

© 1992 г., ЭО, № 1

В. М. Ш у й н и н

ВЫЗОВ ДАРА

В предисловии к своей книге «Миф о вечном возвращении» Мирча Элиаде писал: «Со всей определенностью можно сказать, что западная философия... может оказаться провинциальной, если ограничится лишь изучением собственной традиции и, например, обойдет вниманием проблемы или открытия восточной мысли и, кроме того, если она будет признавать только „положения“ человека исторических цивилизаций и при этом недооценивать опыт „примитивного“ человека, принадлежащего архаическим обществам. Философская антропология также могла бы кое-что почерпнуть из выяснения вопроса о том, как досократовский человек (другими словами, древний человек) оценивал свое место во вселенной. А точнее: основные проблемы метафизики могут быть пересмотрены путем познания архаической онтологии»¹.

Этим проницательным наблюдением, сделанным в середине нынешнего столетия, Элиаде в известном смысле подвел один из промежуточных итогов развития культурологической мысли XX в. — именно обращение к духовному опыту Востока и архаических культур радикально расширило горизонты нашего знания о человеке и обществе. Результатом новых гуманитарных ориентаций стала переоценка привычных понятий. Многие из них стали толковаться иначе — значительно шире, чем к этому привыкли. (Возьмем для примера слово «обмен»: кто бы мог предположить еще несколько десятилетий тому назад возможность таких обменов, как «символический обмен» или «обмен знаками»?). С другой стороны, переоценка традиционных ценностей выразилась в том, что на перекрестке исследований широкого гуманитарного профиля оказались явления культуры, которые до сих пор не воспринимались иначе, как маргинальные. Таковы миф и мифотворчество или, скажем, феномен праздника. Прежде находившиеся на периферии научных интересов, они обрели в последнем столетии подлинно универсальный культурно-философский статус, чем, в свою очередь, способствовали переосмыслению некоторых фундаментальных предпосылок гуманитарного знания. К числу подобных категорий относится и дар.

Почему именно «дар»? Разумеется, не случайно. Проблема бескорыстия обрела в условиях современной цивилизации актуальную новизну на фоне всеобщего потребительства, причем заявила она о себе как о хорошо забытом старом, как о некоей изначальной культурной ценности, требующей не отказа от подлинной традиции, но, напротив, возвращения к ней. «Темы дара и щедрости... возвращаются к нам подобно возрождению доминирующего мотива, долгое время предававшегося забвению»². Воскрешение забытых мотивов и символов, о котором здесь идет речь, произошло в западной культурологии в немалой степени усилиями автора приведенных слов — французского этнолога Марселя Мосса. Принадлежащий его перу «Этюд о даре», изданный в 1925 г., сразу получил большой резонанс в широких научных кругах, дав импульс не только этнографическим, но также историческим, социологическим, лингвистическим и прочим исследованиям и интерпретациям. Выйдя за свои первоначальные дисциплинарные рамки, он приобрел общегуманитарное значение и получил репутацию одной из крупнейших работ по социальной философии в нашем веке.

Основу «Этюда» составляет исследование различных институтов дара в архаических и первобытных культурах. Оно засвидетельствовало, что эти институты

играли в них весьма важную роль, причём дар имел значение «тотального социального факта», находящегося в самом центре социального порядка, «где каждый феномен содержит все нити, из которых соткана общественная ткань где все ... институты находят одновременное выражение: религиозное, юридическое, моральное и экономическое». Этим устанавливается принципиальное различие между архаическим дарообменом и обменах в современном обществе, поскольку последние имеют строго дифференцированный, преимущественно экономический характер. Вообще утилитарный экономический интерес, если не отсутствует, то во всяком случае не является преобладающим в функционировании «тотальных дарений», включающих в свою сферу не только материальные ценности, но также ритуалы, пиры, ранги, талисманы, жреческие услуги, военную помощь, женщин и т. д. Универсальность первоначальных дарообменов неразрывно связана с их коллективной природой: субъектом обмена является не индивидуум, но родовая группа; публичный даритель выступает не от своего имени, а от лица клана, который он символически представляет. Структурообразующую роль в подобных обменах играет обязательность ответного дара. «Обязанность достойного ответа является императивной», а неспособность реципиента отдаривать ведет к потере престижа и репутации. Впрочем, не менее важны и две другие обязанности, возлагаемые на участников дарообмена, — обязанность собственноручно дарения и обязанность получения предлагаемых благ. Общественное положение человека прямо зависит от меры его щедрости, даже расточительности во время коллективных ритуалов, подобных потлачу³. Чем состоятельнее человек, тем большую расточительность он демонстрирует соплеменникам (есть случаи, когда необходимо растрчивать все без остатка); чем щедрее он в своих дарениях, тем выше его социальный статус. Стремление к «безрассудной трате» рождает дух антагонизма и соперничества, проявляющийся в «войне имуществ», в ходе которой уничтожаются богатства участников ритуала.

Центральный тезис Мосса: архаический дарообмен резко отличается от экономической сделки, основанной на принципах частной выгоды и утилитарной ценности; но он не является и выражением сугубого волюнтаризма, так как существует несоответствие между формой «тотальных фактов» (бескорыстная щедрость) и их реальным основанием (обязательность дарения, получения, возмещения и социальный «интерес» дарителя). Такая трактовка позволяет Моссу сформулировать ключевую проблему «Этюда» — проблему рациональности архаического дара. Термины, которые мы привыкли использовать, — *présent, cadeau, don* — не имеют точных значений, говорит автор «Этюда». Мы не располагаем другими терминами, вот и все. Категории экономики и права, которые мы привыкли противопоставлять друг другу (свобода и обязательность, расточительность и бережливость), не являются абсолютными, и следовало бы подвергнуть их проверке.

Помыслы Мосса направлены на нечто большее, чем вопросы терминологии или даже методологии. В неадекватности архаического опыта категориям и стереотипам современной культуры он видит реальность альтернативы индивидуализму, рационализму и меркантилизму, разъедающим западную цивилизацию. Этика дарообмена в первобытных обществах бросает вызов мифу буржуазной морали о собственной исключительности. Человек, долгое время бывший совсем другим, лишь недавно был превращен в «экономическое животное». Но мы еще не всецело принадлежим к данному виду, дух «благородной траты» не умер. Нам необходимо возвращение к «старым и элементарным» формам социальной жизни, к радости бескорыстного дара. Очевидно, что интересы Мосса выходят далеко за рамки чисто научных проблем. «Этюд о даре» — это не только и не столько историческое исследование, обращенное к прошлому, сколько социологический, а более — моральный проект, предлагаемый современному читателю. Следует оценить надежность этой исторической реконструкции, весомость этой этической программы.

Интерпретация дарообмена, предложенная Моссом, не столь однородна, как

это может показаться на первый взгляд. Она распадается на две самостоятельные части — структурно-функциональную и феноменологическую. Мосс-феноменолог ставит вопрос о реальном опыте людей, участвующих в ритуальных обменах. В таких обменах происходит смешение привычных для современного человека бинарных отношений: человек (личность) — вещь, субъект — объект. «Вещи имеют личностный характер, а личности в некотором роде являются постоянными вещами клана». Давая вещь, человек дает себя, совершает жертвоприношение себя; давая себя, человек поступает так, потому что он «должен» себя другим. Мосс задается вопросом о природе самих даримых предметов, формулируя его следующим образом: «Какова сила даримой вещи, которая заставляет получателя дара возвращать?» В своем ответе Мосс тяготеет к «туземному» объяснению, согласно которому причиной дарообмена является магическая «сила» дара, известная в традиционных культурах Океании под названием *мана* или *хау*.

Анализируя символизм *мана*, мы, следуя напутствию Элиаде, вступаем в область «архаической онтологии». Эта первобытная метафора сакральной силы, будучи своеобразным двойником «тотальных дарений», отмечена схожей недифференцированностью своих свойств. Парадоксальность и принципиальная непереводаемость *мана* ставят в тупик современного человека, привыкшего оперировать точными категориями субъекта и объекта, духовного и материального, абстрактного и конкретного, личного и имперсонального, субстанции и атрибута. Демонстрируя первичную нерасчлененность этих качеств, *мана* выявляет пределы нашего мышления. Это — символ, не подлежащий логической редукции; к примеру, сакральная персона или священный предмет одновременно «являлись *мана*» и «обладали *мана*» — понятие «быть» в этой архаической онтологии не было отграничено от понятия «иметь»⁴.

Однако архаический дар, если следовать толкованию «Этюда», имеет и иное обличие. Он выступает у Мосса не только как экзотическая и мистическая реальность, отдаленная от современного человека во времени и пространстве, но и как воплощение другой, более высокой, морали и рациональности. Дар ценен для Мосса прежде всего тем, что он разумен, причем настолько, что в нем просто «нет риска ошибиться». Важнейшая функция дара — установление социального равновесия, основанного на обмене эквивалентными ценностями. Мосс приводит маорийскую поговорку: «Давай столько же, сколько получил, и все будет хорошо». «Этюд» завершается как панегирик дару — воплощению рациональности: «Противопоставляя разум эмоциям, проявляя волю к миру... людям удается заменить союзом, даром, торговлей — войну, изоляцию и стагнацию».

