spirit of the Gift: une explication de texte // Echanges et Communications,* melanges offerts a Claude Levi-Strauss a l'occasion de son soixantieme anniversaire. Leyde: Mouton, 1970.

SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economies* (1972) — trad, fr.: *Age de pierre, age d'abondance.* Paris: Gallimard, 1976.

SAHLINS, Marshall. *Philosophic politique de I' "Essai sur le don " // L 'Homme,* VIII №4,1968, p. 5-17.

SAHLINS, Marshall. *On the Sociology of Primitive Exchange //* Banton Michael (ed.). *The Relevance of Models for Social Anthropology.* Londres: Tavistock Publication 1965, p. 139-236.

SAHLINS, Marshall. *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief // Comparative Studies in Society and History,* vol. 5, 1963, p. 285-303.

SAINT THOMAS D'AQUIN. *Somme theologique.* Paris: Tournai, Rome, Desclee & Cie, t.1 1953.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle. *Potlatch, conquete et invention.* Lausanne: Editions d'en bas, 1986.

SCHWIMMER, Erie. *Le don en Melanesie et chez nous: les contradictions irreductibles // Anthropologic et Societes,* vol. 19, № 1-2, 1995, p. 71-94.

SELZELET, Eric. *Monarchic et democrat dans le Japon d'apres-guerre.* Paris: Maisonneuve & Larose, 1990.

SERVET, Jean-Michel. *Essai sur les origines des monnaies.* Universite Lyon-III 1974

SERVET, Jean-Michel. *Numismata, Etat et origines de la monnaie.* Presses universitaires de Lyon, 1984.

SHANNON, Claude Elwood et WEAVER, Warren. *The Mathematical Theory of Communication,* Urbana: University of Illinois Press, 1949.

SILBER, liana. *Gift-Giving in the Great Traditions: The Case of Donations to Monasteries in the Medieval West.* Сообщение, сделанное в Принстоне в 1995 г.

SILLITOE, Paul. *Give and Take: Exchange in Wola Society.* Canberra: Australian National University Press, 1979.

SINCLAIR, James. *Behind the Ranges: Patrolling in New Guinea.* Victoria: Melbourne University Press, 1966.

SNYDER, Sally. *Quest for Sacred in Northern Puget Sound: An Interpretation of Pot-latch // Ethnology,* 14, 1975, p. 149-161.

SPECHT, Jim et WHITE, Peter (ed.). *Trade and Exchange in Oceania and Australia //* № special de *Mankind,* vol. 11,1978.

SRAFFA, Pietro. *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

STRATHERN, Andrew. *Finance and Production: Two Strategies in New Guinea Highlands Exchange Systems // Oceania,* № 40, 1969, p. 42-67.

STRATHERN, Andrew. *The Rope of Moka: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount-Hagen, New Guinea.* Cambridge University Press, 1971.

STRATHERN, Andrew. *By Toil or by Guile? The Use of Toils and Crescents by Tolai and Hagen Big Men // Journal de la Societe des ocdanistes,* XXXI (49), 1975, p. 363-378.

STRATHERN, Andrew. *Transactional Continuity in Mount-Hagen //* B. Kapferer (ed.). *Transaction and Meaning.* Philadelphie: ISHI, 1976, p. 217-287.

STRATHERN, Andrew. *Finance and Production Revisited I I* G. Dalton (ed.). *Research in Economic Anthropology,* JAI Press, 1978.

STRATHERN, Andrew. Tambu *andKina: "Profit", Exploitation and Reciprocity in Two New Guinea Exchange Systems // Mankind,* № 11, 1978, p. 253-264.

STRATHERN, Andrew. *The Central and the Contingent: Bridewealty among the Melpa and the Wiru //* J.L. Komaroff (ed.). *The Meaning of Marriage Payments.* Londres: Academie Press, 1980, p. 49-66.

STRATHERN, Andrew. *Alienating the Inalienable // Man,* № 17, 1982, p. 548-551.

STRATHERN, Andrew. *The Kula in Comparative Perspective //* Jerry et Edmund Leach. *The Kula, op. cit.,* chap. 2, 1983, p. 84-85.

STRATHERN, Marilyn. *Culture in a Netbag // Man,* № 16,1981, p. 665-688.

STRATHERN, Marilyn. *Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables m Highlands New Guinea //*R. Hirschon (ed.). *Women and Property, Women as Property.* Londres: Groom Helm, 1984, p. 158-175.

STRATHERN, Marilyn. *Marriage Exchanges: A Melanesian Context // Annual Review of Anthropology,* № 13, 1984, p. 41-73.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift.* Berkeley: University of Carolina Press, 988

SUTTLES, Wayne *Affinal Ties, Subsistence and Prestige among the Coast Saltsh // American Anthropology,* № 62, 1960.

TCHERKFZOFF. Serge. *La question du «genre» a Samoa. De I'illusion dualiste a la hierarchie des niveaux // Anthropologie el Sociites,* 16 (2), 1992, p. 91-117.
TESTART, Alain. *Les Chasseurs-Cueilleurs ou I'origine des inegalites.* Paris: Society d'ethnographie, 1982.
TESTART, Alain. *De la mcessite d'etre initie.* Nanterre; Societe d'ethnologie, 1992.
TESTART Alain. *Des rhombes et des tjurunga: la question des objets sacres en Australie // L'Homme,* № 125, 1993, p. 31-65.
TESTART, Alain. *Des dons et des dieux.* Paris: Armand Colin, 1993.
THOMAS,'Yan. *L'institution de I'origine:* Sacra Principiorum Populi Romani // Marcel Detienne. *Traces de fondation.* Louvain-Paris: Peeters, 1990, p. 143-170.
TITMUS, Richard. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy.* Londres: George Allen & Unwin, 1971.
TOFFIN, Gerard. *Hierarchie et ideologic du don dans le monde indienll L'Homme,*№ 114, XXX (2), 1990, p. 130-142. TORT, Michel. *Le differendI/ Psychanalystes,* № 33, 1989, p. 9-17.
TRAUTMANN, Thomas. *The Gift in India: Marcel Mauss as Indianist* (сообщение, сделанное на 36-й конференции Society of Asian Studies в 1986 г.).
TURGOT, Jacques. *Ecrits economiques.* Paris: Calmann-Levy, 1970.
VALERI, Valerio. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii.* Chicago: University of Chicago Press, 1985.
VAYDA, Peter A. *A Reexamination of Northwest Coast Economie Systems II Trans. New York Academic Sciences,* vol. II, № 23, 1961.
VILAR, Pierre. *Or et monnaie dans Vhistoire.* Paris: Flammarion, 1975.
WEINER, Annette. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange.* Austin: University of Texas Press, 1976.
WEINER, Annette. *Inalienable Wealth II American Ethnologist,* 12 (2), 1985, p. 210-227.
WEINER, Annette. *Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie // Annales ESC,* № 2, 1992, p. 222-245.
WEINER, Annette. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving.*Berkeley: University of California Press, 1992.
WEINER, Annette et SCNEIDER. Jane. *Cloth and Human Experience.* Washington: Smithsonian Institution, 1989.
WEINER, James. *The Heart of the Pearl-Shell.* Berkeley: The University of California Press, 1988.
WEINER, Norbert. *Cybernetics.* New York: John Wiley, 1948.
WILL, Eric *De I'aspect ethique des origines grecques de la monnaie II Revue historique,* oct.-dee. 1954, p. 209-231.

Указатель

а на'амнес 230-232
Абомей (королевство) 246
Авраам 239
Австралия 163
агонистический/неагонистический дар 50,52-53, 58, 62-63, 72, 88, 116-117
акицу ками см. микадо
андавакия (клан баруйя) 138 андже 136-138, 142, 144
антагонистиче-
ский/неантогонистический дар 51, 134-135, 184-185
апмвенангало см. Великие люди ап-
мветсалаиравёматна (вид брака у ба-
руйя) 54
Арий, епископ 240
аристократия 82-83,94-95, 193-195,232-233
Аристотель 48—49
атуа (дух у маори) 66
Атум (бог солнца в Древнем Египте) см. Солнце Аулатта (см. Великий воин баруйя) 144—145
Афек (Йан-ан) 157, 221-228, 232, 234-235,240-241
Афины 145, 251
ацтеки 190, 195,233

Бакитшатше (легендарный герой ба-
руйя) 138-139
бакия (клан баруйя) 153
барагайя 136, см. также баруйя
Барнетт Гомер 96
баруйя 14-15, 116, 135-137, 160-161, 177-179; брак у них 53-55, 183; свя-
щенное 137-144, 217-218, см. также кваиматнье, флейта, магическая трещотка; социальная организация 55-56, 145-148, 159-160,212-214; ценные объекты 172-176
Батай Жорж 190
Бенвенист Эмиль 204
Бенедикт Рут 247-248
бессознательное 25-27, 29-31, 129-130, 211-212,217
Бест Элдсон 23, 24, 62-66,68
Биггс Брюс 64-65
Бигмен 14, 108-110,121-125, 193
благотворительность 9, 21, 254-255
Блок Марк 83
Боаннан Пол 200
Боас Франц 12, 72, 75, 79, 80, 82-84, 96, 98,99,106, 108
большевизм 61, 254
брахманы 237-238
брачные обычаи 54—56; у баруйя 109, 173-174, 181, 194, см. также брачный
выкуп брачный выкуп 47, 122,180-181,183
Брутти Лоренцо 223
буины 72, 197

вази 203
ваигу'а (ценный объект тробрианцев) 43-44,101-107
Вакута(остров) 108,111
ванджиния (мифические предки ба-
руйя) 140, 143,148,156
Вебер Макс 90
веды 237-238
Вейнер Аннет 15, 44-48, 66, 75, 104, 108, 110,117,147,199
Вейнер Норберт 27
Великие люди, Великие воины, Вели-
кие охотники, Великие шаманы 14, 137, 142,144-145
Венера 150,154-155,178,204
война межплеменная 54, 73, 96-97, 121,125,128,184,190,194
вождество централизованное 230
Воненара (долина) 136, 138, 146

