

## «Жизни нужна страсть»: Бодрийяр и дар

Джон Болдуин

London Metropolitan University  
166-220 Holloway Road London N7 8DB, UK

Жизни нужна страсть  
Х.Л. Борхес, *Поединок*

### Введение

Всякий, кто обращается к философии Жана Бодрийяра, рано или поздно сталкивается с понятиями дара и ответного дара. Эта идея играет центральную роль в его мысли. Марсель Мосс, автор фундаментального эссе об обмене дарами, считается в перспективе более радикальным, нежели Карл Маркс<sup>1</sup>. Дар — это «наиболее яркий пример»<sup>2</sup> радикальной концепции символического обмена. Он служит критике товарных отношений, производства и принципа эквивалентности; он лежит в центре «великой мысли» Бодрийяра, обратимости<sup>3</sup>. Дар и ответный дар, по Бодрийяру, неизбежны, *фатальны*, лежат в самом сердце загадки социального бытия и правят нашими «амбивалентными страстями»<sup>4</sup>. Так что о даре и ответном даре говорить необходимо. Конечно, если мы хотим держать пари с Бодрийяром, нужно иметь некоторое представление о правилах игры — представление о том, на что мы держим пари. Я предлагаю контекстуализацию понятия дара у Бодрийяра, обратившись к представлениям Георга Зиммеля и Георга Лукача о деньгах и товаре, к критике Бодрийяра, предпринятой Жаном-Франсуа Лиотаром, к понятию дара, развиваемому Моссом, и к теориям религии, предложенным Эмилем Дюркгеймом и Жоржем Батаем. Настоящее эссе призвано внести вклад в осмысление понятия дара у Бодрийяра, предлагая следующие положения, которые в дальнейшем будут анализироваться, разъясняться и развиваться: дар противоположен товару; товар — это вещь, а дар — нет; дар амбивалентен; дар — всецело социальный факт; дар порождает антропологическую критику; дар — это вызов теории субъекта; дар требует обратимости; дар — это символический обмен и социальное отношение; дар сущностно связан с символическим, сакральным; дар не экономичен, это антитеза производства; дар и ответный дар составляют стратегию; дар — одна из сторон всеобщего антагонизма; дар — это наша судьба; дар и ответный дар — это всегда-уже-возможное прерывание и вторжение, а не то, что когда-то и где-то имело место.

---

© Jon Baldwin, 2008.

© А.В. Дьяков, перевод, 2009.

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Пер. С.Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2006. С. 43.

<sup>2</sup> Baudrillard J. For a Critique of the Political Economy of the Sign. St. Louis: Telos Press, 1981. P. 64.

<sup>3</sup> Coulter G. Reversibility: Baudrillard's «One great thought» // International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. № 2.

<sup>4</sup> Baudrillard J. Fragments: Cool Memories III. L.: Verso, 1997. P. 128.

### *Дар противоположен товару*

О важности процесса — или, скорее, вызова, поединка и взаимного перехлёста — дара и ответного дара, а также о теоретическом фокусе обмена Бодрийяр говорил в сравнительно недавнем теоретическом резюме «Пароли»: «Мы полностью захвачены обменом: на него — будь то обмен рыночный или обмен символический, к которому я много раз обращался, рассматривая его в качестве своего рода противоположности рынку, — в настоящее время так или иначе выходят все наши теоретические построения»<sup>1</sup>. Теоретические изыскания Бодрийяра в значительной мере были посвящены проблеме рынка и поиску его противоположности, критике рынка. Это анализ и критика онтологических и эпистемологических трудностей, вызванных распространением рыночных отношений, модерности, производства и потребления, а именно, обесценивание Бытия в размышлениях о рыночных отношениях. Его можно проиллюстрировать, обратившись к Зиммелю и Лукачу. В своей «Философии денег» Зиммель описывает воздействие развития денег (универсального эквивалента как по Марксу, так и по Бодрийяру) и товара (что можно рассматривать как политическую экономию) на человека как воздействие абстрактное, рационализирующее, квантитативное, калькулятивное, ведущее к преобладанию интеллектуальных функций над эмоциональными. По сути, когда мы подчиняемся товарному обмену, «субъективность разрушается и транспонируется в холодную и анонимную объективность»<sup>2</sup>. Рынок ведёт к отчуждению и служит посредствующей формой обмена. Он негативно воздействует на социальные отношения. Человек теперь работает на рынок с его «совершенно неизвестными и безразличными потребителями, которые имеют с ним дело лишь посредством денег»<sup>3</sup>.

Лукач учился у Зиммеля (он был «любимым учеником» Зиммеля) и в «Овеществлении и сознании пролетариата» заявлял, что «проблема товара выступает не только как одна из проблем или даже не только как центральная проблема политической экономики как частной науки, а как центральная, структурная проблема капиталистического общества во всех его жизненных проявлениях»<sup>4</sup>. Разрабатывая и расширяя марксово понятие товарного фетишизма, посредством которого социальные отношения между людьми принимают «фантастическую форму отношений между вещами», Лукач развил понятие реификации — *вещефикации*. Человек превращается в вещь, субъекты становятся объектами. В терминах рыночного обмена эту теорию можно суммировать следующим образом: «субъект обмена столь же абстрактен, формален и овеществлён, как его объект»<sup>5</sup>. Обмениваясь объектами, обмениваясь товарами, человек и социальные отношения становятся подобными объекту, подобными вещам, подобными товарам. Как выразился в хайдеггеровских терминах Чарльз Левин, это «нигилистическая редукция Бытия к обмену стоимостей»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Пер. Н. Суслова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 32.

<sup>2</sup> Simmel G. The Philosophy of Money. L.; N.Y.: Routledge, 1999. P. 457.

<sup>3</sup> Ibid. P. 335.

<sup>4</sup> Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. Пер. С. Земляного. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 179.

<sup>5</sup> Там же. С. 198.

<sup>6</sup> Levin Ch. Jean Baudrillard: A Study in Cultural Metaphysics. L.: Prentice Hall, 1996. P. 7.

**Товар — это вещь, дар — это не вещь**

Обсуждаемая проблема касается квантитативного царства рынка, обмена ценооборота. Квантитативная оценка позволяет вывести стоимость товаров: количество  $x$  товара А равно количеству  $y$  товара В. Однако этот процесс элиминирует качества и делает все явления подобными вещам: «квантификация есть овеществляющая и овеществлённая оболочка, которая покрывает собой истинную сущность объектов»<sup>1</sup>. Мало того, что товар обменивается, а политическая экономия затрагивает рыночные отношения; она ещё злоупотребляет другими аспектами жизни, нанося им ущерб. Она служит эпистемологической моделью. Как подчёркивает Зиммель, «аккуратность, точность и строгость экономических отношений, естественно, затрагивают также и другие аспекты жизни, протекающие параллельно развитию монетарных отношений, хотя и не повышая уровень жизни»<sup>2</sup>. Лукач развивает этот тезис: «естественные законы» капиталистического производства охватили все жизненные проявления общества»<sup>3</sup>. Речь идёт «о всевозрастающем отрешении от качественно-материальной сущности “вещей”, на которые распространяется бюрократический подход»<sup>4</sup>. В «Нищете философии» Маркс выводит генеалогию обмена, картину «универсальной продажности», продолжающейся колонизации жизненного мира рыночными отношениями, процесса непрерывного и непрерывного овеществления и превращения в товар, когда всё, что люди считали неотчуждаемым, становится объектом обмена...; достоинство, любовь, убеждения, наука, совесть и т.д. — всё это наконец становится коммерцией. В таком прочтении капиталист оказывается психопатом, расценивающим всю человеческую деятельность как вещь, подлежащую купле и продаже, который отворачивается от человека, чтобы продать весь мир (со скидкой). Капиталистическая система держит мир в заложниках, а его обитатели страдают Стокгольмским синдромом.