Не приходится удивляться, что Мосс снискал репутацию теоретика «нового рационализма», продолжающего традиции таких философов, как Гегель или Гуссерль⁵. Впрочем, Мосса волновали не отвлеченные метафизические разыскания, но вполне практические вопросы общественной жизни. В этом отношении его работа родственна классическим памятникам социальной и политической философии нового времени, трактующим проблему общественного договора, например «Левиафану» Гоббса. Если Гоббс усматривал в государстве чашую альтернативу хаосу «войны всех против каждого», то Мосс находил ее в даре — предтече общественного договора в «доцивилизованных» обществах. «К концу „Этюда“ Мосс оставил далеко позади мистические леса Полинезии. Смутные силы *хау* были забыты ради другого объяснения взаимности, являющегося следствием более общей теории и противоположного всему таинственному и специфическому: Здравомыслия. Дар — это Здравомыслие. Он является триумфом человеческой рациональности над безумием войны»⁶.

Но каков эпистемологический статус «нового рационализма»? Мосс говорит о неадекватности традиционных категорий экономики и права архаическому опыту, но не предлагает замены этим категориям, равно как и критического анализа общекультурных контекстов, обуславливающих их семантическую значимость; он настаивает на несводимости «другой» рациональности дарообмена к экономи-

ческой рациональности рынка, но в то же время утверждает, что для возрождения «благородной траты» достаточно лишь этического стимула и что ему несколько не препятствуют ни радикальные структурные отличия западной цивилизации от первобытных культур, ни самые экономические и политические институты буржуазного общества⁷; он переводит «тотальное дарение» в подходящий современный эквивалент, но забывает при этом, что оно может приносить неомраченное чувство радости и удовольствия именно потому, что лишается архаической амбивалентности⁸; Мосс, наконец, утверждает, что потребность в бескорыстной щедрости противоположна утилитарной психологии и что «нечто отличное от полезности» заставляет вещи циркулировать в доцивилизованных обществах, но одновременно пытается вписать различные варианты дара в «разумную» структуру обмена эквивалентными ценностями, вполне согласующуюся с реальностью экономических сделок. Поэтому «Этюд о даре» в той мере, в какой он замыслен как определенный философский проект, фундамент для возведения новых конструкций цивилизации, отмечен печатью утопизма. Становится понятен успех этого исследования у широкой публики. Оказалось: щедрым быть легко, для этого не надо совершать над собой насилия, надо только кое-что уразуметь, надо только отказаться от кое-каких предрассудков.

Нужно ли удивляться социологам, которые, прочитав «Этюд», прямо настаивают на том, что социальный обмен в современном обществе с этической и функциональной точек зрения является точным аналогом своего архаического предшественника, описанного Моссом?⁹ Не случайна и наметившаяся тенденция уязвлять «свободный дар» с разного рода филантропической деятельностью, этим гротескным подобием «благородной траты». Стоит ли доказывать, что филантропия в западном мире — это одновременно и продукт сублимации идеологии меркантилизма, и мнимая защита от демонов накопительства, преследующих буржуазную психику?

Социально-реформаторские намерения Мосса бросают ответ романтизма на его исторические реконструкции. Описание социальной жизни первобытных обществ имеет характер почти арифметического компромисса, или, по выражению самого исследователя, «счастливой середины между реальностью и идеалом». Мы узнаем, что в этих обществах человек должен был больше полагаться на себя, чем на других, но вместе с тем он был обязан защищать интересы группы не меньше, чем свои собственные; «индивидуумы... были менее серьезны, менее эгоистичны; по крайней мере внешне — более щедры, более готовы дарить», но «чрезмерная щедрость была столь же вредна для них, как эгоизм наших современников». Выводы Мосса можно квалифицировать как неоруссоистские, поскольку они реанимируют полузабытый этос «благородного дикаря».

Доп Марселя Мосса имеет много обликов, но там, где архаическая реальность превращается из исторического объекта в средство внеисторической аргументации и орудие социального переустройства, органичная многоликость «тотального феномена» выступает скорее как механическое соединение полезных свойств и функций. Между тем закрадывается еретическое сомнение: а не является ли этот социально-философский конструкт иллюзией «свободного дарения»? Критическое чтение «Этюда» наводит на мысль, что мы имеем дело не столько с даром, сколько с обменом, — подзаголовок своей работы («Форма и основание обмена в архаических обществах») Мосс вполне мог вынести на место заглавия. Что же касается дара, то он здесь семантически и идеологически актуален лишь постольку, поскольку является функцией эквивалентного обмена, относясь к нему как *часть* к целому. Это — «то, что должно быть возвращено», что не детерминирует ответное действие, а само детерминируется им. И при всем том Мосс настаивает: речь идет о чем-то отличном от «полезности», о непременно «благородной» трате, о «бескорыстном и свободном» дарении.

Ключ к пониманию парадокса «тотального феномена» находится, надо полагать, в скрытой двусмысленности его описания. Есть архаический дар, первичная недифференцированность которого являет собой вызов современному мышлению

как достояние человека, живущего до грехопадения рациональной мысли, и есть социально-философская доктрина дара, целостность которой не может быть органичной, но лишь логической, достигнутой искусственным и, следовательно, «греховным» путем. Эта двойственность «Этюда» косвенно проявляется и в наличии двух независимых интерпретаций дарообмена. Известно, что К. Леви-Строс подверг Мосса критике за неоправданную, по его мнению, уступку «туземному» объяснению дарений как проявления магического «духа» *хау*¹⁰. Но этот «иррациональный привесок» к дару — не более чем признание его архаической нередуцируемости: человек *является* даримой вещью, личность не выделена из рода, субъект равен объекту, подобно тому как Адам равен другим обитателям райского сада. Поэтому «уступка» Мосса неизбежна в том или ином виде, двойственность его интерпретации несводима, поскольку она предположена — предположена мысли интерпретатора — интерпретируемым материалом.

Но эта же двойственность самим раздражающим фактом своего существования порождает тайное искушение стереть незримую грань с «другим», преодолеть экзистенциальный разрыв цивилизации, тем самым — сделать «понятной» архаику (выразить ее в привычных нам терминах), но и исторически обосновать социальную метафизику дара как полемическую оппозицию господствующей жизненной философии. Иначе говоря, оправдать архаику цивилизацией и цивилизацию архаикой. Мосс поддается соблазну непротиворечивого решения, конструируя целостность дара простым соединением бинарных оппозиций логического мышления. Но так как результатом такого соединения может быть лишь видимый и временный компромисс, то, когда речь заходит об артикуляции «тотальных дарений» в рамках регулярной социально-философской доктрины, они неизбежно расчленяются на два аспекта — внешний и содержательный. Все проявления, традиционно подпадающие под рубрику «иррациональных» (щедрость, бескорыстность), соответственно относятся к форме существования данных феноменов, а «рациональные» (личный интерес, выгода) — к их сущности. В конечном счете дарения предстают не как самостоятельная реальность, а как видимое выражение обмена, следовательно, иллюзия, фикция, *simulacrum*.

Такова участь дара — до тех пор, пока пространство его бытования отождествляется со сферой обмена. Хладнокровное признание английского социолога А. Хита, рассуждающего, заметим, вполне рационалистически, позволяет усмотреть иную перспективу размышления: если под даром понимать свободный жест, пренебрегающий расчетом, то он несовместим с обменом в любой его форме¹¹. А это значит, что теория дара должна найти свой язык, отличный от языка теорий обмена и, в силу этого, от языка «рационализма». В этом смысле значение работы французского этнолога заключается не в ее выводах, а в ее предположениях, не в самом толковании «Этюда», а в его чреватости новыми толкованиями. Моссу хватило прозорливости уяснить необходимость переоценки прежних ценностей, но не достало последовательности ее осуществить.

* * *

Мощный творческий импульс работы Мосса увлек многих этнографов, социологов, историков, философов. Частная, по традиционным меркам, тема неожиданным образом оказалась причастной — к весьма существенным вопросам человека и культуры, к *целому*. Большинство исследователей ощущали эту символическую связь скорее интуитивно, но некоторые сделали ее объектом изучения. Значительное место в этом ряду занимает писатель и философ Жорж Батай, снискавший себе известность и как «создатель теории дара в современном обществе»¹².

Батай охотно признавал важное значение этнографических исследований Мосса для формирования его взглядов. «Этюд о даре» дал Батаю возможность убедиться в существовании целого пласта культур, связанных с расточительными ритуальными дарениями и заставляющих усомниться в идеологических стереотипах «цивилизованного» общества. В центре внимания Батайя также нахо-

дится потлач. Уже Мосс указывал на проявления соперничества и антагонизма, сопутствующие этому социальному институту, что, впрочем, не мешало ему подвести потлач под общий знаменатель рациональных дарообменов. Между тем конфронтации потлача, доходящие до насилия, опровергают идиллический образ гармоничной взаимности. В потлаче утверждается неограниченность уничтожения; «дать» в потлаче значит уничтожить; «идеальный» дар — тот, который не возвращается.

Основываясь на идее ритуальной траты, Батай формулирует центральную категорию своей теории — *dépense* («расточение»). Непреходящим символом «расточения» является солнце, щедро изливающее тепло, но не берущее ничего взамен: «Источник и сущность наших богатств даны в лучезарности солнца, которое распределяет энергию — богатства, не имея адресата. Солнце даст, не получая; люди знали это задолго до того, как астрофизики измерили эту бесконечную расточительность»¹³. Иная расстановка акцентов в толковании потлача обнаруживает общность и различие антропологических версий Мосса и Батайя. Автор «Этюда о даре», подобно Гоббсу, говорит об опасностях первобытного существования, не регулируемого социальными установлениями. Общественному порядку предшествует хаос, «война всех против каждого». «Война» постоянно присутствует в общественной жизни как ее скрытая основа, грозящая при отсутствии сдерживающих норм проявиться в неконтролируемом насилии. Батай, вслед за Гоббсом и Моссом, находит в хаосе неискоренимую первооснову культуры, но в отличие от них не усматривает в нем враждебной силы, подлежащей обузданию. В этом отношении «расточение» является своего рода инверсией московского дара, выступающего как принцип ограничения жизненной стихии.