воображаемое 14, 36-38, 86, 91-92, 132-133, 168; и власть 42, 151; и реальное 164465; и священное 210-214; и символическое 28. 35-37, 119, 148, 151,208, 219; и социальная реальность 38,216-218
Вудберн Джеймс 220
Вудларк(остров) 109,112
Гегель 29
Г ермания 24К
германцы 10,60,83,93,104,189, 207
гимвали (меновая торговля в Меланезии) 101
гинамаре (обмен женщинами у баруйя) 54-56,183
Гитлер Адольф 248
головастик 222, см. также лягушка в мифологии баруйя
Гор 204,233-234, см. также фараон
государство 8-9, 21, 92, 167, 236, 254-255; республика 251-252; монархия 233, 245-248
Грегори Кристофер 57
дала 110
дар *passim*
Дардан 144-145
Декарт Рене 35
Декомб Винсент 28
деньги 38-40, 80-81, 89, 187, 189, 200-203, 206, 251-253; и власть 250; возникновение 203-205; и воображаемое 38-39; жертвенные 92; как источник существования 7-8, 249; и священное 92,167; и символ 38-39; и ценные объекты 92, 107, 197-198, 204-205; у баруйя 134-135, 171-172; см. также капитализм, товар, прибыль
Деррида Жак 255
джарай (вьетнамский народ) 47
Дживаамакве (легендарный предок баруйя) 143-145, 161
джуйе (дикая собака в мифологии баруйя) 154
Дионисий Галикарнасский 145 договор 48-49, 51,193, 228 236
Древний Египет 42,235. см.'также фараон дружеские дары 176-177
Дэймон Фредерик 108, 104, 112,116
Дюркгейм Эмиль 26,28,208, 212
Ева 227, 241
женское 37, 45-46, 141, 163, 199; символизм 150,199, см.: Афек, флейты, кваи-матнье
женщины 45-47, 108-109, 154, 227; и мужское доминирование 140, 141, 146, 155-161; и священные объекты 141; обмен у баруйя 54-57, см. также: Венера, Афек, женское, флейты, брачный выкуп
жертвоприношение 41-42, 90, 190, 220-221, 227-228, 236-239; договорное 41; Оксапмин 223-224; на Тиморе 231; в Древней Греции 221; у баруйя 178
жрецы 65-67
запрет инцеста 46-47, 57
змей (питон) в мифологии баруйя 154—155, 178,220
золото 38-39,204
Иисус Христос 177, 237,239-241,255
Индия 93, 233, 237-238, 241
инициации: в австралийских племенах 163; женские у баруйя 172; мужские у баруйя 136-141, 160-161; и мужское доминирование 145-146, 156-158, 173; роль рода 143-144, 147, 175; и Афек 222
инки 195,201,233, 236
ипмулье (церемониальная повязка баруйя) 141, 153-154
Исаак 239
Исида 42,233-234
йаква (вид даров у квакиютлей) 98
Йимака (дух леса у баруйя) 140,158-160
йуйе (племя)136,142-143
Иулабута (тробрианский эпос) 111

кавалье (род) 146-147
кавелка (племя) 120
каинга 96
Кайе Ален 253

капитал 89,167, см. также деньги капитализм 7-9, 21-22, 80-81, 89, 133, 187,192, 198
кваиматнье 137-148,150-153,177-178
квакиютли 24, 43-45, 71, 84, 96-98, 104, 197, см. также потлач
кваррандариар (род баруйя) 142-144, 146
кеда (дорога кулы) 112-114
кельты 83, 93, 95
Кемпфер Энгельберт 244-245
Кёртис 96 Кетцалкоатль 190
кина (национальная валюта Новой Гвинеи) 125, 198
кипука 120
Киривина (остров) 100-112
Кирхоф 96
Китава(остров) 108,111
Китай 60, 92
китум (ценный объект тробрианцев) 109, 112-118
Кларк Джеффри 198
классовое общество 42, 90-91, 195—196, 228, 236, см. также государство
Кобби Жан 192
Константин I Великий 240
кула 88, 99-120
кулака (Великий шаман баруйя) 144-145
кулье (дух вещей у баруйя) 138, 151, 214
Курамбиньяк (первая женщина баруйя) 154
куреманджинавё (вид брака у баруйя) 54
курида 237-238
кюопбакия (род баруйя) 142,153
Лавиний 144-145
Лакан Жак 35-38, 138,214, 217,243
ланга-ланга 206
лау 200-201, 206
Лаум Бернхард 198, 204
Леви-Брюль Люсьен 30
Леви-Строс Клод 12-14,24-37, 46-47, 96, 129,163-167,214,219
Леенгардт Морис 201
ле'тонга/тонга (ценный объект на Самоа) 46,202
либерализм экономический 10,254
Ложкин Жан 84, 91
луна 142, 148, 151-152, 160-161, 177 307
лягушка в мифологии баруйя 156-157
магические трещотки 139-140, 155-156, 163,218 маенге (племя) 205-207,208
Макартур Дуглас 248 МакУ ильям Эндрю 229
Малаита (остров) 200, 206
Малекула (остров) 197
Малиновский Бронислав 12, 14, 15, 44, 72, 79, 80, 84, 85, 99-104, 106-108,110, 112,120,199,203,205,206
Ман Ненси 164
мана (дух вещей в Полинезии) 23,25,29-31, 33, 38, 184, 200-202, 214,215
маори 23-24, 64-68, 201, см. также Тамати Ранаипири Маранда Пьер 200, 201,206
Маркс Карл 29, 38-39, 89, 91,217,242
Массим (регион) 109,117,120
матрилинейность 46-56,109-110
маури (священный камень маори) 65-67
мвали 101-102, 111-113
медные предметы: у квакиютлей 24, 44, 75-77, 79, 83; у тлинкитов 94, 201;
лезаксалайо 98
Мейасу Клод 80, 84
мельпа 120, 137, 172; брачные обычаи 180-181, см. также мока
Мемфис 235
менструация 142,156,160,178,221
меньямья 136-137,143
мето (народ) 229-232
микадо (именование японского императора в древности) 245-246
минемби 120 мифы, мифология 24, 36-37, 77, 87-88, 121, 142-146, 151-152, 154, 156, 158, 163-165, 211, 219, 221-223, 225-226
Мозе Мари 80,96, 97
Моисеев Марика 163-164
мока 120-126, 181
мокша 238
морское ушко 76, 197

Мосс Марсель 17-44, 50-127, 134-135, 184-189, 193-194, 205, 207, 215, 228; политические убеждения 10-11, 254
наканан (народ)206
нделье (клан) 136, 137, 144,146
неотчуждаемость 27, 59, 60-62, 118, 161, 162; земля 58-59, 62; и отчуждаемое имущество 39, 43^4, 78, 114, 126, 149, 202-203,251-252
Новая Гвинея 124-125, 190-192; см. также бару йя, кула, мока, Афек
нумайм 96-97
обмен: дарами 57, 202, 207; см. также кула, потлач, мока, женщины, хау; роль третьих лиц 55, 68-71, 116-117; товарный 39-40, 57, 202-204,207
Оже Марк 246
означающее 25,31-33,35-36,148,219
Олмоин 222
олоа (ценный объект на Самоа) 46,202
орел в мифологии баруйя 154
Осирис 42,233-234
паже (кольца из раковин тридакнов у ма-енге) 206
Палладий 144-145
Панов Мишель 205,207
п'аса 98
Петит Андре 253
пифагорейцы 221
потлач 21, 24, 50-53, 96-98, 134-135, 179-189, 193-196; и кула 98, 100—101 103, 106-108; ценные объекты 117; и мока 123-124
предоставление 50-53; тотальное предоставление 51-53, см. также потлач
прибыль 68, 70, 90, 172 192 206 249 253-254
Прометей 221
психоанализ 198, 243
рабство 94-95,251
раджа 233
религия 31-32, 59, 78, 132-133, 146, 210-244; в современном западном обществе
Ривет 77
Ригведа 237-238
Роспабе Филипп 205
РохеймГеза 198
рынок 11, 52, 89, 90, 118, 125, 192-193, 249-253
сагали (церемониальные обмены в Меланезии) 101, 110
Салинс Маршал 23,64-66, 68, 69, 75, 110, 116
салиши 197
Самоа 46, 202-203
священное 27, 28, 202-203, 208, 210-244; и воображаемое 210-214; и социальное 152-153; см. также религия
священные объекты 15—16, 60, 65, 78, 87, 150, 151-152, 163, 165-169, 208, 213-217; в античности 145; у баруйя 137-142, см. также кваиматнье, флейты, магические трещотки; и воображаемое 155; и деньги 92, 167; у квакиютлей 76-77; в Новой Каледонии 202-203; в современном мире 89, 252; у тробрианцев 105-106; и объект торговли 205-210; и символическое 155; и ценные объекты 78-79, 87,91-92,126,134,161,165
Серве Жан-Мишель 172
сёюмали 176
символ и символическое 13-14, 32-35, 47-49, 102, 111, 168, 198, 213-214, 219; у баруйя 141, 147-153; и воображаемое 28, 35-37, 133, 148, 151, 208, 219; и священное 28, 148-153, 208; и социальная реальность 37-38, 86,130, 213
Симиан Ф. 205
синг синг биснис (танцевальный фестиваль в Новой Гвинее) 190-191
Синклер Джим 188
собственность 56-57; и владение 114—115; см. также неотчуждаемость и отчуждаемое
Солнце 149-150, 177-178, 204, 213, 233-234
Солсбери Р. 126
Соломоновы острова 72, 197; см. также буины
Солон 251

