

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

О.П. Зубец

Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали¹

То, что не является рабским,
непроизносимо.

Батай

В философско-этической и историко-культурологической литературе вполне очевидно присутствует понятие «аристократической морали», являющееся предметом обсуждения, главным образом, в контексте описания различных ценностных систем. Благодаря Ф.Ницше (и в некоторой степени О.Шпенглеру, чьи идеи о двух сословиях не породили соизмеримую с ницшевской идейную волну) понятие аристократической морали стало не описательным, а теоретическим понятием, необходимым для раскрытия как содержательных, так и функциональных — причем сущностных — процессов нравственности. Тем не менее исследование аристократической морали приводит к вопросу о том, насколько описываемое явление может быть отнесено именно к сфере морали, и далее — в случае отрицательного ответа, — в чем ценностная ограниченность применяемого в данном случае понимания морали (ибо за каждым теоретическим определением в области этики скрывается некоторая конкретная историческая ценностная подоплека). Данная статья посвящена рассмотрению не аристократической морали, а скорее — аристократического в морали, т.е. такому расширенному пониманию последней, которое бы включало в себя аристократизм во всей его функциональной и содержательной полноте, в частности — с аристократическим исключением взаимности и равенства (известных в качестве фундаментальных оснований морали).

¹ Статья написана в рамках исследования по гранту РГНФ № 05-03-03434а.

В одном из обширных исследований взаимности она определяется через понятие благодарности, которое отчленяет взаимность (*reciprocity*) от других форм обмена². Но следует отметить, что сама благодарность в качестве своей предпосылки имеет наличие взаимности отношений, причем такой взаимности, которая предполагает некоторую степень равенства, нахождения приблизительно на одном уровне. Между Богом и его творением существует взаимность, но нет одноуровневости, а потому благодарность творения к Творцу не сопровождается благодарностью Творца по отношению к творению — ибо это было бы некоторой патологической благодарностью к самому себе. Можно допустить следующее возражение: речь изначально идет о человеческих отношениях — о субъектах, уравненных своей человеческой природой — и о фундаментальных основаниях человеческого сообщества. Тогда следует задаться вопросом — нет ли в этих основаниях того, что можно было бы определить как принципиальную неуравненность (не в смысле разнобразия человеческих лиц и характеров) людей: нет ли в системе их отношений таких, которые бы были именно в первую очередь и принципиально неравными, невзаимными.

Допущение сосуществования (в разных, в том числе и не гармоничных формах) в одном явлении исключительно противоположных оснований и проявлений обнаруживается через двойственность смыслов, существенных для данного явления понятий. Эта двойственность может обнаруживаться как в противоречивости обыденного употребления или в столкновении ценностных суждений, так и в теоретических дискуссиях. К такого рода двойственным понятиям мы отнесли ранее гордость. К ним же относится и Дар.

Щедрость и дарение являются центральными ценностными понятиями аристократизма, который одновременно может восприниматься и как нечто исключительно внеморальное, и в то же время — как позитивный идеал. Правда, внеморальным он представляется нововременному этику, оперирующему

² Вот это определение: взаимность — это «обмен, осознаваемый как осуществление благодарственных, ответных добровольных действий» (*Gill Ch., Postlethwaite N., Seaford R. (eds). Reciprocity in Ancient Greece. Oxford, 1998. P. 20.*

(пусть даже и вынужденно) исключительно понятиями, рожденными в ином ценностном тигле (мещанства, склонного к уму рабства у Ницше, священничества у О.Шпенглера³), а позитивным он представляется вне этого контекста, а потому, соответственно, и лишенным понятийности, немым.

Двойственность смыслов, обнаруживаемая в представлении о дарении, есть не результат разных исследовательских подходов, а проявление раздвоенности самого субъекта дара, если рассматривать его в качестве субъекта ценностного сознания. Это проявление столкновения периферийного и центрального в ценностном сознании. Если в периферийности взаимность действительно является фундаментальным принципом не просто отношений с миром, но и обнаружения себя в нем, то в центральности взаимность обнаруживается не просто как нечто вторичное, но как принципиально невозможное: взаимность, тем более взаимность как воспроизведение равенства Меня и Другого, возможна здесь не более, чем в отношениях Всего и Ничто, Творца и Творения. Разве существует моральное вне исключительности моего присутствия? Для аристократического сознания — нет.

Известно, что дарение является фундаментальным для аристократизма в качестве способа выстраивания социальных отношений в античности и Средневековье, с одной стороны, а с другой — подаренность служит главным основанием аристократически ценного в противовес приобретаемому каким-либо иным образом — в результате труда, в первую очередь. То есть подлинно ценным может быть лишь подаренное, в первую очередь — самим рождением и принадлежностью к роду и родовой истории. В этом смысле охотничий трофей и турнирный приз есть также своего рода дары, которых может и не быть — и охота и турнир не утратят при этом своего смысла — в отличие от труда, который обесмысливается, самоуничтожается при отсутствии продукта. Трофей есть лишь дар самому себе, неотчуждаемый от дарителя, — но никак не продукт труда, отчуждаемый от деятеля.

³ Так у О.Шпенглера: «Знать живет в мире фактов, священник — в мире истин; первая — знаток, второй — познаватель, одна — деятель, другой — мыслитель» (*Шпенглер О. Закат Европы*. Т. 2. М., 1998. С. 349).

Исторически дар, описанный Марселем Моссом в качестве целостного (тотального) социального явления первобытного общества, утрачивая свою целостность и синкретичную полноту, становится в Средневековье одним из доминирующих типов аристократического отношения к миру. В сознании Нового времени он превращается в полуэтикетную форму повседневных отношений, с одной стороны, а с другой — посредством христианской терминологии — становится некоей всеобщей характеристикой отношения Мира—Бога к человеку, которому по природе или по божеской благодати даровано — что ставит перед ним нелегкую задачу отнестись к данному дарению должным образом. Философия в своем интересе к дару прошла путь от нравственных поучений и рекомендаций к попыткам построить этику на основе этого понятия (таковы, например, попытки Сартра и Деррида). Иными словами, у данной темы есть история, есть философское внимание, есть банальная представленность в повседневном опыте — в общем, есть многое для того, чтобы обратиться к ней с намерением выявить скрытую полярность ценностных смыслов, заложенных в понятии Дара.