Антропология Батайя демонстрирует преемственность гуманитарной традиции, подвергающей сомнению тезис об изначальной скудости человеческого существования в условиях ограниченности ресурсов. В этнологии у истоков этой традиции стоял Эмиль Дюркгейм. В «Элементарных формах религиозной жизни» он показал, что жизнь в первобытном обществе, вопреки расхожему мнению, не сводится к каждодневной борьбе за средства существования. Первобытный человек не только прозябает, но и празднует. Его жизнь попеременно проходит через две отчетливо выраженные фазы. Для первой (хозяйственной) характерна малая интенсивность, однообразие и преимущественно индивидуальный характер деятельности, для второй (ритуальной) — крайняя активность и сугубо коллективные формы участия. Энергия первобытных людей не может быть полностью исчерпана повседневным трудом и ищет себе выхода в оргиастических культах. «Состояние возбужденности, охватывающее собравшихся вместе участников ритуала, должно быть переведено во внешние формы посредством неумеренных телодвижений, нередко не поддающихся объяснению с позиций строгой рациональности. Отчасти этому предаются без какой бы то ни было цели, ради чистого удовольствия ... Поэтому в серьезное заблуждение впадает тот, кто при толковании ритуалов полагает, что каждый жест имеет ясную цель и точную причину. Имются и такие, которые не служат ничему; они просто отвечают потребности участников ритуала в действии, движении, жестикуляции»¹⁴.

Этнологические наблюдения Дюркгейма читаются как парафраз философских размышлений Фридриха Ницше о «дионисийстве». Ницше также настаивает на двуединой природе человеческой жизни, которая в античном искусстве проявляется в оппозиции аполлоновского и дионисийского начал. Первое движимо «законом индивидуума», требующего сохранения строгости границ, ясности форм и мер; второе провозглашает законом чрезмерность и неограниченность. Дионисийское празднество врывается в аполлоновский мир как экстатическое излияние природной полноты, отмеченное «странным смещением и двойственностью аффектов», когда мука страдания переходит в восторг, а в «высшей радости раздастся крик ужаса или тоскливой жалости по невозполнимой утрате»¹⁵. Античная мистерия выражает порыв человека к всеобщности и преодолению раздробленности мира на индивидуальные формы. Переводя Ницше на язык этнологии, мож-

но сказать, что его Аполлон является символом Обмена, всегда сопряженного с мерой, соразмерностью, измеримостью и вследствие этого «рациональностью»; Дионис же символизирует Дар, существующий вне предела, определенности, определенности, а значит, и «рациональности». Аполлон и Дионис обречены вечной борьбе, в которой не может быть победителя, но симпатии Ницше явно на стороне последнего. Заратустра, устами которого он пророчествует, — это дионисийский расточитель, чья «дарящая добродетель» возводится к солнцу, «преизобильному светилу, отдающему людям свой излишек»¹⁶.

Батай рассматривает свидетельства Дюркгейма и Ницше в единой культурной перспективе, избегая при этом дисциплинарного партикуляризма этнографа и заведомой энigmatичности философствующего поэта. «Человеческое существо, — утверждает он, — ответственно за растрачивание в блистательном жесте того, что накапливает земля и предлагает солнцу. По существу, человек смеется; танцует, устраивает праздники». Понятие расточения, таким образом, тесно увязывается с наличием жизненного избытка, не вписывающегося в рамки экономики обмена, а также в рамки любой социальной «системы». Человек, по Батаю, располагает большей энергией, чем необходимо для поддержания жизни, и этот излишек должен быть израсходован безо всякой выгоды. Выбору подлежит лишь способ расходования. Таковы истоки религиозного экстаза, кровопролитных войн, строительства непомерных и бесполезных монументов.

Исследовательские побуждения, движущие Батаем, сродни мотивам автора «Этюда о даре». Взоры обоих обращены к потерянному раю архаики, чтобы в его зеркале узреть подлинное лицо западной культуры. Но в их подходах к доцивилизованному прошлому человечества есть немаловажное различие. Мосс исходит из строгой историчности описываемого им образа архаики, так как от этого прямо зависит достоверность его социально-этического проекта. Для Батая же архаическая культура не только исторический, но и символический объект, имеющий по преимуществу «экспериментальную» ценность. В его руках архаика становится средством переориентации фундаментальных посылок цивилизации — точно так же, как понятие «примитива» в изобразительном искусстве модернизма явилось орудием творческой трансформации традиционного эстетического канона. Цивилизация (также понимаемая как символически значимая категория) вырастает из логоцентризма, или гегемонии смысла, устанавливаемой путем разграничения реальности на соподчиненные и соизмеримые элементы. Смысл возводится на определение, т. е. выявлении пределов, дифференцирующих культурное пространство — жизни и смерти, внутреннего и внешнего, изображения и изображаемого. В противоположность этому первобытная культура демонстрирует импульсы иного рода, ведущие к смешению границ и преодолению различий. Так, например, эмоциональная природа архаического ритуала позволяет помыслить тождественность ужаса и восторга, а искаженные и деформированные изображения людей в первобытной наскальной живописи, отмеченные чертами стилистического «вандализма»¹⁷, обнаруживают синонимичность творения и разрушения в основании изобразительного искусства.

Чувство историзма и ощущение прерывности человеческой истории присуще и Моссу, и Батаю. Но если Мосс рассматривает ущербность буржуазной морали как «историческую aberrацию», которую можно преодолеть простым возвращением к разумным нормам социальных отношений, то Батай более пессимистичен в оценке судеб человека в западном мире. В отличие от Мосса, видящего в даре диалектическое преодоление хаоса и войны, он говорит о фундаментальной двойственности архаической жизни, протекающей между двумя полюсами: «один ведет к образованию стабильных, длительных порядков... другой, через посредство растрачиваемых сил и общего избытка, — к разрушению и смерти». «Тотальный опыт может быть восстановлен только при условии признания обоих полюсов притяжения. Вина за «проклятые» вопросы, преследующие с неумолимостью эриний западного человека, лежит на самой цивилизации, возведшей в абсолют ценности производства и накопления и покрывшей клеймом позора «ир-

рациональные» проявления избытка, расточение которого в архаических обществах было санкционировано коллективным ритуалом. Деградация коллективных начал в современной жизни обрекает людей на агонию изолированного существования. Поиск ими путей преодоления самоизоляции вынужденно принимает «нелегальные» формы и может иметь для них самые суровые последствия. (Не шута ведь сказано поэтом: «Не дай мне Бог сойти с ума...».)

Уточнить место «расточения» по отношению к экономике соизмеримых обменов помогает категория гетерогенности. Ею обозначается все, что вытесняется по тем или иным причинам в маргинальную область низменно-запретного или возвышенно-трансцендентного. Это несомненный коррелят дюркгеймианского понятия сакрального, которое описывается как некий избыток, не вмещающийся в рамки обыденной жизни. Рассматривая религиозную проблематику в контексте расточения, Батай акцентирует внимание на изначальной амбивалентности «священного», прослеживаемой в крайностях первобытного ритуала. Его аргументацию в данном отношении можно дополнить свидетельствами характерной нерасчлененности исходной семантики слов, относящихся к области сакрального. Помимо категории *мана*, на это, в частности, указывает латинское *sacer*, которое в ранних употреблениях означало одновременно «святое» и «гнусное».

Примеры подобного рода являются излюбленной темой психоаналитических исследований. Батай всецело признает познавательную ценность психоанализа, помогающего вскрыть элементарные связи между сакральным (шире — гетерогенным) как «чуждым телом», исключаемым из гомогенного сектора, и физиологическими выделениями (сперма, менструальная кровь, фекалии), а также отдельными частями человеческого тела, образующими первичную табуированную сферу¹⁸. Путем сходной операции рациональные обмены вытесняют в запретную зону любые проявления расточительства. Но суверенитет рационального иллюзорен: оно неспособно генерировать внутреннюю объединяющую силу и обоснование собственной подлинности вынуждено выводить из изгнанного объекта. Батай предлагает реабилитировать гетерогенный дар в его истинных правах — как сущностное начало, обеспечивающее целостность и непрерывность изолированных социальных форм, изолированных индивидуумов, изолированных типов дискурсии. Если в условиях цивилизации *dépense* является «проклятой участью» (*la part maudite*) маргиналов, то Батай как бы говорит: расточение — это не доля, или часть, но воистину при-частье к целокупности мира.

Аналізу подвергаются действия, отличные от принятия вещей (как позитивной экономической, социальной, духовной деятельности) и направленные на разрыв закрытых систем: поэзия, жертвоприношение, праздник, смех, эротизм. По Батаю, человеческое и определяется двояким движением этих «несводимостей». Антитеза «несводимостей» может быть продемонстрирована на примере науки и поэзии. Наука дает позитивное знание, потребное в жизни, но она дает не всю истину. Наука не способна «ослеплять», подобно солнцу поэзии. Сущность поэзии можно определить как потлач слов, ритуальное жертвоприношение. Поэзия рождает иную правду — правду смерти, исчезновения¹⁹.