соль (у баруйя) 49, 135-137, 164, 169-172,178, 203
Сомаре Микаэль 125
социальное, социальная реальность 47-48, 58, 63, 70, 86, 166-167, 251-252; и воображаемое 38, 164-165, 167, 212, 216-218; и священное 152-153; и символическое 37-38, 86, 130,213
сперма 160-161, 177-179, 199
Сраффа П. 89
Стратерн Мерилин 89, 199, 226
Стратерн Эндрю 111, 120, 122, 124, 125, 181
структурализм 12, 26
сулава 101-102, 111-113
тали (связки раковин у маенге) 206 Тамати Ранаипири 23-24,62-65,120 таонга (ценный объект маори) 64-65, 70-
71, 107,116 тее 172
Телефолип 222-223 Тестар Ален 163-164,
220-221, 95 тетум (индонезийский народ) 47 Тимор 229-233
тлинкиты (тлингиты) 75, 99, 184, 201
товар 29, 39-40, 80-81, 89-90, 101, 125,
187,203-204,207
толаи 198 Тома Ян 144 Траутман Томас 237
Тробриандские острова 12, 43-44, 46, 76,
85, 95, 100, 108, 124, 137, 186, 193, 199,
203,207 тсимия (церемониальный дом у баруйя)
138-139, 143 Турнвальд Рихард 72
уту (вид обмена у маори) 64
фаллос 36-37
фараон 42,204,215, 233-236
Фёрс Реймонд 23,63-64,68,75,110
флейты (у баруйя) 139-140, 148,
155-156, 159-163,191
Фома Аквинский 241
Фрейд Зигмунд 35-37,198,217,242-243
Фрэзер Джеймс 245-247
хадза 220
хайда 24, 75,99,197
хау 23-25,28, 30-31, 62-71, 103
Хильдуин Суассонский 149
Хирохито 248
Хоу (Чин-Ланг) 92
христианство 177,240-241,246
ценные объекты 43-44,46,75-77,85,119,
172, 196-205, 218; и деньги 92, 107,
197-198, 204—205; и священные объекты 78-79, 87, 91-92, 126, 134, 161, 165; см. также китум, таонга, маури, ваи-гу'а, ле'тонга, олоа
цимшиан 77
Черкесов Серж 202
чинуки 83, 196,197
шаманы: у эскимосов 40; у баруйя 142,
157
энга 149,172
Эней 144-145
Эпштейн Арнольд 126,198
Юбер Анри 20, 43
язык 33-36
янга (обмен дарами у баруйя) 176
Япония: практика дара 92-93;
монархия 244-248
Яхве 227, 237-239

Комментарии

К с. 11.

Большинство вопросов, рассматриваемых М. Годелье, относятся к области исследований, получившей название (в англоязычной традиции) «экономическая антропология». Данный термин стал использоваться с 1927 г. Основателем «экономической антропологии» был Б. Малиновский. Серия его работ, посвященных экономике и праву традиционного общества, показала возможность существования «мира производства и обмена», совершенно отличного от привычной «западной» экономики. В исследованиях «Первобытная экономика тробриандских островитян» (1921), «Аргонавты Западной части Тихого океана» (1922), «Преступление и обычай общества дикарей» (1926) он детально проанализировал сложнейшие формы взаимодействия людей и вещей, существующие в первобытной экономике. Работы Б. Малиновского начала 20-х годов XX в. существенно повлияли на итоговое исследование М. Мосса «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаическом обществе» (1925). Несмотря на подзаголовок этого труда, автор ставил себе более широкую задачу сравнительного исследования процессов дара и обмена в современном и традиционном обществах.

Труды основателей «экономической антропологии» Б. Малиновского и М. Мосса получили широкий отклик среди ученых — экономистов, социологов и этнологов. Для оценки их вклада в развитие указанной дисциплины уместны слова М. Годелье, сказанные им о М. Моссе, который «в своем усилии по интерпретации сообщенных фактов поставил под сомнение западные понятия экономики и общие представления Запада об экономической истории человечества» (с. 82 наст. изд.).

Конкретные эмпирические исследования, связанные с «первобытной» экономикой, вели такие ученые, как Р. Турнвальд, Р. Фёрс, М. Херсковиц, К. Полани, Дж. Дальтон, М. Салинс и др. Впечатляет и список работ по экономической антропологии 50-70-х годов XX в., см.: *Семёнов Ю.К* Экономическая антропология // Этнология в США и Канаде. М., 1989. С. 81-83, примеч. 6, 19, 21, 22.

Изучение особенностей дарообмена в традиционном обществе в 70-80-е годы XX в. отмечено работами Аннет Вейнер об обрядах сагали и кула на Тробриандских островах и сборником работ «Кула: Новые перспективы обмена» (1983). Завершает исследование процессов обмена в традиционном обществе в XX в. работа М. Годелье «Загадка дара» (1996), выполненная в лучших традициях классической социальной (культурной) антропологии.

Более подробно об экономической антропологии см.: *Семёнов Ю.И.* Теоретические проблемы «экономической антропологии» // Этнологические исследования за рубежом. М., 1973; *он же.* Экономическая антропология// Этнология в США и Канаде. М., 1989; *Бутинов Н.А.* Американская экономическая антропология (формализм и субстантивизм) // Актуальные проблемы этнографии и современная

наука за рубежом. Л., 1979; *Никишенков А.А.* Из истории английской этнографии. М., 1986. С. 144-204; *ГофманА.Б.* Социальная антропология Марселя Мосса// *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 338-358. Кроме этого, в книге Ю.И. Семёнова (Экономическая этнология. М., 1993) наряду с историей экономической антропологии представлено интереснейшее исследование самых различных аспектов экономических отношений в традиционном обществе. Из самых последних работ отметим труд А. Сусоколова *«Культура* и обмен. Введение в экономическую антропологию» (М., 2006).

К с. 12.

В книге М.Годелье неоднократно критикуются отдельные положения экономических теорий и концепция маржинализма в целом (центральной идеей последней является уверенность в том, что при помощи понятий «выгода», «прибыль», «эффективность» можно описать и объяснить экономическую систему любого типа, а также общество в целом). При этом основное внимание автор уделяет не чисто экономическим аспектам того или иного положения, а их следствиям для процесса формирования моделей поведения человека и образа общества. В первую очередь критическому анализу был подвергнут «принцип максимизации выгоды (прибыли)» как единственной модели взаимоотношений людей. Предметом обсуждения в работе М. Годелье является также ряд положений, существующих еще со времен А. Смита, а именно: реализация эгоистических интересов в конкурентной борьбе служит общему благу, а общество есть продукт сделки (договора). На протяжении всей книги автор явно или неявно противопоставляет «экономику и мораль дара» «экономике и морали рынка и выгоды». Этим он стремится подчеркнуть невозможность описания в рамках теории маржинализма организацию хозяйственной жизни и современного, и традиционного общества одновременно. В теории маржинализма не признавались качественные различия между современной и традиционной, или «первобытной», экономиками. Одним из центральных понятий маржинализма является «ограниченность (благ, ресурсов, услуг и т.д.)» и одновременно неограниченность (по природе) потребностей человека. Оба эти положения весьма спорны и совершенно не очевидны, если речь идет о взаимодействии человека и природы вообще, а не в рамках развитого товарного общества (именно в относительно развитом капиталистическом обществе ресурсы ограничены ценой, а неуклонный рост потребностей формируется рынком). Итак, при ограниченности ресурсов (на фоне бесконечно растущих потребностей) и стремлении к выгоде человек должен максимально эффективно использовать имеющиеся в его распоряжении средства, т.е. осуществлять экономию.

Уже первые исследования «первобытной» экономики (например, Б. Малиновского) поставили под сомнение и ограниченность ресурсов, и особенно соблюдение принципа максимизации прибыли (из-за практического отсутствия принципа максимизации прибыли появилась существующая до сих пор легенда о лени туземцев: они не хотят работать, поэтому такие отсталые). Но теория маржинализма не только описывала в обобщенной форме способ хозяйствования человека во все времена, но и предписывала определенный образ жизни, точнее стратегию поведения, провозглашая ее единственно *нормальной.* Она состояла в том, что человек как эгоистическое существо стремился максимально удовлетворить свои

(и только свои) бесконечно растущие потребности путем калькуляции максимальной выгоды.

Рационально-калькулирующий образ общества совершенно не соответствовал той картине жизни, которая предстала перед антропологами. Н. Миллер, автор обобщающей статьи, посвященной первым итогам исследований в области экономической антропологии, дал характеристику традиционного общества. Он полагал, что факты свидетельствуют о глубоком различии между «примитивной» экономикой и индустриально-товарным обществом прежде всего отсутствием в первой «страсти к приобретательству» и своекорыстия. «Своекорыстные чувства или совсем отсутствуют, или быстро перевешиваются давлением коллективных требований через обращение к личному тщеславию индивида. „Богатство", как думается, состоит не столько в обладании, сколько в даче и отдаче, в постоянном распределении, или циркуляции, ценностей от человека к человеку. Так как побуждение к активному распределению проистекает из социальных чувств личного достоинства и престижа, то отсюда следует, что „экономическая" жизнь не управляется простой, количественно рассчитанной выгодой. Этот тип обмена скорее характеризуется этикетом и формализмом» (цит. по: *Семёнов Ю.И.* Теоретические проблемы «экономической антропологии». С. 44).

В 50-70-е годы XX в. сложилось три основных подхода к пониманию проблем экономической антропологии: абсолютизация принципов маржинализма, субстантивизм и формализм. Наиболее яркий представитель первого направления — Р. Болинг, автор исследования «Теории максимизации и изучение экономической антропологии» *(Burling R.* Maximization Theories and the Study of Economic Anthropology. 1962). Кроме того что он отстаивал все положения маржинализма, он отрицал также качественное отличие современной экономики от «первобытной».