Понятие овеществления, описывающее процесс превращения феноменов в вещи, а отношений — в абстракцию, можно использовать и для объяснения процесса закоснения: история, например, становится обыкновённым фетишизмом факта. Демократия и социальная справедливость — независимо от того, что мы о них по большому счёту думаем, — в настоящее время уходят, оставляя после себя «либеральную демократию». Радикальные принципы вырождаются в либеральные банальности. Ленин говорил о «демократически-революционном духе» «первоначального христианства»<sup>5</sup>, однако религия забыла о своей искре и превратилась в жёстко организованную институцию. Философы подхватывают: «Гегель превратил вселенную в вещь»<sup>6</sup>. Овеществление делает общество вещью, капитализм рассматривает людей как вещи. Наука становится рабой технокapитализма. Открытие становится колонизацией. Страдание становится снисходительной «заботой» об абстрактном другом. Деррида замечает, что любовь подвергается риску в различении любви к кому-то и любви к чему-то; в любви к чему-то мы хотим, чтобы некто существовал, а не был любим, то-

<sup>1</sup> Лукач Г. История и классовое сознание. С. 251–252.

<sup>2</sup> Simmel G. The Philosophy of Money. P. 445.

<sup>3</sup> Лукач Г. История и классовое сознание. С. 187.

<sup>4</sup> Там же. С. 193.

<sup>5</sup> Ленин В.И. Государство и революция: Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции / Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 33. М.: Изд-во политической литературы, 1974. С. 43.

<sup>6</sup> Bataille G. The Unfinished System of Nonknowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. P. 213.

гда как в любви к кому-то мы любим загадочного другого. Понятие овеществления может объяснить расизм или сексизм, в которых на место людей подставляются «вещи». А защитники окружающей среды настойчиво повторяют нам, что мы рассматриваем Землю и природу как вещи. Согласно концепции симуляции Бодрийяра, мы рассматриваем «реальность» как вещь, выводимую из Реального. Лучший дар даёт тот, кто вдыхает жизнь в задыхающегося.

### *Дар амбивалентен*

В широком смысле такие прочтения рынка говорят о всеобщей квантификации явлений, об эпистемологической гегемонии принципа эквивалентности, рациональности, порядка, производства и финальности. Политическая экономия — это рынок, используемый в качестве механизма регуляции: всё находит свою стоимость, свой денежный эквивалент. «Рыночный закон стоимости — это закон эквивалентностей»<sup>1</sup>, — пишет Бодрийяр, — а эквивалентность губительна для амбивалентности. Это то, что Бодрийяр называет «адам равенства». Говоря о том, что утрачено в этом движении к расколдованному миру, движении от символического к семиологическому, от амбивалентности к эквивалентности, от священного к профанному, Бодрийяр приводит в пример солнце. Сегодня солнце как «каникулярный» товар, солнце как позитивный знак счастья, как структурная противоположность «плохой» погоде, лишь отчасти сохраняет коллективную символическую функцию, которую оно выполняло, к примеру, у ацтеков и египтян: у него «больше нет той двойственной природной силы — силы жизни и смерти, животворящей и убивающей силы»<sup>2</sup>. Мы больше не поддерживаем символических отношений с солнцем, например, посредством жертвы. Теперь для нас это масса циркулирующих денег, абстрактная стоимость, всеобщий эквивалент, который в определённом смысле затмил амбивалентное солнце. На мировом рынке спекуляции «деньги наконец заняли подобающее им место...: земная орбита, по которой они восходят и заходят подобно искусственному солнцу»<sup>3</sup>. Бодрийяр определённо скорбит об этом затмении, об этой утрате, редукции или овеществлении амбивалентности символического, священного к эквивалентности, семиологическому и профанному. Относительно семиологической редукции символического будет уместно вспомнить Батая, который противопоставляет «блёклую точность слов ослепительной красоте мира»<sup>4</sup>.

В терминах овеществления коммуникации можно рассматривать и мысль Вальтера Беньямина о том, что количество преобладает над качеством, эквивалентность над амбивалентностью, когда он говорит о механическом репродуцировании произведений искусства, когда в погоне за количеством «качество подлинника неизменно ухудшается»<sup>5</sup>. «Аура» произведения искусства увядает; культ стоимости сменяется обменом стоимостями. Овеществление затрагивает даже рассказчиков. Все позабыли

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 53.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. Пер. Д. Кралечкина. М.: Библион — Русская книга, 2004. С. 106.

<sup>3</sup> Baudrillard J. The Anorexic Ruins // Looking Back on the End of the World. Eds. D. Kamper, Ch. Wulf. N.Y.: Semiotext(e), 1989. P. 33.

<sup>4</sup> Bataille G. The Unfinished System of Nonknowledge. P. 210.

<sup>5</sup> Benjamin W. Illuminations. L.: Fontana Press, 1973. P. 215.

«искусство повторяющихся историй»<sup>1</sup>, взаимность и фидбэк коммуникации забыты. История теперь переживается как вещь, а не как дар, за который мы можем отблагодарить. «Как будто бы у нас забрали что-то, что казалось нам неотчуждаемым, самым надёжным из того, чем мы владели: способность обмениваться опытом»<sup>2</sup>. Человек субъективирован в монологе, в вещеподобной коммуникации: «новая форма коммуникации — информация... каждое утро приносит нам новости со всего земного шара, а вот примечательными историями мы бедны»<sup>3</sup>. В своём эссе «Реквием по масс-медиа» Бодрийяр солидаризуется с этой линией мысли. Медиа, будучи вещью, «являют собой то, что навсегда запрещает ответ, что делает невозможным процесс обмена... все делается таким образом, чтобы на эти слова не было получено никакого ответа»<sup>4</sup>. Геноско, используя семиологический подход, замечает, что Бодрийяр рассматривает коммуникацию как редуцированную к «муникации»<sup>5</sup>. Сходным образом и у Мартина Бубера можно обнаружить мысль о воздействии современности и развития вещей на коммуникацию и диалогические отношения: «Несмотря на все различия, между историей индивида и историей рода существует по крайней мере одно определённое сходство: они свидетельствуют о неуклонном росте мира Оно»<sup>6</sup>. Это нарастание монолога, Я-Оно, в ущерб «диалогическому существованию», Я-Ты.

Главный концептуальный ход в отношении коммуникации и рынка Бодрийяр сделал в книге «К критике политической экономии знака», выстраивая гомологию между рыночной формой и формой знаковой, между марксовой трактовкой товара как потребительной и меновой стоимости и сосюровской трактовкой знака как означающего и означаемого. В обоих случаях, утверждает Бодрийяр, отсылка к потребности или референту выступает как алиби и впоследствии снимается, тогда как структурная и относительная стоимости остаются автономными. И товар, и знак работают по общему закону объективного различия и структурной детерминации стоимости и значения. Поэтому для Бодрийяра вовсе не случайность, что деньги выступают у Сосюра примером, показывающим, как функционируют лингвистические значения. Эта конфигурация товара и знака, знак-объект, политическая экономия знака, является теоретическим объектом Бодрийяра постольку, поскольку несёт в себе губительные эпистемологические и онтологические эффекты: пособничает капитализму и унилатеральным властным отношениям, подавляет социальные отношения, искажает символическую коммуникацию, препятствует символической обратимости и элиминирует амбивалентность во имя эквивалентности.

Бодрийяра часто считают пессимистом или нигилистом, в основном из-за его сосредоточенности на вредоносных эффектах эквивалентности. Многие его исследования современного мира проходили под эгидой понятий симулякра и симуляции. Это дистопическое измерение бодрийяровой мысли нередко изображается как фасцинация, которая мне представляется демонстрирующей бордрийярово различие ме-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 90.

<sup>2</sup> Ibid. P. 83.

<sup>3</sup> Ibid. P. 88–89.

<sup>4</sup> Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа. Пер. М.М. Фёдоровой // Поэтика и политика. (Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук.) Под ред. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1999. С. 201–202.

<sup>5</sup> Genosko G. Baudrillard and Signs: Signification Ablaze. L.: Routledge, 1994. P. 36.

<sup>6</sup> Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 49.

жду холодной фасцинацией и горячим соблазном. Оптимистом или даже утопистом Бодрийяра можно считать тогда, когда он обращается к дару. Дар, пребывающий вне конфигурации стоимости товара и знака, чрезвычайно важен для Бодрийяра. Амбивалентность — оборотная сторона эквивалентности. А то, что Бодрийяр называет символическим обменом, оказывается исключено «из поля стоимостей (или поля общей политической экономии, что соответствует радикальной альтернативности, которая его определяет (то есть трансгрессии стоимости)»<sup>1</sup>. Дар, как известно, является лучшей иллюстрацией символического обмена, а значит, перенос внимания Бодрийяра на дар выступает альтернативой и трансгрессией калькуляции и конденсации стоимости в товаре. Несмотря на незавершённость «сущностной задачи» теории символического обмена, дар и символический обмен как радикальный принцип пронизывают все эссе «Критики политической экономии знака».