С жертвенным ритуалом поэзию роднит то, что она возвращает человека в область изначально интимных отношений с миром. Объективный порядок вещей — обыденная реальность — присваивает себе и тем скрадывает интимное бытие. Акт жертвоприношения, в котором жертва уничтожается как материальный объект (например, разрывается на части или предается огню), разрушает вещьность вещи и предоставляет жертвователю доступ к ее скрытому «нутру». Вследствие этого жертвоприношение высвечивает жизнь во всей ее исконной полноте и неуничтожимости. Насилие разрывает барьеры рационального мира и, проецируя индивидуумов по ту сторону их «я», оставляет их один на один с ужасающей бездной бытия. В основе любой религии (а равно — поэзии) лежит поиск «забытой интимности», но опыт архаических религий, по убеждению Батайя, существенно утратил после христианских рационализаций, поднявших Бога над сферой ритуального насилия (искупительная жертва Христа своей окон-

чательностью исключает всякое новое сакральное насилие). «Добро» в подобных религиозных системах, собственно, и является исключением насилия, однако парадокс религиозной морали состоит в том, что «бог добра ... божествен, доступен интимно лишь в той мере, по сути, в какой он хранит в себе старое насилие, на которое строгость исключения не распространяется»²⁰.

Порыв к сакральной интимности выражен и в празднике. Праздник имеет «взрывчатый» характер, поскольку он движим импульсом разрушения формы — слияния людей и вещей в плавильном котле интимной жизни. На уровне повседневности праздник находит точную аналогию в смехе, разрывающем человеческую изолированность и являющем внутреннее несовершенство всего завершенного, замкнутого. Смех выдает тайную потребность людей в «потере себя». В развитие этого суждения Батайя можно сказать, что смех есть двоякое изнеможение индивидуума, который изнемогает без смеха, но и — от смеха (истинным является раблезианский смех «до упаду», доводящий человека до полного истощения сил, до предела его мочи и немочи). Что значит «изнеможеть» от смеха? Это значит забыть себя, забыть самый смысл смешного. Поэтому смех ничего не «значит», единственный его смысл — изнеможение всякого смысла, демонстрация его немочи. Но смеховая немочь человека — это и то, без чего ему «нечем»: быть человеком — это не мочь не смеяться, без смеха существование немощно. Следовательно, в той мере, в какой человек — это *homo risorius*, его жизнь лишена «значения», но имеет предназначение — изнемогать в самом забытом смехе²¹.

Изнемогают, как известно, не только от смеха, но и от любви. Ничем иным, как жертвоприношением себя, свободным и внерациональным даром, который не может быть оценен в рамках моделей обмена, предлагаемых Моссом или Леви-Стросом, является эротизм. Леви-Строс внес фундаментальный вклад в этнологию, объяснив табу на инцест как частный случай общего принципа обмена — высвобождение своих женщин для обмена их на женщин другого рода и создание таким образом недостающего звена в цепи межродовой знаковой коммуникации. Отдавая должное Леви-Стросу, Батайя все же отмечает, что правила обмена лишь маркируют горизонт социальной жизни, но они не адекватны самой жизни. Обмены женщинами в первобытном обществе прежде всех рационализаций имели основную потлачевую ценность. Женщины являлись не простыми знаками в схеме взаимности, а прежде всего объектами (и, разумеется, субъектами) эротического *dépense* — «коммуникации в самом сильном смысле».

Здесь имеется немаловажный нюанс. Читая Батайя, надо иметь в виду, что анализируемый им феномен эротизма — это явление человеческой культуры, отличное от чистого биологизма животной сексуальности. Термин «сексуальность» ассоциируется с продолжением рода, побуждаемого инстинктом самосохранения. Эротизм же, корнясь в человеческом избытке, выражает стремление человека к слиянию с другим и разрушению границ, а значит, к саморазрушению и «смерти». Это нечто противоположное принципу удовольствия, на котором построена порнография и вся сексуальная мифология рыночной цивилизации. Не случайно ее наиболее известным и аутентичным символом является Кролик «Плейбоя» — зверек, главная особенность которого состоит в его рекордной способности к размножению.

Образ архаики для Батайя неразрывно связан с оргиастическим измерением древних культов и празднеств. Доступ к интимности был связан в них с легализацией запретного — снятием всех табу, в том числе инцестуального. Но это знаменовало отнюдь не возвращение человека к «зверю», а сугубо человеческое, даже «слишком (с-лишком) человеческое» движение к другой реальности культуры. Ее мотив — в изнеможении (не зря смех для Батайя — преимущественно эротический опыт), ее знаки — в карнавальной символике смерти.

Эротический аспект темы дара может быть выявлен семантически значимой аллитерацией русских слов «скупец» и «скопец». Применительно к западной культуре это коррелируется с образом «кастрированного буржуа», фетишизиро-

вавшего ненарушимость закона священной частной собственности — образ, ставший общим местом в идеологии сексуальной революции. Впрочем, эта метафора имеет общекультурное значение, выходя за рамки исторической оппозиции «стяжатель-буржуа — рыцарь-расточитель». Не менее известный ее пример — восходящий к Ницше тезис о «кастрирующей» направленности христианства, борющегося со страстями человеческими посредством *excision**: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» (Матфея V, 29)²². В широком культурном контексте в этой метафорической теме отражается враждебность цивилизации по отношению к неподконтрольному ей эротическому началу.

Коммуникативный опыт эротизма и смеха играет ключевую роль в вырабатываемой Батайем «новой философии коммуникации». Мосс призывает понять дар как коммуникацию, Батай призывает понимать истинную коммуникацию как расточительный дар — без-условную, бес-полезную и без-мерную утрату, в которой преодолевается всякое значение, знание и здравый смысл и тем достигается граница существующих систем выражения. Она идентифицируется философам как «неумолимая сила, доводящая жизнь до грани муки и тошноты или поднимающая ее до точки транса или оргиастического экстаза». До сих пор невыразимая реальность этой силы, точно Геракл в унижительном рабстве у Омфалы, находилась в плену экономики ограниченных обменов и ее идейного двойника — идеологии рационализма, которые не только паразитировали на ней, но и перевели ее в разряд иррационального и запрещенного. (Поэтому в условиях цивилизации человек дарящий, но не берущий взамен может восприниматься лишь как святой, преступник или сумасшедший.) «Расточение» безусловно имеет альтернативный характер, но что подразумевает эта альтернатива? Согласно Мосссу, дар — это обмен; Батай формулирует иначе: дар против обмена.

* * *

В данной оппозиции взглядов по-своему повторилась полемическая ситуация более чем столетней, со времени Мосса и Батайя, давности, также созданная двумя незаурядными французами — Франсуа Фурье и маркизом де Садом. Побудительным стимулом к философствованию для обоих стал кризис человека в современном им обществе. Господствовавшие в нем экономические и социальные институты создали свою систему ценностей, основанных на законе спроса и предложения. Эта система была осмыслена Садом и Фурье как репрессивная, всецело искажающая человеческую природу. На уровне чувственной жизни это выразилось в подавлении первичных сексуальных влечений, трансформируемых экономическим сознанием в категорию «регулярных» потребностей и становящихся объектом коммерческой эксплуатации²¹.

Сад в поисках путей разрешения этой коллизии обращается, в частности, к феномену сексуальных извращений как разоблачительному средству демистификации ценностной системы существующего общества. Здесь проблематика Сада во многом предвосхищает концепцию эротизма в работах Батайя: диктат экономических законов производства, обмена и потребления как основы утверждения социальных институтов и норм, преломляясь в сексуальной сфере, сводит ее к биологическому воспроизводству. Акт перверсии — сопряжение чувственности с явно «несообразным» объектом — противостоит функции воспроизводства и проявляет свою несовместимость с принципом обмена (т. е. соизмеримости). Последнее обстоятельство обуславливает интенсивность перверсии, не имеющей «мер», и, следовательно, ее «подрывной» характер по отношению к закону са-

* Это слово имеет двойное значение: «отлучение от церкви» и «вырезание».

мосохранения индивидуума и социальным нормам. Но уровень агрессивности перверсии находится в прямой зависимости от степени репрессивности нормы. В этом отношении сами социальные институты неявным образом «структурируют» перверсивные феномены. То, что мы называем «извращением», существует в своей аномальной несообразности лишь в той мере, в какой ему противостоит норма, приравненная к рациональности. Неизменность данной связи есть саморазоблачение общественных институтов и соответствующей им рациональной дискуссии, которая предстает как закодированный язык извращенности.

Фурье согласен с Садам в признании извращенного характера существующих социальных и ценностных структур, однако ему это дает основание говорить о необходимости нового общественного порядка. В отличие от Сада, чье воображение занимают видения Страшного суда, Фурье прорицает грядущее счастье. Счастье возможно, поскольку ничто в обществе не является неизменным; если господствующие нормы изменяют человека и изменяют человеку, то следует изменить эти нормы. Эротическое влечение, принимающее в условиях репрессивного общества перверсивные, т. е. вынужденно иррациональные, «некоммуникабельные» формы, по сути своей является «божественной» и творческой силой, способной создавать собственные коммуникативные институты. Чтобы восстановить суверенные права этой силы, необходимо заменить серьезность перверсии чувственной *игрой*. Таким образом, исходным пунктом для Фурье, как и для Сада, является самый факт агрессивности извращения, но он полагает возможным перевести эту агрессию в игровое начало, творящее новый нормативный канон.