Субстантивисты, напротив, отмечали существование фундаментальных отличий «примитивной» экономики от современной, практически отрицая самостоятельность экономических отношений в традиционном обществе, и не были согласны с универсальным статусом теории маржинализма. Наиболее известные представители этого направления: К. Полани, Дж. Дальтон, М. Салинс. Согласно их мнению, экономическая система в традиционном обществе приводится в действие неэкономическими мотивами. «Обычай и закон, магия и религия кооперируются в побуждении индивида к подчинению правилам поведения, которые в конечном счете обеспечивают его функционирование в экономической системе» (Primitive, Archaic and Modern Economics. Essays of Karl Polanyi. N.Y., 1968. P. 99). «Элементы экономики погружены в неэкономические институты, экономический процесс институализирован посредством родства, брака, возрастных групп, секретных обществ, туземных ассоциаций и публичных торжеств» (Указ. соч. С. 84). Субстантивисты уделяли значительное внимание последствиям тотальности рыночных отношений для общества, полагая, что они оказывают деградирующее влияние на личность. Н.А. Бутинов так резюмирует их точку зрения: «Свобода низводится к свободе предпринимательства, равенство — к возможности для всех заключать сделки, справедливость — к защите частной собственности, разумность — к тому, что прибыльно» *(Бутинов Н.А.* Американская экономическая антропология (формализм и субстантивизм) // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979. С. 79).

Третье направление получило название «формализм». Его представители также критически относились к догмам маржинализма, но стремились создать универсальную экономическую теорию и выделяли экономические отношения в традиционном обществе в качестве самостоятельной действующей силы. Наиболее репрезентативно это направление представлено Р. Фёрсом. Он отводил ведущую роль социокультурным аспектам в экономике традиционного общества. Так, по его мнению, в «примитивных общностях индивид как экономический фактор персонифицирован, а не анонимен. Он занимает определенное экономическое положение в силу определенного социального положения. Переместить его экономически означает нарушить социальный порядок» *(Firth R.* Elements of Social Organization. L., 1951. P. 157). Р. Фёрс большое значение придает фактору престижа в функционировании первобытной экономики и критически относится к прямому переносу положений маржинализма на экономику традиционного общества.

Таким образом, и «формализм», и «субстантивизм» были едины в своем критическом отношении к маржинализму, к игнорированию качественного своеобразия традиционного общества. Поэтому в 70-е годы XX в. был достигнут определенный синтез этих двух направлений в экономической антропологии. Правда, в 80-е годы XX в. в экономических науках и хозяйственной реальности современных индустриальных стран восторжествовал неолиберализм, представляющий собой модернизированный маржинализм. С развалом СССР неолиберализм получил дополнительный импульс к развитию. В 90-е годы и по сей день ряд ученых отстаивают положение об однообразной глобализации на основе либерализма (маржинализма). При этом неолиберализм объявляется единственной теорией и идеологией XXI в. (идеологией тотального Хомо экономикуса) и предписывает единственно *нормальный* образ жизни с «культурным» ядром — консюмеризмом, а все остальное культурное многообразие объявляется *патологией.* Данная теория так же далека от реальности, как жизнеобеспечение столь любимого вульгарными экономистами Робинзона Крузо от современной промышленности.

В книге «Загадка дара» М. Годелье не использует термины «маржинализм», «формализм», «субстантивизм». Он исследует классическую проблему культурной (социальной) антропологии — особенности дарообмена в традиционном обществе — и дает ответы на ряд конкретных вопросов, не решенных его предшественниками-антропологами. Он, конечно же, критикует маржинализм и на фактическом материале показывает два типа явлений и объектов (священные и подлежащие обмену, которые могут быть предметом сделки и которые не могут быть предметом таковой). М. Годелье не рассматривает общество сквозь призму экономических теорий. Он исследует особенности современной и традиционной культуры на основе общефилософской теории социальных отношений, разработке которой были посвящены его работы «Рациональное и иррациональное в экономике» (1966) и «Идеальное (духовное) материальное. Мышление, экономика, общество» (1984). М. Годелье безусловно признает качественное различие мира современного и мира традиционного, но он идет дальше, показывая, что и индустриальный мир также состоит из двух аспектов — отчуждаемого продаваемого и неотчуждаемого, что современное общество не всё находится во власти корысти, калькуляции и расчета.

К с. 15.

Аннет Вейнер (1933-1997) — американский антрополог, автор ряда фундаментальных исследований, посвященных различным формам обмена, существующим в традиционном обществе. С 1991 по 1998 г. — президент Американской ассоциации антропологических наук. А. Вейнер — разносторонний исследователь, но все же важнейшим предметом ее изучения были классические формы обмена в традиционном обществе, открытые еще Б. Малиновским. Она провела около 15 (!) полевых сезонов на Тробриандских островах. Наиболее длительные исследования были проведены на острове Киривина в деревне Квайбаго. Именно о жизни этой деревни А. Вейнер сняла интересный фильм «Жители Тробриандских островов. Папуа — Новая Гвинея» (серия «Исчезающий мир»). А. Вейнер — автор фундаментальных исследований, внесших много нового в понимание процессов обмена (например, *кула).* Среди них «Ценные женщины, знаменитые мужчины: новые перспективы обмена у тробриандцев» (1976), «Неотчуждаемое владение: Парадокс одновременного хранения и отдавания» (1992). По мнению М. Годелье, А. Вейнер впервые «показала, каким образом можно хранить объект и одновременно дарить его». Важнейший итог длительных эмпирических исследований А. Вейнер можно выразить следующим образом: «Существуют общества, в которых дарить важнее, чем брать».

К с. 31.

«Означающее» и «означаемое» — понятия А. Арно и К. Лансло, авторов «Всеобщей и рациональной грамматики» (1660), известной также как «Грамматика Пор-Рояля», которые использовал Ф. де Соссюр для построения своей эклектической теории языка. В «Грамматике Пор-Рояля» слова рассматриваются как знаки, для которых характерны звуки и черты (то, что им присуще по природе) и значение (манера использовать для выражения мысли). Авторы «Грамматики Пор-Рояля» стремились реализовать идею Р. Декарта о языке как исчислении. Следует иметь в виду, что она более продуктивную реализацию получила в «Логике Пор-Рояля», прежде всего в трактате А. Арно и П. Николя «Логика и искусство мыслить» (1662), в котором использовалась другая терминология, в частности, отсутствовали понятия «означающее» и «означаемое».

Ф. Соссюр, собрав вместе положения О. Конта (статика-динамика), Э. Дюркгейма (язык-речь) и «Грамматики Пор-Рояля», создал весьма сложную для понимания теорию языка, основной особенностью которой было рассмотрение последнего как формальной системы, независимой от человека. В то же время Ф. де Соссюр выделял для построения своей теории более низкие, чем слово, иерархические уровни. Тем самым он положил начало структурной лингвистике.

Очень высоко оценил структурный подход Ф. де Соссюра К. Леви-Строс. В полувековой юбилей смерти Ф. де Соссюра он посвятил ему такие слова: «Вся природа — по Соссюру, на том основании, что передача наследственной информации в клетке подчиняется законам, вскрытым в „Курсе общей лингвистики"» (цит. по: *Слюсарева Н.И.* Соссюр и соссюрианство // Философские основы зарубежных направлений языкознания. М., 1977. С. 96 См. также об этом: *Леви-Строс К.* Миф, ритуал и генетика// Природа. 1978, № 1). К. Леви-Строс, также как и Ф. де Соссюр, ратовал за изучение языка, который он отождествлял с куль-

турой в целом, с математическими методами. Он возлагал большие надежды (увы, несбывшиеся) на революционные, по его мнению, открытия комбинаторики (раздел теории вероятностей) и теории информации в разрешении этнологических проблем. В этом деле должна была помочь общая теория знаковых систем, частью которой должна быть этнология. В процессе обсуждения роли математических методов в гуманитарных науках в структурной лингвистике была забыта важнейшая практическая задача и интересная идея о языке как исчислении.

Все достижения, связанные с созданием формализованного математического языка, лежали вне плоскости построений структуралистов, которые решали свои внутренние задачи. (Это касается и Пражской и датской школ структуралистов.) Задачи построения языка как исчисления, сформулированные «Логикой Пор-Рояля», получили дальнейшее развитие в работах английского математика Дж. Буля — «Математический анализ логики» (1847), «Логическое исчисление» (1848), «Исследование закономерностей мысли» (1854), а также в исследованиях американского ученого Ч.С. Пирса. В дальнейшем данная идея получила развитие в теоретических построениях неопозитивизма и лингвистической философии и в разнообразных конкретных формах создания формализованных языков в рамках символической (математической) логики, что в конечном счете привело в 70-80-е годы XX в. к переходу от кодирования на ЭВМ к созданию языков программирования (например, Basic). Совокупность программ, в свою очередь, составила различные операционные системы, среди них всем известная Windows. Самое существенное здесь, что основа исчисления — понятие (слово), также как в «Грамматике» и «Логике Пор-Рояля», а не его более низкие таксономические уровни, как у структурных лингвистов.

Самое интересное и одновременно парадоксальное в проблеме языка как исчисления, что практически важную и необходимую задачу выполнили одни ученые, а методологию и даже философию «исчисляющего» мира и человека использовали другие исследователи. При этом «методология исчисляющего мира» совершенно не связана с решением практической задачи (действительно революционного прорыва) создания языков программирования.

К с. 36.

«Символическое», «воображаемое» и «реальное» — наиболее сложные и многозначные понятия, используемые в настоящем издании М. Годелье. С точки зрения К. Леви-Строса, символическое, которое есть одновременно и язык и договор (сделка, обмен), имеет своим источником бессознательные структуры и доминирует над воображаемым. М. Годелье отстаивает противоположную точку зрения о примате воображаемого над символическим. Он доказывает, что синтез воображаемого и реального образует социальное бытие. (У К. Леви-Строса социальное отождествляется с символическим.)

У К. Леви-Строса символическое реальнее действительности и само из себя порождает новое символическое (оно же социальное). Если в конце 40-х — начале 50-х годов К. Леви-Строс еще говорил о какой-то связи символического с действительным опытом человека, то позже (в 60-х годах) он уже полностью разделял точку зрения Ж. Лакана, основателя структурного психоанализа, которая состоит в том, что «символический порядок абсолютно несводим к тому, что обычно на-

зывается человеческим опытом; его нельзя вывести из какого бы то ни было исторического и физического генеза» (цит. с. 35, наст. изд. примеч. 42.) Видимо, у Лакана Леви-Строс заимствовал положение о том, что мифы придумывают друг друга (Ср. с положением Лакана «мы являемся существами не говорящими, а говоримыми, не мыслящими, а мыслимыми».) Весьма существенно, что создатели символической логики и метаматематики длительное время, в 20-30-х годах XX в вели дискуссию о формах доказательства внешних эмпирических коррелятов математических объектов и выработали три научные программы: формализм, интуиционизм и конструктивизм. Все они различными способами доказывают внешнее существование математических объектов, т.е. их связь с действительностью.