Согласно известному антропологу Марселю Моссу (чья работа «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах»⁴ породила почти вековую дискуссию), в первобытных обществах существуют материальные и моральные (оставим в данном случае в стороне вопрос о неразвитости, несформированности морали — просто сам Мосс использует данное слово) отношения, сочетающие в себе бескорыстность и обязательность. Заметим мимоходом, что подобное сочетание есть наиболее простое и очевидное, т.к. наличие корысти, интереса уводит обязательность на задний план, деактуализирует ее. Подобные отношения наиболее ярко выражены в таком явлении, как потлач: системе взаимообмена дарами (порой связанного с буйством, излишествами, антагонизмами). Первобытное сообщество основано на взаимодействии людей, в том числе на их взаимопомощи, которая рассматривается как своего рода получение в долг и оплата его. Иными словами, включенность

⁴ Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

в общественную жизнь воплощается в совокупности возможностей и обязанностей. Потлач несет в себе зародыши всего ценностно-нормативного многообразия социальной жизни: он является религиозным, мифологическим и шаманистским, экономическим, социально-морфологическим, эстетическим, юридическим феноменом. В нем — через слияние обязанностей давать, получать и возмещать — укореняется императивность, причем императивность, связанная с практикой и идеей обмена. Конечно, антропологи различают экономический обмен и символический обмен⁵, но сама идея взаимообмена в обоих случаях является фундаментальной. (Хотя М.Энафф и замечает, что дарение лежит в основе «без-ценного»: красоты, таланта и т.п. — т.е. предельно ценного и одновременно не имеющего обменной ценности.)

В потлаче Мосс обнаруживает зарождение двух явлений и понятий — кредита, рассрочки и понятия чести: важнейших для экономических и моральных отношений. Существование в мире сделанных подарков и ответных подарков становится, на его взгляд, исходным в ценностно-нормативной истории человечества.

В отношениях дарения воспроизводятся представления о времени — о возможности развести во времени разные, хотя и предполагающие друг друга, моменты человеческих взаимоотношений, идет ли речь об обмене вещами или помощью. Отношения между людьми, таким образом, развиваются в качестве не только непосредственных, но и опосредованных временем (которое может выходить за пределы длительности человеческой жизни), в экономической терминологии — кредитных. Посредством дара время становится условием человеческой взаимности. (Но именно устранение времени посредством дара станет сущностной особенностью последнего в рассмотрении Ж.Деррида).

Те формы, в которых в отношения дарения включаются представления о чести, заслуживают особенного внимания — с ними связано дарение в качестве разрушения, а разрушение —

⁵ См., например, интервью Марселя Энаффа // <http://www.acapod.ru/562.html>

в качестве формы овладения миром и людьми. В некоторых видах потлача от человека требуется истратить все, что у него есть, и ничего не оставлять себе. Тот, кому предстоит быть самым богатым, должен быть самым безумным расточителем. Владения теряют в потлаче, как теряют на войне, в игре, на скачках, в борьбе. В ряде случаев их даже не дарят и возмещают, а просто разрушают, не стремясь создавать даже видимость желания получить что-либо обратно. Сжигают целые ящики рыбьего жира (candlefish) или китового жира, сжигают дома и огромное множество одеял, разбивают самые дорогие медные изделия, выбрасывают их в водоемы, чтобы подавить, унижить соперника. Таким образом обеспечивают продвижение по социальной лестнице не только самого себя, но также и своей семьи. Объектом презрения становятся те, кто печется о собственной прибыли, непосредственной выгоде — интересно, что их называют, наряду с другими нелицеприятными прозвищами, «малыми вождями». Быть малым человеком — значит выпасть из великой системы взаимодействия человеческих родов. Впоследствии у целого ряда мыслителей (у Конфуция, Аристотеля) малый человек будет противостоять аристократическому идеалу.

Понятие чести, по Моссу, способно производить настоящие опустошения. О вожде говорится, что он «проглотил племена», которым он раздал свои богатства; его «тошнит от собственности» и т.д. Дарение, часто неотличимое от разрушения, выступает здесь как особый способ присвоения мира, и вовсе не через потребление или использование его — как это происходит у малого человека, жадно поедающего пищу на празднике, тогда как знатный отстраняется от нее. Знатному человеку от мира ничего не нужно — лишь он сам может дать ему: так уже в потлаче намечается особое выделение дарующего и через дар овладевающего миром. В чем основания этого овладения?

Дарение выступает как акт своеобразного устранения вещественности мира, его утилитарных смыслов, его рыночных оценок. Вещественное выражение дара вторично его символике, его связи с личностью дарующего. Связь эта совершенно иного рода, чем связь человека с продуктом его труда, в котором личность изничтожается, деиндивидуализируется, даже если речь идет о творческом труде интеллектуала, который

выставляет свое творение на всеобщую оценку, понимание, интерпретацию и т.п. Дар может нести на себе печать активности дарующего, а может быть совершенно случайным предметом. То есть связь дара с дарующим иная — она непосредственно коренится в самом акте дарения и она не опосредована вещественными качествами дара. Подобно тому, как неотчуждаемо символическое проявление героического, неотчуждаем трофей на стене замка или поедаемый за трапезой олень (в отличие от сопутствующего ему хлеба), также неотчуждаем и подарок, смысл и ценность которого заключается лишь в подаренности, а не в утилитарной предметности. В этом смысле тайна дара, его смысл заключается не в веществе подарка. Неотчуждаемость и деструкция вещественности выступают единым основанием дарения.

Дар — понятие, обостряющее противостояние ценностных систем аристократизма и мещанства: для одной — лишь дарованное (родовая история, генеалогическое древо, земли, замки) имеет подлинное значение и лишь дарованное определяет ценность личности (даже как бы личные заслуги есть лишь дар рода), для другой — подлинной значимостью обладает лишь приобретенное, созданное собственными усилиями. Гениальность — нечто данное, подаренное ни за что. С ней не слишком успешно соперничает идея удачного распоряжения собственным талантом. Но разве дар дается для чего-то? Если дар накладывает обязательства — то какова их природа? Является ли это обязательство ответного и соразмерного или превосходящего дара, подобного потлачу? Или это обязательство быть гордым по праву? Или сам феномен дарения заключается в игнорировании, устранении точки зрения, взгляда принимающего дар? Тогда дарение есть лишь проецирование Я в никуда или в мир, который является лишь тем же миром Я?

