

ГЛАВА IV. Дух дара

Знаменитый «Опыт о даре» Марселя Мосса навеки стал его бесценным даром науке. Казалось бы, такой ясный, не содержащий секретов даже для новичка, он остается для антрополога du metier [137] неисчерпаемым источником глубоких идей, стимулирующих мысль. Как будто хау [138] этой книги заставляет возвращаться к ней снова и снова, чтобы, быть может, обнаружить новый и ранее даже не подозревавшийся смысл или же — вступить в диалог, который, кажется, отражает мысли читателя, а на самом деле лишь отдает дань оригиналу. Эта глава представляет собой идиосинкратическую попытку такого диалога, причем она не оправдана ни специальным изучением этнографии маори, ни штудированием трудов философов (в первую очередь это Гоббс и Руссо), цитируемых столь обильно. И все же, размышляя над представлением маори о хау и идеей общественного договора, возникающей снова и снова на протяжении всего «Очерка», можно увидеть в другом свете некоторые фундаментальные черты примитивной экономики и политики. Быть может, такое их высвечивание искупит чрезмерную пространственность последующих комментариев.

«Explication de texte»

[139] Основная мысль «Очерка о даре» связана с традиционным понятием маори о хау, которое Мосс представляет как «дух вещей, в особенности леса, а также дичи, в нем обитающей» (Mauss, 1966 p. 158) [140]. Маори лучше других архаических племен, а идея хау — лучше любых подобных представлений отвечает на основной вопрос «Очерка», который Мосс предлагает рассмотреть «a fond» [141]: «Каков тот принцип права или выгоды, который в обществах примитивного или архаического типа требует, чтобы принятый дар был возмещен? Какова та сила, содержащаяся в подаренной вещи, которая заставляет получателя отдарить подарок?» (там же, p. 148). Этой силой является хау. Это не просто дух foyer [142], но и дух жертвователя подарка. Так что даже если дух попытается вернуться к своему хозяину, пока подарок не возмещен, это все равно дает жертвователю опасную мистическую власть над получателем.

Логически, хау объясняет лишь то, почему подарки возмещаются. Из него не следуют непосредственно императивы, которые Мосс считал движущими силами процесса реципрокации: прежде всего, обязанность давать и обязанность получать. По сравнению с обязанностью возмещать, эти аспекты Мосс рассмотрел вкратце, и не всегда отделяя от хау: «Эта жесткая комбинация симметричных и противоположных прав и обязанностей перестает казаться противоречивой, если понять, что она состоит прежде всего из сплетения спиритуальных связей между вещами, которые воспринимаются как в известной степени духовные существа, и людьми и группами, которые взаимодействуют как в известной степени вещи» (там же, p.163).

Между тем, хау маори поднято до статуса общего объяснения: прототипический принцип реципрокности в Меланезии, Полинезии и на Северо-Западном побережье Америки, связующая функция римского *traditio*, ключ к объяснению дарения скота в индуистской Индии — «Что есть ты, есть я; становясь на сегодняшний день твоей сущностью, давая тебе, я даю самому себе» (там же, р. 248).

Все зависит в таком случае от «*texte capitale*» [143], записанного Элсдоном Бестом (Best 1909) со слов маорийского мудреца Тамати Ранапири из племени нгати-раукава. Огромная роль, которую играет хау в «Очерке о даре», — и слава, которую оно с тех пор стяжало в антропологической экономике, — едва ли не целиком основаны на этом отрывке. Здесь Ранапири рассказывает о хау таонга, т. е. предметов из наиболее высоких сфер обмена, ценностей. Я предлагаю перевод текста маори, сделанный Бестом (который также опубликован в оригинале), и французский перевод Мосса.

“

1

Я буду теперь говорить о хау и церемонии уангаи хау. Это хау — не то хау (ветер), который дует. Я буду осторожно объяснять вам. Представьте, что у вас есть какая-то вещь, и вы даете ее мне, бесплатно. Мы не торгуемся из-за нее. Теперь я отдаю эту вещь третьему человеку, который, спустя некоторое время, решает как-то ее возместить, и тогда он дает мне в подарок какую-то вещь. Так вот, вещь, которую он дает мне — это хау той вещи, которую я сначала получил от вас, а потом отдал ему. Вещи, которые я получил за этот предмет, я должен вручить вам. С моей стороны было бы неправильно хранить такие вещи у себя, желанны они мне или нет. Я должен отдать их вам потому что они — хау вещи, которую вы мне дали. Если бы я стал держать у себя эту равноценную вещь, то серьезные несчастья обрушились бы на меня, даже смерть. Это и есть хау, хау личной собственности или лесное хау. И довольно об этом.

“

2

Je vais vous parler du hau... Le hau n'est pas le venqui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article determine (taonga) et que vous me donniez cet article; vous me le donniez sans prix fixe. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (utu), il me fait présent de quelque chose (taonga). Or, ce taonga qui'il me donne est l'e sprit (hau) du taonga que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les taonga que j'ai reçus pour ces taonga (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste (tika) de ma part de garder ces taonga pour moi, qu'ils soient désirables (rawe), ou désagréables (kino). Je dois vous les donner car ils sont un hau du taonga que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième taonga pour moi, il pourrait m'en venir du mal sérieusement même la mort. Tel est le hau, le hau de

la propriété personnelle, le hau des taonga, le hau de la forêt. Kati ena. (Assez sur ce sujet) [144].

Мосс жаловался на сокращение Вестом некоторой части оригинала маори. Чтобы быть уверенным в том, что мы ничего не упустим в этом документе, и в надежде, что из него можно получить еще и дополнительную информацию, я попросил профессора Брюса Биггса, известного исследователя маори, приготовить новый подстрочный перевод, оставив, однако, термин «хау» в оригинале. В ответ на эту просьбу он любезно и быстро предоставил следующую версию перевода, составленную без обращения к переводу Беста [145]:

“Теперь что касается хау леса. Этот хау — не тот хау, который дует (ветер). Нет. Я буду осторожно объяснять это вам. Вот, у тебя есть что-нибудь ценное, что ты даешь мне. Мы не договариваемся о плате. Теперь, я даю это еще кому-то, и много времени проходит, и тогда этот человек думает, что у него есть ценное и что он должен дать мне что-нибудь взамен, и он так и делает. Так вот, это ценное, что мне дали, это хау того ценного, что было мне дано раньше. Я должен отдать его тебе. Это было бы неправильно оставить его себе, все равно — хорошее это что-нибудь или плохое, это ценное должно быть отдано тебе мною. Потому что это ценное и есть хау другого ценного. Если я присвою это ценное, мне будет плохо (мате). Таков хау — хау ценностей, хау леса. И так много об этом.

Относительно текста, как его воспроизвел Бест, Мосс замечает, что — несмотря на признаки «*esprit theologique et juridique encore imprécis*» [146] — «он содержит только одну неясность: вмешательство третьей персоны». Но даже это затруднение Мосс впоследствии устраняет ясным толкованием:

“Но чтобы правильно понять этого маорийского юриста, достаточно сказать: «Таонга и любая сугубо личная собственность имеет хау, духовную силу. Вы даете мне таонга, я передаю ее третьему лицу, последний дает мне что-то взамен, потому что он вынужден это сделать в силу хау моего подарка; и я обязан отдать вам эту вещь, поскольку я должен вернуть вам то, что в действительности является продуктом хау вашей таонга» (*Mauss, 1966, p. 159*).

Воплощая личность дающего и хау леса, подарок, в прочтении Мосса, подлежит отдариванию. Получающий подарок замечен духом дарителя; хау таонга неизменно стремится вернуться восвояси даже после того, как его несколько раз передавали из рук в руки в ходе ряда трансакций. Когда сделан ответный дар, первый получатель в свою очередь обретает власть над первым дарителем; отсюда, «*la circulation obligatoire des richesses, tributs et dons*» [147] на Самоа и Новой Зеландии. Суммируя:

“... ясно, что, по обычаям маори, узы закона, взаимосвязь вещей — это связь душ, потому что сама вещь имеет душу, одухотворена. Отсюда следует, что

подарить кому-нибудь что-либо означает подарить часть самого себя. Ясно, что при такой системе мышления необходимо вернуть другому то, что в действительности является частью его естества и сущности; что-либо принять в подарок от кого-то — значит получить часть его духовной сущности, его души; обладание таким предметом может быть опасно и смертельно не только потому, что незаконно, но и потому, что вещь, получаемая от человека, имеет не только моральную, но и физическую и духовную сущность. Эта сущность, эта еда, эти предметы, движимые или недвижимые, женщины или дети, обряд или общность — дают магическую и религиозную власть над вами. Наконец, подаренная вещь не инертна. Одушевленная, зачастую персонифицированная, она старается вернуться к тому, что Герц назвал *foyer d'origine* [148], или пытается произвести для клана или земли, из которой она вышла, некий эквивалент вместо себя (там же, р. 161).

Комментарии Леви-Строса, Ферса и Йохансена

Интерпретация хау Моссом подверглась критике со стороны трех авторитетных исследователей, двое из которых являются экспертами по маори, а один — экспертом по Моссу. Их критика характеризуется несомненной ученостью, но ни один из них, как мне кажется, не достиг истины в понимании текста Ранapiри или в понимании хау.