Необходимо также отметить, что символическое, воображаемое, реальное — ключевые понятия структурного психоанализа Ж. Лакана. Они у него имеют весьма своеобразную, «перевернутую» интерпретацию. Символическое — Сверх-Я, реальное — Оно (неуловимое, вещь в себе) и воображаемое — Я. В этом случае позиция К. Леви-Строса состоит в том, что все символическое (культура) сводится к неуловимому для Я бессознательному Оно. А М. Годелье полагает, что наше активное Я в синтезе с бессознательным Оно образует социальное бытие.

О символическом, воображаемом и реальном у Ж. Лакана см.: *Клеман К.Б.* Истоки фрейдизма и эволюция психоанализа // *Клеман К.Б., Брюно И., Сэв Л.* Марксистская критика психоанализа. М., 1976. С. 139-152; *Руднев В.* Энциклопедический словарь культуры XX века (Структурный психоанализ). М., 2003. С. 440-445.

К с. 64.

Маршал Салинс (род. 1930) — американский антрополог, представитель неоэволюционизма. Его интересы концентрировались вокруг трех основных тем: 1) теория эволюционизма и критика однолинейного эволюционизма; 2) взаимодействие культуры и природы; 3) особенности функционирования жизнеобеспечения в традиционном обществе. Основные его положения, касающиеся теории эволюции, изложены в программной статье «Эволюция: специальная и общая», опубликованной в сборнике «Эволюция и культура» в 1960 г. М. Салинс стремится переосмыслить эволюционизм в этнологии и заново сформулировать критерий прогресса. Он критически относится к экономическому детерминизму (особенно в его вульгарной форме). В дискуссии на страницах журнала «Current Anthropology» (1976. № 2. P. 299) он писал: «Нельзя непосредственно идти от материальных условий к культурным как от причины к следствию. Система символических ценностей в каждом обществе определяет материальные цели и направляет материальные силы на их реализацию». (Более подробно о взаимодействии культуры и объективных условий, в которых она функционирует, см.: *Sahlins M.* Culture and Practical Reasons. 1976.) М. Салинс — автор многочисленных исследований» которые можно отнести и к «экономической», и к «политической» антропологии. В экономической антропологии его концепцию обычно относят к «субстантивизму». Основные исследования М. Салинса: *Sahlins M.* Moala. Culture and Nature on a Fijian Islands. 1962; *idem.* Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. 1963; *idem.* Social Stratification in Polynesia. 1958; Political Power and the Economy in Primitive Society. 1960; *idem.* Stone age economics. 1974.

К с. 72.

Франц Боас (1858-1942) родился в Миндене (Вестфалия). Получил высшее образование в Гейдельбергском и Боннском университетах. Будучи физиком по образованию, он заинтересовался особенностями жизни в традиционном обществе. В 1883-1884 гг. он совершает поездку на Американский континент, где изучает жизнь и быт эскимосов. В 1885 г. выходит его монография «Баффинова земля», а в 1888 г. — «Центральные эскимосы». В 1886 г. Ф. Боас становится профессором Колумбийского университета, где он работает более 40 лет. В конце XIX в. он пишет серию программных статей, вошедших впоследствии в сборник его работ «Раса, язык и культура» (1940). Ф. Боас — автор исследований, посвященных теоретическим проблемам этнологии: «Ум первобытного человека» (1911) и «Антропология и современная жизнь» (1928). С его именем связано создание исторической школы в культурной антропологии. Его учениками были К. Уисслер, А. Крёбер, А. Гольденвейзер, Р. Лоуи, Пол Радин и, конечно же, М. Мид и Р. Бенедикт. В определенном смысле Ф.Боаса можно считать одним из основателей культурной антропологии в США.

Более подробно о Ф. Боасе см.: *Аверкиева Ю.П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М, 1979. С. 68-104; *Токарев С. А*. История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 249-270. См. также труды Ф. Боаса: *Боас Ф.* Некоторые проблемы методологии общественных наук; *он же.* Границы сравнительного метода в антропологии; он же. Методы этнологии; *он же.* История и наука в антропологии: ответ // Антология исследований культуры. СПб., 1997. С. 499-535; *Боас* Ф. Эволюция или диффузия? // Антология... С. 343-347.

А.А. Белик

М. ГОДЕЛЬЕ И ЕГО КНИГА «ЗАГАДКА ДАРА»

М. Годелье. Вехи творческого пути

Морис Годелье — всемирно известный антрополог и философ, автор более 200 статей и ряда книг, переведенных на различные языки. Круг его интересов обширен, но все же излюбленный предмет его полевых исследований и последующих размышлений и обобщений — традиционные общества Океании, в первую очередь особенности культуры племени баруйя, живущего в гористой местности Новой Гвинеи, где М. Годелье вел длительные наблюдения с 1967 по 1988 г. Тематически его исследования концентрировались вокруг ряда ключевых проблем: значение идеальных форм в функционировании социальных структур, соотношение между воображаемым и символическим, доминантность во взаимоотношениях между мужчинами и женщинами, особенности обмена в традиционном обществе и, наконец, различие между вещами, которые можно дарить и продавать, и неотчуждаемыми объектами (священными предметами), или загадка дара. Особенностью исследований М. Годелье является детальный анализ конкретных фактов одновременно с построением теоретических обобщений самого высокого уровня.

М. Годелье родился 28 февраля 1934 г. в Камбра, на севере Франции. Во время учебы в Ecole normale superieure de Saint-Cloud (Высшая школа де Сен-Клу) он специализировался по философии, а затем по экономике. В период дальнейшего совершенствования навыков научного исследования М. Годелье работает вместе с Г. Броделем, затем с К. Леви-Стросом в Коллеж де Франс.

Несмотря на насыщенную научную деятельность, М. Годелье активно участвовал в общественно-политических проектах и организациях. С 1982 по 1986 г. он являлся директором по науке Национального центра научных исследований, возглавляя при этом отдел гуманитарных и социальных наук. С 1997 по 2000 г. он — директор по науке создаваемого при его активном участии музея Искусств и цивилизаций Африки, Азии, Океании и народов Америки. М. Годелье — лауреат премии Французской академии (1982) и международной премии им. А. Гумбольдта (1990). В 2001 г. награжден золотой медалью Национального центра научных исследований.

Известность М. Годелье принесла книга «Рациональное и иррациональное в экономике» (1966, англ. изд. 1972 г.). Конкретно-этнологическим проблемам и обобщению полевых исследований в Папуа — Новой Гвинее был посвящен труд М. Годелье «Делаем Великих людей. Мужское доминирование и власть среди баруйя, Новая Гвинея» (1982; 1986). Продолжая размышлять над общими проблемами устройства социума и исследовать взаимодействие отдельных частей общества, М. Годелье написал книгу «Идеальное (духовное) и материальное. Мышление, экономика и общество» (1984; 1986). В 70-е годы М. Годелье вместе с И. Данлопом, М. Яблонко и С. Олсоном снимает ряд фильмов о традиционном обществе, в их числе «Планета Баруйя» (1976).

В 1996 г. выходит книга М. Годелье «Загадка дара» (англ. изд.— 1998 г.). В ней он подводит итоги изучения процессов обмена в традиционном обществе в сравнении с западным обществом. Работа М. Годелье выполнена в лучших традициях классической социальной антропологии и является великолепным образцом гармонического соединения конкретной этнографии и теоретических обобщений.

М. Годелье обратился именно к теме дара не случайно. Его побудило к этому несколько причин, в основном связанных с особенностями изучения дара и обмена в XX в. Во-первых, его собственные полевые исследования не вписывались в концепцию дара и обмена Леви-Строса. Более того, в ряде аспектов результаты его личных наблюдений были противоположны точке зрения Леви-Строса. Во-вторых, М. Годелье, расценивая общий подход М. Мосса к «дару» как продуктивный, полагал, что необходимо продолжить анализ и изменить ряд интерпретаций феноменов традиционного общества. В первую очередь речь идет об ошибочном толковании понятия «хау», которое выражает безличную мистическую силу. В-третьих, в 80-90-е годы XX в. были осуществлены новые исследования особенностей церемоний обмена-дара, опубликованные результаты которых дали существенный дополнительный материал для дальнейшего проникновения в тайны дара. Прежде всего это труды Аннет Вейнер (см. с. 15, 108, 117 наст. изд. и др.), которая длительное время изучала процессы дарения на Тробриандских островах. Кроме этого, проводились исследования на других островах, на которых распространена «кула». Итогам работы коллектива ученых (Ф. Дэймон, Н. Ман, Ш. Кэмпбелл, Дж. Лич, М. Тюн, М. МакИнтайр) посвящен сборник «Кула: Новые перспективы обмена» (1983). И наконец, у М. Годелье было желание соотнести два мира — западный и иной в процессе анализа «загадки дара».

Таким образом, перед автором стоял ряд задач, которые необходимо было решить в труде «Загадка дара». Это критический анализ концепций К. Леви-Строса и М. Мосса, анализ исследований обмена, осуществлен-

ных в 80-е годы, реконструкция сущности социального и сравнение современного и традиционного обществ. Решение этих задач должно было привести к разгадке «тайны дара». Итак, обратимся к рассмотрению того, как М. Годелье исследовал каждую из стоящих перед ним проблем.