Сад, в противоположность Фурье, исходит из неизменности репрессивных структур, неважно, идет ли речь об институтах Директории или *Ancien Régime*; ему чужд утопизм социального переустройства. В этих условиях единственно достойная человека участь — сознательной извращенностью своего поведения разоблачать господствующие социальные коды. Выбор Сада — в опыте «человека-монстра». Не ниспровержение общественных институтов, но создание тайных обществ, практикующих эзотерические формы запретной коммуникации. Творческой игре Фурье Сад предпочитает опасные эксперименты, связанные с насилием, чувственному блаженству «чистой любви» — телесную агрессию. Причина заключена в том, что, по убеждению Сада, эротическая трансценденция невозможна, тайная и трагическая взаимосвязь эротического и нормативно-репрессивного неразрывна, насилие — неизбежно.

Рассматривая позицию Батайя сквозь призму полемики Сада и Фурье, мы получаем возможность переоценки соотношения между *dépense* и *don*. Применительно к формуле «дар против обмена» такая переоценка заключается в переносе смыслового ударения с двух противочленов оппозиции на само связующее их противоположение. Суть в этом слове *против*, которое имеет двойной семантический эффект отталкивания, но и притяжения противоположностей. Расточение опровергает монополию накопления, но оно не опровергает необходимость самого опровержения, эта необходимость предшествует расточению, предопределяя его действительную значимость. Язык *dépense* не сводим к терминологии накопления, однако он сводим к оппозиции «расточение — накопление». И вследствие этого *dépense* всецело зависит от накопления. Движимое силой отталкивания от него, оно, словно по закону гравитации, им же и притягивается. Метафизическая ловушка Сада: всякая норма порождает извращения, но ни одно извращение не может существовать вне норм. В глазах Фурье, Сад изменил Эросу, связав его божественные силы путами институтов власти. Батай провозглашает освобождение дара от подчинения обмену — Геракл освобождается от явного порабощения Омфалой. Но не попадает ли он при этом в невидимый плен метафизической Цирцеи?

Нечто подобное являет пример Ницше, который первым в западной философии заговорил о жизни как состоянии избытка и противопоставил полноту культуры ограничениям цивилизации, что выразилось в антитезе: Дионис против

«Распятого». Философия Ницше — философия бес-смысленного дара, о котором он возвещает устами «дионисийского чудовища» Заратустры:

«Мы всегда полагаем вырождение там, где нет даящей души».

«Мне хотелось бы одарить и наделять до тех пор, пока мудрецы из числа людей не возрадовались бы своей глупости, а бедные — своему богатству».

«Что я говорил о любви! Я несу людям дар! ... Я не даю милостыни. Для этого я недостаточно беден».

«Я люблю тех, чья душа растрачивается, кто не желает благодарности и не оказывает ее, потому что он всегда дарит и не желает остерегаться».

«Высшая добродетель необычайна и бесполезна, она есть даящая добродетель».

«Даящая добродетель — так однажды назвал Заратустра неизъяснимое».

Следование провозглашенным ценностям «даящей добродетели» оказывается тем не менее перед лицом серьезных затруднений. «Счастье дарения» обнаруживает неразрывность с «горем даящих»: «О, горе всех даящих! О, затмение моего солнца! ... О, страшный голод в пресыщении! Они берут от меня, но трогают ли я их души? Между давать и брать лежит целая пропасть, но даже через малейшую пропасть трудно перекинуть мост».

Энигматичный и многозначительный текст Ницше не поддается однозначным толкованиям, и категоричные суждения о нем чреваты односторонностью. Однако можно предполагать, что потенция драматической коллизии, ощущаемой в «горе даящего», заключена уже в самом выборе Диониса-Заратустры *против* Бога морали. Точнее говоря, дело не столько даже в самом «против», сколько в окончательности и онтологической неподвижности этого «против», которым отрицаемое незримо приковывает к себе отрицающего, беря у него реванш за свое видимое поражение. «Против» является также и выражением самоограничения выбора Заратустры как истинного выбора. Но чем больше «давать» довлеет самому себе как окончательная и истинная ценность, тем сильнее его тайная зависимость от «брать». Так обнаруживается слабость силы и «голод в пресыщении», так у даящего, по выражению Заратустры, рождается желание «отдернуть руку, когда другая рука уже протягивается к ней». Принципиальный трагизм жеста «свободного дара» выступает как продукт не только известной ориентированности Ницше на элитарную культуру, но и более фундаментального стремления западного человека к выявлению центрального, исключительного опыта, относящегося к фигуре «перводарителя» (и удостоверяемого словами самого Заратустры: «Я — свет. Ах, если бы я был ночью! Но в том и мое одиночество, что я опоясан светом»). Этот опыт может быть выражен в символах мужского, активного, ограничительного начала, которому с его рождения сопутствует образ преступления, ибо оно самоидентифицируется одновременно в потребности провести границу и в необходимости через нее же и переступить.

Dépense как раз и представляет собой движение по преимуществу преступное, посягающее на табу, но возможное лишь потому, что ему противостоит преступаемый закон. Выступая как критик классического рационализма, Батай обнаруживает источник насилия и агрессивности в логоцентрической структуре цивилизации, организованной согласно принципу «Бога-отца» («истинно-сущего» метафизики) как первопричины разума, добра и порядка вещей. Эта структура репрессивна по своей природе, так как предполагает подавление всего, не вписывающегося в рамки «разумного». Однако и расточение, оставаясь в пределах оппозиции «закон — преступление», неспособно устранить этот источник, оно лишь делает скрытое насилие явным.

Показательно, что именно в признании насильственной природы коммуникации с Батайем сходится Ж.-П. Сартр, в остальном его непримиримый оппонент. Батай говорит о превосходстве коллективного сознания над индивидуальным, Сартр же исходит из приоритета индивидуального *cogito*. Слово «тотальный», даже применительно к социальным структурам архаики, вызывает у него нежелательные ассоциации с понятием «тоталитарный». Феномен дара также привле-

каст внимание Сартра, но он получает у него толкование, прямо противоположное тому, которое даст Батай. Архаический мотив щедрости, проявляющийся в потлаче, выражает волю человека к разрушению вещей и богатств. Дар — это «примитивная форма разрушения». Но и само разрушение, согласно Сартру, является лишь функцией иного желания — желания обладать. Объективный порядок вещей, создаваемых человеком, подчиняет себе его «я», порождая у человека ответное желание уничтожения вещей. В уничтожении еще более остро, чем в созидании, реализуется потребность присвоения объектов. «Все, что я дарю, вызывает у меня наслаждение, более высокое, благодаря тому факту, что я отдаю все это; дарение — это острое, короткое наслаждение, почти сексуальное. Дать — значит насладиться обладанием объекта, который дается; это деструктивно-присваивающий контакт»²⁴. К тому же дарение налагает узы на того, кому дарят. Дать кому-либо означает подчинить его себе, поработить. Дар, таким образом, выражает волю субъекта к самоутверждению путем подчинения себе внешнего мира. В эту модель явно не вписываются такие саморазрушительные способы коммуникации, как смех, однако в данном случае более существенно единодушие обоих авторов в признании коммуникативной значимости насилия, безотносительно к тому, является ли индивидуум субъектом или объектом этого насилия.

Если трактовка Мосса блокирует возможность интеграции в систему гармоничных социальных обменов опасной реальности расточительных дарений, то «новая философия коммуникации» хотя и выявляет тупиковые ситуации подобных моделей взаимности, тем не менее не существует вне предполагаемого контекста экономики пропорциональных обменов. В то же время дар — в той мере, в какой он интерпретируется как альтернативная ценность, — имеет непроизвольное тяготение к гомогенности, к метафизическому самозамыканию. Эта тенденция у Батайя выражается в своеобразной эстетизации муки расточения, напоминающей ницшеанскую «любовь к смерти», а также в постановке вопроса об истинности коммуникативного опыта утраты, что ведет к возвращению *dépense*, этого блудного сына западной метафизики, под родительский кров «Бога-отца».

* * *

«Бог-отец» западной метафизики — это бытие. Мартин Хайдеггер, анализируя парадоксальную и парадигматичную фразу *es gibt Sein*, показал, что само бытие наиболее адекватно описывается в категориях дара и дарения. Выражение «бытие имеется» означает «бытие дано» — оно дается и дает-ся (дает себя, свою истину)²⁵. Бытие — это дар (*Gabe*), который дается (*es gibt*). Бытие не только рождает дар, но и само рождается из дара и в даре. Однако данное толкование, по признанию Хайдеггера, не проясняет проблему бытия, а скорее демонстрирует ее непрозрачность, неизъяснимость (вспомним: «Дарящая добродетель — так однажды назвал Заратустра неизъяснимое»). Вопрос в том, что как бытие не может быть просто сведено к дарению (*es gibt*), так и дарение, как «предпосылка» бытия, не может быть осмыслено в терминах бытия, или сущего (тогда «бытие дается» превратилось бы в «бытие дает бытие», что вернуло бы нас к исходной позиции). *Es gibt* — это то, что не «существует», а инициирует процесс усвоения (*appropriation*) всего сущего. В силу этого *es gibt* не подлежит воссозданию в пределах бытия, равно как и не подлежит оценке с точки зрения истины или смысла бытия. У этого исконного дарения не может быть никакой «сущности» — в данном отношении оно не может «быть».

Странные повороты темы: от экзотического, но все же этнографически-конкретного предмета этнологических интерпретаций — к гипотетически-универсальному «объекту» философских изысканий, обращенных к «последним» вопросам человека и бытия. Между тем сквозь эти внешние метаморфозы и блуждания слова-символа проступает единый культурно-философский сюжет, символический

сам по себе, так как он сообщает нечто значительное о судьбе гуманитарной мысли Запада. Важный ключ к его пониманию дает современный французский философ Жак Деррида. В его работах содержится не только переоценка интеллектуальных оснований классической европейской метафизики, но и критический комментарий к таким нетрадиционным авторам, как Ницше, Хайдеггер и Батай.