Леви-Строс подвергает сомнению принципы интерпретации. Он не берет на себя смелость критиковать Мосса на основе этнографических данных по маори. Он ставит под вопрос, однако, надежность туземной рационализации: «Не встречаемся ли мы здесь с одним из тех (не столь уж редких) случаев, когда этнолог позволяет себе быть мистифицированным местными жителями?» (Lévi-Strauss, 1966, р. 38). Хау — это не основание для обмена, а только то, во что людям случилось поверить как в основание. Так они осмысляют для самих себя бессознательную необходимость, причина которой находится где-то еще. В том, что Мосс сосредоточился на хау, Леви-Строс усмотрел общую концептуальную ошибку, которая, к сожалению, сковала его знаменитого предшественника, не сумевшего прийти к полностью структуралистскому пониманию обмена, которое «Очерк о даре» так блестяще предвосхитил: «Подобно Моисею, ведущему свой народ в землю обетованную, великолепия которой он не мог созерцать» (там же, р. 37). Мосс был первым в истории этнологии, кто отошел от эмпиризма и обратился к изучению более глубокой реальности, оставив осязаемое и дискретное ради системы отношений; удивительным способом он постиг общий принцип действия реципрокности вопреки разнообразию и множественности ее форм. Но, увы, Мосс не смог окончательно расстаться с позитивизмом. Он по-прежнему понимал обмен так, как он представлен в опыте — иначе говоря, разделенным на отдельные акты даяния, получения и возмещения. Рассматривая обмен по частям, а не как единый и интегрированный принцип, он не мог придумать ничего лучше, чем попытаться снова склеить его этим «мистическим цементом», хау.

У Ферса также были собственные взгляды на реципрокность, и, отстаивая их, он неоднократно задирает Мосса на почве этнографии маори (Firth, 1959a, p. 418-421). По Ферсу, Мосс просто неверно истолковал хау, представление о котором является сложным для понимания и аморфным, но в любом случае хау мыслится более пассивным, чем полагал Мосс. Текст Ранapiри фактически не свидетельствует о том, что хау страстно стремится вернуться к своему источнику. И маори отнюдь не полагаются на хау, которое, действуя само по себе, якобы наказывает экономический проступок. В случае отказа от возмещения — как правило, а в случае кражи — неизменно, установленной процедурой возмездия и компенсации урона было колдовство (макуту): колдовство, производимое по инициативе человека, который был обманут, и обычно предполагающее услуги «жреца» (тохунга), использующего в своих магических действиях несправедливо удержанные вещи [149]. Более того, добавляет Ферс, Мосс смешивает типы хау, совершенно разные с точки зрения маори — хау человека, хау земли и леса и хау таонга — и в силу этого смешения делает серьезную ошибку. У Мосса просто не было никаких оснований толковать хау таонга как хау человека, который дает таонга. В целом идея, что обмен подарками — это обмен личными сущностями, есть *sequitur* [150] основной ошибки интерпретации. Ранapiри просто сказал, что вещь, отданная третьим человеком — второму, была хау вещи, полученной вторым от первого [151]. О хау людей вообще не было речи. Предположив это, Мосс дополнил мистицизм маори собственными интеллектуальными усовершенствованиями [152]. Иными словами, вопреки Леви-Стросу, это рационализация не примитивного, а французского интеллекта. Но, как гласит пословица маори: «трудности других стран — это их трудности» (Best, 1922, p. 30).

Ферс, со своей стороны, предпочитает светские объяснения реципрокности спиритуальным. Он бы сделал упор на иные санкции невозмещения, санкции, упоминаемые и Моссом в контексте «Очерка»:

“ Страх наказания, посылаемого через хау вещей, — это действительно сверхъестественная санкция, но это и эффективный стимул к отдариванию подарка. Но приписать щепетильность в соблюдении обязательств вере в активный, отделившийся фрагмент личности дарителя, подверженный ностальгии и мстительным выпадам — это совершенно другое дело. Это абстракция, не получающая подтверждения в этнографических свидетельствах. Основной импульс к выполнению обязательств, как об этом предположительно сказано и в работе самого Мосса, содержится в социальных мотивах — стремлении продолжать полезные экономические отношения, сохранять престиж и власть. Для их объяснения не требуется никаких гипотетических истолкований смутных верований (Firth, 1959a, p. 421) [153].

Последний ищущий доступа в «храм учености» маори, Дж. Приц Йохансен (Johansen, 1954), обнаруживает — по сравнению со своими предшественниками — явный прогресс в прочтении текста Ранapiри. По крайней мере, он был первым, кто усомнился в том, что старый маори имел в виду что-то особенно духовное, когда говорил о хау подарка. К несчастью, объяснение Йохансена напоминает лабиринт даже в большей степени, чем

рассказ Тамати Ранацири. Достигнув места, которое ему кажется выходом, Йохансен начинает искать скорее мифическое, нежели логическое толкование знаменитому обмену а троис [154] и в результате кончает нотой ученого отчаяния.

Отдав должное ферсовской критике Мосса и высказавшись в ее поддержку, Йохансен отмечает, что слово хау имеет очень обширное семантическое поле. Вероятно, оно включает и некоторые омонимы. Ряду значений, обычно толкуемых как «жизненный принцип» или что-то вроде того, Йохансен предпочитает в качестве общего определения «часть жизни (например, предмет), которая ритуально используется в целях повлиять на жизнь в целом». Предметы, использующиеся как хау, могут быть разными в различных ритуальных контекстах. Затем он указывает на обстоятельство, которое до сих пор ускользало от внимания исследователей, не исключая, я думаю, и Веста. Дискурс Тамати Ранацири о подарках был своего рода вступлением к объяснению смысла некой церемонии жертвенного воздаяния лесу за птиц, добытых (взятых у леса) птицеловами маори [155]. Таким образом, целью информатора в этом показательном пассаже было просто установить принцип реципрокности, и «хау» просто означало «ответный подарок» — «этот маори, без сомнения, имел в виду, что хау означает просто ответный подарок, который иначе называется уту» (Johansen, 1954, p. 118).

Мы скоро увидим, что понятие «эквивалентный возврат» (уту) неадекватно хау, о котором идет речь; более того, вопросы, затронутые Ранацири, выходят за рамки реципрокности как таковой. В любом случае, Йохансен, снова вернувшись к трехсторонней трансакции, сводит на нет достигнутый им прогресс.

Непостижимым образом он принял на веру готовое истолкование, что изначальный даритель совершает магические действия против второй стороны при посредстве вещей, полученных последним от третьей стороны, — вещей, которые в этом контексте становятся хау. Но поскольку это истолкование «не очевидно», Йохансен вынужден допустить еще и особый неизвестный обычай «состоящий в том, что когда три человека обмениваются подарками и промежуточный участник не отдаривает, ответный подарок, который остался за ним, мог бы быть хау, т. е. мог бы быть использован в колдовстве против него». Затем Йохансен уныло заканчивает:

“Однако некоторая неопределенность содержится во всех этих рассуждениях, и кажется сомнительным, что мы когда-нибудь достигнем действительной определенности в том, что касается смысла хау» (там же, p. 118).

Истинное значение хау ценностей

Я не лингвист, не специалист по примитивным религиям, не эксперт по маори и даже не талмудист. «Определенность», которую я вижу в вызвавшем столько споров тексте Тамати Ранацири, следовательно, предлагается принимать с должными оговорками. Итак, используя популярную магическую формулу структуралистов, «все получается, как если бы»

старый маори пытался объяснить религиозное представление с помощью экономического принципа, который Мосс точно постиг каким-то обходным путем, а потом стал объяснять с помощью религиозного представления. Хау, о котором идет речь, в действительности означает что-то вроде «возврат на» или «продукт чего-либо», а принцип, выраженный в тексте о таонга, состоит в том, что всякий такой «прирост» на подарке должен быть передан первоначальному дарителю.

Обсуждаемый текст абсолютно однозначно следует поместить в его первоначальный контекст, где он был пояснением к описанию жертвенного обряда [156]. Тамата Ранапири пытался объяснить Бесту с помощью примера обмена подарками — примера настолько обычного, что любой (или любой маори) должен был бы по аналогии сразу же уловить смысл обряда, — почему определенная часть добытых на охоте птиц ритуально возвращается хау леса, источнику, из которого они поступают. Другими словами, он привел в пример взаимодействие между людьми в качестве параллели ритуального взаимодействия, о котором он хотел рассказать, чтобы первое служило парадигмой второго. Но для нас-то, на деле, светское взаимодействие не является без пояснений абсолютно понятным, как для маори. И для нас лучший способ понять его — пойти от обратного, от логики обмена, характерной для ритуала.