### ***Дар — это всецело социальный факт***

Понятие обмена дарами впервые во всей полноте было разработано Марселем Моссом в эссе «Дар: Форма и содержание обмена в архаическом обществе» (1925). Это исследование провозглашали «возможно, величайшей книгой в современной антропологии»<sup>2</sup>. Действительно, антропология как самостоятельная область исследований «возникла из череды споров» относительно различия между даром и товаром<sup>3</sup>. Предложив интерпретацию и обобщение целого ряда этнографических исследований, Мосс заявил, что дар выступает основанием «архаической» общественной жизни. Джулиан Пэфанис замечает, что Мосс «выделил дар в качестве всеобщей формы в этих обществах, точно так же как Маркс выделил товар как всеобщую форму в капиталистическом обществе»<sup>4</sup>. Обмен дарами типизируется тремя обязанностями — обязанностями давать, принимать и отплачивать. Социальные отношения, мораль, эмоциональность, семья и гостеприимство создаются и поддерживаются обратимым, можно сказать, диалогическим обменом дарами и услугами. Можно сказать, что позитивное значение этой формы обмена в том, что она порождает «семейные чувства», преданность, любовь, великодушие и солидарность. Об этом свидетельствуют «бесчисленные, повседневные и непрестанные обмены — обмены подарками, услугами, помощью, визитами, вниманием, добротой — и исключительные и торжественные обмены членами семейства»<sup>5</sup>.

Мосс утверждал, что обмен дарами — «всецело социальный факт», который пронизывает и организует разнообразные социальные процессы, это «универсальная модель культуры» (Леви-Строс). Утверждали даже, что открытие обмена дарами было «социо-экономическим эквивалентом уравнения массы и энергии в физике»<sup>6</sup>. Обмен дарами, узурпированный товарным обменом, не играет в социальной жизни той центральной роли, которая у него была когда-то. Впрочем, замечает Беркинг, «даре-

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. С. 150.

<sup>2</sup> Godbout J.T. (in collaboration with A. Caillé) *The World of the Gift*. Montreal and Kingston: McGill - Queen's University Press, 1998. P. 11.

<sup>3</sup> Yan Y. *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. California: Stanford University Press, 1996. P. 6.

<sup>4</sup> Pefanis J. *Heterology and the postmodern*. Durham: Duke University Press, 1991. P. 27.

<sup>5</sup> Bourdieu P. *Practical Reason - On the theory of action*. Cambridge and Oxford: Polity Press, 1994. P. 68.

<sup>6</sup> Lewis I.M. *Social Anthropology in Perspective*. Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1977. P. 220.

ние не просто рассеивается среди эгоистических интересов экономически мотивированных личностей»<sup>1</sup>. «Социология дарения» Беркинга утверждает, что «анти-экономический принцип трансцендирует обмен таких стоимостей, как воспоминание и возрождение, традиция и утопия счастливого единения, дар возрождается в современной форме подарка»<sup>2</sup>. Этот анти-экономический принцип очень важен для Бодрийяра и для теоретиков дара. В отличие от рынка и объективного обмена количественными стоимостями, обмен дарами утверждает себя как субъективный обмен качествами: «товарный обмен устанавливает объективные количественные отношения между трансактными объектами, тогда как обмен дарами устанавливает личностные качественные отношения между вступающими в транзакцию субъектами»<sup>3</sup>. Блок и Перри замечают, что, в то время как отчуждение и товарный фетишизм «происходят из разделения между продуктом и производителем, приписывающего товару квази-независимое существование», дар «происходит от недостаточного разделения между людьми и вещами, оживляющего его личностью дарителя»<sup>4</sup>. Как утверждает Бодрийяр, «предмет, ставший знаком, больше не наделяется своим смыслом в частном отношении между двумя лицами»<sup>5</sup>. Бодрийяр противопоставляет этому знаку-объекту обручальное кольцо. Оно обретает «значение» и «ценность» в специфическом социальном контексте договора между двумя любящими, оно уникально, сингулярно — оно не может быть объективно связано с другими вещами, не утратив сущности своей символики.

### *Дар порождает антропологическую критику*

Мосс противопоставлял дар товарным и рыночным отношениям. Распад социального бытия, «организованного» вокруг обмена дарами и его социетальные следствия для всех очевидны: «Наши западные общества не так давно превратили человека в “экономическое животное”... Долгое время человек был иным, он не был машиной, но превратился в вычислительную машину»<sup>6</sup>. В «Моральных заключениях» Мосса дескрипция дара оборачивается прескрипцией дара. Мосс пытается проповедовать что-то вроде возвращения к культуре дара с присущими ей отношениями: «Мы можем и должны вернуться к архаичному обществу и его элементам»<sup>7</sup>. Эти общества дара столь любимы Моссом из-за того воздействия, которое они оказывают на человеческое бытие: «В этих группах даже индивиды с сильным характером менее грустны, менее серьезны, менее скупы и менее эгоистичны, чем мы... они более щедры, более склонны давать, чем мы»<sup>8</sup>. Несмотря на идеализм Мосса, такое представление об антропологии и о даре, оказывающееся критикой современности, следует считать чрезвычайно важным. «Претензии к капитализму» Адорно, к примеру, сводятся к тому, что «в некапиталистических обществах отсутствует сколько-нибудь серьезная и выдержанная эмпирическая заинтересованность»<sup>9</sup>. «Теория обмена» Адорно, продолжает Джарвис, никак не связана с прозрениями Мосса и «показывает незначи-

<sup>1</sup> Berking H. *Sociology of giving*. L.: Sage, 1999. P. 129.

<sup>2</sup> Ibid. P. 117.

<sup>3</sup> Gregory C.A. *Gifts and Commodities*. San Diego: Academic Press, 1982. P. 41.

<sup>4</sup> Bloch M., Parry J. *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 11.

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. С. 63.

<sup>6</sup> Mauss M. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*. L.: Routledge, 1990. P. 76.

<sup>7</sup> Ibid. P. 69.

<sup>8</sup> Ibid. P. 81.

<sup>9</sup> Jarvis S. *Adorno: A Critical Introduction*. Oxford: Polity Press, 1998. P. 68.

тельный прогресс в понимании политической экономии не-капиталистических и до-капиталистических обществ»<sup>1</sup>. Это своего рода оплошность.

Используя терминологию Маркса и критической антропологии, Морис Блок замечает, что Маркс и Энгельс требовали от антропологии двух вещей. «Во-первых, они обращались к ней за подтверждением тезиса о том, что общие принципы истории, которые они увидели, обращаясь к капитализму, действовали всегда»<sup>2</sup>. Это историческое использование антропологии и было частью всеобщей истории и теории общества, объясняющей возникновение капитализма». «Во-вторых, они обращались к антропологии за примерами несходных и даже противоположных капитализму двадцатого столетия систем институций»<sup>3</sup>. Это альтернативное «риторическое» использование антропологии было призвано показать, что институции капитализма исторически обусловлены и потому изменчивы. Это двойное обращение к антропологии, впрочем, довольно проблематично: «В одном случае хотят подчеркнуть единство человеческой истории, а в другом пытаются показать её разнообразие и неоднородность»<sup>4</sup>. Блок утверждает, что эти два типа использования антропологии «прискорбным образом перепутаны в трудах её основателей»<sup>5</sup> и что их «знание первобытного общества было совершенно недостаточным для того, чтобы выступать основанием современной антропологии»<sup>6</sup>. Марксистской антропологии ещё только предстоит «явиться», «её надлежит создать», заявляет Блок<sup>7</sup>. Как замечает в «Зеркале производства» Бодрийяр, марксистский взгляд на прошлое бросается через зеркало заднего обзора производства, он слишком многого хочет от антропологии — хочет радикального отличия от капитализма и в то же время определённой связанности с ним. Он требует не слишком разительного отличия, чтобы сохранить и даже представить как универсальные и естественные понятия потребительной стоимости и экономики («хорошее» управление экономикой, «хороший» контроль над производством, «хорошее» управление рабочими, быть может, даже «хорошее» использование людей в качестве вещей). Учитывая всё это, настоящей марксистской антропологии можно ждать неопределённо долго.