Деррида, в частности, отмечает, что само возникновение *dépense*, обычно представляемого образами *holocauste*, или *brûle-toute*, совпадает с появлением логоцентризма, рождаясь как сопротивление его всеподавляющей гегемонии. Однако природа расточения должна оцениваться согласно принципу «калькулируемой калькуляции»: «Если вы хотите сжечь все, то вы должны сжечь и пожар, избегав поддержания его в целостности подобно драгоценному присутствию. Поэтому нужно потушить его: содержать его в порядке, чтобы утратить его, или утратить его, чтобы поддержать его... Эти две процедуры неразрывны»²⁶. На кону здесь, говорит Деррида, экзистенциальный статус «чистого дара». Дар нужно подвергнуть деконструкции — освободить его от ограничений, накладываемых логикой, согласно которой даже в том случае, когда кто-то предлагает, отказываясь от возмещения, дар поддерживается и создает отношения задолженности, ибо кто-то другой должен получить его, признать его (в этом, собственно, и состоит коллизия дарения Диониса-Заратустры, вопрошающего в «великой душевной тоске»: «Не должен ли дающий благодарить за то, что берущий взял у него? ... Братъ — не значит ли оказывать милость?»). Речь идет о том, чтобы избежать превращения дара в простую инверсию опровергаемых ценностей и воссоздания этим лишь иной ипостаси «отца», или центра бытия.

Важнейшая особенность философии Деррида, выносящая ее за скобки традиционного европейского философствования, — критическое отношение к собственным дискурсивным средствам, призванное избежать логоцентристского замыкания мысли. Выработанный им особый язык «самостирающихся» понятий не соответствует принципу самотождественности семантических значений и тем самым становится эффективным орудием демистификации западной гуманитарной дискурсии — но не в смысле ее разоблачения (опровержения), а в качестве разоблачения, обнажающего раскрытия ее незримых основ. Деррида рассматривает реальность, описываемую философией, прежде всего как Текст, или «писание» (*écriture*), однако при этом и собственные его тексты проявляют себя как часть этой реальности: сама литературная форма становится реализацией философского «содержания». Опыты Деррида со словом и текстом — практически не переводимые буквально — читаются как бесконечный комментарий к тексту культуры, семантическая игра категорий его речи символизирует многозначительную со-вещенность того, что он говорит, и того, как он говорит.

Размышляя в одной из своих работ над образом женщины и женского у Ницше²⁷, Деррида анализирует его в контексте хайдеггеровского «усвоения». В этой связи он предлагает интерпретировать эротическую символику в терминах онтологии, но и онтологическую проблематику — в эротических категориях. (В его представлении, проблема пола как раз и является онтологической проблемой. Это, что называется, основной вопрос философии, или, точнее говоря, основной вопрос, пред-писанный философии. Хайдеггер, не учитывая этого, многое потерял.) По мнению Деррида, становление женского начала является процессом амбивалентного усвоения. Женщина становится женщиной тогда, когда *дает себя*, причем этот дар представляет собой двойственную операцию: она *отдает себя* (тогда как мужчина берет и владеет) и в то же время *выдает себя* за. Это за указывает на двойной смысл последнего выражения, которое может обозначать обмен (давать, чтобы получить взамен) и обман («делать вид», «изображать из себя»; отсюда — известные слова Ницше об «актерстве» женщин, чья главная забота не истина, но внешность и чье искусство — это искусство лжи). Но при любых обстоятельствах «за» предусматривает нечто противоположное «дарению себя», оно указывает на удерживание даримого «себя» в себе. Потеряв

самообладание, женщина отдается мужчине; сохранив самообладание, женщина выходит замуж. В первой ситуации она, «отдавая себя», утрачивает самообладание и выражает полное подчинение другому. Во втором случае она «выдает себя за», т. е. полностью удерживает самообладание, что говорит о ее стремлении не подчиняться, но подчинять.

Оба движения равно органичны; в дополнение к этому наблюдению Деррида можно сказать, что именно в их извечной игре и заключена воспетая женская загадочность. Стихия женщины — дар и игра женственности: дар игры и игра дара. Это игра на выигрыш, хотя и не с позиции силы. Сила, как известно, мужской удел. Сила мужчины в его определенности, в определенности его «да» и «нет», его «давать» и «брать». Но в этом же проявляется и слабость его силы: на всякое «да» всегда найдется свое «нет». Слабость женщины заключается в ее неопределенности и неокончателности: говоря «нет», она намекает-«да»; говоря «да», подразумевает, «нет». Но эта слабость (намека) одолевает силу (суждения): подчиняясь, она подчиняет. Будучи неопределенной, женственность женщины непреступна (недоступна силе мысли) и не-преступна (в ней немислима сила насилия, так как она никогда не преступает, но всегда уступает). Мужчина силен «серьезными суждениями». Женский дар — намекать и играть. Не столько даже играть, а именно за-игрывать в вечных колебаниях между игрой и серьезностью.

Неискоренная двусмысленность усвоения женщиной женственности не поддается какой бы то ни было диалектической и онтологической разрешимости. Не позволяя дать ответ на вопрос «что есть женщина?», она подразумевает изначальную нерасчленимость оппозиций «давать — брать», «обладать — быть обладаемым», «подчинять — подчиняться», к чему следует добавить, что на этом первичном уровне теряет проясненность и сама оппозиция мужского и женского. Но в неразрешимости усвоения укоренена его сила, превосходящая силу сущего, истины и смысла. Доонтологическое усвоение обладает большей силой, поскольку именно оно и «организует» процесс становления языка и символического обмена, а также все онтологические суждения. Это сильнодействующее нечто предстает, по выражению Деррида, как «удар дара» (*le coup du don*), как неразрешимое колебание между «давать» и «брать»²⁸.

Женщина — это дар, который являет себя мужчине скрытым ударом «неизъяснимого чувства». Дар таит в себе удар человеческому пониманию. Первым этот удар почувствовал Мосс. Но если Мосс говорил о даре как форме обмена, а Батай противопоставил дар обмену как истину — обману, то Деррида внес некое уточнение. Пожалуй, его можно сформулировать так: дар не противостоит, а предстоит. Нужная формула — «дар до обмена». Но и эта формула не окончательна — она неизбежно превращается в «дар до дара», так как принцип обмена (метафизики, рациональности) возникает в тот самый момент, когда появляется «давать», отличное от «брать». Следовательно, даром может быть лишь то, что дарению не подлежит; дар — недарим.

Выражаясь иначе, это можно назвать игрой дара и не-дара. Фурье и Мосс также говорили о значимости игрового начала, но они относили его к обмену (например, потлач, по Моссу, представляет собой сублимацию насилия в ритуализированном действе). Игра дара — игра до игры, до различия между игрой и серьезностью, ложью и истиной, реальностью и *simulacrum*. В этом несомненно проявляется женственность дара — с тем лишь необходимым уточнением, что речь идет о предвечной женственности, как бы предшествующей разграничению мужского и женского. Словом, это не «Бог-отец», бросающий на все свет своей истины, а скорее самоскрывающаяся «мать-тьма». Дар не является формой, однако он не может именоваться и сущностью, коль скоро он не может «быть». Но равным образом он не может «не быть», поскольку именно он *даем* «быть» — дает бытие — всему. Например, накоплению и расточению, *don* и *dépense*, смыслу и бессмыслице. В данном своем качестве дар представляет собой за-мысел смысла и бессмыслицы, будучи при этом чистым до-мыслом: он метафорически обре-

тается за мыслью о них и до мысли о них, не являясь при этом ни тем, ни другим.

Всякий замысел раскрывается словами: слова даруют нам знание о замысле, но замысел дарует жизнь словам. Выражаясь привычным языком, можно было бы сказать, что «даровать жизнь» — это существенный момент женственности или момент осуществления женственности. Женщина обретает себя — претворяет самое себя — не только когда отдается любви, но и когда рождает другую жизнь из тьмы своего лона. Но что есть эта тьма? Словесным выражением «женщина дарует жизнь» женственность только приотворяется нам, не раскрываясь полностью. Поэтому она претворяется в дарении жизни, всегда словно притворяясь чем-то иным, так сказать, прикрываясь другим словом. К примеру, «духом животворящим» (*animus animatur*) или «бездушной плотью». Но она не является ни тем, ни другим — в той мере, в какой она не есть ни «единосущное», ни «истинно-сущее», ни просто «существующее». Другим словом, она — не сущее и не суть, а, вернее, несущее нечто — нечто, что несет в себе, в своем «чреве», что-то иное. Поэтому она всегда чревата для нас любыми мыслимыми последствиями — и осмысленной сутью и сущей бессмыслицей. По точному слову Ницше: «Все в женщине — загадка, и все в ней имеет решение: оно называется беременностью».

Формула женственности: *она претворяется в слове, точно притворяясь другим*. Но вряд ли мы приблизимся к пониманию женственности, если сведем ее к женскому искусству притворства и измены. Хотя бы уже потому, что словосочетание «точно притворяясь» означает одновременно «безошибочно притворяясь» и «словно — якобы — притворяясь». Неустраняемая многозначность упомянутого выражения, как и всей фразы в целом, весьма многозначительна, так как она сама собою и приотворяет, и притворяет завесу над неугаивой тайной женственности. Естественность этого противоречивого движения мысли сообщает нам о чем-то, что доподлинно непритворно — как непритворен мучительный восторг акта любви, акта рождения, акта понимания. Не сродни ли данное «сообщение» тому со-общению, которое принято называть человеческой коммуникацией? И не указывает ли оно на природные основания всякого сотворения и творчества?