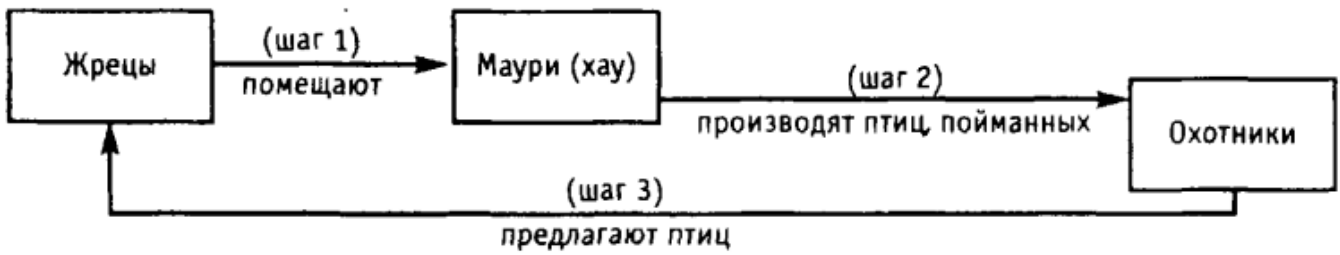
Эта логика, как она представлена Тамати Ранапири, совершенно прямолинейна. Необходимо лишь обратить внимание на то, что мудрец использует слово «маури» для обозначения физического вместилища лесного хау, вместилища силы размножения — это понимание маури отнюдь не является идиосинкратическим, как можно судить по другим работам Беста. Маури, дом хау, помещен жрецами (тохунга) в лесу, чтобы создать изобилие птиц для охотников. Я привожу здесь рассказ, который следует за рассказом об обмене подарками — по замыслу информатора, это так же естественно, как и то, что за днем следует ночь [157]:

“ Я вам кое-что объясню о хау леса. Маури было помещено или посажено в лесу жрецами (тохунга). Это — маури, которое заставляет птиц быть в изобилии в лесу, чтобы они могли быть убиты и взяты человеком. Эти птицы — собственность или принадлежность маури, тохунга и леса: а значит, они равнозначны этой важной вещи, маури. Значит, должны быть сделаны приношения хау леса. Тохунга (жрецы, адепты) едят приношения, потому что маури — их: это они поместили его в лесу, вызвали его к существованию. Вот почему некоторые птицы, приготовленные на жертвенном огне, откладываются в сторону, чтобы их съели только жрецы, чтобы хау лесных продуктов и маури могли вернуться снова в лес — то есть, к маури. Довольно об этом (*Best 1909, p. 439*).

Другими словами и по существу: маури, которое содержит в себе силу размножения (хау), помещено жрецами (тохунга) в лес; маури вызывает изобилие диких птиц; соответственно, некоторые из птиц, добытых в лесу, должны быть церемониально возвращены жрецам, которые нашли место для маури; потребление жрецами этих птиц восстанавливает плодородность (хау) леса (отсюда название этой церемонии, ухангаи хау, «кормление хау» [158] Таким образом, церемониальная трансакция сразу же предстает в знакомом виде:

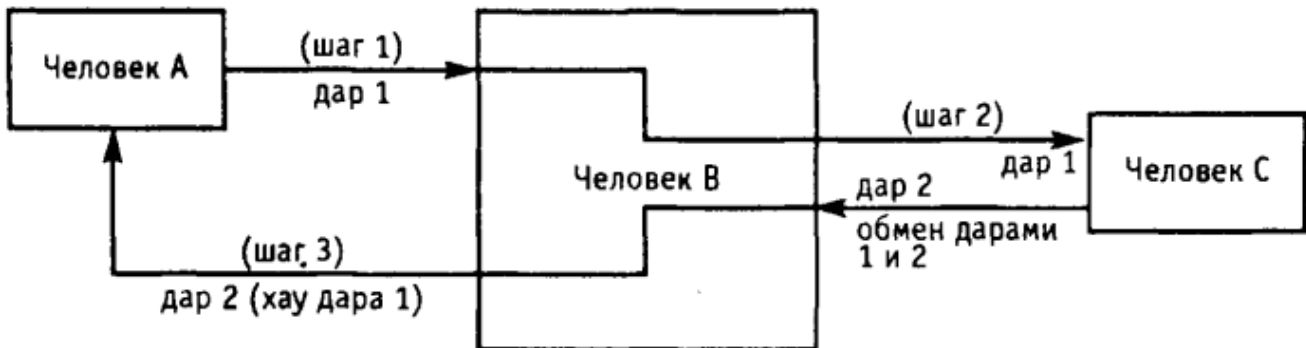
трехсторонняя игра со жрецами в роли изначального дарителя, которому должно быть передано то, что «наросло» на первоначальном даре. Цикл обмена представлен на рис. 4.1.

Рисунок 4.1.



Теперь, в свете этой транзакции, рассмотрим предшествующий текст о подарках между людьми. Все становится ясным. Светский обмен таонга лишь немногим отличается по форме от церемониального возвращения птиц; в принципе, он точно такой же — отсюда дидактическая ценность, которую он имеет в разъяснениях Ранапири. А делает подарок В, последний превращает его во что-то еще, поменявшись с С, но так как таонга, данный С — В, представляет собой продукт (хау) изначального подарка А, то прибыль должна быть отдана А. Цикл показан на рис. 4.2.

Рисунок 4.2.



Смысл хау, который протупает в обмене таонга, столь же светский, как обмен сам по себе. Если второй подарок — это хау первого, то хау вещи — это то, что благодаря ей получаешь, так же как хау леса — в его продуктивности. Действительно, предположить, что Тамати Ранапири имел в виду, что у подарка есть дух, который принуждает к отплате, значит умалить интеллект старого джентльмена. Чтобы проиллюстрировать наличие подобного духа, достаточно двух игроков: ты что-то даешь мне; твой дух (хау), содержащийся в этом предмете, обязывает меня к реципрокности. Это достаточно просто. Введение третьего лица может только без надобности усложнить рассказ и напустить туману. Но если дело заключается не в духе и не в реципрокности как таковой, если дело заключается в том, что подарок одного человека не должен быть капиталом другого и плоды подарка должны вернуться к первоначальному владельцу, то введение третьего лица становится необходимым. Оно необходимо как раз для того, чтобы продемонстрировать оборот: сделан

подарок; получивший извлек из него выгоду. Заранее зная о возможности этого преимущества, Ранapiри позаботился, чтобы оно было оговорено [159], подчеркнув отсутствие эквивалентности в первом случае, как если бы А просто сделал безвозмездный подарок В. Более того, с той же целью он подчеркивает, что третье лицо не сразу возместило свой подарок, а лишь по прошествии времени: «много времени проходит, и он думает, что у него есть ценная вещь, и он должен дать мне что-то взамен». Как отмечает Ферс, отложенные отдарки у маори обычно превосходят первоначальные дары (Firth, 1959a, p. 422); в самом деле, это является общим правилом при обмене у маори, «отплачивая, если возможно, следует что-то дать в придачу к тому, чего требует принцип эквивалентности» (там же, p. 423). Наконец, обратим внимание, где именно термин хау вводится в рассказ — не при начальной трансакции от первой стороны ко второй, как вполне могло бы быть, если бы это был дух подарка, но после обмена между второй и третьей сторонами, как это было бы логично, если бы речь шла о прибыли на подарке [160]. Термин «прибыль» экономически и исторически неприменим к маори, но он мог бы быть в данном случае лучшим переводом для хау, чем «дух».

Бест приводит другой пример обмена, в котором фигурирует хау. Примечательно, что этот небольшой эпизод — опять же трансакция *a trois*:

“ У меня была льняная накидка, изготовленная женщиной из Руа-Тахуна. Один из солдат захотел купить ее у ткачихи, но она твердо отказалась, чтобы ужасы хау ухитиа не обрушились на нее. Термин хау ухитиа означает «отведенный хау» (Best, 1900-01, p. 198).

Лишь немногим отличаясь от модели, созданной Тамати Ранapiри, этот рассказ не представляет никакой специфической трудности. Получив в распоряжение накидку, Бест имел на нее преимущественное право. Если бы ткачиха приняла предложение солдата, она бы обратила эту вещь на собственное благо, оставив Беста ни с чем. Она присвоила бы продукт накидки Беста; она стала бы подверженной несчастью, происходящим от прибыли, несправедливо отправленной на сторону, “ужасам хау ухитиа” [161]. Иначе говоря, она была бы виновата в поедании хау — кай хау. Предваряя описание этого инцидента, Бест пояснил:

“ Если бы я располагал неким предметом, принадлежащим другому человеку, и не дал бы ему что-либо взамен или не отдал плату, которую я мог бы получить за этот предмет, что есть хау ухитиа, мое действие было бы кай хау и меня ждала бы смерть, потому что ужасы макуту (колдовства) обратились бы против меня (там же, pp. 197-98) [162].

Итак, по наблюдениям Ферса, хау (даже если это был дух) не причиняет вреда по собственной инициативе; в движение должна быть приведена четкая процедура колдовства (макуту). Нельзя даже предположить, что в данном случае такое колдовство могло действовать через пассивное посредничество хау, поскольку Бест, который потенциально был потерпевшей стороной, по всей видимости, не ввел никаких материальных ценностей в оборот. Взятые вместе, различные тексты о хау подарков предполагают еще нечто общее: не то, что удержанные (или невозмещенные) вещи опасны, но то, что удержание

(невозмещение) вещей безнравственно — и, следовательно, опасно в том смысле, что обманщик уязвим для справедливого возмездия. «Было бы неправильно оставить эту вещь у себя, — сказал Ранапири, — я буду мате (болен или мертв)».

Мы имеем дело с обществом, где в контексте отношений и форм обмена не предполагается свободы получать выгоду за чужой счет. В этом заключается мораль экономической басни старого маори. Проблема, которую он поставил, выходит за пределы реципрокности: подарки не просто должны быть соответствующим образом возмещены, но и то, что есть «прирост на подарке», должно быть возвращено. Эту интерпретацию можно подкрепить и здравым выбором подходящих значений слова хау, которые содержатся в словаре языка маори, составленном Г. Уильямсом (Williams, 1921). Хау — это глагол, означающий 'превосходить, быть в избытке', как, например, во фразе *kei te hau te wharika nei* (эта циновка длиннее, чем нужно); аналогично, как существительное хау означает 'излишек, доля, часть сверх какой-либо полной меры'. Кроме того, хау — это 'собственность, добыча'. Затем, имеется хауми, значение которого восходит к 'объединять', 'удлинять посредством присоединения', 'принимать или откладывая в сторону'; в роли существительного это означает также 'кусочек дерева, с помощью которого удлиняется каноэ'.