Можно попытаться сконденсировать теорию дара и подвести итог различию между даром и товаром следующим образом (хотя к абсолютному контрасту всегда следует относиться с недоверием): отношения дара — это схождение лицом к лицу, соединение двух сторон, контакт с конкретными другими, непосредственное обращение с качествами, типичное для семьи и коммуны, субъективное и связанное с «тёплой» обратимостью. Товарные отношения не предполагают столкновения лицом к лицу, опосредованы третьими лицами, имеют дело с абстрактными другими, отсутствующими другими, связаны с количествами, опосредованы, разрушительны для семейных и коммунальных отношений, объективны и направлены на одноразовые транзакции с «холодными» чужаками. Бодрийяр, противопоставляя дар товару, вкла-

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Bloch M. *Marxism and Anthropology: The history of a relationship*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1991. P. 15.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. P. 16.

<sup>5</sup> Ibid. P. 20.

<sup>6</sup> Ibid. P. 172.

<sup>7</sup> Ibid.



дывает в это понятие очень широкий смысл. Впрочем, он отходит от этой традиции, что становится очевидно в его фундаментальном учении о контр-даре. Обращаясь к бодрийяровскому понятию контр-дара, полезно принять во внимание нацеленную на Бодрийяра критику Лиотара.

Лиотар обращается к тому, что Пefанис называет «ранним Бодрийяром»<sup>1</sup>, — к работам конца 60-х — начала 70-х гг. Как уже было сказано, критика Лиотара направлена на понятия дара и ответного дара в символическом обмене. Прочтение, которое Лиотар предпринимает в «Либидинальной экономике», Пefанис назвал «одним из немногих в современной французской литературе мест, где мысль Бодрийяра исследуется во всех подробностях»<sup>2</sup>. Лиотар суммирует позицию Бодрийяра как «политическую экономию или эквивалентность *versus* символический обмен или амбивалентность»<sup>3</sup>. Это вполне приемлемо, хотя статус этого «*versus*» ещё предстоит обсудить. Несмотря на свои «синхронизацию и ко-поляризацию»<sup>4</sup> с основными ориентирами Бодрийяра и его нападением на Маркса, Лиотар развивает критику Бодрийяра в трёх направлениях.

Лиотар сомневается в том, что дар, как его понимает Бодрийяр, может быть описан за пределами эквивалентности и знаковой стоимости: «Категория дара — театральная идея, относящаяся к семиологии и предполагающая субъект»<sup>5</sup>. Кроме того, «она принадлежит к теории знаков, согласно которой донорный обмен (или дар) может быть представлен как атрибутируемый или кому-то принадлежащий объект, интересующий кого-то, у кого в начале цикла его нет»<sup>6</sup>. Дар, согласно Лиотару, затрагивает субъекта и является семиологическим. Далее, Бодрийяр предстаёт романтиком, современным Шатобрианом («Человек живёт с переполненным сердцем в пустом мире») или Руссо, воспевающим общества дара и Благородного Дикаря и создающим «миф о первобытности»: «Проблематика дара... всецело принадлежит к западному расизму и империализму — отсюда и добрый дикарь этнологии, лишь слегка либидинизированный»<sup>7</sup>. В конце концов, Бодрийяр попадает в ловушку критической теории: «Эта ловушка заключается в простом соответствии требованию поверженной теории, а требование таково: поставьте что-нибудь на моё место»<sup>8</sup>. Предлагая альтернативу овеществлению, отчуждению, политической экономике, товарному обмену, эквивалентности и т.п., говорит Лиотар, Бодрийяр утверждает «фантазию неотчуждённого общества»<sup>9</sup>. Это «критика, которую делает возможной не критическая позиция, с которой говорит критик»<sup>10</sup>. Такая критика сходна с теориями овеществления. Символический обмен, дар и амбивалентность, говорит Лиотар, сродни «истине» той не критической, не-отчуждённой, не-овеществлённой сферы, в которой Бодрийяр утверждает свою критику. Критика Лиотара пригодится нам ниже, когда мы обратимся к деталям учения Бодрийяра о даре.

<sup>1</sup> Pefanis J. Heterology and the postmodern. P. 61.

<sup>2</sup> Ibid. P. 99.

<sup>3</sup> Lyotard J.-F. Libidinal Economy. L.: Athlone Press, 1993. P. 135.

<sup>4</sup> Ibid. P. 104.

<sup>5</sup> Ibid. P. 122.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid. P. 106.

<sup>8</sup> Ibid. P. 105.

<sup>9</sup> Ibid. P. 107–108.

<sup>10</sup> Ibid. P. 135.

### Дар бросает вызов теории субъекта

Согласно Лиотару, обмен дарами предполагает субъекта. У Бодрийяра, для которого субъект и индивид объединяются в товарной форме<sup>1</sup>, дар и контр-дар не порождают такого следствия. Объект между отдельными субъектами конституируется контрактом, абстрактной конвенцией, а не сингулярным и конкретным пактом. В этом он следует Батаю. Можно сказать, что предложенный Лиотаром анализ обмена дарами чересчур интеллектуален. Он рассматривает обмен как вещь, отрывая его от социальной и конкретной реальности: «Интеллект терпит неудачу, — говорит Батай, — когда первым делом прибегает к абстракции, отделяя объекты рефлексии от конкретной всеобщности реального»<sup>2</sup>. Отрыв автономного индивида, его отделение от социального «придаёт ему характер вещи»<sup>3</sup>. Субъект как вещь отличается от суверенного субъекта Батая: «Я есмь, поскольку я отказываюсь быть *чем-то*, что можно было бы определить»<sup>4</sup>. Дело в том, что «социальные факты — это не вещи»<sup>5</sup>. Как всецело социальный факт, дар «по своему происхождению социологическое, а не философское понятие»<sup>6</sup>. Короче говоря, Лиотар овеществляет обмен дарами.

Славой Жижек в своей интерпретации Декарта усиливает эту частную линию возражения Лиотару. Декарт, «отец» картезианского субъекта и *cogito* — основания централизованного субъекта, позволяющего «Я» *cogito* быть самому себе хозяином, — объясняет движение от универсального сомнения к «*cogito, ergo sum*» тем, что «начавшаяся зима остановила меня на одной из стоянок, где, лишенный развлекающих меня собеседников и, кроме того, не тревожимый, по счастью, никакими заботами и страстями, я оставался целый день один в теплой комнате, имея полный досуг предаваться размышлениям»<sup>7</sup>. Эта методологическая абстракция многое говорит о теории субъекта. Страстей и людей либо нет, либо они забыты. Жижек говорит, что Декарт совершает проблематическое «изъятие-в-себе», опуская среду субъекта и его окружение. Декартовы абстракция и изъятие «определяют разрыв связей с *Umwelt* и конец погруженности субъекта в его непосредственное природное окружение»<sup>8</sup>. Таким же образом Лиотар абстрагирует обменивающегося дарами, вырывая его из погруженности в социологический *Umwelt*.

Теория субъекта и обмен дарами становятся точкой расхождения Пьера Бурдьё и Жака Деррида. Бурдьё утверждает, что исследования и апории обмена дарами у Деррида носят искусственный и проблематичный характер, поскольку опираются на представление об абстрактном, автономном, само-рефлексивном (вплоть до полной неподвижности) субъекте. Рассматривая понятие дара в свете своего социологического концепта *габитуса*, Бурдьё считает, что «обмен не относится ни к одному из парадоксов, порождаемых искусственно, как это делает в своей недавней книге “*Passions*”

<sup>1</sup> Baudrillard J. For a Critique of the Political Economy of the Sign. P. 133.

<sup>2</sup> Bataille G. The Accursed Share: An Essay on General Economy. Vol. II, The History of Eroticism. Vol. III, Sovereignty. N.Y.: Zone Books, 1993. P. 112.

<sup>3</sup> Bataille G. Theory of Religion. N.Y.: Zone Books, 1992. P. 51.

<sup>4</sup> Bataille G. The Unfinished System of Nonknowledge. P. 205.