Очевидно, что само использование дара принявшим его не имеет отношения к сущности дарения. Возможное уничтожение его никак не противоречит ситуации дарения, не обесмысливает ее. Возможно и совместное уничтожение — съедание, сжигание — подаренного. Это нечто, выходящее за рамки дара. Точнее — уничтожение дара принимающим его находится вне самой ситуации дарения, в то время как для дарящего разрушение, уничтожение есть качество самого дарения.

Очевидным является принципиальное неравенство участников дарения, т.е. дарящий и принимающий совершенно несоизмеримы в ценностном отношении — второго вообще может не быть, он может быть никак не явленным виртуально, воображаемым, не явившимся и т.д. Дар — это деяние дарящего, обращенное в никуда, проявление права человека на избыток, на неутилитарность, на абсолютное отторжение, тождественное присвоению мира.

Иными словами, уже в первобытном обществе, в синкретичном дарении воплощается некая двойственность. С одной стороны, речь идет о заложенном в нем взаимоотношении дарящего и дарящего, о взаимности и взаимосвязи обязанности дарить и обязанности принимать дар с последующим долгом возвратного, ответного дара. Но, с другой стороны, в дарении обнаруживается фундаментальное ценностное игнорирование, устранение как самого дара в его предметности, так и принимающего его. Данная амбивалентность, принадлежность дара как бы двум мирам — миру взаимности и обмена и миру единственности и отсутствия взаимности и цепи обмена — становится предметом дискуссии как в антропологической, так и в философской литературе. Допущение аристократического в морали предполагает отдельное обращение к идеям устранения взаимности в даре.

Сартр: Дар — присвоение через разрушение

Ж.-П.Сартр неоднократно обращался к понятиям дара и щедрости, связывая с ними возможность построения экзистенциальной этики, но каждый раз приходил к разочарованию, вновь и вновь обнаруживая в дарении постоянную амбивалентность, двусмысленность и ценностную нестабильность — сочетание щедрости и агрессивности, созидания и разрушения. Впрочем, еще одной причиной отказа от дара в качестве основания этики была связь дарения с избытком, относительным изобилием, что не соответствовало сартровскому замыслу, основывавшемуся на понятии скудости, нехватки как фундаментального феномена человеческого существования, и на рассмотрении человеческого выбора как осуществляемого в «поле скудости».

В «Критике диалектического разума» он определяет дар как некую материальную жертву, цель которой поставить абсолютного Другого в положение обязанности. Хотя в другой работе дарение выступает как необходимая форма существования субъективности — в паре «получать — дарить» и в соответствующих им формах сверхсуществования: познании и любви: «Субъективность получает посредством интеллекта, сверхсуществуя в познании, а отдает, дарует через волю, сверхсуществуя в любви»⁶. Тем не менее, обращаясь к работе Моссэ в «Бытии и ничто», Сартр, в первую очередь, выделяет понимание дара как формы разрушения, связывающей Другого. Интересно его небольшое размышление о разрушении как присвоении: «Объект является моим, так как именно я его использую; мое изнашивание есть обратная сторона моей жизни»⁷. Он приводит пример с человеком, считавшим элегантным носить немного поношенную одежду: новое ужасало его, ибо было ничье. Действительно, новое, еще не несущее на себе тех следов разрушения, которые мы привносим в мир, обозначая свое присутствие в нем, является нам как чуждое, нам не принадлежащее. Присваивание мира, включение его в себя выражается в разрушении — в выпарапывании своего имени — через изнашивание, протирание, отпечатывание нашего тела, манеры двигаться и жить, говорить и т.д.⁸. Именно полуразрушенный мир становится нашим. Мы даруем ему себя, разрушая собой. И сами становимся собой, лишь разрушаясь. Дарение-разрушение, в этом смысле, есть именно присвоение мира через внесение в него себя.

Но дарение как уничтожение есть присвоение и в ином смысле — как способ сделать нечто существующим лишь посредством меня. «Отдавая объект, я разрушаю его так же, как и уничтожая. Я подавляю в нем качество быть моим, которое глубоко конституировало его в его бытии; я устранию его из моего

⁶ См. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 242.

⁷ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2000. С. 596.

⁸ Конечно, пример всегда чреват неуместностью, тем не менее в сноске напомним об аристократическом пристрастии к поношенным пиджакам и старомодным машинам, к вещам, в протертостях и царапинах воплощающих нашу личность.

поля зрения, я конституирую его (по отношению к моему столу, моей комнате) отсутствующим; я буду сохранять у него только призрачное и прозрачное бытие прошлых объектов, поскольку я являюсь тем, посредством кого предметы продолжают почетное существование после их уничтожения. Таким образом, щедрость является прежде всего функцией разрушительной. Страсть к тому, чтобы отдавать, охватывающая в определенные моменты некоторых людей, является прежде всего страстью к разрушению. При установке на одержимость она равнозначна “любви”, сопровождающей разрушение предметов. Но эта страсть к разрушению, лежащая в основе щедрости, есть не что иное, как страсть к обладанию. Во всем том, что я оставляю, что я отдаю, я наслаждаюсь в высшей степени тем, что я дарю; дар является наслаждением острым и кратким, почти сексуальным; отдавать — значит, владея, наслаждаться объектом, который отдаешь, это контакт разрушающе-присваивающий. Но в то же время дар околдовывает того, кому дарят; он обязан его воссоздавать, поддерживать в бытии непрерывным созиданием того моего, чего я больше не хочу, чем я только что владел до его уничтожения и что в конечном счете остается только образом. Отдать — значит закабалить. Эта сторона дара нас здесь не интересует, поскольку она касается главным образом наших отношений с другим. Мы хотели бы отметить только, что щедрость не является нередуцируемой; давать — значит присваивать себе через разрушение, используя его, чтобы закабалить другого. Следовательно, щедрость является чувством, структурированным существованием другого, и отмечается предпочтением присвоения через разрушение. Этим самым она ведет нас к ничто еще более, чем к в-себе (речь идет о ничто в-себе, которое, очевидно, является само в-себе, но которое, как ничто, может символизировать бытие, являющееся своим собственным ничто). Если, таким образом, экзистенциальный психоанализ встречает проявление щедрости у субъекта, то он должен найти далее его первоначальный проект и спросить, почему субъект выбрал присвоение через разрушение, а не через созидание. Ответ на этот вопрос откроет первоначальное отношение к бытию, которое конституирует исследуемую личность»⁹.

⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 596–597.

Пытаясь найти начало, объединяющее двоих, Сартр отказывается от дара, предпочитая ему ситуацию, воспроизводимую в боксе — когда единство двоих обеспечивается присутствием третьего, с одной стороны, и постоянной ротацией, когда каждый становится по очереди этим третьим, приносящим всеобщность. Именно этот третий и способен проконтролировать эквивалентность даров (ударов?). (То есть осуществить то, что у Леви-Стросса обеспечивается безличностной и аисторичной структурой.) Ведь постоянное возрастание ответного долга (дара) и приводит к катаклизмам, частично воспроизводимым в потлаче, когда сообщество уже не может справиться с нарастающим валом взаимных обязанностей и долгов. Но, таким образом, Сартр предлагает лишь модель обмена, а не дарения¹⁰.

Впрочем, он вновь возвращается к дару в критической биографии Жана Жене и вновь не может не увидеть в даре отсутствие взаимности — но теперь в этом воплощается позиция абсолютной независимости, средневековая аристократическая устремленность к разрушению собственности (в буржуазном смысле, как основанной на обмене). Для Сартра Жене является воплощением аристократического этоса, в котором художник и преступник воссоединяются в презрении к капитализму и системе обмена. Дар не просто выступает московским прародителем обменных отношений, но становится вызовом индивиду системе обмена и всеобщей взаимности, отрицанием другого и мира в качестве соразмерных дарящему. Дар является вызывающим отрицанием мира еще и в силу того, что лишаясь материального, человек демонстрирует и утверждает свое духовное превосходство, свой моральный статус как личности. В этом смысле «проигрывающий выигрывает».

Дар как Яд?

Уже Марсель Мосс замечает, что слово, обозначающее в английском дар (gift), в немецком языке оборачивается ядом (die Gift). Ядовитое самоуничтожение дарения стало предме-

¹⁰ См.: *Smith D.* Between the Devil and the Good Lord: Sartre and the Gift // *Journal: Sartre Studies International*. 2002. Vol. 8. Issue: 1.

том исследования Жака Деррида. Он критически отнесся к общей идее дара у Марселя Мосса, построив собственную концепцию на абсолютной несовместимости дара с отношениями обмена и взаимных обязанностей. В то же время он ставит задачу создания «этики» дара¹¹.

Дар — это яд? Действительно, в этом явлении заложена некая разлагающая, самоуничтожающая сила. Уже самое общее описание дара разоблачает его как саморазрушающее: «Эти условия возможности дара, а именно («кто»-либо «что»-либо «кому»-либо другому дарит) означают одновременно условия невозможности дара. [...] эти условия возможности приводят [produire] к аннулированию, уничтожению, разрушению дара»¹², т.к. дар есть то, что не входит в циркулирующие структуры обмена и экономии, не соответствует эквиваленту: дар — ответный дар. Даже если ответного дара нет, он все равно возникает в виде «символического эквивалента» и порождается цепь взаимобмена, уничтожающую дарение.

Если А дарит нечто (В) некоторому С, то вместо того, что бы лишиться, он приобретает, тогда как С, вместо того, чтобы приобрести, оказывается в долгу. А обретает собственную щедрость, даже если его дарение остается для всех тайной. Кроме того, как замечает Деррида, благодарность невозможна в рамках дара, т.к. она разрушает его, предполагает возможность эквивалента, пусть даже словесного, и превращает дар в спираль экономического взаимобмена. Таким образом, дар сам себя ограничивает. Как преодолеть это закругление, заспираливание дара и сделать его возможным? Деррида предлагает лишить дар какой-либо феноменальности, проявления. Чистый дар — это такой дар, когда дарящий не знает о том, что он дарит, что он есть дарящий, и не гордится собственной щедростью, а принимающий также не знает о подаренном и потому не погружается в долговые узы благодарности. Дар есть радикальное забывание. Это дарение без дара возможно лишь, когда оно осуществляется ниже уровня осознан-

¹¹ Впервые Ж.Деррида обращается к теме дара в работе «Фальшивые деньги. Время дает». Этике дара посвящен текст «Дарить смерть», но эта тема возникает и во многих других работах.

¹² *Derrida J.: Donner le temps 1: La fausse monnaie*. Paris, 1991. P. 22 (Цит. по: Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999. С. 137).

ной интенциональности, намерения — в анонимном до-субъектном субстрате, лежащем под поверхностью вещей. Дар вызывает к такому отдаванию, которое не хочет ответной благодарности, никакого обмена, который жаждет забвения самого факта дарения. Но это невозможно: и дар есть лишь иное слово для невозможного, и именно поэтому мы так любим его, помещая его по ту сторону любого желания.

Человек, таким образом, оказывается растянутым между двумя полюсами: дара с одной стороны и экономики, реального взаимообмена, сферы знания, философии, науки, измерений и соизмерений — с другой. Мораль и есть это зависание между двумя полюсами: невозможностью дара — т.е. невозможностью вырваться из спирали взаимности — и возможностью многообразных взаимных отношений. Дар невозможен, но мы дарим, подобно тому как совершаем поступки, обреченные не быть поступками. В морали всегда есть некоторый остаток или, вернее, глубинный слой, невыражаемый в традиционной морально-этической терминологии и в рационально-логических воспроизводствах взаимообменных отношений. Моральный субъект есть именно такой, который не соглашается на сведение себя к рациональным этическим формулировкам. Он всегда допускает в себе способность к невозможному, жажду его, тоску по нему. В даре человек несводим к узаконенному миру помысленных отношений. Даруя, он прерывает цепь взаимности — забывая о даре, он вырывает себя из этой цепи.

Дар соотносится со справедливостью, которая столь же невозможна. Не случайно, аристократ воспринимает себя в качестве основы справедливости, носителя ее, но не стремится осуществлять суд и закон. Так же и его способ отношения с миром есть дарение при категорическом уходе от обменных отношений (например — дарение бытия через наименование: дающий имя совершенно при этом не нуждается в обосновании, объяснении, рациональном рассуждении, ориентированных на обмен — хотя бы и обмен знаниями).