Теперь приводим истинное значение знаменитого и загадочного рассказа Тамати Ранапири о хау таонга:

“ Я буду осторожно объяснять это вам. Вот, у тебя есть какая-нибудь ценность, которую ты даешь мне. Мы не договариваемся о плате. Вот, я даю ее еще кому-то, и, спустя долгое время, этот человек думает о том, что у него есть ценность, он должен дать мне что-то в отплату, и он так и делает. Так вот, эта ценность, которая была мне дана, это продукт [хау] той ценности, которая была мне дана [тобой] раньше. Я должен отдать ее тебе. Было бы неправильно оставить ее себе, все равно, хорошее это что-нибудь или плохое, эта ценность должна быть отдана тебе мною. Потому что эта ценность — это возврат на [хау] другой ценности. Если я присвою эту ценность, я заболею [или умру].

Рядом с учеником колдуна маори

Но наше понимание хау вещей уязвимо для критики с наших же собственных позиций — из-за того, что опущен или оставлен без рассмотрения остальной контекст. Оба отрывка — о подарке и о жертвоприношении — являются частями более крупного целого, которому предшествует еще один подробный дискурс на тему маури, записанный Вестом со слов Ранапири (Best 1909, pp. 440-441). Правда, можно найти веские причины, чтобы оставить в стороне эту прелюдию. Она сугубо затемнена мистицизмом, эзотерикой, связана преимущественно с природой смертоносных заклинаний, а также обучением применять их и, по всей видимости, не имеет особого отношения к обмену:

Маури — это заклинание, которое произносится над определенным предметом из дерева или камня или над чем-нибудь еще, что одобрено тохунга как «одежда», «футляр», «жилище» для маури. Такой предмет подвергается ритуалу, который называется «заставить расщепиться», и остается лежать в лесу, в укромном месте. Маури не лишен мау. Однако это не значит, что все в лесу является мау, как то место, где лежит маури. Что касается ритуала «заставить расщепиться», то это «раскалывание». Если жрец учил человека некоторым заклинаниям, как произносить эти заклинания, заклинания для помещения маури или другие заклинания маори, и человек выучил их, тогда жрец говорит этому человеку: «Вот теперь давай, произнеси твои заклинания „заставить расщепиться“». Тогда произносится заклинание, от которого раскалывается камень или умирает человек или происходит что-нибудь еще. Если камень разбивается или человек умирает, заклинания ученика становятся очень мана. Если же камень не взрывается или не умирает человек, на которого было направлено заклинание «заставить расщепиться», то заклинания ученика не мана. Они вернутся и убьют его, ученика. Если жрец очень стар и близок к смерти, такой жрец может сказать ученику, чтобы тот направил свои «расщепляющие» заклинания против него, жреца. Жрец умирает, и его заклинания «расщеплены», как он учил, и они мана. Тогда ученик живет и в должное время он захочет поместить маури. Теперь он может поместить его в лес, в воду или туда, где установлена запруда на угрей, которая называется поу-реинга. Было бы нехорошо для заклинаний этого ученика оставаться у него, не быть расщепленными, что значит не расколоться дальше, и они раскалываются дальше, как раскалывается камень. Если камень раскалывается полностью, это хорошо. Это значит «заставить расщепиться» (перевод Биггса).

Нет сомнений, что предшествующее изучение подарка и церемониального обмена оставляет нас неподготовленными к пониманию *profondeurs* [163] этого отрывка. И все же этот текст снова рассказывает об обмене, который даже при поверхностном рассмотрении обнаруживает формальное подобие транзакций таонга и «кормления хау». Заклинание, переданное жрецом ученику, возвращается к жрецу, приобретает дополнительную ценность, причем, при посредстве третьей стороны. Очень даже может быть, что три части текста Ранапири являются вариациями на одну и ту же тему, объединяемые не только содержанием, но и троекратным повторением одной и той же структуры транзакций [164].

Сказанное подтверждается драгоценным свидетельством, опять-таки предоставленным Ферсом (Firth, 1959a, pp. 272-273), по-видимому, по материалам, собранным Бестом (Best, 1925a, pp. 1101-1104). Сравнивая обычаи маори с общепринятой меланезийской практикой передачи магической силы, Ферс был поражен фактическим отсутствием у маори каких-либо обязательств платить «учителю». С точки зрения маори, такая компенсация должна была бы ухудшить заклинание, даже вывести его из «повиновения» или свести к нулю — за одним исключением. Учитель, передававший наиболее страшные формы черной магии (мау), получал в виде платы жертву¹. Ученик должен был убить близкого родственника — акт жертвоприношения богам, который должен был придать силу заклинанию, так как он

возмещал дар (Best, 1925a, p. 1063). Или, возможно, когда тохунга станет старым, смертоносное знание будет направлено против него — в доказательство тому, что, увы, культы ученых повсюду одинаковы. В данном Бестом описании этих обычаев звучит та же самая транзакционная каденция, что и в пассаже о подарке, и начинается все с той же ноты «невозвращения»:

“Старики Тухое и Ауа объясняют это следующим образом: за услуги жреца-учителя не положено платы. Если бы она была, то искусство магии и т. п., приобретенное учеником, не было бы эффективным. Он не был бы способен убить человека посредством магических заклинаний. Но если ты учишься у меня, тогда я скажу тебе, что нужно делать, чтобы обнаружить («выпустить») свою силу. Я скажу тебе цену, которую ты должен заплатить за инициацию — я скажу так: «Равноценным приобретению знания, раскрытию твоих способностей должен быть твой отец», или твоя мать, или другой близкий родственник. Тогда задействованные силы будут эффективны. Учитель называет цену, которую ученик должен заплатить. Он выбирает ближайшего родственника ученика как величайшую жертву, которую тот может заплатить за приобретенные знания. Близкий родственник, возможно мать, лежит перед учеником, чтобы он мог убить ее посредством своих магических чар. В некоторых случаях учитель может направить ученика убить его самого, учителя. Вскоре он должен быть мертв... «Плата, сделанная учеником, была потеря близкого родственника. Что до оплаты вещами, что толку в них. Хаи аха!» (Best 1925a, p. 1103).

Располагая этими деталями, мы уже можем точно утверждать, что морфологическое сходство всех трех частей текста Ранацири несомненно. При передаче магии *тану*, как и при обмене ценностями или при жертвоприношении птиц, непосредственное возмещение первоначального дара исключено. В каждом случае реципрокация происходит при посредничестве третьей стороны. Это посредничество в каждом случае дает прирост к первоначальному подарку: в результате передачи от второй стороны к третьей некая ценность или побочный эффект присоединяются к вещи, переданной первой стороной — второй. Так или иначе, первому получателю (среднее звено) угрожает опасность (смерть), если цикл не завершен. Конкретно в тексте о магии: тохунга дает заклинание ученику; ученик возвращает его посредством жертвы, усилив его, если магия удалась — «заклинания ученика становятся очень мана» — или же он гибнет, если ошибается. Жертва принадлежит тохунга как компенсация за обучение. В качестве альтернативы ученик возвращает свое теперь уже могущественное заклинание престарелому тохунга, иначе говоря, он убивает его.

Расширенное значение хау

Вернемся теперь к хау. Ясно, что мы не можем оставить этот термин лишь со светским значением. Если хау ценностей, находящихся в обороте, означает прирост, полученный в ходе этого процесса, конкретный продукт, получившийся от конкретной вещи, то, тем не

менее, существуют еще и хау человека, и хау леса, они обладают духовным качеством. О каком духовном качестве идет речь? Многие замечания Веста об обсуждаемом предмете наводят на мысль, что «хау как дух» имеет какое-то отношение к «хау как материальному приросту». Объединив эти представления, мы сможем придти к более широкому пониманию этого таинственного хау.

Уже теперь нам понятно, что хау не является духом в общепринятом анимистическом значении этого слова. Вест однозначно говорит об этом. Хау человека — совершенно другая вещь, чем его ваируа, или чувствующий дух, — «душа» в обычном антропологическом употреблении. Я привожу цитату из одного из наиболее понятных толкований ваируа:

“ В слове ваируа (душа) мы имеем термин маори для обозначения того, что антропологи называют душой, то есть дух, который в момент смерти покидает тело и направляется в духовный мир или бродит вокруг своего бывшего дома на земле. Слово ваируа означает тень, бестелесный образ; иногда оно применяется для обозначения отражения, и в этом качестве оно было принято как название живого духа человека... Ваируа может оставлять тело в течение жизни; это происходит, когда человек спит и видит во сне далекие места или отсутствующих людей... Ваируа считается чувствующим духом, который покидает тело во время сна и предупреждает физическую субстанцию о приближающихся опасностях, о зловещих знаках, посредством видений, которые мы называем снами. Жрецы высокого ранга внушали мне, что все вещи имеют ваируа, даже те, которые мы считаем неодушевленными предметами, например деревья или камни (Best, 1924, vol. I, pp. 229-301) [165].