Раз-облачение творящего и творимого не приводит, таким образом, к дискредитации подлинности творения, оно лишь высвечивает его до-подлинные и неиз-бывные истоки. Уяснение органических пределов цивилизации не влечет за собой отрицания ее самостоятельной ценности — в этом смысле рост цивилизации не опровергается, а скорее оправдывается почвой архаики, но это оправдание не оставляет места для самоуверенного отрыва «растущего» от собственных корней. Такое понимание отличается от подхода Сада и Батайя, заведомо исключающих из сферы своего умозрения позитивный опыт порождения жизни — как утверждающий и воспроизводящий самотождественную сущность индивидуумов. Эротизм же, напротив, воспринимается ими как не выразимый дискурсивным языком момент изнеможения и смерти. Такова, по Батайю, не-описуемая реальность оргазма, этой «маленькой смерти» человека, выражающей собой смысловую кульминацию любовного акта. И не случайно во многих культурах эротическое начало сопровождается траурными символами, да и в европейской художественной традиции *l'amour* издавна повенчана с *la mort*, что отразилось, например, в сумрачных видениях Босха или в шекспировских сюжетах. В модернистском искусстве эта традиция находит продолжение в мотивах молчания и забвения как спутниках эротической коммуникации. В интерпретации Батайя последняя рассматривается в качестве аутентичного способа самовыражения, приравненного к саморасточительству. Знаками коммуникативной подлинности здесь являются такие родственные понятия, как мотовство, немочь, немота.

Тема неизбывного рождения — сотворения (мира, человека и слова), сливаясь с темой Эроса, подрывает претензию этого апокалиптического видения на

собственную исключительность. Она обретается «глубже» немоты и смести, которые, взятые сами по себе, легко вводят в соблазн отождествления их с моментом истины; этому метафизическому искушению как раз и поддается Батай. Но образ рождения «древнее» мотива истины. Данную проблему можно отчасти соотносить с историческим генезисом дионисийского культа в древней Греции. Дионис появляется в роли бога-олимпийца как сыновняя ипостась верховного бога Зевса. Между тем своими скрытыми корнями вера в Диониса уходит в «прадионисийский» культ безымянного женского божества Земли и Ночи, оставившего о себе лишь темные свидетельства в древнегреческих источниках. Прадионисийские истоки имеют, в частности, оргиастические менады и родственные им эринии — ужасающие «дщери ночи», превратившиеся впоследствии в богинь справедливости и охранительниц правды²⁹.

Можно убедиться, что метафора рождения, естественным образом отличного от небытия, не сводима и к одномерному воспроизводству себе подобного. (Иначе откуда же «муки родов»?) Природа рождения гетерогенна, потому что она хранит в себе момент претворения *другого*. Поиски отражений этого «другого» в истории человеческой мысли приводят нас к древним мифологемам первородного Хаоса, мирового яйца, священного брака, возводимого в некоторых мифологиях к образу нераздельно двуполого существа, слившегося в соитии с самим собой. В условиях цивилизации «другое» изгоняется из области позитивных ценностей и чаще всего принимает враждебные формы. В античной культуре оно присутствует в облике хтонических божеств; в христианстве, достигающем наибольшего радикализма в этом отношении, оно скрывается под маской дьявола, который суть «враг рода человеческого». Но неизбежное порождение логоцентристского мышления — дьявол, согласно средневековой теологии, выступает и как «обезьяна Бога», иными словами, его искаженное подобие, ошибочное творение Творца. Другое, в соответствии с этой логикой, точно отражаемой логикой спора Сада и Фурье, становится синонимом извращенности, изменчивость воспринимается как знак измены, а все «чужое» осознается как болезненная форма «нашего». В том же, кстати, состоит и настоящий смысл европоцентризма в гуманитарных науках: Восток (или архаика) выдается европоцентристами за «обезьяну Запада». Суть тут отнюдь не в том, что другая культура лишается права быть такой же, как наша, а в том, что ей в конечном счете отказывают в способности быть именно другой. Марсель Мосс предлагает понимать буржуазные пороки как «аберрацию», т. е. искривление, архаической морали. Но принцип оценки остается прежним, с той лишь разницей, что измена Творцу приписывается самому Западу.

В тексте Деррида «образ врага» (на поверку каждый раз оказывающийся зеркальным отражением нашего собственного искаженного лика) не то чтобы исключается, а — теряет свою уместность. Другое — друг, но это «дружба» особого рода, предостерегающая от философского само-обольщения, которое неумолимо обращает «Божий дар» в метафизическую «яичницу» из расколотого познанием первородного яйца, а взыскующего «друга» — в некое подобие злого обманщика Друга, или Дружда³⁰. Это дружба ожидаемая, но всегда нечаянная; постоянно скрываемая, но и безмерно откровенная; неуловимая, как вдохновение, но и неминуемая, как мгновение вдоха. Она сулит общение с извечно не-изменным, которое, бесконечно изменяясь (укрываясь под нашим эротическим раз-облачающим взором), никогда нам не изменит «с другим». И ей можно довериться уже потому, что она предлагается — даром.

Читая Деррида, мы сталкиваемся со странным на первый взгляд превращением: само писание о даре предстает как зримое претворение дара писания. Отчасти с этим может быть соотносено особое — через дефис — начертание терминов. Оно кажется формальным стилистическим приемом, но им подразумевается нечто большее. Использование дефиса сопряжено с функциональным эффектом двоякого рода. С одной стороны, застывшее в своей семантической определенности слово разделяется, наподобие разрываемой на алтаре жертвы, на составные

части, чем раскрывается его исходная этимологическая основа. С другой стороны, дефис является прочным связующим звеном между этими частями, оберегая от расчленения изначальную целостность смысла. Дефисом выражается корневая «вибрация» слова, незатухающее колебание между слитным и раздельным написаниями, которым соответствуют устойчиво дифференцированные значения. Вследствие этого в слове обнаруживается избыток означения, скрадываемый в обыденной речи устоявшимся словоупотреблением.

Усваивая себе такой язык, культурологические штудии возвращаются на свою исконную территорию — к той «природине» знаков и значений, которая в до-словном смысле делает их возможными. Напряженная оппозиция архаики и цивилизации, оставаясь объектом культурологического описания, парадоксально проступает в самой ткани — семантическом напряжении — этого описания. В результате самые абстрактные философские спекуляции получают роль едва ли не конкретного филологического комментария: в историко-культурной проблеме цивилизации и архаики, философски высвечивающей тему дара, с лингвистической точностью реконструируется первичная оппозиция части и целого. Дар имеет тотальное значение, он не тождествен части, частичному, частности. И поэтому он всегда иной для нас, собственников своего частного «я». В условиях цивилизации, принципом устройства которой является отчуждение личности от рода, опыт дара равносителен странной участи, или уделу: даруя себя, всегда оставаться «по ту сторону». Сама по себе мысль об «участи» представляет собой отстранение от целого и привносит ощущение разрыва и оторванности — изреченный «удел» приравнивается к отреченной «доли», которая перерастает в обреченность «юдоли». Но если в «участи» прозревается урожденная у-часть, то любой даруемый нам удел становится знаком извечного участия к нам, а равно свидетельством неустрашимости нашего соучастия — того, что дословно поименовано «счастьем» (т. е. «со-частьем»).

Философия культуры, памятующая о том, что она сама является культурным актом, и поверяемая своими «родовыми» опорами, предстает в ином свете. При этом переоценка статуса пишущего естественно влечет за собой пересориентацию позиции читающего, побуждая изменить подход к критике другого текста — принадлежащего, например, Моссу или Батайю. Собственно критический момент отрицания или принятия текста уравнивается вниманием к символической глубине вкладываемого в него смысла. Прочитывая заново, мы можем обнаружить иное измерение прежних слов и мыслей, благодаря которому они обретают новую подлинность. Именно «обретают», а не «обрели», ибо всякая установка мысли есть ее «грехопадение».

В традиции Запада писательский дар и связывался по большей части с грехом писательства, или некоей одержимостью духа. Свидетельства тому — и в судьбах «проклятых писателей» (*l'écrivains maudites*), и в архетипической метафоре самосожжения (сожжения писателем собою написанного), и в апологии абсолютного молчания в литературе модернизма. Ряд примеров можно продолжить: Писатель — Сизиф, Писатель — неприкаянный странник (Вечный жид «в этом христианнейшем из миров»). Писатель — соблазнитель и соблазненный. Сходным происхождением отмечено чувство метафизического отчаяния, выражаемого поэтом в мрачно-лукавых истинах:

«Забавно жить, забавно знать,
Что под луной ничто не ново,
Что мертвому дано родить
Бушующее жизнью слово!»
(А.Блок)

Искушение словом — это искушение истиной. Известно, что библейская категория «познания» имеет определенно выраженную эротическую коннотацию. Парадигмой познания является Адамово «познание» женской плоти. Арханче-

ская двойственность ветхозаветного термина чревата недопустимой двусмысленностью, которая последовательно изгоняется, вернее сказать, маскируется в христианстве, связывающем знание подлинной истины с образом девственного Иоанна Богослова. Соответственным образом, блудный грех в христианской религии — это роковая неизбежность, почти оруэлловское «мыслепреступление» (ср.: «А я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Матфея, V, 28)). Между тем парадоксальный радикализм проблемы мысленного греха происходит в основе своей от скрытого толщей цивилизации метафизического грехопадения, или преступления мысли. Речь идет об универсальном для западной традиции «грехе» мужского начала, само-надеянно пытающегося овладеть цело-мудренностью изначальной женственности мира³¹.