Подобно Сартру Деррида пытается найти след этического в даре (возможно, такое повторяющееся стремление имеет под собой простое ценностное основание — желание построить мораль на бескорыстии). Реконструируя идею французского

философа, Штегмайер пишет: «Дар в этическом смысле был бы тем, что дается другому, при том, что не ожидается ни встречного дара, ни возврата, никакой взаимности или какой-то иной формы благодарности и признания, ибо в чистом даре даритель забывается, теряется в бесконечном самозабывающем благе. При этом открывается новый парадокс: если дар, которым гордится дающий, осознающий его цену, уже не является более таковым, то дар, который не осознается дающим и который случаен, также не является им»¹³.

Проблема усугубляется еще и тем, что дар дается, как это без устали повторяет Деррида, в тесном игровом пространстве между невозможным и мыслимым и реализуется только как след забвения. Он почитается этически как высокая жертва (сопоставимая с принесением в жертву самого дарителя), и именно как жертва, с одной стороны, в смерти Сократа, с другой — Христа, он утверждается в качестве горизонта европейского этического мышления¹⁴. «Такую жертву, такой дар невозможно требовать от каждого. Традиционная этика обеспокоена тем, чтобы умерить и уменьшить этическое так, чтобы его исполнения можно было требовать как от одного, так, в равной мере, и от другого — словом, от каждого. Отсюда возникли проекты морали, основанные на взаимности. Принципом признания при этом выступает золотое правило: как ты мне, так и я тебе.

И все же мораль, основанная на взаимности, есть утверждение взаимного пользования, предполагающее экономию. Мораль становится тем, чем она не хочет быть по своему собственному разумению, то есть экономической моралью, а этическое становится разновидностью просто логического, которому оно соответствует в своей универсальности. По ту сторону универсальности, взаимности, обмена, экономии, где этическое не принадлежит принципу разума, где оно не имеет границ и меры, где его нельзя оценить и вычислить в его вкладах и затратах, где дающий может израсходовать себя до “абсолютной диссеминации”,

¹³ Штегмайер В. Жак Деррида. Деконструкция европейского мышления. Баланс. Ч. 5 // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В.Штегмайера, Х.Франка, Б.В.Маркова. СПб., 1999. С. 85–86.

¹⁴ См.: Там же.

дар оказывается в высшей степени спорным, ибо он отрывается от блага, которое кажется необходимым основанием этического и разумным масштабом для различия добра и зла»¹⁵.

Дарение есть нечто столь исключительное, что не допускает множественности субъектов — единственность выступает для него наиболее адекватной формой. В этой ситуации этическое размышление может пойти по пути исключения дарения из своей сферы (также как и исключения аристократизма) или вульгаризации дарения (и аристократизма). Но это противоречило бы некоторой данности морального сознания, для которого дарение выступает очевидной ценностью. Возможно и иное направление теоретизирования, допускающее устранение взаимности и множественности моральных субъектов, рассматривающее дар как проявление этого скрытого, непроговоренного в понятиях устранения. Попытки построить этику на основе дара — свидетельство этого.

Таким образом, проблема дара заставляет поставить вопрос, является ли мораль, основанная на взаимности — причем взаимности, понимаемой как отношение между людьми, — единственно существующей, или — что для философии было бы корректнее — единственно возможной? Или возможно явление, одновременно относящееся к области морали и не основанное на взаимности, не нуждающееся в ней и не воспроизводящее ее. В сущности, речь идет об обосновании самой возможности аристократической морали. Но можно ли обосновывать ее, исходя из ценностей совершенно и принципиально противостоящей ей системы ценностей? Это звучит абсурдно, но именно это чаще всего и предлагается в качестве всеразрушающего аргумента. Трудность состоит еще и в том, что аристократический способ ценностного бытия никак не предполагает рационального обоснования или аргументации. Он довольствуется наименованием (и присвоением, и освоением через наименование) мира, но не объяснением и обоснованием. Таким образом, оказывается, что поставленная задача внутренне противо-

¹⁵ Штегмайер В. Жак Деррида. Деконструкция европейского мышления. Баланс. Ч. 5 // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В.Штегмайера, Х.Франка, Б.В.Маркова. СПб., 1999. С. 85–86.

речива — предстоит или обосновывать возможность аристократической морали через апелляцию к некоторым формам аргументации, зародившимся в катастрофически чуждой аристократизму духовной среде, или обнаруживать следы аристократического в антиаристократическом ценностном пространстве, отражающем его через отрицание, с одной стороны, а с другой — всегда сохраняющем более или менее скрытое стремление мещанина — во дворянство, периферии — к центру, и посредством этого стремления также позволяющее обнаруживать нечто существенное для понимания аристократизма.

Преодоление ситуации, описанной Деррида, заложено в несовместимости ценностных миров дарующего и принимающего дар: в мире дарующего нет принимающего дар с его бременем благодарности и ответного дара: Дар обращен в никуда, в неопределимое — для него качественно определенным является лишь сам дарующий. Для принимающего дар приходит ниоткуда, это дар свыше, адекватный и соизмеримый ответ на который принципиально невозможен, но возможно лишь чувство неполноценности от этой невозможности. Дар возможен в прерывности ценностных полей и их непрозрачности друг для друга.

Дар как проявление аристократического в морали

Обращение к аристократизму в контексте данного рассмотрения не означает описания сословия в полноте его исторических обличий. Речь идет об аристократизме как некотором содержательном, функционально своеобразном ценностном явлении, т.е. о явленности его нашему сознанию через содержание ценностей. Это и определяет возможность частично проигнорировать историческую функцию средневекового дарения как формы воспроизводства вассальных отношений, а вести речь о том, как представлен дар внутри аристократического сознания и вне его. При этом обнаруживается принципиальное несовпадение социальной функции дарения, ориентированной на взаимность прав и обязанностей людей, включенных в систему обмена, с невозможностью включить последнюю в ценностный образ дара (о чем и говорит Деррида).