Хау, с другой стороны, относится в большей степени к сфере аниматизма, чем анимизма. В этом качестве оно тесно связано с маури, так что, фактически, в описаниях этнографов невозможно отграничить одно от другого. Ферс отчаялся найти определенные различия между ними на основе «перекрывающихся» друг друга и аналогичных дефиниций Веста — «невразумительное проведение разграничения между хау и маури, сделанное нашим наиболее выдающимся этнографическим авторитетом, позволяет заключить, что эти термины в своем нематериальном значении являются почти синонимами» (Firth, 1959a, p. 281). Но, как замечает Ферс, некоторые отличия все же временами проступают. Применительно к человеку, маури выступает как более активный принцип, «активность, которая „движется“ внутри нас». Применительно к земле или лесу слово «маури» часто используется для обозначения материального вместилища, в которое внедряется хау. Вместе с тем, понятно, что «маури» также может относиться к чисто духовному качеству земли, а, с другой стороны, хау человека может иметь конкретную форму — например, волосы, ногти, плевки — и в таких формах использоваться при колдовстве. Не по мне расшифровывать эти лингвистические и религиозные тайны, столь характерные для маорийского «*esprit theologique etjun'dique encore imprécis*». Лучше я обозначу более очевидный и четкий контраст между хау и маури, с одной стороны, и ваируа — с другой, контраст, который, кажется, проясняет ученые слова Тамати Ранapiри.

Хау и маури как духовные качества одинаково ассоциируются с плодородием. Бест часто говорит об обоих как о «витальных принципах». Из многих его наблюдений ясно, что плодородность и продуктивность были необходимыми атрибутами этой «витальности». Например (курсив в последующем тексте мой):

“ Хау земли — это ее витальность, *плодородность* и так далее, а также качество, которое мы можем, я думаю, выразить только словом престиж (Best 1900-01, p. 193).

Ахи таитаи — это сакральный костер, у которого исполнялись обряды, он существует для защиты жизни и *плодовитости* человека, земли, лесов, птиц и т. д. Другими словами, он является маури или хау дома (p. 194)

...Когда Хапе отправился в свой поход на юг, он взял с собой *хау кумару* (сладкого картофеля), или, иначе говоря, он взял его *маури*. Видимой формой этого *маури* был стебель растения *кумару*, который представлял собой хау или, другими словами, витальность и *плодородность* кумару (p. 196; цит. по Best 1925b, pp. 106-107).

Лесное маури уже привлекало наше внимание. Мы показали, что его функцией была защита *продуктивности* леса (p. 6).

Материальные *маури* использовались в сельском хозяйстве; их помещали на поля с посадками и твердо верили, что это возымает благотворный эффект на рост урожая (Best, 1922, p. 38).

Итак, *хау* и *маури* имеют отношение не только к человеку, но также и к животным, земле, лесам и даже к деревенскому дому. Таким образом, *хау*, или витальность, или *продуктивность*, были тщательно оберегаемы посредством определенных очень странных обрядов... *Плодородия* не может быть без этого сущностного *хау* (Best 1909, p. 439).

Все одушевленное и неодушевленное обладает этим жизненным началом (*маури*): без него ничто не будет *процветать* (Best 1924, vol. 1, p. 306).

Итак, как мы и подозревали, *хау* леса — это его плодородность, подобно тому как *хау* подарка — это материальная прибавка на него. Так же как в мирском контексте обмена *хау* — это прирост на даримой вещи, так и в своем духовном качестве *хау* — это принцип плодородности. Как в одном, так и в другом случае блага, полученные человеком, должны вернуться к своему источнику, чтобы поддержать его как источник благ. Именно в этом состоит вся мудрость Тамати Ранацири.

«Все получается, как если бы» маори имели глобальную идею, знали общий принцип продуктивности, *хау*. Это была категория, которая не делала различий и сама по себе не принадлежала ни к сфере того, что мы называем «духовным», ни к сфере того, что мы считаем «материальным», но была приложима и к тому и к другому. Говоря о ценностях,

маори думали о хау как о конкретном результате обмена. Если речь шла о лесе, хау было тем, что обеспечивало изобилие промысловой птицы, силой невидимой, но высоко ценимой маори. А была ли у маори необходимость различения «духовного» и «материального»? Не объясняется ли «неопределенность» термина «хау» своей абсолютной согласованностью с обществом, в котором «экономическое», «социальное», «политическое» и «религиозное» организованы одними и теми же отношениями и тесно переплетаются в одних и тех же формах деятельности? И если так, то не должны ли мы еще раз вернуться к интерпретации Мосса? Относительно духовной специфики хау он скорее всего ошибался. В другом, более глубоком смысле, он был прав. «Все получается, как если бы» хау было всеобщим принципом. *Каати еенаа*.

Политическая философия «Опыта о даре»

Войне каждого с каждым Мосс противопоставляет обмен между всеми и всем. Хау, дух дарителя, не является окончательным объяснением реципрокности, а лишь частным предположением, помещенным в контекст исторической концепции. Он дал новую версию диалога между хаосом и согласием, перенес его со становления общества политического на примирение общества сегментарного. *Essai sur le don* — это разновидность общественного договора для примитивных народов. Как и его знаменитые предшественники — философы, Мосс начинает обсуждение с изначального состояния беспорядка, в каком-то смысле исходно данного и априорно предполагаемого, но затем преодолеваемого диалектически. Но войне противостоит обмен. Перемещение вещей, до некоторой степени обладающих личностью, и людей, до некоторой степени воспринимающихся как вещи, — таково соглашение, положенное в основу организованного общества. Дар — это союз, солидарность, общность, — короче говоря, мир, величайшая добродетель, которую ранние философы, особенно Гоббс, обнаружили в Государстве. Но оригинальность и истинность Мосса состояла именно в том, что он отказался от обсуждения в контексте политики. Первоначальное соглашение не вело к становлению власти или даже к объединению. Искать подтверждений теории общественного договора в нарождающихся институтах вождеских систем значило бы слишком буквально ее интерпретировать. Примитивный аналог общественного договора — не государство, а дар.

Дар — это примитивный путь достижения мира, мира, который в цивилизованном обществе обеспечивается Государством. Там, где с традиционной точки зрения договор был формой политического обмена, Мосс видел обмен как форму политического договора. Знаменитое «total prestation» [166] — это и есть «всеобщий договор», именно так оно предстает в *Manuel d'Ethnographie* [167]:

“ Мы будем различать договоры, в которых *prestation* всеобщее, и договоры, в которых *prestation* только частичное. Первый вид договоров появился уже в Австралии; их можно найти в большей части полинезийского мира... и в Северной Америке. Для двух кланов всеобщее *prestation* означает, что они

находятся в состоянии вечного договора, каждый должен все всем остальным членам своего клана и всем из другого клана. Постоянный и коллективный характер такого договора делал его настоящим *traité* [168], с необходимостью предоставлять добро и добродетельность группе *vis-a-vis*. *Prestation* распространяется на все, на всех и на все времена (*Mauss, 1967, p. 188*).

Но, как и обмен дарами, договор может иметь совершенно новую политическую реализацию, непредвидимую и невообразимую для традиционной философии и не образующую ни общество, ни Государство. Для Руссо, Локка, Спинозы, Гоббса общественное согласие было прежде всего договором общества. Это было соглашение об объединении: для того, чтобы сформировать сообщество из доселе отдельных и враждующих частей, «надчеловека» из отдельных людей, необходимо проявление силы, изымающей у каждого на благо всех. Но тогда должна быть оформлена определенная политическая организация. Цель унификации — положить конец раздору, порождаемому личным правом. Следовательно, даже если согласие не было договором об управлении — договором между правителем и управляемыми, как в средневековой и более ранних версиях, — и каковы бы ни были различия во взглядах мудрецов касательно субъекта суверенитета, все эти авторы понимали общественный договор как установление Государства. Другими словами, все они настаивали на идее отчуждения — по соглашению — одного конкретного права — права личной силы. Это считалось необходимым условием: отказ от частной силы в пользу Общественной Власти, хотя философы и продолжали спорить о том, как все это понимать.

Дар, однако, организует общество не в корпоративном смысле, а только лишь в сегментарном. Реципрокность — это отношение «между». Она не растворяет отдельные части внутри более широкого единства, а, напротив, коррелируя их противостояние, увековечивает их. Дар также не предполагает некой третьей стороны, стоящей вне и над самостоятельными интересами тех, кто договаривается. Что еще более важно, он не изымает у них их силу, ведь при дарении задействована только воля, а не право. Таким образом, условие мира в понимании Мосса — и так оно действительно и есть в примитивных обществах — должно отличаться от условия мира, предполагаемого классическим общественным договором, который всегда строится на подчинении, а иногда и на терроре. Кроме престижа, сопутствующего щедрости, дар ни в чем не ущемляет равенства. Свободе же он не угрожает никогда. Каждая из групп, объединяемых обменом, сохраняет свою силу, даже если она не намерена ее использовать.

Хотя я начал этот раздел с Гоббса (и, в первую очередь, именно в сопоставлении с «Левиафаном» [169] я буду обсуждать «Дар»), ясно, что по своему эмоциональному строю Мосс гораздо ближе к Руссо. Сегментарная морфология Мосса, его примитивное общество скорее напоминает третью стадию из «Дискурса о неравенстве», чем радикальное естественное состояние Гоббса (ср. *Cazaneuve, 1968*). И поскольку как Мосс, так и Руссо одинаково считали противоречия социальными, то для обоих одинаково разрешение их должно быть дружественным. Для Мосса это обмен, который «распространяется на все, на всех и на все времена». Более того, если в акте дарения человек дарит самого себя (*хау*), тогда каждый духовно становится причастен ко всем остальным. Другими словами, дар даже в своей мистической символической приближается к этому знаменитому договору, в

котором «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous áα supreme direction de áα volontegenerale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout» [170].