«Тени» великого труда М. Мосса и новая формулировка изучения дара М. Годелье

В первой половине своего исследования М. Годелье осуществляет критический анализ концепций М. Мосса[1] и К. Леви-Строса. Основную направленность исследования М. Мосса М. Годелье сводит к двум основным положениям, которые сформулированы в «Очерке о даре». Какова природа юридических и экономических оснований обычая в архаическом обществе отвечать подарком на подарок? «Какая сила, заключенная в даримой вещи, заставляет одариваемого делать ответный подарок?» М. Годелье уже в исходной постановке вопроса обнаруживает неполноту и некоторую противоречивость подхода М. Мосса. Во-первых, он совершенно обоснованно обращает внимание на то, что Мосс делает акцент на поиске причин возвращения дара, считая, что обычай подарить и получить дар не нуждается в объяснениях, его существование есть некое естественное, само собой разумеющееся явление. Во-вторых, формулировка второго вопроса уже содержит в себе, по мнению М. Годелье, ответ на первый вопрос, также как и на второй: основным мотивом поведения людей, отдающих дары, является некая религиозно-магическая сила.

Именно на религиозный способ объяснения М. Мосса направил острие своей критики К. Леви-Строс. Он обвинил Мосса в «измене» принципам научного анализа, а также в том, что позволил «туземной» теории «мистифицировать» себя. В этом аспекте критики концепции дара М. Мосса Леви-Стросом согласны ряд исследователей, в том числе и М. Годелье.

М. Годелье, соглашаясь с критикой «туземного» объяснения дара у Мосса, постепенно пришел к отрицанию других фундаментальных положений Леви-Строса. В первую очередь это касается идеи о том, что общество основано на обмене и существует как сочетание всех видов обменов — женщинами (родство), имуществом (экономика), представлениями, словами, символами. С этим тезисом тесно связана возможность «приоб-

[1] См.: *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М, 1996. О проблеме дарения и обмене в традиционном обществе см.: *Гофман А.Б.* Социальная антропология Марселя Мосса // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 314-359.

ретения» власти в процессе встречных даров, кульминацией которых является потлач. В своих длительных полевых исследованиях племени баруйя М. Годелье неоднократно наблюдал практику встречных даров, но при этом не было чего-либо похожего на обмен «даров на власть». «Напротив, — отмечает он, — вся логика этого общества исключала возможность приобретения власти путем даров, власть переходила не к Бигменам, накапливающим женщин и богатства, а к Великим людям, обладателям унаследованных возможностей, присутствующих в священных объектах и тайных знаниях, подаренных их предкам сверхъестественными силами: Солнцем, духами леса и т.д.» (с. 14)*.

Естественно, что священные объекты нельзя было ни продать, ни подарить. Их следовало хранить. Осмыслив это обстоятельство, которое также получило подтверждение в работах А. Вейнер, М. Годелье по-иному подошел к загадке дара. У него акцент смещается на вещи, которые хранят, В соответствии с такой постановкой вопроса он выдвигает гипотезу, которая показалась ему очевидной: «Общество, идентичность не могут... служить фундаментом как индивидам, так и группам, которые составляют общество, если не существует фиксированных точек, реальностей, изъятых (временно, но жестко) из обменов дарами или из товарных обменов. Каковы эти реальности? Идет ли речь только о священных объектах, существующих во всех религиях? Нет ли общей связи между политической властью и чем-то, что называется священным, и нет ли этой связи даже в секуляризированных обществах, где власть идет не от богов, а от людей, которые обосновали ее, даровав себе конституцию? Но что есть в священном объекте? И кто его „подарил"?» (с. 15).

Именно исходя из такой постановки проблемы, М. Годелье стремится дополнить и продолжить исследование М. Мосса и осуществить критический анализ теории обмена К. Леви-Строса. Он делает это как на основе иного взгляда на общество в целом, так и посредством привлечения новых этнографических данных о процессах дарения в традиционных культурах.

Что же прежде всего не устраивает М. Годелье в концепции дара, предложенной М. Моссом? Это объяснение обязанности дарить, принимать дар и возвращать его некой силой, например «хау», или наличием души в вещах, которая стремится вернуться к тому, кто первоначально подарил. По мнению М. Годелье, у Мосса «хау», или душа вещи, и есть та сила, которая заставляет вещи циркулировать и возвращаться к своему владельцу. Таким образом, М. Мосс видит источник обмена в «духовных механизмах», приписывающих вещам душу или дух. М. Годелье тщательным образом разбирает текст речи мудреца маори Тамати Ра-

*Указывается страница настоящего издания.

наипири в новом переводе и показывает ошибочность интерпретации понятия «хау» М. Моссом (см. с. 64—71.).

В то же время М. Годелье полагает, что объяснение отношений, возникающих в результате цепочки обрядов потлача, нельзя сводить только к волшебному миру, в котором живут вещи как воплощенные духи и «обладают автономным движением и увлекают за собой другие медные вещи» (с. 78). По мнению М. Годелье, при чтении книги М. Мосса, в том числе той части, где он рассматривает потлач, нередко возникает иллюзия, что именно обмен и составляет всю полноту социальной жизни. Дискутируя и с Моссом, и с Леви-Стросом, М. Годелье неоднократно возвращается к своему основному тезису о том, что процессы обмена не исчерпывают всю полноту общественной жизни, так как существует много того, «что не дарят и не продают и что тоже составляет объект институтов и особых практик, являющихся неустранимой составляющей общества как целостности...» (с. 87). В свете такой постановки вопроса одним из важных просчетов М. Мосса было то, что он оставил вне поля своего анализа священные объекты, или «четвертую обязанность» — дарить сверхъестественным существам. М. Мосс лишь один раз упомянул об этом четвертом измерении дара, но далее не развил этот аспект в своем «Очерке о даре», хотя этой темы он вместе с Юбером касался в работе «Очерк о природе и функции жертвоприношения» (1899). Правда, Мосс учитывает практику жертвоприношений богам при анализе потлача и распространенность даров духам мертвых, но все же данное взаимодействие так и не получило у него более широкого культурного и социологического контекста.

Критика структурализма К. Леви-Строса

Наряду с реконструкцией «теории дара» М. Мосса другой важной задачей М. Годелье является выяснение позиции К. Леви-Строса по отношению к «Очерку о даре» и последующий критический анализ положений структурализма. Предметом дискуссии с К. Леви-Стросом является не только различное понимание «концепции дара» М. Мосса и процесса дарения вообще, а более широкий круг вопросов, касающихся функционирования и даже происхождения человеческого общества.

К. Леви-Строс высоко ценил творчество М. Мосса и уже в 1947 г. написал подробное предисловие к сборнику его трудов. При этом Леви-Строс приложил немало усилий, чтобы представить Мосса в качестве предшественника идей структурной антропологии. Прежде всего Леви-Строс отмечает фундаментальную роль, которую отводил Мосс языку и бессознательному в ряде своих работ, написанных в начале XX в. Леви-Строс весьма

сожалеет, что ряд его ранних положений не получил дальнейшего развития. Правда, необходимо иметь в виду, что он нашел всего две (!) цитаты из богатейшего творчества М. Мосса, которые созвучны «структурной антропологии». Это касается высказывания о том, что «в сфере представлений магических свойств мы сталкиваемся с феноменами, подобными языковым», а также утверждения о том, что «в магии, как и в религии или лингвистике, действуют бессознательные идеи»[2].

Кроме того, К. Леви-Строс, исходя из текста М. Мосса (и ряда цитат Б. Малиновского), абсолютизирует роль обмена в обществе, объявляя его основным содержанием социума и «первичным феноменом социальной жизни». В результате Леви-Строс делает вывод, что структурная антропология — это и есть «концепция Мосса, только переведенная с терминов логики классов в термины символической логики, выражающей наиболее общие законы языка». При этом такой переход не есть изобретение Леви-Строса, а «просто лишь отражает объективное развитие психологических и социальных наук, произошедшее за последние тридцать лет»[3]. Такова позиция Леви-Строса по отношению к концепции Мосса в целом. Эта же точка зрения распространяется и на его «Очерк о даре».

Естественно, что М. Годелье не может согласиться с такой постановкой вопроса и последовательно критикует положения К. Леви-Строса, основываясь на «усовершенствованном» предисловии к «Очерку о даре» образца 1950 г. Он даже называет эту работу манифестом структурализма, призванным преодолеть недостатки всех предшествующих учений об обществе. Единственный пункт, в котором М. Годелье согласен с К. Леви-Стросом, — это необходимость пересмотра роли «хау» как основной силы, которая заставляет функционировать цепочку обменов в традиционном обществе. Да и то он подходит к исследованию этого аспекта концепции М. Мосса по-иному, показывая неправоту последнего на конкретном этнографическом материале.

В чем же суть кардинального расхождения М. Годелье с К. Леви-Стросом в вопросе о даре? Прежде всего он не согласен «с расширением некоторых высказываний Мосса об обмене» «и предпочтением символического и заменой им воображаемого в объяснении социальных фактов. Это имеет своим следствием, — продолжает Годелье, — практически полное удаление теории священного, развитой Дюркгеймом и Моссом на рубеже XX века» (с. 28).

К. Леви-Строс не обращает внимания на «ясно проведенное Моссом различие между двумя сферами, которые делят между собой социальное:

---

[2] *Леви-Строс К.* Предисловие к трудам М. Мосса // *Мосс М.* Социальные функции священного. М., 2000. С. 422.

[3] Указ. соч. С. 434.

сферой обмениваемых, отчуждаемых вещей и сферой вещей, исключенных из обмена, неотчуждаемых...» (с. 27), принадлежащих различным типам социальных отношений и «различным моментам создания – воспроизводства общества» (с. 27). Для Леви-Строса понятия типа «хау» или «мана» — это функция «определенного положения духа», результат деятельности бессознательных структур. Каждый раз, находясь перед неизвестными вещами, дух начинает создавать означающее, которое не соответствует никакому означаемому и остается лишенным смысла. Поэтому понятие «мана» — это «символ в чистом состоянии, способный, следовательно, наполниться любым символическим содержанием... просто нулевое символическое значение» (с. 31).