Для аристократизма как ценностного явления не столь важно, что получено или совершено, как то, кем и каким образом. Не столь важна победа, сколь достоинство и мужество. Дар — это именно достойный способ обретения мира и себя, своего места в нем. Дар — то, что противостоит презренной торговле, идее возможности эквивалентного обмена между людьми и вытекающих отсюда обязанностей. Например, в Средние века дарение лежало в основе коллекционирования произведений искусства, когда бескорыстный дар с обеих сторон был связан с возможностью сохранить честь. Возможно замечание, что в реальности за этим скрывался обычный обмен, но для понимания истории ценностей и ценностного смысла события важно лишь то, что именно форма дара считалась единственно достойной. Как пишет один автор в 1621 г. о дарении — оно для тех, кто не хочет быть превзойденным в вежливости, хотя под вежливостью, в данном случае, понимается, скорее, достоинство¹⁶. В том же веке за свой портрет Чарльз I лично подарил Бернини бриллиантовое кольцо. (Это было время рефеодализации в Италии, когда возвышение аристократизма стало формой всеобщей негативной реакции на развитие капитализма.) Как отмечает Женестьева Варвик, кроме обычного перехода некоторой вещи из рук в руки в случае дарения, в этой эстетизированной форме обмена воспроизводится еще нечто нематериальное — престиж, власть, честь. Дар стал своеобразным способом осуществить обмен, отграничив себя от торговца. Не презренный труд последнего, а благородная щедрость позволяла осуществить обмен, приобрести нечто для себя. Конечно, в данном случае, дар выступает своего рода ценностной уловкой, способом присваивать, избегая обменных форм.

Функционально-социологическое видение дара раскрывает его как способ выстраивания человеческих связей, основанных на взаимности¹⁷. В аристократическом сознании дарение дей-

¹⁶ *Warwick G. Gift Exchange and Art Collecting: Padre Sebastiano Resta's Drawing Albums // The Art Bulletin. 1997. Vol. 79. Issue: 4. P. 630.*

¹⁷ Так, Мария Хейм указывает на выстраивание с помощью дара своеобразных такономий: если в брахманизме это в первую очередь социальные структуры, то в джайнизме и буддизме речь идет о непосредственных межличностных отношениях. Но в любом случае, через материальное упорядочивание мира посредством дара устанавливаются религиозные, моральные и иные связи (*Heim M. Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dana. N. Y., 2004. P. 112).*

ствительно выступает как форма устройства мира и, одновременно, как основание возникновения всего подлинно ценного — дело не только в «незаработанности» его, но еще и в том, что ценное проистекает из свободного акта дарения и от избытка любого рода, от способности человека незаинтересованно и индивидуально приносить нечто в мир не через опредмечивание себя, не через столь критикуемый Ханной Арендт продукт, а совсем иным способом. Ведь предмет дара может быть чем-то совершенно случайным — мимоходом сорванный цветок. Человек не отчуждает себя в даре, т.к. он не столько отдает, сколько распространяет себя на мир, присваивает его. Но через дар осуществляется такое устройство мира, которое вовсе не предполагает взаимности, но, скорее, исключает ее.

Не только в философии Деррида, но и в этнографической литературе, посвященной дару, используется понятие чистого дара — «pure gift» или свободного «free gift», т.е. такого дара, который не выстраивает социальные отношения и вообще не порождает взаимных отношений¹⁸. (Малиновский сначала использует это понятие, а затем отказывается от него.) Идея чистого дара чаще всего встречается в исследованиях восточных культур. Так, у Джонатана Парри, исследовавшего индийские деревни, дар (dan, dana) приносит принимающему его несчастье, моральное и физическое разложение.

Джеймс Лейдлоу отмечает, что в практике одаривания милостыней в индийской деревне и лингвистически и всеми возможными способами делается все, чтобы скрыть, внутренне подорвать факт дарения. Дающий избегает слова «давать», заменяя его неким подобием слова «наполнять». Самим обращением с даваемой пищей делается все, чтобы дар исчез — т.е. чтобы реализовалась идея Деррида об исчезновении дара — он деперсонализируется, теряя всякую связь с дарующим. В исследуемой Лейдлоу практике принимающий дар освобожден от какой-либо ответной обязанности или благодарности — дарение, таким образом, лишено качества взаимности, взаимообратности. Но (что выпадает из идеи чистоты дара у Деррида)

¹⁸ См.: *Laidlaw J. A Free Gift Makes No Friends // J. of the Royal Anthropological Institute. 2000. Vol. 6. Issue: 4. P. 617.*

дающий дар, тем не менее, приобретает нечто не вещественное, а связанное с его кармой. Он совершает похвальное деяние, последствия которого могут проявиться в будущей жизни. Но для такого позитивного следствия принципиальное значение имеет именно отсутствие взаимности, ответной благодарности. Иными словами, действие имеет моральный смысл, если оно направлено в никуда, связано с отсутствием какого-либо второго субъекта. Иначе оно превращается в обычное отношение давания-получения, обмена. Впрочем, дар должен совершаться без желания, ибо — совершенно в соответствии с идеей Деррида — любое самоодобрение обесценивает и разрушает дар, является ответом извне.

Возникает вопрос, как вообще тогда возможен дар? Или иначе — не является ли это стремление дара элиминировать из сферы поступков какую-либо взаимность, ответственность — наиболее существенным моментом? Не является ли дар особым способом утверждения собственного неизбывного морального одиночества? Своей способности быть одним и создавать мир вне потребности и возможности оценивать свои действия?

В любом случае, хорошая карма исходит не от принимающего дар — он в этом не участвует.

В чем основа подлинного дара — об этом размышляли в джайнизме, в результате чего была предложена классификация даров, расположенных по мере снижения их ценности, вплоть до того, что последний тип дара является грехом:

- 1) *abhaya dan* — дар из бесстрашия (!);
- 2) *supatra dan* — дар достойному¹⁹;
- 3) *anukampa dan* — дар из сострадания;
- 4) *ucita dan* — дар из чувства долга;
- 5) *kirti dan* — дар ради славы²⁰.

Подлинным даром считается дар, совершенный из бесстрашия! Оставив в стороне идею преодоления страха смерти в джайнизме (а у Деррида идет речь о даре смерти!), заметим, что

¹⁹ Если Деррида считает приостановку течения времени необходимым условием чистого дара, то два первых типа в предложенном перечне соответствуют этому условию, т.к. связаны с прерыванием цикла смерти и рождения и противостоят отношениям повседневного обмена.

²⁰ Ibid. P. 622.