Но если в духовном плане Мосс является последователем Руссо, то как политический философ он родствен Гоббсу. Мы имеем в виду, конечно, не историческую родственную связь со знаменитым англичанином, но лишь сильную конвергенцию при анализе: согласие во взглядах на естественное политическое состояние как на общую дисперсию силы; одинаковая вера в возможность преодолеть это состояние с помощью разума и, таким образом, в преимущества, которые обеспечиваются культурным прогрессом. Сравнение с Гоббсом, как кажется, позволяет наилучшим образом выявить почти скрытую от глаза читателя внутреннюю схему «Дара». И все же этот экзерсис был бы малоинтересен, если бы problématique Мосса именно там, где она смыкается с идеями Гоббса, не приходила к фундаментальному открытию в сфере примитивной политики и если бы она — именно там, где расходится с идеями Гоббса, — не приводила к фундаментальному прогрессу в понимании социальной эволюции.

Политические аспекты «Дара» и «Левиафана»

С точки зрения Мосса, как и по Гоббсу, подструктурой общества является война. В специфическом, социологическом смысле. «Война каждого с каждым». Эффектность этой фразы скрывает ее половинчатость. По крайней мере, упирая на природу человека, она оставляет без внимания социальную структуру общества, которая мыслится Гоббсом не менее впечатляюще. Ведь воображаемое им «естественное состояние» — это тоже своего рода политический порядок. Правда, конечно, что Гоббс был одержим идеей о жажде власти и предрасположенности к насилию, якобы присущим человеку, но он писал и о распределении силы между людьми, и о свободе применять ее. Таким образом, переход, совершаемый в «Левиафане» от психологии человека к первоначальному состоянию, кажется одновременно и плавным, и резким. Естественное состояние было sequitur для человеческой природы, но оно также ознаменовало новый уровень реальности, который, как уровень политический, уже не может быть описан средствами психологии. Эта война каждого против всех — не просто диспозиция для использования силы, но право на ее использование; не только определенные склонности, но определенные отношения власти; не просто страсть к превосходству, но социология доминирования; не только инстинкт конкуренции, но легитимность конфронтации. Естественное состояние — это уже определенный вид общества [171].

Что за вид? Согласно Гоббсу, это общество без монарха, без «общественной Власти, которая держала бы их всех в страхе». В позитивной формулировке — общество, в котором право давать сражение сохраняется за каждым по отдельности. Но это следует подчеркнуть: сохраняется, т. е. имеет продолжение, именно право, а не сражение. В следующем важном отрывке, где война природы выносится за пределы человеческого насилия на уровень

структуры, где она проявляется не в виде сражения, а как временной период, когда отсутствует уверенность в обратном и когда воля к борьбе отчетливо проявляется, выделение принадлежит самому Гоббсу:

“ Так как ВОЙНА* — это не просто Битва или акт сражения, но временной промежуток, в течение которого вполне отчетливо проявляется воля к сражению путем Битвы. И поэтому время должно быть включено в понятие Войны, как оно входит в понятие Погоды. Ведь суть Ненастыя заключается не в одном или паре ливней, но в их высокой вероятности в течение череды дней. Подобно этому и природа Войны заключается не в конкретных сражениях, но в отчетливой воле к ним в течение всего того времени, когда нет уверенности в обратном. И все остальное время — МИР (часть 1, гл. 13).

По счастью, Гоббс нередко использует устаревшие формы написания слов, например «Warre»*, и это дает нам возможность понимать под этим словом нечто другое, определенную политическую форму. Напомним, что решающая характеристика Warre — свобода прибегать к силе: у каждого имеется в запасе возможность прибегнуть к силе в погоне за властью или выгодой либо для защиты себя и своей собственности. И Гоббс настаивает на том, что пока эта раздельная сила не будет отдана общественному авторитету, никакая гарантия мира невозможна. И хотя Мосс нашел эту гарантию в даре, оба соглашаются с тем, что примитивный строй — это отсутствие закона, иначе говоря, каждый может взять закон в свои руки, а это значит, что человек и общество находятся в постоянной опасности насильственной гибели.

Конечно, Гоббс не рассматривает всерьез естественное состояние как общий, когда-либо имевший место эмпирический факт, как подлинную стадию исторического развития, несмотря на то, что существуют люди, которые «по сей день живут такой дикой жизнью», подобно дикарям различных районов Америки, не знающим никакого управления за пределами эгоистического согласия в небольшом семействе. Но в каком смысле шла речь о естественном состоянии, если не в историческом?

С позиций галилеевской логики говорится: уходить в размышлениях от искажающих сложные явления факторов к идеальному движению тела, не испытывающего сопротивления. Данная аналогия близка, но поскольку она ослабляет напряжение и сглаживает многослойность сложного явления, постольку она, видимо, не совсем справедлива ни для Гоббса, ни для параллелей между ним и Моссом. Warre действительно существует, только когда люди «наглухо запирают двери», а князя «постоянно одержимы завистью». И все же, хотя она и существует, ее необходимо «придумывать», потому что вся видимая действительность создана, чтобы подавлять ее, скрывать и отрицать как смертельную угрозу. Поэтому она создана воображением, сконструирована при помощи метода, который ближе к психоанализу, нежели к физике: путем зондирования скрытой субструктуры, которая во внешних проявлениях предстает переодетой и преобразованной в свою противоположность. В таком случае, дедуктивный вывод о некоем исходном состоянии не является прямым расширением экспериментальных приближений, но все же согласуется с опытом, даже если и проецируется за пределы наблюдаемого. Реальное

противопоставляется здесь эмпирическому, и мы вынуждены видимость вещей принимать скорее за отрицание, нежели за выражение их подлинного характера.

Точно так же, как мне кажется, Мосс построил свою общую теорию подарка на некоей идее о природе общества, природе не всегда явной — не явной потому, что ей противостоит (и ее сглаживает) именно дар. Более того, речь идет о той же самой природе — Warre.

Примитивный порядок — это сознательное соглашение отвергать собственную прирожденную раздробленность, заложенное в его основание разделение на группы с отдельными интересами и противостоящими силами — клановые группы «как у дикарей во многих областях Америки», которые способны соединиться только в конфликте или же должны расходиться в разные стороны, чтобы избежать его. Конечно, Мосс начинал не с психологических принципов Гоббса. Его видение человеческой природы безусловно тоньше, чем «бесконечная и неустанная жажда Власти, власти и еще раз власти, — жажда, которая прекращается только с приходом Смерти» [172]. Но с его точки зрения природа общества состоит в анархии, при которой одна группа поднимается на другую группу и обладает известной волей к сражению путем битвы и предрасположенностью к ней в течение всего того времени, когда нет уверенности в обратном. В контексте этого утверждения хау — лишь подчиненное предположение. Эта предположительно принятая этнографом туземная рационализация сама по себе, по схеме «Дара», — рационализация более глубинной необходимости проявлять реципрокность, причины которой в другом: в угрозе войны. Эта вынужденная реципрокность, встроенная в хау, является реакцией на взаимную неприязнь между группами, встроенную в общество. Сила привлекательности, заложенной в вещах, доминирует, таким образом, над привлекательностью силы, царящей среди людей.

Хотя и менее эффектный и подкрепленный, чем довод, почерпнутый в хау, довод, исходящий из Warre, все же настойчиво вновь и вновь возникает в «Даре». Так как Warre содержится в посылках, заложенных Моссом в самом определении всеобщего «prestation»: все эти операции обмена, «предпринимаются, казалось бы, с виду добровольно... но в конечном счете строго вынужденно, *под угрозой тайной или открытой войны*» (Mauss, 1966, p. 151; курсив мой). Иными словами: «Отказаться дать или не пригласить, как и отказаться принять, равнозначно объявлению войны. Это означает отказ от альянса и союзничества» (там же, pp. 162-163).

Вероятно, это еще раз убеждает в правомерности моссовской оценки потлача как сублимации тяги к войне. Давайте обратимся к заключительным абзацам очерка, где по нарастающей развивается и обретает ясность противопоставление между Warre и обменом, начиная с метафоры Корробори Сосновой Горы и заканчивая общим утверждением, которое звучит так:

“ Все описанные нами выше общества, за исключением нашего европейского, являются сегментарными. Даже индоевропейцы: римляне до издания законов двенадцати таблиц, германские общества до недавнего времени — вплоть до эпохи Эдды, ирландское общество до появления основной литературы были основаны на кланах, или, по крайней мере, на крупных семействах, более или менее неделимых внутри и изолированных друг от

друга внешне. Все эти общества были далеки от нашего уровня унификации и от того единства, которым их наделяют неадекватные исторические исследования (*Mauss, 1966, p. 277*).

Из подобной организации — эпохи повышенного страха и враждебности — возникает настолько же повышенная щедрость.

“ Когда, во время племенных пиров и церемоний соперничающих кланов и семей, поддерживающих взаимные брачные связи или вступающих в отношения реципрокности, группы навещают друг друга; даже когда, в наиболее развитых обществах — с развитым законом «гостеприимства» закон дружбы и союзничества с богами дает гарантию «мира» на «рынке» и между городами; в течение очень долгого времени в значительном количестве обществ люди вступают в контакт друг с другом, находясь в своеобразном состоянии духа, характеризующемся повышенным страхом и враждебностью и настолько же повышенной щедростью, что, однако, не выглядит безумием ни для кого, кроме нас (там же, p. 277).