При этом надо иметь в виду, что, согласно Леви-Стросу, человек «с самого начала располагает всей полнотой означающего, которой он чрезмерно переполнен... Следовательно, в своем усилии по пониманию мира человек всегда располагает избытком значений, которые он распределяет между вещами согласно законам символического мышления, изучать которые надлежит этнологам и лингвистам» (с. 32). Само происхождение человека, переход его к стадии овладения языком произошли внезапно, «совершился переход от стадии, где ничто не имеет смысла, к стадии, где все им обладает». А далее К. Леви-Строс, отмечая автономность языка, утверждает, что «символы являются более реальными, чем то, что они символизируют, означающее предшествует означаемому и определяет его» (с. 33).

Воздержимся пока от комментария этих высоконасыщенных положений Леви-Строса, содержащих определенную научно-философскую программу, и рассмотрим, как их оценивает М. Годелье. Отметим сразу же, что понятие «символическое» у Леви-Строса имеет одновременно два смысла — это и средство коммуникации, язык, и осязаемый знак соглашения, договора, заключенного сторонами. Если выразить это по-другому, то общество (согласно Леви-Стросу) — это обмен, язык, так как оно ведет свое происхождение от договора.

М. Годелье критически относится к «символическому» происхождению общества путем большого взрыва и наглядно показывает противоречивость позиции великого структуралиста. Прежде всего М. Годелье демонстрирует невозможность вывести из бессознательных структур духа трансформации, происходившие с обществом (например, в осевое время — время появления основных религий и философских систем — VI-V вв. до н.э.). Кроме этого, М. Годелье доказывает нереальность внезапного появления членораздельной речи (типа большого взрыва или творения из ничего) и невозможности кому-либо обладать всей полнотой означающего (словари всех языков вместе?!). И наконец, означающее никогда не существует в чистом виде, оно не свободно от означаемого (см. с. 34-

35). Резко критически М. Годелье относится и к доминированию символического над воображаемым, и к положению о том, что «символы более реальны, чем то, что они символизируют». И в довольно эмоциональной форме он оценивает вышеперечисленные положения вместе с парадоксальной идеей о том, что «мифы придумывают себя сами». «Из таких формул, — пишет Годелье, — создаются настоящие теоретические акты насилия, которые низвергают мышление в тупик...» (с. 37).

М. Годелье отмечает, что в основе его разногласий с К. Леви-Стросом и критики последним Мосса лежит фундаментальная проблема о сущности мышления и его особенностях в различных культурах. Согласно Леви-Стросу, «мана» и другие аналогичные («туземные») понятия являются «бременем для любой законченной мысли», они ничего не говорят о мире, их можно даже выразить французским словом machin («этот, как его»). По мнению же Годелье, представления, аналогичные «хау», «мана», «оренда» и др., «которые не говорят ничего, ни истинного, ни ложного о мире, многое говорят о людях, которые ими мыслят» (с. 32).

К. Леви-Строс не разделяет мнение Л. Леви-Брюля о мышлении в традиционном обществе. У него иной, достаточно парадоксальный взгляд на мифологическое мышление. Он вообще отказывает человеку в праве быть активным и сознательным (осознающим) субъектом. Его доминанта — символическое, опирающееся на бессознательные структуры. «Мы претендуем, — пишет К. Леви-Строс, — не на то, чтобы показать, каким образом люди думают в мифах, а на то, каким образом мифы придумываются в людях без их ведома. И возможно... следует пойти дальше, абстрагируясь от всякого субъекта, чтобы считать, что определенным образом мифы придумывают друг друга» [4].

М. Годелье настаивает на том, что мышление играет более активную роль и «создает социальное реальное, комбинируя две части самого себя, две разные способности, которые дополняют друг друга, но не совпадают друг с другом: способность представлять, воображать и способность символизировать, общаться с реальными и воображаемыми вещами» (с. 28). Таким образом, предметом дискуссии оказываются не только особенности дарения в традиционном обществе и его интерпретация, но и проблема коммуникации в целом, вопрос происхождения языка, роль мышления в обществе, а также сущность социального функционирования и активная роль человека в нем. Последний аспект получил выражение у М. Годелье в виде тезиса о доминировании воображаемого в подчеркивании его конструктивной роли и значения в создании и воспроизводстве социальной целостности. К. Леви-Строс же отдает приоритет символическому (языку), понимаемому как порождение бессознательных структур.

---

[4] *Levi-Strauss C.* Le Cru et le Cuit. P., 1964. P. 20.

Поэтому во второй части своей книги, также как и в заключительной части первой, Годелье, последовательно критикуя Леви-Строса, предлагает свое видение проблемы дара. При этом Годелье, выявляя тупики, в которые зашел Леви-Строс, противопоставляет ему иную философию социального и показывает несоответствие концепции «тотального обмена» эмпирическим фактам, результатам исследований антропологов, в том числе его собственным.

Новые пути изучения «дара», предложенные М. Годелье (священные объекты и мифология обмена с божествами)

Итак, немаловажным аспектом работы М. Годелье является демонстрация возможностей, скрытых резервов, эвристического потенциала «Очерка о даре» М. Мосса, которые можно реализовать при изучении процессов дарения в традиционных культурах. Мосс выделил значение священных объектов, но не сделал их предметом изучения и сравнительного анализа. Тем самым он создал основание для иллюзии, что обмен составляет всю социальную жизнь. В определенном смысле он создал предпосылки для формулы Леви-Строса (общество — тройственный обмен людьми, имуществом и словами), в которой упомянутая иллюзия носит тотальный характер. Годелье, опираясь на труд Мосса, стремится открыть новые пути изучения дара и продолжить движение вперед в исследовании этой проблемы.

Перемещая вопрос несколько в иную плоскость, М. Годелье резюмирует при этом основные затруднения М. Мосса. «Мы считаем, что все вращается вокруг интерпретации природы ценных объектов, которые циркулируют в даре, и препятствие, возникшее перед Моссом, вызвано тем, что он не пытался сопоставить и осмыслить в одних теоретических рамках нециркулирующие священные объекты и циркулирующие ценные объекты» (с. 93). Именно это взаимодействие двух типов объектов, а также природу и происхождение священных объектов Годелье ставит в центр своего рассмотрения и делает главным предметом анализа, основываясь на собственных полевых исследованиях новогвинейского племени баруйя, а также на работах других антропологов.

В то же время он существенно раздвигает рамки исследования «дара», широко используя для этого мифологию (Мосс не использовал данный тип источников). Во второй части своего труда М. Годелье предпринял увлекательный анализ мифологии священных объектов и проблемы дарообмена между людьми и богами, так как «в мифах подтверждаются пре-

емственность и идентичность... духовной сущности между богами или духами, бывшими первоначальными дарителями этого священного имущества, самим этим священным имуществом и людьми, которые владеют им сегодня...» (с. 77).

Здесь и история происхождения священных объектов племени баруйя (дар Солнца, Луны и духов), и интереснейший меланезийский миф об Афек, или «Старухе», а также специфический ритуал сжигания денег («адских» и «божественных») в Китае. Выясняя природу священного на конкретно-этнографическом материале, Годелье предлагает разнообразные исторические версии взаимодействия людей и богов и варианты персонификации священного. Он выстраивает цепочку сравнений от меланезийской «старухи Афек» и тиморской молитвы до древнеегипетской мифологии, фараона как воплощения священного и христианства. Череду сравнений автор завершает размышлением о роли императора в японской культуре.

Еще одним аспектом в изучении дара в книге М. Годелье являются новые исследования роли процессов обмена на островах Тихого океана, где распространена «кула», явление, которое описал еще Б.Малиновский. Имеется в виду прежде всего работа А. Вейнер, которая весьма детально и в течение длительного времени изучала различные формы дара на Троб-риандских островах, в первую очередь на острове Кириви на.

Сразу отметим, что А. Вейнер отрицает тезис Леви-Строса о том, что общество есть обмен женщинами (см. с. 44-45), и значительную роль женщин. Кроме этого, М. Годелье отмечает ряд открытий (в смысле новых деталей и аспектов) А. Вейнер в функционировании процессов обмена. Это особенности церемоний обмена (сагали), проводимых при смерти, рождении и браке, обнаружение особого понятия «китум» для обозначения предмета, который может быть вовлечен в процесс кулы. (А может быть продан или обменян. Например, за пять китумов первого ранга можно получить каноэ с балансиром, за один китум — несколько свиней.) Кроме этого, А. Вейнер «открыла» понятие «кеда» — дорогу кулы и еще один аспект функционирования кулы, а именно то, что это игра, в которой можно выиграть, а можно и проиграть (см. с. 117-118).

Философская реконструкция социального как важнейшая задача исследования М. Годелье

В результате обобщения новых материалов (70-80-х годов XX в.) М. Годелье подводит итог рассмотрению внутренних механизмов, приводящих в движение процессы обмена. Он показывает фундаментальную

роль безличных, не зависящих от воли людей потребностей в процессах бесконечного воспроизводства социального, «которые *постоянно воздействуют* на индивидов, как на тех, кто принимает решения, так и на тех, кто подчиняется им... и это происходит *вне зависимости от формы и степени индивидуального и/или коллективного осознания действующими лицами этих потребностей»* (с. 129). Данная формулировка в различных вариациях используется М. Годелье во всей книге. Она призвана подчеркнуть специфичность его позиции в понимании процессов дарения в отличие от врожденных структур бессознательного у К. Леви-Строса и «туземной» теории М. Мосса. М. Годелье вообще уделяет особое внимание общефилософскому аспекту понимания функционирования общества, взаимоотношениям индивидов с материальными объектами и идеальной частью социальных отношений, состоящей из осознанных принципов функционирования социума, правил, которых следует придерживаться, стереотипов поведения и т.д. В контексте анализа дара М. Годелье дает оригинальное определение мышления как процесса, в котором «необходимо свести друг с другом различные аспекты реального, установить между ними отношения и обнаружить, изобрести, вообразить отношения между этими отношениями» (с. 129-130).