<sup>5</sup> Ibid. P. 163.

<sup>6</sup> Sykes K. Arguing with anthropology: An introduction to critical theories of the gift. L.: Routledge, 2005. P. 63.

<sup>7</sup> Декарт П. Сочинения: В 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 256.

<sup>8</sup> Žižek S. The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology. L.: Verso, 1999. P. 34.

Жак Деррида, полагающийся на логику сознания и свободного выбора изолированного индивида»<sup>1</sup>. В своей интерпретации обмена дарами Бурдьё подчёркивает социально ситуированное бытие, которое он рассматривает как валоризацию абстрактной философской онтологии Деррида. Деррида, анализируя дар в своём «Данном времени», использует стихотворение в прозе Бодлера, вскрывая этимологические двусмысленности и концентрируясь на социальной значимости обмена дарами, а не самом социальном действии. Как сказал бы Бодрийяр, Деррида фокусирует внимание на этимологии, апории и значении термина «дар», «форсируя организацию смысла, форсируя буквальность языка»<sup>2</sup>. Один из моментов, относительно которых можно говорить о различии (и сходстве) между Деррида и Бодрийяром в отношении дара, заключается в том, что концентрация Деррида на метафоре «цикла» обмена (который, таким образом, имеет начало, середину и конец обращения), я бы сказал, не столь убедительна или действенна, как представление Бодрийяра о «спирали» обмена дарами (не дающей повода говорить о начале, середине или конце). Кроме того, Бодрийяр весьма критически относится к парадоксам «невозможного» дара Деррида, полагая, что такая интерпретация есть «следствие культуры эквивалентности и калькуляции»<sup>3</sup>.

Мыслить обмен дарами как взаимодействие двух своекорыстных индивидов, придерживаться теории игры, рационального выбора, абстрагируя субъектов от всегда-уже-данного социального контекста и конкретных отношений, значило бы допускать оплошность и упустить из вида самое важное. Как мы постараемся показать ниже, обмен дарами в «примитивном» обществе по меньшей мере предполагает то, что мы могли бы назвать дюркгеймовским «коллективным гневом» или ощущением *сокровенности*, о которой так много говорил Батай. Дар по существу социален, «представлен в событиях рождений, браков, смертей, эксгумаций, перемирий и их нарушений, а также случаев слишком многочисленных, чтобы их отмечать»<sup>4</sup>. Отрывать субъекта от таких случаев, приписывая ему свободу выбора и рефлексии в отношениях обмена, совсем не соответствует духу бодрийяровского дара. По большому счёту, Бодрийяр хочет, чтобы дар обходился без субъекта в его классическом определении (или в том понимании, которое мы используем для определения абстрактной сущности, оторванной от социального). Он хочет, чтобы дар бросал вызов редукции социального или субъекта к вещи. Поэтому нам нужно возразить на положение Лиотара о пресуппозиции субъекта.

### *Дар требует обратимости*

Дескрипция дара, предлагаемая Лиотаром, отличается от его обычно пронизательного и строгого стиля мышления: «Я дистанцировался (быть может, слишком поспешно) от Батая», — признаётся он<sup>5</sup>. Его исследование принадлежит к тому типу экономической интерпретации дара, против которого выступает Бодрийяр. Лиотар говорит о «начале цикла» обмена и таким образом абстрагирует обменивающегося от всегда-уже конкретного обратимого отношения. Таким образом, Лиотар исключает из

<sup>1</sup> Bourdieu P. Practical Reason - On the theory of action. Cambridge and Oxford: Polity Press, 1994. P. 95.

<sup>2</sup> Baudrillard J. Cool Memories II. Cambridge: Polity Press, 1996. P. 25.

<sup>3</sup> Baudrillard J. Fragments: Cool Memories III. L.: Verso, 1997. P. 128.

<sup>4</sup> Lévi-Strauss C. The principle of reciprocity // The Gift: An Interdisciplinary Perspective. Ed. A.E. Komter. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996. P. 18.

<sup>5</sup> Lyotard J.-F. The Inhuman. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 55.

обмена дарами ключевой момент — обратимость. Обменивающийся для него — изолированный, бесстрастный индивид, решивший вступить в обмен, начинающий или заканчивающий цикл, а не всегда-уже включённый в обмен дарами прежде своего рождения и после своей смерти. Следуя Моссу, настаивающему на необходимости давать, принимать и обмениваться, Гуднер утверждает, что «вопреки взглядам некоторых культурных релятивистов, вполне вероятно, что норма обратимости универсальна»<sup>1</sup>. Бодрийяр согласился бы с этим: сущность дара и контр-дара — «непрерывная неограниченная обратимость»<sup>2</sup>. В этом ключевом моменте, обратимости, независимо от того, имеет ли она положительные или отрицательные импликации, Бодрийяр производит радикализацию версии Мосса: он принимает ставку и возвращает теорию дара теоретику дара. Выступая против интерпретации дара как «щедрости», против традиционных и современных экономико-антропологических интерпретаций дара, против христианско-гуманистической идеологии дара, против представления о контрактном обмене дарами между изолированными обменивающимися, Бодрийяр настаивает на том, что контр-дар, реверсивность занимают центральное положение: «Дар — это *наш* миф, наш идеалистический миф, соотносящийся с нашим материалистическим мифом; под ними обоими мы и погребаем первобытных людей. Первобытный символический процесс не знает бескорыстного дара, ему известны лишь дар-вызов и обращение обменов»<sup>3</sup>. Эта непрерывная обратимость, о которой идёт речь, удерживает обменивающегося в социальном, в символическом и в сакральном: подчинение ей профанирует производство ради сакрализации и потребления. Эта обратимость и реверсивность, эта необходимость контр-дара значительно проясняет то, что Бодрийяр подразумевает под понятием символического обмена.

### ***Дар — это символический обмен и социальное отношение***

Не пора ли нам обратиться к вопросу о том, что представляет (или представлял) собой символический обмен? Задача создания теории символического обмена, под которым понимается противоположность эквивалентности, так никогда и не будет решена удовлетворительно. Часто сетуют на то, что Бодрийяр не даёт определения этой ключевой концепции; однако мне кажется, что дело тут не в преднамеренном обскурантизме. «Символическое не может никуда вписаться»<sup>4</sup>. Произвести знак «символического обмена» значило бы (как говорит Бодрийяр о Лиотаровом понятии фигуральной трансгрессии дискурсивного) подвергнуть символический обмен «двойной артикуляции», с помощью которой «лингвистический порядок ухитряется утвердить себя через истолкование того, что ему не поддается»<sup>5</sup>. Как замечает Геноско, «мы задаёмся вопросом о том, можно ли означить то, что мы понимаем под символическим»<sup>6</sup>. Дело в том, что, «следуя своим собственным критериям, Бодрийяр не может ничего сказать о символическом, не обращаясь к механизмам стоимости»<sup>7</sup>. Бодрийяр говорит, что «символическое — это не понятие, не инстанция, не категория и

<sup>1</sup> Gouldner A. The norm of reciprocity: a preliminary statement // The Gift: An Interdisciplinary Perspective. P. 59.

<sup>2</sup> Baudrillard J. The Mirror of Production. St Louis: Telos, 1975. P. 79.

<sup>3</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 98.

<sup>4</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. С. 199.

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 359.

<sup>6</sup> Genosko G. Baudrillard and Signs: Signification Ablaze. L.: Routledge, 1994. P. XX.

<sup>7</sup> Ibid. P. 89.

не «структура»<sup>1</sup>. Мысля символический обмен, нам приходится руководствоваться теми «аллюзиями» и «рефракциями», которые Бодрийяр разбросал в контексте обсуждения символического обмена. Нам нужно быть внимательными к серии понятий, которые Бодрийяр поместил в скобки после слова «символический» («избыточность, амбивалентность, дар, жертвоприношение, трата и иступление»<sup>2</sup>). Далее речь пойдёт о том, что символическое — это «акт обмена и *социальное отношение*»<sup>3</sup>.