аристократическое бесстрашие (основа мужества) является чуть ли не онтологическим условием бытия в центре, на вершине, в точке подлинности и свершенности бытия (для Шпенглера аристократизм связан именно с осуществленностью, с бытийственностью). Дарить — значит собственной волей, способностью, деянием прервать цепь человеческих взаимосвязей, остаться наедине с безответным миром, и более того — прервать течение времени: никакой отсроченной благодарности, никакого московского морального кредита. Пьер Бурдьё, не соглашаясь с антирыночным, антипротестанским пониманием дара, вводит понятие символического капитала — как того, что приобретает дарящий. Это, с одной стороны, его статус, а с другой — обязанности должников, получающих дар. Но и он, как и другие сторонники разоблачения дара через выявление в нем экономического интереса, признают тот факт, что иудейская, греческая и римская цивилизации первыми провели четкое различие между услугами и обязательствами, в основе которых лежит отсутствие свободы, — и даром. Двойственность — вот обвинение, вменяемое дару теми, кто рассматривает его с социально-экономической точки зрения. Эта двойственность просматривается уже в античных философских описаниях дарения. В качестве примера можно привести Сенеку с его *De beneficiis*: «Ошибается, кто думает, будто нет ничего легче, чем дарить: это дело чрезвычайно трудное, если распределять со смыслом, а не разбрасывать как придется, повинувшись первому побуждению. Вот человек, которому я обязан, а этому возвращаю долг; этому я приду на помощь, а того пожалею; вот достойный человек, которого надо поддерживать, чтобы бедность не сбила его с пути или не задавила совсем; этим я не дам, несмотря на их нужду, потому что если и дам, нужда их не уменьшится; кому-то я сам предложу, кому-то даже буду всовывать насильно. В таком деле нельзя допускать небрежности: подарки — лучшее помещение денег. “Как? Неужто ты, философ, даришь для того, чтобы получить доход?” Во всяком случае, для того, чтобы не понести убытки. Подарки следует вкладывать туда, откуда можно ждать возмещения, но не нужно его требовать. Мы помещаем наши благодеяния, как глубоко зарытый клад: без нужды ты не станешь его выкапывать».

вать. Сам дом богатого человека — обширное поле для благотворительной деятельности. Щедрость называется у нас “свободностью” — “*liberalitas*” — не потому, что должна быть обращена только на свободных, а потому, что ее источник — свободный дух. Кто скажет, что щедрость следует проявлять лишь к одетым в тогу? Природа велит мне приносить пользу людям, независимо от того, рабы они или свободные, свободнорожденные или вольноотпущенники, отпущенные по закону или по дружбе, — какая разница? Где есть человек, там есть место благодеянию. Так что можно упражняться в щедрости и раздавать деньги, не переступая собственного порога. Щедрость мудреца никогда не обращается на недостойных и подлых, но зато и не иссякает и, встретив достойного, изливается всякий раз, как из рога изобилия» (О блаженной жизни. XXIV, 1–3). С одной стороны, нежелательно дарить недостойному, но с другой — ответ получающего дар безразличен. Значит, недостойность его коренится где-то вне самого дара и, в сущности, безразлична для него.

Двойственность дара очевидна лишь взирающему на него изнутри периферийной, мешанской морали, для которой равенство и взаимодействие с другим является фундаментом. Самоуничтожение дара, в таком случае, видится как невозможность приближения к центру, как своеобразное ослепление, безнадежность воплощения идеального, разрушающегося во всякой подобной попытке. Дар невозможен как взаимность, поэтому он невозможен вообще, т.к. вне взаимности нет периферийного сознания, нет морали. Но тем не менее дар существует во всей своей двойственности — как способность делать дары, осознавая их невозможность, заворачивая их в красивые обертки, пряча и маскируя их от одариваемого и от самого себя.

Мосс выделяет противоречивую двойственность дара, усатанавливающего, с одной стороны, отношения солидарности, а с другой — отношения превосходства, ибо принимающий дар попадает во временную — до возвращения дара — или окончательную зависимость. Но и отношения солидарности и отношения зависимости в ценностном отношении принадлежат периферийному сознанию, выражающему равенство и солидар-

ность людей, равноудаленных от центра, и их взаимозависимость как проявление зависимости их ценностного сознания, самооценки, самоосуществления от других, от успешности судьбы всех форм опредмечивания себя в продуктах деятельности. Для периферийного человека ответный дар является обязательным еще и потому, что он также является формой его объективации, явленности миру. Дар становится основанием оценки человека, частью его портрета, тем, как человек представлен миру, а значит, дар превращается в нечто более значительное, в нечто определяющее²¹. Для аристократического ценностного сознания пространственно развернутый мир не является основанием собственной значимости, а потому дар всегда односторонен и не допускает ответственности. Это своего рода дар самому себе — а в этом случае дар не может быть ответным, невозможна взаимность, так как каждое следующее дарение осуществляется в прежней направленности. Взгляд из центра и есть взгляд дарения — он сам есть дар миру и овладение этим миром, присвоение его. Возможно, в этом заключается сущность дарения, несаморазрушающийся дар оказывается возможным лишь в аристократизме.

В антропологических концепциях предлагается понятие опосредованной (*generalised, indirect*) взаимности (например, у Леви-Стросса), когда цепочка дарений рано или поздно замыкается и человек получает ответный дар. Аналогичная идея воспроизводится в понимании морали, приносящей плоды бескорыстия — но не сразу, а опосредованно, через благоустройство самого человеческого общежития. В данном случае моральный мотив, никак не предполагающий непосредственной выгоды, как бы игнорирующий ее, на самом деле скрывает

²¹ Своеобразным подтверждением этого может служить выделение Морисом Годелье двух типов дара — в первом подаренное возвращается дарителю в том же вещественно эквивалентном виде, что воспроизводит и подтверждает солидарность и равенство, или родство, членов сообщества (таким даром, например, служит женщина). Но второй тип дара в принципе не допускает эквивалентного возврата и устанавливает отношения зависимости и превосходства. Важно, что в этом случае сама вещественность, «объем» подаренного определяет характер устанавливаемых отношений. А дар выступает своего рода продуктом деятельности, товаром.