Итак, люди «договариваются» (*traiter*) — удачное слово, его двойной смысл (и «мир» и «обмен») точно и лаконично передает значение примитивного контракта (договора):

“ Во всех обществах, непосредственно предшествовавших нашему и окружающих нас по сей день, даже во многих установках распространенной у нас морали не существует третьего пути: либо глобальное доверие, либо глобальное недоверие. Человек складывает оружие, отменяет магию и предоставляет все от случайного гостеприимства вплоть до собственных дочерей и имущества. Именно при подобных обстоятельствах люди отбросили свой эгоизм и приобрели навык давать и возвращать. Но ведь у них не было выбора. Две встретившиеся группы людей могут лишь разойтись в разные стороны (а в случае недоверия или открытого неприятия сражаться) — либо прийти к согласию (там же).

К концу очерка Мосс оставляет далеко позади мистические леса Полинезии. Темные силы хау забыты ради иного объяснения реципрокности, подходящего более общей теории и противоположного всему таинственному и частному. Это разум. Дар — это Разум. Это триумфальная победа человеческого рассудка над безрассудством войны:

“ Именно благодаря противостоянию разума эмоциям, формированию воли к миру в противовес подобным опрометчивым безрассудствам людям удалось установить согласие, идеал дара и торговли взамен войны, изоляции и застоя (там же, p. 278).

Я подчеркиваю здесь не только «разум», но также и «изоляцию» и «застой». Формируя общество, дар явился и освобождением культуры. Иначе сегментарное общество, постоянно

колеблясь между конфронтацией и дисперсией, обречено оставаться грубым и статичным. Но дар несет в себе прогресс. Это — его главное достоинство, и Мосс заканчивает патетически:

“ Показателем прогресса общества служит то, насколько оно само, подгруппы и индивиды, из которых оно состоит, сумели стабилизировать отношения, научились давать, получать и возмещать. В целях торговли необходимо было прежде всего сложить копья. Только тогда можно преуспеть в обмене товаром и людьми, как между кланами, так и между племенами, нациями и, в первую очередь, между индивидами. Только после этого становится возможным совместное соиздание и удовлетворение своих интересов и, наконец, самозащита без обращения к оружию. Именно таким образом кланы, племена и народы научились — и именно так завтра в нашем обществе, которое называют цивилизованным, классы, нации и индивиды должны будут научиться — противостоять, не истребляя друг друга, и отдавать, не принося себя друг другу в жертву (там же, pp. 278-279).

«Неудобство» естественного состояния, о котором говорит Гоббс, заключалось, сходным образом, в недостатке прогресса. И общество так же оказывалось приговорено к застою. В этом Гоббс гениально предвосхитил будущие открытия этнологии. Без Государства (содружества), заявляет он. При недостатке специальных институтов интеграции и управления культура неизбежно остается примитивной и неразвитой, подобно тому, как (что известно из биологии) живой организм до появления центральной нервной системы остается сравнительно недифференцированным. В некоторой степени Гоббс даже опередил современную этнологию, которая до сих пор бессознательно, без серьезных попыток обосновать свою позицию довольствуется положением о великом эволюционном разрыве между «примитивным» и «цивилизованным», и постулируя его, мимоходом упоминает как грубую, грязную и неполную карикатуру знаменитый фрагмент из Гоббса, где обосновывается адекватность критерия. Гоббс по крайней мере дает функциональное обоснование эволюционным различиям и показывает, что качественные изменения сказываются на изменении количества:

“ *Неудобства подобной warre.* Что бы, таким образом, ни последовало за периодом *Warre*, когда каждый является Врагом для каждого, те же последствия влекут за собой времена, когда люди обеспечивают себе безопасность только с помощью силы и своей изобретательности. В таких условиях не остается места трудолюбию, так как продукт его сомнителен. Следовательно, нет Земледелия, нет Навигации, не существует Морской торговли, нет Строительства удобных помещений, отсутствуют Средства передвижения и перемещения предметов, перемещение которых требует большой силы, нет Знаний о поверхности Земли, нет Летоисчисления, нет Искусства, нет Письменности, нет Общества. И, что хуже всего, перманентны страх и опасность насильственной гибели. И существование человека одиноко, бедно, беспросветно, грубо и кратко (часть 1, гл. 13).

Однако проследим сходство с Моссом: человек ищет путей избавления от нищеты и уязвимости по причинам, согласно Гоббсу, скорее эмоциональным, но целиком средствами разума. Находясь под угрозой материальной депривации, подгоняемые страхом насильственной смерти, люди обращаются к разуму, который «предлагает некий приемлемый Кодекс Мира, под действием которого люди могут прийти к согласию». Вот, таким образом, знаменитые Естественные Законы Гоббса, призывающие к благоразумию в интересах безопасности, первый и самый фундаментальный из которых состоит в «поиске мира и его поддержании».

“ И так как ситуация Человека (как заявлялось в предыдущей главе) есть ситуация войны (Warre) каждого с каждым, и в этом случае каждым руководит его собственный Разум, и нет ничего, что бы он стал использовать, если это не принесет гарантированной пользы в защите его жизни от врагов; из этого следует, что в подобной ситуации каждый человек обладает Правом на все, даже на жизнь другого. И, таким образом, до тех пор, пока продолжает действовать это естественное Право каждого на все, ни для кого (насколько бы он ни был мудр и силен) не может быть речи о безопасности и о шансах прожить то время, которое Природа ему отводит. И отсюда следует правило, или основной закон Разума, гласящий, что Каждый склонен стремиться к миру, покуда он надеется его обрести, но когда он не может его обрести, тогда он будет искать и использовать все выгоды и преимущества войны (warre). Первая часть данного Правила содержит первый и Фундаментальный закон Природы, состоящий в стремлении к Миру и его поддержании (часть 1, гл. 14).

Сказать, что Гоббс предугадал даже идею дара как миротворческой силы, было бы слишком смело. Но за первым законом природы следуют восемнадцать других. Все они в конечном счете сформулированы так, чтобы выявить высокое предназначение человека стремиться к миру; и, в частности, со второго по пятый они основаны на том же принципе примирения, который имеет дар просто в качестве наиболее яркой формы своего проявления. Можно также сказать, что они основаны на принципе реципрокности. Итак, по своей структуре ход его рассуждений тождествен ходу рассуждений Мосса. По крайней мере, до этого момента Гоббс видит путь преодоления Warre не в победе кого-то одного и не в подчинении всех, но *в совместном отказе от войны*. (Здесь очевидно значение, придаваемое этике — Мосс надлежащим образом подчеркнул бы это; на данном этапе идеи Гоббса и с теоретической точки зрения также противостоят культу власти и сильной организации, которым отмечен более поздний эволюционизм, и к которому Гоббс присовокупил свой вклад в последующих рассуждениях.

Можно углубить аналогию с реципрокностью, сопоставив обмен дарами со вторым законом природы Гоббса («Чтобы человек захотел, когда другие этого тоже хотят, ради мира, ради самозащиты, осознав необходимость этого, отказаться от права на все вокруг и довольствоваться той свободой в обращении с другим, какую он допускает в обращении с собой»), и с третьим («Людям следует выполнять принятые ими соглашения»), и, наконец, с пятым («Каждый должен прилагать все усилия, чтобы приспособиться к окружающим»). Но

среди всех этих замечательных наставлений четвертый закон наиболее тесно связан с даром:

“ Четвертый закон природы, благодарность. Как Справедливость определяется Предшествующим Соглашением, так и благодарность определяется Предшествующей Милостью, иными словами, Предшествующим Добровольным даром — и это есть четвертый закон природы, который может быть сформулирован следующим образом: Человек, получающий выгоду от милости, сделанной другим, стремится к тому, чтобы сделавший эту милость не имел ованных причин сожалеть о проявленном расположении. Ведь никто не отдает без намеренияполучить с помощью этого определенное Благо для себя, потому что Подарок — дело Добровольное, а для всех Добровольных Актов Мотивом является собственное Благо; если же человек видит, что эти мотивы не реализуются, развития благожелательности и доверия не будет, а следовательно не будет вз мопомощи, не будет примирения между людьми, и, таким образом, они обречены оставаться в ситуации войны, что противоречит первому и Фундаментальному Закону Природы, предписывающему человеку поиск мира (часть 1, гл. 15).

Мы видим близкое соответствие между идеями двух философов, включая если не дар в строгом смысле слова, то по крайней мере сходную оценку реципрокности как примитивного способа сохранения мира, а также (что у Гоббса более явно прослеживается, чем у Мосса) общее уважение к рациональному предпринимательству. Более того, их взгляды сближает и негативный аспект: ни Гоббс, ни Мосс не могли поверить в достаточность одного разума. Оба мыслителя, Гоббс более эксплицитно, допускают, что одного разума, противостоящего силе устоявшегося соперничества, недостаточно, чтобы гарантировать договоренность. Потому что, как говорит Гоббс, если даже естественные законы рациональны сами по себе, они противоречат нашим естественным страстям, и от людей нельзя с уверенностью ждать следования им, если только их не принудили к этому в общем порядке. Вместе с этим, чтить эти законы, не обладая уверенностью в том, что это будут делать остальные, неразумно; в этом случае хороший становится добычей, а сильный — высокомерным. Люди не пчелы, говорит далее Гоббс. Людей постоянно влечет к состязанию за честь и звание (достоинство), отсутствие которых порождает ненависть, зависть и, в конечном счете, войну. И «соглашения без меча — это лишь слова, и вовсе не имеют силы, чтобы обезопасить человека». Гоббс последовательно приходит к следующему парадоксу: естественные законы не могут успешно действовать без спланированной организации, без государства. Природный закон устанавливается только искусственной Властью, и право на Разум предоставляется только Авторитету.