**Дар сущностно связан с символическим, сакральным;  
они близки и по сути родственны**

Одна из важных характеристик символического у Бодрийяра — это «социальное отношение», в учении о котором, как убедительно показали Гейн<sup>4</sup> и Меррин<sup>5</sup>, он опирается на Дюркгейма. Согласно Дюркгейму, ритуалы и символизм религии следует мыслить как социальные, а не как духовные: «Эта реальность — которую мифология репрезентировала в столь многообразных формах, но которая является объективной, универсальной и вечной причиной тех сенсаций *sui generis*, которые составляют религиозный опыт, — есть общество»<sup>6</sup>. Или, проще говоря, «идея общества — душа религии»<sup>7</sup>. Таков этимологический смысл религии как *religare*, восстановления связи, восстановления коммуникации, восстановления соединения. Поскольку религия социальна, она (заново) объединяет социальное. Сегодня мы оказались в ситуации, когда «древние боги стареют или умирают, а другие ещё не родились»<sup>8</sup>. Это, конечно же, оказывает пагубное воздействие на социальные связи: как говорит Дэниел Белл, «сказать, что “Бог умер” — в действительности значит сказать, что социальные связи разрушены и что общество умерло»<sup>9</sup>. Можно признать, что Бодрийяр, подобно Беллу и Фредериду Джеймесону — мыслителям, представляющим противоположные стороны политического спектра, — «присоединился к дюркгеймианскому плачу о распаде социальных связей»<sup>10</sup>. Оба мыслителя «склонны призывать к возрождению религиозного символизма ради восстановления социальных связей вопреки постмодерным ценностям»<sup>11</sup>.

Если понимать дар как воплощение социальных связей, подобных сакральным, — как своего рода «вторичное сакральное» или «индивидуальный тотем»<sup>12</sup>, — то ясно, что дар должен быть обратимым, чтобы оставаться в сфере сакрального. Прекращение обратимости означает прекращение социальных связей. По Моссу, молящийся, как и дар, есть всецело социальный факт. Молящегося можно рассматривать вне ре-

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 243.

<sup>2</sup> Там же. С. 277.

<sup>3</sup> Там же. С. 243.

<sup>4</sup> Gane M. Baudrillard: Critical and Fatal Theory. L.: Routledge, 1991.

<sup>5</sup> Merrin W. Television is killing the art of symbolic exchange: Baudrillard's theory of communication // Theory, Culture and Society. 1999. Vol. 3. № 16 (3). P. 119–140.

<sup>6</sup> Durkheim É. The Elementary Forms of Religious Life. Oxford University Press, 2001. P. 313.

<sup>7</sup> Ibid. P. 314.

<sup>8</sup> Ibid. P. 322.

<sup>9</sup> Цит. по: O'Neill J. Religion and Postmodernism: The Durkheimian Bond in Bell and Jameson // Theory, Culture and Society. 1988. Vol. 5. № 2/3. P. 495.

<sup>10</sup> Ibid. P. 498.

<sup>11</sup> Ibid. P. 493.

<sup>12</sup> Durkheim É. The Elementary Forms of Religious Life. P. 319.

лигиозной ориентации, в свете принципа надежды Эрнста Блока. Наконец, Дюркгейм замечает, что «почти все великие социальные институты рождены религией», однако «лишь одна форма общественной деятельности ещё не связана с религией явно, а именно: экономическая деятельность»<sup>1</sup>. Его племянник Мосс ответит на этот вызов, что кажущаяся автономия экономики и трудность соединения экономического и социального делает социальную критику экономической деятельности, её гегемонии, её эпистемологического влияния и её эффектов (овеществление, отчуждение, экономическое определение человека и его мотиваций, рыночное решение социальных проблем и т.п.) тем более необходимой.

Другим важным контекстом, в котором следует рассматривать бодрийеровский дар, является философия Батая. В своей «Теории религии» он, подобно Дюркгейму, подчёркивает угрозы человеческому существованию: «Человек есть существо, утратившее и даже отбросившее то, чем он является втайне, — неразличимую сокровенность», поэтому сущность религии — «поиски утраченной сокровенности»<sup>2</sup>. Это понятие, как и «символический обмен» Бодрийера, не поддаётся простой дефиниции и показывает пределы мысли об индивидуальности:

Сокровенность невозможно выразить связной речью.

Говорить непомерно выпренно, стискивая зубы и рыдая, давая выход своей злобе; перескакивать мысль с пятого на десятое, без начала и без цели; петь во всё горло в темноте, от страха; бледнея, выпучивать побелевшие глаза, тихо печалиться, яряться до рвоты... всё это лазейки, которыми она пользуется.

Сокровенным, строго говоря, является всё, в чём есть горячка безличности, неловимая звучность реки, пустая ясность небес; но это всё равно негативное определение, в котором недостаёт самого главного<sup>3</sup>.

Хотя Бодрийер и бросает Батаю несколько упреков (Батай неубедителен, когда говорит о потребности в священном; его понятие траты слишком отдаёт инверсией экономики; Батай упустил из вида ключевое понятие обратимости дара), он заключает, что батаевский «императив священного в его мифической конструкции безупречен»<sup>4</sup>. Можно утверждать, что понятие сокровенного — «страсть к угашению индивидуальности», — интенсивность имманентного существования и тесноты социальных связей применимы к описываемым Бодрийером дару и контр-дару. В то время как Дюркгейм и Батай мыслят социальное как религиозное, для Бодрийера в религии, по выражению Верника, «трансцендентальное отсутствует»<sup>5</sup>.

### *Дар не экономичен, это антитеза производства*

Дар как противоположность профанному обмену и объективной оценке в политической экономии подавляется и маргинализуется. В нашей культуре производства и эквивалентности, пишет Бодрийер, «завораживает лишь то, что не обменивается в режиме ценности: пол, смерть, безумие, ярость, — и что именно по этой причине повсе-

<sup>1</sup> Ibid. P. 314.

<sup>2</sup> Батай Ж. Теория религии. Пер. С.Н. Зенкина / Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006. С. 76.

<sup>3</sup> Там же. С. 72.

<sup>4</sup> Baudrillard J. When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy // Canadian Journal of Political and Social Theory. 1987. Vol. 15. № 1–3. P. 138.

<sup>5</sup> Wernick A. Post-Marx: theological themes in Baudrillard's America // Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion. Eds. Ph. Berry, A. Wernick. L.: Routledge, 1992. P. 69.

местно подавляется»<sup>1</sup>. Именно эти феномены интересовали Батая: «смех — слёзы — сексуальное возбуждение — поэтическая эмоция — чувство священного — экстаз»<sup>2</sup>. Во введении ко второй части «Проклятой доли» Батай даёт неизбежно неполный и носящий характер проекта набросок «общей критики идей *подчинённости* человеческой деятельности чему-то отличному от непроизводительной траты своих ресурсов»<sup>3</sup>. Эротизм «не может служить никакой цели»<sup>4</sup>; в сексуальной страсти «мы ведём себя противоположным образом [по отношению к поведению, нацеленному на размножение]: мы расходуем свои силы без счёта и теряем значительное количество энергии без расчёта и без выгоды»<sup>5</sup>. Батай располагает на одной стороне расход ресурсов ради продления рода, ради продолжения существования, ради производства вещей, стоимостей, богатств, а на другой — символический мир безоговорочного *моментального* растрачивания, жертвы как антитезы производства.

Жрец провозглашает: «*Сокровенно* я принадлежу суверенному миру богов и мифов, миру яростно-безрасчётной щедрости, подобно тому как жена моя принадлежит моим желаниям. Я изымаю тебя, жертва, из мира, где ты была и не могла не быть сведена к состоянию вещи, обладая смыслом, внеположным твоей сокровенной природе. Я вновь призываю тебя к *сокровенности* божественного мира, к глубинной имманентности всего сущего»<sup>6</sup>.