В то же время М. Годелье подчеркивает, что идеальное как продукт мышления существует и за его пределами. «Оно активно присутствует во всех социальных явлениях, которые оно породило и которые его воплощают, т.е. материализуют и символизируют одновременно» (с. 130). В этом плане особенно важна роль «священных объектов», которые «осуществляют *синтез реального и воображаемого, которые составляют социальное бытие человека* и вследствие этого обременены наибольшей символической ценностью для членов общества, создавших их код, никогда не сводимый к чистым символам...» (с. 168). Безусловно, значительную роль в закреплении символических ценностей играют религиозные верования. В то же время, по мнению М. Годелье, религия не дает особый статус вещи (например, неотчуждаемость), «но придает священный характер запрету на отчуждение» (с. 59) Продолжая размышления на эту тему, М. Годелье отмечает, что «религиозные верования не только составляют часть мира, но и частично создают этот мир... заменяя реальных людей их воображаемыми двойниками, которые занимают их место и действуют вместо них» (с. 78).

Подводя итог своим теоретическим построениям, М. Годелье по-иному, нежели К. Леви-Строс и М. Мосс, отвечает на вопрос об устройстве общества в целом и о функционировании процессов обмена в частности. Если первый упразднил «священное», то второй лишь выделил способ осмысления необходимости (обязанности) ответного дара в традици-

онном обществе в виде магической силы. М. Годелье создал многомерную картину процессов дарения, в которой органично сочетаются конкретно-этнографические данные, мифология и теоретическая объяснительная конструкция. В последней он объединил особенности персонифицированных социальных отношений с религиозной верой (верой в люди-вещи) и показал, что сочетание этих двух обстоятельств «создает *преобразование реальности и мысленную инверсию* действительных отношений, существующих на практике. Объекты превращаются в субъекты, субъекты — в объекты. Уже не только люди взаимодействуют друг с другом посредством вещей, отныне вещи и духи, которые их описывают, воздействуют друг на друга посредством людей» (с. 132-133). Данная «мысленная инверсия» распространена во всех культурах в самых различных формах. Она предполагает преобразование природной и культурной действительности и вынесение ее вовне в различных видах. Впоследствии продукты этого процесса продолжают существовать независимо от их создателя в социальной реальности, оказывая обратное воздействие на их творца. Такой порядок вещей является одной из причин отчуждения — сложного феномена, который также является одним из предметов анализа М. Годелье.

Сравнение двух контекстов (социологического и антропологического) — сравнение двух типов обществ

Предметом исследования и М. Мосса, и М. Годелье является также параллельное рассмотрение процессов обмена и дарения в традиционном и индустриальном обществах. М. Годелье начинает свой труд с постановки этого вопроса и считает его изучение одной из задач работы «Загадка дара». В процессе анализа различных типов обмена он стремится показать общие социальные механизмы, лежащие в основе этих явлений как в традиционном, так и в современном обществе. Значительное внимание этой проблеме М. Годелье уделяет и в заключении своей книги.

У М. Мосса сравнение двух типов общества принимает форму обсуждения возможности объединения интересов индивида и общности, а также необходимости большего учета особенностей личности в правовой системе индустриальных стран. Он неоднократно высказывал идею о гуманизации правовой системы, существующей в них, подчеркивая при этом необходимость большей заботы «об индивиде, его жизни, здоровье, образовании (рентабельной, впрочем, вещи), о его семье».

Споря с основным принципом А. Смита (при конкуренции личные амбиции индивида способствуют общему благу), М. Мосс полагал, что гражданину «необходимо действовать с учетом самого себя, подгрупп и об-

щества в целом»[5]. В то же время М. Мосс протестует против превращения человека в экономическое животное и полагает, что необходимо противодействовать силам, которые принуждают человека «становиться машиной, усложненной счетной машиной» [6].

Поиск «опорных точек культуры», неотчуждаемых ценностей, противостоящих либеральной идеологии, — одна из задач М. Годелье применительно к современному обществу, где «почти всё продается». Он показывает значимость ряда достижений европейской культуры и отмечает рост и новые формы безвозмездной помощи, существующей в индустриальном мире. Представленные в работе «неотчуждаемые ценности» мне хотелось бы дополнить еще одним примером деятельности, не подчиняющейся «максимизации прибыли» и в чем-то сходной с ритуалами обмена в традиционном обществе. Речь идет о бесплатном и в этом смысле бескорыстном размещении в Интернете продуктов интеллектуальной собственности их создателями. Этот процесс очень похож на «кулу», когда человек, создавший «китум», выводит его на «кеду» и стремится к тому, чтобы его ценный дар циркулировал как можно дольше. Автор научного (иногда и литературного) произведения получает удовлетворение от того, что с «частицей его души» ознакомится как можно больше людей. (То же самое касается переводов на другие языки.) Самое главное здесь (конечно же, наряду с престижем, известностью) — положительное эмоционально-психологическое состояние от процесса дара. Вообще, ряд людей, независимо от их культурной принадлежности, получают удовлетворение и положительные эмоции от бескорыстного дарения, от осознания того факта, что им есть что дать людям, особенно если это принесет им радость или пойдет на пользу. Именно наличие этого альтруистического начала есть одна из фундаментальных особенностей общества.

Безусловно, что все сказанное выше не означает призыв к установлению идеализированных патриархальных порядков в настоящее время. Здесь нельзя не согласиться с М. Годелье в том, что возврат в прошлое, да еще идеализированное, невозможен. Да, общество должно развиваться, но в этом движении, видимо, необходим определенный синтез традиционного и современного. При этом успешность функционирования общества зависит от того, насколько оно сможет освободиться от иллюзий, от «перевернутой» системы отношений. По мнению М. Годелье, важную роль в этом аспекте должны играть общественные науки. Они выполняют гуманистическую задачу «увидеть в обычных ритуалах, законах, системах, которые изучают общественные науки, людей, которые стоят за ними,

[5] *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. С. 205-208
[6] Указ. соч. С. 217.

а также задачу объяснить, каким образом и почему каждый раз человечество узнаёт и не узнаёт себя в своих обычаях и в своих законах» (с. 242).

Самая же главная иллюзия современного общества — это «мысленная инверсия», воплощенная в положении, что все многообразие социальных отношений исчерпывается обменом и что обмен (торговля) — это и есть цель (и одновременно основное содержание) индустриального общества, да и общества вообще. Эта иллюзия поддерживается теорией К. Леви-Строса и проектами будущего Ж. Аттали, где элита или высший класс общества — торговцы, а вся культура сводится к «ценностям» консюмеризма (купи-продай)[7]. Благодаря тотальной индоктринации этого положения средствами массовой информации «мысленная инверсия» превращается в инверсию конструируемой реальности. Этой глобальной иллюзии также способствует широкое распространение мнения (тоже иллюзорного), что вся деятельность человека, в том числе интеллектуальная, сводится к бинарным отношениям количественного характера (основа действий «сложной счетной машины-компьютера) типа: + –, цепь замкнута-разомкнута, прибыль-убыток, баланс сделок купи-продай. Ситуация в настоящее время такова, что даже ведущие финансисты, например Дж. Сорос, говорят о необходимости ограничения «рыночного фундаментализма» и тотальности «общества сделки».

Развенчанию данной иллюзии во многом посвящена книга М. Годелье «Загадка дара». В настоящем исследовании автор блестяще выполнил функцию общественных наук — за структурами и процессами видеть человека. Одна из главных целей данного исследования — показать необходимость «неотчуждаемых объектов» в любом обществе. И автор доказывает это положение как теоретически, так и на богатом фактическом материале. В то же время в исследовании представлена весьма корректная и в то же время убедительная критика позиции К. Леви-Строса. Основываясь на результатах работы М. Годелье, можно утверждать, что процессами обмена не исчерпывается всё многообразие человеческих взаимоотношений как в мире современной культуры, так и в традиционном обществе, что обмен есть лишь средство осуществления функционирования общества, а не его цель. В этом плане характерны заключительные строки труда М. Годелье, в которых утверждается, что все же «первая связь между людьми не является предметом сделки». Так, «невозможно представить себе ребенка, который заключает контракт на рождение со своими родителями» (с. 256).

---

[7] См.: *Аттали Ж.* На пороге нового тысячелетия. М., 1993.

Научное издание
Морис Годелье

ЗАГАДКА ДАРА

Утверждено к печати

Институтом этнологии и антропологии РАН

им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Редактор *С.В. Веснина*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *Н.Н. Щигорева*

Подписано к печати 24.12.07 Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная Усл. п. л. 18,5. Усл. кр.-отт. 18,8. Уч.-изд. л. 19,8 I Тираж 1500 экз. Изд. № 8210. Зак. № 357

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

Морис Годелье — всемирно известный антрополог и философ, автор более 200 статей и ряда книг, переведенных на различные языки. Круг интересов ученого обширен, но излюбленный предмет его полевых исследований и последующих размышлений и обобщений — традиционные общества Океании, в первую очередь культура племени баруйя, живущего на острове Новая Гвинея, где М. Годелье вел наблюдения с 1967 по 1988 г. Ключевые проблемы, которые привлекают внимание ученого, это значение идеальных форм в функционировании социальных структур, соотношение между воображаемым и символическим, доминантность во взаимоотношениях между мужчинами и женщинами, особенности обмена в традиционном обществе и, наконец, различие между вещами, которые можно дарить и продавать, и неотчуждаемыми объектами (священными предметами), или *загадка дара*.

Наряду с насыщенной научной деятельностью М. Годелье активно участвовал в общественно-политических проектах и организациях. С 1982 по 1986 г. он был директором по науке Национального центра научных исследований и возглавлял отдел гуманитарных и социальных наук. С 1997 по 2000 г. М. Годелье — директор по науке создававшегося при его активном участии Музея искусств и цивилизаций Африки, Азии, Океании и народов Америки. М. Годелье — лауреат премии Французской академии (1982) и международной премии им. А. Гумбольдта (1990). В 2001 г. награжден золотой медалью Национального центра научных исследований.

ISBN 978-5-02-018551-7

9 785020 185517