ет все ту же идею возвращения дара — в форме спасения души, преодоления отчуждения или регулятивного обеспечения человеческого сожителства. Обоснование собственного действия в данном случае лежит в сфере взаимности, хотя и кредитообразной, отсроченной и, с необходимостью, идеальной по форме. Аристократическое дарение есть обращенность в никуда, когда никакой цепи нет, нет возвращения, нет эха. В этом смысле нет и разницы между непосредственным благодарственным даром и отсроченным или отдаленным. Единственное основание его — в самом факте его совершения, что не допускает никаких переосмыслений и переоценок, зависящих от последствий, результатов, хода истории и тому подобного. В этом смысле дар есть деяние, полностью данное, выраженное собой, абсолютное: не нуждающееся ни в чем ином для полноты своего осуществления (например, в адекватном, достойном получателе дара, в соответствии нормам, смысловым контекстам и т.п.) А это и есть та форма, в которой ценность пребывает в архетипе центра. Это и есть то, что у Шпенглера называется аристократическими нравами.

Центральная роль дара и щедрости (как обеспечивающих установление и воспроизводство социальных связей согласно антропологии и истории) в аристократическом сознании вполне понятна и объяснима, т.к. именно первобытный вождь и средневековый владелец замка выстраивают и обеспечивают собой связи внутри некоторого человеческого сообщества. И тем не менее, когда речь идет не о социальной функции, а о представленности в ценностном сознании, дарение становится принципиально иным — оно так же есть форма обустройства мира, но на основе отсутствия взаимности, полной ценностной исключительности дарящего. Без этого субъект аристократизма утратил бы свое центральное место, оказался бы одним из других, связанных сетью отношений дарения и благодарности. Его единственность, воплощающая единственность истории его рода, распалась бы на множественность человеческих историй, сливающихся в безликую историю человечества. Разрыв между социальными функциями и ценностным сознанием, в данном случае, выступает как необходимость, ответ на потребность

остаться в центре, на вершине, в том единственном месте, в котором человек выступает как источник всего, что включает-ся в ценностный мир²².

Дар как историческая реалья способен устанавливать социальные связи, воспроизводить их, символизировать их. Кроме того, дарение может выступать в качестве личност образующей силы (посредством выражения и формирования социального статуса) — ты есть то, что ты даришь и что ты получаешь в качестве дара²³. Но особое значение дарения в данном случае определяется не его сущностью, не его спецификой, а его местом в системе первобытных практик. При уменьшении его общей роли в общественной жизни дар утрачивает и те характеристики, о которых ведут речь, в данном случае, антропологи. Но остается дар как форма проявления ценностности человеческого бытия, т.е., в сущности, как определение человека в качестве источника бытия, автора, щедрость которого есть не плоская антижадность, антибережливость. Это щедрость как принцип прихода в мир, обнаружения себя в нем в качестве центра, вершины, мощного потока бытия. Центр всегда единственен, подобно единственности родовой истории, которая не должна распасться на множество и затеряться в генеалогических хитросплетениях. И именно единственность, столь явственно данная в даре, является основанием возможности морального субъекта. Тот факт, что мое действие порождает в мире некоторые изменения, называемые результатом, не означает, что я совершаю это действие ради этого результата, не означает, во всяком случае, того, что я всегда действую ради него, учитывая мир в качестве партнера-противника в игре, отбивающего мяч лишь в частично предсказуемом или непредсказуемом направлении. Наличие мира, факт возвращения мяча не означа-

²² Вот по телевизору показывают концерт еще юного Кисина в лондонском Альберт-холле. Огромное закругленное пространство, заполненное людьми, а в центре — он. Невозможно знать, почему, ради чего он играет, а они улыбаются, утирают слезы, ликуют в аплодисментах. Есть лишь одна очевидность: эта фигура в центре, задающая своим присутствием, своим существованием именно в центре смысл всему происходящему, делающая его оформленной реальностью. Это и есть то присутствие, которое лежит в основе дара и проявляется посредством него.

²³ См.: Reciprocity in Ancient Greece. P. 30.

ет, что я поступаю ради результата, чтобы дать миру возможность продемонстрировать свои таланты, чтобы реализовать правила и т.п. По наличию результатов, последствий, ответов невозможно сделать вывод о «почему» поступка. Нахождение в центре есть снятие этого вопроса, есть предшествование ему. Сам вопрос о цели поступка есть устранение из него действующего субъекта, смещение его на периферию. Аристократический поступок есть порождение самой возможности говорить о цели, мотиве, последствиях, смысле — т.е. о морали. И именно в этом смысле он есть изначально дарение. Но при таком понимании поступка устраняется основание его многообразия — и поступок становится единственным — это есть само пребывание в центре, которое, аналогично первобытному архетипу, есть неразличенность должного и сущего, есть бытийственность ценности, есть начало, которому ничто не предшествует в должноствовательном смысле.

Именно неотчуждаемость дара от дарящего, невозможность ответного дара или передаривания есть проявление того, что дарение исключает равную взаимность, и является формой присвоения и созидания мира как неотчуждаемого себя. Это и уникальная форма конституирования субъекта не через ответы Другого, не через внешние оценки результатов (неизбежно отчужденных) его поступков и продуктов его деятельности, а независимо от них. Это не устранение взаимности, а изначальное исключение ее посредством дарения и порождение условий морали, исключающей отношения обмена и опосредованного уравнивания. Дарение есть наиболее адекватный способ присвоения или ценностного обустройства мира человеком центра.

Подобно тому, как Деррида говорит о возможности понимания в молитве божественности Бога как дара или желания дарить, можно говорить об аристократичности в морали как о даре и способности дарить вне взаимности — быть в мире морали не в силу наличия других, а только в силу и исходя из своего изначальноного присутствия, подобного божественному. Во всяком случае, проблема дара заставляет увидеть непроговоренное, понятийно малодоступное основание морали, в самом общем виде скрывающееся за представлением об аристократичности. То ос-

нование, которое позволяет человеку заявлять себя в поступках, осуществляемых в том мире, которому еще только предстоит быть ценностно освоенным и игнорирование возможных ответов которого (устранение взаимности) только и позволяет поступать. Сталкиваясь с дилеммой: сделать мир своим Я посредством дара (и устранения взаимности через дар) или вступить в неизбежные отношения взаимного обмена, отнесясь к нему, как к Другому, человек очень по-человечески объединяет в себе оба пути, практикуя как бы невозможное: свое присутствие и в центре и на периферии.