В терминах дара, нужно отказаться от обратимости, чтобы сохранить полученный дар, а чтобы получить от него выгоду, нужно вернуть его в профанный мир вещей. Исключая такую возможность, «даримое не может стать для получающего дар предметом сохранения; отдавая что-либо в жертвенное приношение, мы как раз и передаём его в мир скоротечного истребления»<sup>7</sup>. Бодрийяр в этом моменте подчёркивает отказ от обратимости дарения. Речь идёт об антагонистической форме обмена дарами — потлаче. По Бодрийяру, «в потлаче даёт о себе знать специфический тип циркуляции благ, который абсолютно свободен от власти ценности, который базируется на расточительности, на растрате вещей и который в то же время никогда не должен прекращаться. Обменный процесс никогда не должен иметь завершения, а его интенсивность при случае надо доводить до пределов возможного»<sup>8</sup>. Дар и контр-дар, символический обмен — всё это не экономический обмен: в нём нет заинтересованности и эквивалентности. Символический обмен принято отрицать, объявлять чем-то второстепенным, «отбросом» экономики: он игнорирует «расчёты и [эквивалентные] обмены»<sup>9</sup>. Феномены дара и контр-дара, обратимости и реверсивности, траты и жертвы не только не объясняются экономической стоимостью, но выходят за пределы человеческого понимания. Возможно, именно поэтому часть богатств подвергается уничтожению. По Бодрийяру, сближая символическое, дар и контр-дар со священным, с сокро-

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 308.

<sup>2</sup> Bataille G. The Unfinished System of Nonknowledge. P. 160.

<sup>3</sup> Bataille G. The Accursed Share: An Essay on General Economy. Vol. II, The History of Eroticism. Vol. III, Sovereignty. N.Y.: Zone Books, 1993. P. 14.

<sup>4</sup> Ibid. P. 16.

<sup>5</sup> Ibid. P. 177.

<sup>6</sup> Батай Ж. Теория религии. С. 68–69.

<sup>7</sup> Там же. С. 71.

<sup>8</sup> Бодрийяр Ж. Пароли. С. 11.

<sup>9</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 99.

венным, с имманентным, с амбивалентными страстями, с загадкой, музыкой и поэзией, с загадкой, опасным опьянением, смехом, «глубоко внутренним»<sup>1</sup>, где социальный человек «способен на большее»<sup>2</sup>, мы рискуем упростить дело и потерять их из вида. Дар далёк от всех банальностей, субординаций и симуляций настоящего, сокрушительной скуки профанного, редукции суверенного субъекта к рабу богатства и ности, редукции качества существования к количеству рабочего времени, редукции игры и соблазна к серому усыпляющему времени чая и ужина перед телевизором — «этого потлача праздности»<sup>3</sup>.

### *Дар и ответный дар составляют стратегию*

Всё, что не может претерпеть обмен или символическое разделение, — пишет Бодрийяр, — разрушает обратимость и власть института»<sup>4</sup>. Самая дефиниция власти — акт передачи. Чтобы избежать мира вещей, избежать производства, избежать односторонних отношений власти как её определяет Бодрийяр, нужно походить на «первобытных» людей и разыгрывать потлач в геополитическом масштабе. Нужно призвать символическое, нужно соблазнить и спровоцировать неограниченную обратимость дара и контр-дара, бросая вызов посредством дарения. Это понятие, следовательно, имеет стратегическую и критическую ценность. Повсюду в творчестве Бодрийяра мы находим понятия реверсивности, обратимости, контр-дара. Системе нужно бросить вызов в пределах царства символического. Система подавляет символическое и зиждется на отвержении символического, поэтому «необходимо перенести всё в сферу символического, где действует закон вызова, обращения, увеличения ставок»<sup>5</sup>. Нужно «бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить ничем кроме своей гибели и крушения. Ведь никому, даже системе, не уклониться от символической обязанности, и такая ловушка — единственный шанс её катастрофы»<sup>6</sup>. Эта стратегия — «бросить вызов дару тому, кто не может ответить на него иначе как собственной смертью и собственным разрушением»<sup>7</sup>, — воспроизводится почти слово в слово двадцать пять лет спустя (в отношении терроризма), показывая важность этого аспекта для Бодрийяра. «...Для системы это одновременно и чудовищное зеркало её собственного репрессивного насилия, и образец недоступного ей насилия символического, того единственного насилия, которое она не может осуществить, — её собственной смерти»<sup>8</sup>. Дух терроризма — это тоже дух дара: «Терроризм — это акт, восстанавливающий нередуцируемую сингулярность в самом сердце системы всеобщего обмена»<sup>9</sup>. На смерть рабочего, смерть террориста, дар смерти — этот потлач, вызов, поединок, жертвоприношение — система не может ответить ничем, кроме ответной смерти, самоубийства системы. По крайней мере, такова бодрийярова интерпретация предположений террористов<sup>10</sup>. Односторонний дар террориста стремится превзойти

<sup>1</sup> Bataille G. The Unfinished System of Nonknowledge. P. 127.

<sup>2</sup> Durkheim É. The Elementary Forms of Religious Life. P. 311.

<sup>3</sup> Baudrillard J. Cool Memories V. Cambridge: Polity Press, 2006. P. 30.

<sup>4</sup> Baudrillard J. The Mirror of Production. P. 79.

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 98.

<sup>6</sup> Там же. С. 99.

<sup>7</sup> Baudrillard J. The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers. L.: Verso, 2002. P. 17.

<sup>8</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 101.

<sup>9</sup> Baudrillard J. The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers. P. 9.

<sup>10</sup> Ibid. P. 17.



власть, пытается победить в своём потлаче, пытается выиграть «лицо», победить в поединке чести. «Та власть, что унизила вас, сама должна быть унижена»<sup>1</sup>. Можно сказать, что это пиррова победа, и тем не менее это символическая победа, победа «над любой властью, сколь бы могущественной ни была её инстанция»<sup>2</sup>.

Дух дара, потлача и обратимости руководит большей частью размышлений Бодрийяра о проблемах теории, медиа и Войны в Заливе. Мышление не должно быть чем-то эквивалентным реальности или перемешанным с ней, оно должно быть контр-даром, приносимым в форме потлача: «универсальное правило мышления: верните мир таким, как он был дан вам — непостижимым, — и, по возможности, ещё более непостижимым. Ещё более загадочным»<sup>3</sup>. Как писал поэт Эдмон Жабе: «Вопрос задан. Ответ убийствен. Бог умер из-за преждевременного ответа, ограничившего человека»<sup>4</sup>. Стоит отметить, что в середине 1970-х гг. исследованиями дара занималась целая группа, включавшая Бодрийяра, Фуко, Делёза, Гваттари и других. Позиция и полемика Бодрийяра были «настолько агрессивны, а его критика в адрес своих французских современников столь экстремальна, что после бурных дебатов группа распалась»<sup>5</sup>. Следует заметить и то, что Фуко не вернул потлач Бодрийяра. В отношении более широких теоретических дебатов стоит упомянуть замечание Бурдьё: «ничто так не напоминает поединок чести среди кабиллов, как интеллектуальные сражения. Зачастую в этих сражениях внешнее (чтобы победить, необходим триумф разума) затмевает саму честь»<sup>6</sup>. Страсть, честь и интеллектуальный «вид» подчинены здесь рациональному.

Бодрийяр переосмысливает в терминах медиа свой взгляд на власть медиа как необратимой формы коммуникации «без ответа»<sup>7</sup> и интерпретирует «молчание масс» не как пассивность или отчуждение, но как «контр-стратегию»<sup>8</sup>, своеобразный ответ в форме пренебрежения к одностороннему «дару» масс-медиа. Война в Заливе, в терминах геополитического обмена, также была не обоюдной, но односторонней и калькулятивной. Клаузевиц говорил, что война — это «ничто иное как поединок во всеобщем масштабе»<sup>9</sup>. Гринберг пишет, что «изучение поединка — это изучение даров»<sup>10</sup>, поскольку «пуля — это дар»<sup>11</sup>. Война в Заливе, как известно, не была состязанием (не говоря уже о благородном поединке). Она была односторонним, прибыльным делом, показавшим brutальное лицо «демократии», затеянной для телевидения безответной демонстрацией силы, представившей односторонний дар в виде шикарной бомбы для Ирака.

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 26.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 101.

<sup>3</sup> Baudrillard J. Radical Thought // Parallax: A Journal of Metadiscursive Theory and Cultural Practices. 1995. № 1. P. 62.

<sup>4</sup> Jabès E. The Little Book of Unsuspected Subversion. California: Stanford University Press, 1996. P. 37.

<sup>5</sup> Kellner D. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond. Cambridge: Polity Press, 1989. P. 132.

<sup>6</sup> Bourdieu P. Practical Reason — On the theory of action. P. 75.