Я еще раз подчеркиваю политический характер этого утверждения Гоббса. Государство кладет конец естественному состоянию, но не природе человека. Люди соглашаются отказаться от права на применение силы (исключая цели самозащиты) и отдают всю свою силу в распоряжение правителя, который представляет их личность и спасает их жизни. Данное воззрение Гоббса на государственную формацию опять же звучит очень современно.

Какое более фундаментальное осмысление государства было с тех пор сделано, чем то, что это специализация генерализованного примитивного порядка: со структурной точки зрения — отделение от общества и выход на волю публичной власти; с функциональной — особая привилегия этой власти использовать принуждающую силу (монополия на распоряжение силой)?

“ Единственный способ создать такую Общественную власть, способную защитить народ от вторжения Иноземцев и от причинения ущерба друг другу, тем самым обезопасив его и обусловив возможность прокормить себя, обеспечить нормальный уровень жизни с помощью собственного труда и использования Природных ресурсов, — передача всей его силы и власти в руки одному Человеку, или же Группе людей, которая могла бы большинством голосов свести их Воли к единой Воле, что означает поручение Человеку или Группе людей представлять их Личность; и каждый должен доверять этому человеку или группе людей, представляющих его личность, делать все нужное самому или заставлять других делать все нужное для сохранения мира и всеобщей безопасности и нести ответственность за это. И каждый должен подчинять свою собственную волю воле представителя его Личности и свои собственные суждения — его суждениям (часть 2, гл. 17).

Однако и у Мосса предполагаемый выход из состояния *Warre* имеет достоинство исторического построения: он корректирует упрощенный путь прогресса от хаоса к государству, от дикости к цивилизации, представленный в классической теории общественного договора [173]. Мосс показал наличие в примитивном мире целой совокупности промежуточных форм, не только характеризующихся стабильностью, но и тех, которые не покупают порядок ценой принуждения. Все же Мосс тоже не был уверен, что движение определяется одним лишь разумом. Или, возможно, было даже наоборот: он уже в задний след — бросив последний взгляд на миротворческую роль дара — увидел в нем признаки изначальной мудрости. Ведь рациональность дара противоречит всему, сказанному им выше о сущности хау. Парадокс Гоббса заключался в обнаружении природного (разума) в искусственном; для Мосса же разум принял формы иррационального. Обмен являет собой триумф разума, но подарок, обнаруживающий недостаток воплощенного духа дающего (хау), — остается без возмещения.

Еще несколько слов о судьбе «Дара». Со времени Мосса, и отчасти в силу сближения с современной экономикой, антропология стала более последовательно придерживаться рационального подхода к изучению обмена. Реципрокность представляет собой договор в чистом виде и в основном светского характера, вызываемый к жизни, вероятно, комплексом мотивов, не последним из которых является тщательно просчитанная личная выгода. Мосс в этом отношении гораздо ближе к Марксу в первой главе его «Капитала»: можно сказать, не вкладывая в это никакого пренебрежения, — более анимистичен. Одна кварта зерна обменивается на X центнеров железа. Что делает их эквивалентными при такой очевидной разнице? Для Маркса вопрос заключается именно в том, что в этих вещах является уравнивающим, а не в том, что заставляет стороны совершать обмен. Сходным вопросом

задается Мосс: «Какой силой, делающей выгодным реципрокный обмен, обладает данная вещь?» И получает тот же ответ, исходящий из «внутренней» сущности: если у него это хау, то у Маркса — общественно необходимое рабочее время. Пожалуй, «анимистичность» — явно неверная характеристика заключенной здесь мысли. Мосс, так же как и Маркс, концентрируется единственно на антропоморфных качествах обмениваемых вещей, а не на (вещеподобных?) качествах людей. Каждый из них видит у истоков рассматриваемых взаимодействий соответственно определенную форму и стадию отчуждения: магическое отчуждение дарящего в первобытной реципрокности и отчуждение общественного труда людей в товарном производстве (ср. Godelier, 1966, p. 143). Следовательно, они делят между собой фундаментальную заслугу, которой лишена собственно «Экономическая антропология»: они рассматривают обмен как таковой в качестве категории исторической, а не естественной, исходящей от некой вечной сущности человечества.

Мосс говорит: во взаимных предоставлениях (*prestations*) между кланами вещи в некотором смысле взаимодействуют как люди, а люди — как вещи. Звучит более чем иррационально, и незначительным преувеличением будет сказать, что это близко к клиническому определению невроза: личности воспринимаются как предметы, люди смешивают самих себя с внешним миром. Но даже помимо стремления утвердить принцип рациональности обмена, инстинктивную неприязнь, которую, похоже, испытывает большая часть представителей англо-американской антропологии, к этой моссовской формуле, можно связать с имплицитно, как кажется, в ней содержащейся коммерциализацией личности.

Ничего не может быть более далеким от истинного понимания этой общей идеи Мосса — идеи предоставления (*prestation*), — первоначальные англосаксонские и французские отзывы о ней. Именно Мосс открыто осуждал за негуманность современное абстрактное разделение на реальный и личный закон, призывая вернуться к древним отношениям между людьми и вещами, в то время как англосаксы могли лишь прославлять предков за то, что те окончательно освободили человека от унижительного смешения с материальными предметами. И, в первую очередь, освободили женщину. Ведь когда Леви-Строс перефразировал на своем французском языке «*total prestation*» в *grand system** брачного обмена, на удивление большое число британских и американских этнологов дружно отшатнулось от этой идеи, отказываясь, со своей стороны, «расценивать женщину как товар».

Не желая делать окончательных заключений, по крайней мере в данном контексте, я все же задаюсь вопросом, не имела ли эта англо-американская реакция недоверия этноцентрический характер. Видимо, она исходит из представления, что разграничение между сферой экономики, которая имеет дело с приобретениями и тратами, и при этом не вполне хорошего свойства, с одной стороны, и общественной сферой моральных отношений, с другой, существовало всегда. Ведь если заранее решить, что мир в целом дифференцирован так, как дифференцирован наш, в частности, — экономические отношения — это одно, а социальные (родственные) — другое, тогда, действительно, говорить об обмене женщинами между группами — значит безнравственно распространять сферу бизнеса на сферу брака и клеветать на всех, вовлеченных во взаимодействие. И так, при подобном подходе забывают о великом уроке, который «*total prestation*» преподало и исследованиям по примитивной экономике, и исследованиям брачных отношений.

Примитивный строй генерализован. В нем не проявляется четкого разделения на социальное и экономическое. Что же касается брака, то дело не в том, что коммерческие операции применяются к общественным отношениям, а в том, что эти сферы не были первоначально совершенно отделены друг от друга. Здесь следует рассуждать так же, как мы это делаем применительно к классификационному родству: дело не в том, что термин «отец» «распространяется» на отцовского брата (формулировка, исподтишка протаскивающая идею приоритета нуклеарной семьи), а в том, что перед нами широкая категория родства, не знающая подобных генеалогических разграничений. И в экономике мы также имеем дело с генерализованной организацией, а допущение «экзогенности» родства лишает нас малейшей надежды на понимание этой организации.

Я упоминаю последнюю заслугу «Дара», имеющую отношение к этому вопросу, но более специфическую. В конце очерка Мосс в сущности обезглавил свой тезис, приведя два меланезийских примера тонких взаимоотношений между деревнями и людьми: они показывают, как при постоянной угрозе войны празднества и обмен примиряют между собой примитивные группы. Эта тема впоследствии также расширяется Леви-Стросом, который пишет: «Существует связь, взаимопереход между враждебностью и обеспечением реципрокных *prestations*. Акты обмена — это мирные разрешения войн, а войны — результат неудачных трансакций» (Lévi-Strauss, 1969, p. 67; ср. 1943, p. 136). Однако данное, косвенно вытекающее из «Дара» положение, я полагаю, даже шире, чем внешние отношения и трансакции. Привлекая внимание к внутренней раздробленности сегментарных обществ, к их структурной расщепленности, «Дар» переносит классические альтернативы войны и торговли с периферии в самый центр общественной жизни и превращает их из эпизодических событий в постоянное явление. Это главное значение моссовского возврата к природе, из которого следует, что примитивное общество находится в состоянии войны с *Warge*, и все его сделки — договоры о мире. Иными словами, все обменные операции в своем материальном выражении должны нести политическую нагрузку примирения. Или, как сказал один бушмен, «самое худшее, что можно сделать, — не дарить подарков. Когда люди друг друга не любят, но один из них дарит подарок, а другой вынужден его принимать, это обеспечивает мир между ними. Мы отдаем то, что у нас есть. Это способ жить вместе» (Marshall, 1961, p. 245).

Отсюда, в свою очередь, вытекают все основные принципы экономики, подлинно антропологические, включая и тот, который находится в центре рассмотрения последующих глав: **любой обмен, поскольку он воплощает некий коэффициент дружелюбности, не может быть понят лишь в материальном аспекте, отделенном от социального.**

Версия #5

Зверобой создал 15 мая 2026 12:54:03

Зверобой обновил 18 мая 2026 17:48:47