Не без греха ли и Деррида? Возможно, и так. Однако в нем нет самонадеянности истины. Он признает двусмысленность своих слов, более того, обнажает ее своими «письменами». Написанное становится процессом, значения пульсируют в словах, игрою смысла претворяется рождение смысла в игре. Нужно ли сжигать рукописи, если огню предается сам «огонь», которым глаголит автор? Писательский грех оборачивается неопалимой купиной и благо-дателью Писания, чреватого таинством любви-рождения-понимания и свидетельствующего о возможности невозможного возвращения к *другому*. Но это такое свидетельство, которое может не доказать, а лишь подсказать. Так подсказывает поэту предчувствие обновляющего вдохновения — узнаваемого, но всякий раз неожиданного:

«Что сожалеть в дыму пожара,
Что сокрушаться у креста,
Когда всечасно жду удара,
Или божественного дара
Из Моисеева куста!»

(А.Блок)

Подсказка, вмещающая в себя глубину недосказанного Моссом и Батайем: в даре обретается «другое». «Обретается» — значит присваивается нами и пребывает вне нас, является субъектом своего «бытования» и объектом нашего «приобретения». Эта фраза метафорически указывает на первичную нераздельность «быть» и «иметь». Усвоив эту данность, мысль словно бы завершает круг исторического развития цивилизации, возвращаясь к ее позабытым истокам. Но она возвращается к ним чисто символически — не столько к описанным Моссом архаическим ценностям или первобытным метафорам «силы» (*мана, хау*), сколько к метафоре архаики, к «первобытной силе» всякой метафоры, к неизменной возможности инако-мыслия культуры. Мысль, усваивая (обретая) эту данность, как бы утрачивает (расточает) ее, но, утрачивая, тем и обретает. В силу этого она сообщает не столько о жизненном избытке, требующем, по Батайю, своего безусловного расточения, сколько о символической избыточности смысла, данной в тексте культуры как условие всего условного и безусловного. О символической пред-истории слова, или доподлинной культурной традиции, участь которой — претворяться в нас, всегда притворяясь безучастно иным.

* * *

Можно ли подвести итог написанному? Если и можно, то лишь уяснив, что это итог неизбежно предварительный — предваряющий новые вопросы и ответы. Проблема дара в ее историческом и тематическом диапазоне от Мосса до Деррида значима тем, что является точкой приложения и пересечения смежных исследований гуманитарного круга, актуальных для понимания прошлого и настоящего культуры. Она важна не сама по себе как некий социальный феномен и объект отвлеченного академического интереса, но постольку, поскольку предостав-

ляет доступ к внутреннему опыту человеческого существования. Речь идет о самой возможности и перспективе жизненного выбора. Проблема дара, будучи в конечном счете проблемой «другого», сопричастна экзистенциальной глубине, символической непрозрачности человека, составляющей условие всякого культурного роста. Благодаря ей мы свободны выбирать не только между накопительством и щедростью, но также и между речью и немотой, между «быть» или «не быть». Проблема дара подвигает уразуметь странную вещь: чтобы стать самим собой, надо стать другим. И этой странностью она дает себя понять как вечно предстоящий вызов — вызов, который издавна стоит перед нами и который нам еще предстоит.

Примечания

- ¹ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 28.
- ² Mauss M. Sociologie et anthropologie. P., 1950. P. 262.
- ³ Потlach — ритуальная церемония, практиковавшаяся в индейских обществах северо-западного побережья Северной Америки. Она представляла собой массовое пиршество, во время которого устроитель потлacha публично раздаривал накопленные богатства.
- ⁴ Согласно мнению Э.Кассирера, не переводимая ни на один из современных языков игра грамматических и лексических значений в слове *mana* отражает «протосимволический» статус этой метафоры. Она обозначает не ту или иную религиозную идею, а скорее саму потенцию религиозно-мифологического мышления, которая предшествует и одновременно делает возможной всякую конкретную форму божественного или демонического (Cassirer E. Language and Myth. N.Y., 1953. P. 62-83).
- ⁵ Lefort C. L'échange et la lutte des hommes // Tempes modernes. Février 1951. № 64. P. 1400.
- ⁶ Sahlins M. Stone Age Economics. Chicago, 1974. P. 175.
- ⁷ Программа Моссa состоит буквально в следующем: «Нужно, чтобы ...богатые снова стали — добровольно или по принуждению — осознавать себя в качестве казначеев своих сограждан» (Mauss M. Sociologie et ...P. 262).
- ⁸ Об этом см.: Richman M. Reading Georges Bataille: Beyond the Gift. Baltimore, 1982. P. 22.
- ⁹ Например, см., Blau P. Exchange and Power in Social Life. N.Y., 1964.
- ¹⁰ Levi-Strauss C. Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss. Sociologie et ...P.XLY.
- ¹¹ Heath A. Rational Choice and Social Exchange. A Critique of Exchange Theory. Cambridge, 1976. P. 151-154.
- ¹² Piel J. Introduction // Bataille G. La part maudite. P., 1967. P. 25.
- ¹³ Bataille G. Oeuvres completes. P., 1976. V.VII. P. 35.
- ¹⁴ Durkheim E. Elementary Forms of Religious Life. N.Y., 1965. P.426.
- ¹⁵ Ницше Ф. Рождение трагедии. Из посмертных произведений / Полн. собр. соч. М., 1912. Т. 1. С. 46.
- ¹⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Избр. произв. Кн. 1. М., 1990, С.5.
- ¹⁷ Bataille G. Oeuvres completes. P., 1970. V. 1. P. 251.
- ¹⁸ К близким выводам приходят антропологи, изучающие потlach и подобные ему социальные феномены. О психоаналитическом истолковании даров как символов «первичных даров» тела (спермы, материнского молока, фекалий) см.: Dundes A. Heads or Tails. A Psychoanalytic Study of Potlach // Journal of Psychological Anthropology. 1979. № 2. P. 395-424.
- ¹⁹ Bataille G. Oeuvres completes. P., 1971. V. III. P. 102. Похожий образ рисуется и модернистской поэзией, для которой поэт — это «бесценных слов транжир и мот».
- ²⁰ Bataille G. Theorie de la religion. P., 1974. P. 106.
- ²¹ Впрочем, «момент происхождения смеха укрыт от нас столь же надежно, как и тайна рождения мысли и слова» (Карцев Л. В. Парадокс о смехе // Вопр. философии. 1989. № 5. С. 55). В этой сентенции отражена реальность, о которой молчит историческая память цивилизации: будучи вечным «оппонентом» мысли и смысла (о чем свидетельствует уже сам факт его парадоксальной невыразимости), смех в то же время укоренен в единых с ними «доисторических» основаниях.
- ²² Метафора глаза как эротического символа широко разработана как в искусстве модернизма, так и в культурологической литературе. Интересно, что эта метафора легла в основу ранней повести Батайя «История глаза», принесшей ему скандальную известность.
- ²³ Klossowsky P. The Phantasm of Perversion: Sade and Fourier. //Art and Text. Melbourne, 1985. № 18. P. 22-34.
- ²⁴ Sartre J.-P. L'Etre et le néant. P. 1963. P. 684.
- ²⁵ Heidegger M. On Time and Being. N.Y., 1977. P. 5.

²⁶ Derrida J. Glas. P., 1974. P. 269.

²⁷ Derrida J. Spurs. Nietzsche's Styles. Chicago, 1979.

²⁸ Неожиданным образом умозрительные построения Деррида удостоверяются точными свидетельствами лингвистики. Как показал французский языковед Э. Бенвенист, особенностью древнего индоевропейского корня d'o'h («дарить») было неразличение в нем противоположных значений «давать» и «брать». Вяч. Вс. Иванов дополняет эти данные более поздними примерами нейтрализации этой семантической оппозиции (латинское *datur*, древнерусское «датися» и др.). См.: Иванов Вяч. Вс. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов М., 1975.

²⁹ Подробнее об этом см.: Иванов Вяч. Дионис и прадиионисийство. Баку, 1923.

³⁰ Друг (Друдж) — враждебное демоническое существо, воплощение лживости в иранской мифологии. О связи старославянского слова «друг» с древнеиндийским *druh-* и авестийским *draoga-* см.: Иванов Вяч. Вс. Происхождение семантического поля... С. 69.

³¹ О восприятии этой проблемы в восточной мысли, и в частности в философии даосизма, см.: Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985.

The Challenge of the Gift

The anthropology of the XXth century contributed considerably to the radical rethinking of traditional foundations of Western humanitarian thought, once it had turned to the study of the experience of «primitive» (archaic) cultures. Among relevant anthropological issues which became the matter of general interest is the theme of «the gift», first discussed by Marcel Mauss in his famous «Essai sur le don». This article examines the controversial concept represented by Mauss by comparing it with later philosophical elaborations made by Georges Bataille and Jacques Derrida. These three versions are interpreted from the point of view of gift-exchange relations in the following way: «gift as exchange» (Mauss), «gift versus exchange» (Bataille), «gift as pre-exchange» (Derrida). The culture specific aspects of the problem serve as the background for a variety of inter-disciplinary discussions concerning the issues of rationality, writing, sacrifice, eroticism and so on. Particular attention is paid to fundamental cultural oppositions such as «femininity — masculinity», «primitiveness — civilization», «fragmentation — whole» as viewed within the context of the symbolism of the gift which appears as a challenge to the limits of human preconceptions.

V. M. Shuinin