<sup>7</sup> Baudrillard J. Simulacra and Simulation. Michigan: University of Michigan Press, 1994. P. 84.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Цит. по: McAleer K. Dueling: The cult of honour in fin-de-siècle Germany. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 107.

<sup>10</sup> Greenberg K. Honor and Slavery. New Jersey: Princeton University Press, 1998. P. 53.

<sup>11</sup> Ibid. P. 74.

*Дар — одна из сторон всеобщего антагонизма*

Начиная с «Символического обмена и смерти» вырабатываются другие эпитеты, иллюстрирующие символическое, обратимость и контр-дар. Таковы анантиципация инакого, которое не может непосредственно обмениваться на тождественное; гетерогенность, негативность и зло, противостоящие гомогенности, позитивности и добру; сингулярность, которая «не обменивается ни на что рациональное»<sup>1</sup>; случайность, определяемая как отсутствие эквивалентности; невозможность обмена; заимствованная у Батая «проклятая доля». В целом же Бодрийяр исходит из различения между символическим и семиологическим, между даром и товаром. У Бодрийяра, как очевидно, речь всегда идёт о двух антагонистических принципах: «С одной стороны, политическая экономия, производство, код, система, симуляция. С другой — потлач, трата, жертва, смерть, женскость, соблазн»<sup>2</sup>. Анализ этих антагонистических принципов, говорит Чарльз Левин, делает Бодрийяра весьма привлекательным «социальным философом»: его привлекательность «заключается в его способности соотносить формализованные абстракции цивилизационного габитуса с тайнами социального бытия»<sup>3</sup>. Говоря коротко, экстенсия, развитие, абстрактная систематизация, автономия, структурный детерминизм, гомогенность и всё, что подчиняется принципу эквивалентности и семиологического, — вот то, что интересует Бодрийяра. Всё это наносит урон тому, что подчиняется символическому. Однако Бодрийяр настаивает на неизбежном возврате дара, прерывности, разрыва, сокровенности, страсти, антагонизма и «нерушимой логики символического обмена»<sup>4</sup>.

*Дар — это наша судьба*

Мне представляется, что творчество Бодрийяра предполагает этот антагонизм: с одной стороны, прославление, призывание и необузданная страсть к символическому, а с другой — анализ и критика принципа эквивалентности (даже в тех формах, которые можно счесть «прогрессивными» — принцип равенства в «правах человека», «демократии» и «законности»). Мы должны признать, что «системе присуща потребность в символическом»<sup>5</sup>. Мы должны сделать ставку на дар как «неизбежность», как на нашу судьбу<sup>6</sup>. «Смерть не касается тех, кто увлечён игрой», — пишет Батай<sup>7</sup>. На критику Лиотара — что есть в учении Бодрийяра о контр-даре, обратимости, символическом обмене что-то от «метанарратива» с его «истиной», — следует ответить, что Бодрийяр действительно в этом повинен. Точно так же повинен он и в романтизме, с оговоркой, что это не традиционный романтизм: символическое может оказаться дьявольским. И тем не менее, разве дар, в отличие от товара, не романтичен? «Любовь даётся влюблённым ради траты, ради движения от удовольствия к удовольствию, от восторга к восторгу: они составляют общество потребления, в отличие от государства, которое есть общество стяжательства»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Пароли. С. 32.

<sup>2</sup> Baudrillard J. The Ecstasy of Communication. N.Y.: Semiotext(e), 1988. P. 79.

<sup>3</sup> Levin Ch. Jean Baudrillard: A Study in Cultural Metaphysics. P. 81.

<sup>4</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 235.

<sup>5</sup> Baudrillard J. The Mirror of Production. P. 147.

<sup>6</sup> Baudrillard J. Fragments: Cool Memories III. L.: Verso, 1997. P. 128.

<sup>7</sup> Bataille G. The Unfinished System of Nonknowledge. P. 254.

<sup>8</sup> Bataille G. The Accursed Share: An Essay on General Economy. P. 163.

*Дар и ответный дар — это всегда-уже-возможное прерывание и вторжение, а не то, что когда-то и где-то имело место*

Наконец, Лиотар усматривает у Бодрийяра представление об уникальном времени и пространстве символического обмена, разрушаемого политической экономией и семиологическим. Лиотар подвергает сомнению радикальное исключение символического и вскрывает противоречия абсолютного противопоставления символического обмена и амбивалентности политической экономики и эквивалентности. Это спорный момент. Геноско утверждает, что «лиотарова критика Бодрийяра поднимает важную нерешённую проблему, связанную с заявлением о том, что дар не семиологичен»<sup>1</sup>. Здесь не место углубляться в эту тему и её следствия. Ограничимся тем, что скажем: критика Лиотара сходна или по меньшей мере зеркальна соответствующему теоретическому маневру Бодрийяра. Главный сдвиг, который происходит после «Символического обмена и смерти», заключается в прояснении и смещении понятия символического обмена как не-реифицируемых пространства и времени, как «“естественного”, а не симулятивного процесса»<sup>2</sup>, всегда-уже-возможного вторжения, прерывания. Символический обмен предполагает уже не противоположности, но «переплетение, игру знаков»<sup>3</sup>. Как замечает Уильям Поуллетт, символический обмен «переносится от размышлений о *месте* сообщества или *пространстве* коммуникации к *моменту* или *точке* разрыва, вторжения и вызова»<sup>4</sup>. Символический обмен теперь не относится лишь к прошлому, как говорят критики (если таковые когда-либо существовали): он может оказаться нашим непознанным настоящим (и будущим). Утрачены, впрочем, оказались мифы и ритуалы, призванные облегчить символические разрыв, вторжение и вызов. Батай писал, что архаичный человек, конечно же, не принимал непрерывного участия в заразительном насилии сокровенности, но, когда он отдалялся от неё, ритуалы в надлежащее время вновь могли вернуть его к ней. Сегодня мы далеки от этих ритуалов и от тех мифов, что резонируют с символическим, нашёптывающим нам свои тайны:

Конечно, в символическом обмене можно видеть лишь исторический объект и изучать потлач в первобытных социумах исключительно с антропологических позиций, при каждом удобном случае подчёркивая, что в нашем обществе всё основано на рынке, подчинено принципу ценности... Но так ли это на самом деле? А что если и мы живём в условиях непрекращающегося потлача? Мы создали реальность, казалось бы, полностью зависящую от своего рода союза экономической, телесной и сексуальной рациональностей, но главной, радикальной формой жизненности всегда выступает вызов, безудержное повышение ставок, потлач, то есть отрицание ценности. Принесение её в жертву. Следовательно, и мы, по-видимому, живём жертвенностью, но, в отличие от представителей других культур, не хотим принять данный образ жизни. И не можем, поскольку, расставшись с мифами и ритуалами, обрекли себя на его неприятие<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Genosko G. Baudrillard and Signs: Signification Ablaze. P. 161.

<sup>2</sup> Levin Ch. Jean Baudrillard: A Study in Cultural Metaphysics. P. 94.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Pawlett W. Book Review: Symbolic Exchange and Beyond // International Journal of Baudrillard Studies. 2006. Vol. 3. № 1.

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. Пароли. С. 12.

### **Заключение**

Суммируя вышеизложенные положения, мы можем сказать, что контр-дар — это и есть теоретический дар Бодрийера. Это ключевой момент его мысли, можно сказать, конституирующий элемент его мышления. Соприкасаться с Бодрийером — значит соприкасаться с даром. Для каждого, кто принимает его учение о даре, встаёт вопрос, как ответить на дар Бодрийера и на тот вызов, который заложен в самой сути дара. Каков будет самый уместный и самый честный ответ, если мы принимаем ставку Бодрийера? И что этот контр-дар или потлач повлекут за собой? Лучшим ответом будет не отвечать. Не из невежливости или с вызовом, а из «теоретической дружеской любви»: «Никакого потлача: это самый верный знак дружбы»<sup>1</sup>. Я думаю, это соответствует той возвышенной медитации о дружбе Мориса Бланшо, которая сопровождала относительно недавнее сообщение о смерти Жана Бодрийера на веб-сайте «International Journal of Baudrillard Studies».

*Перевод с английского А.В. Дьякова*

---

<sup>1</sup> Derrida J. Given Time: 1. Counterfeit Money. Chicago: University of Chicago Press, 1992. P. 149.