

УДК 1: [3+93]

ДАРООБМЕН КАК МОДЕЛЬ БЫТИЯ АРХАИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Ю. Г. Писаренко

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
Института философии имени Г. С. Сковороды
Национальной Академии Наук Украины, г. Киев, Украина

Дарообмены традиционных обществ моделировались по принципу первичной родовой связи “своих”, причастующих “общему зрению”. Очевидно, эта субъектно-объектная слитность в “едином зрении” и была той изначальной целостностью, которую во взаимном даре предполагали М. Мосс и К. Леви-Стросс.

Введение

Проблематика истоков общественной жизни всегда актуальна. В свою очередь, основополагающий принцип архаической социальности интуитивно ощущается в дарообмене традиционных обществ. Особое внимание этой теме было уделено в известном “Очерке о даре” М. Мосса (1925). Ученый решал вопрос: “Какова юридическая и экономическая норма, заставляющая в обществах отсталого или архаического типа обязательно отвечать подарком на подарок? Какая сила, заключенная в даримой вещи, заставляет одариваемого делать ответный подарок?” [1, с. 85]. Несмотря на то, что антропологом была доказана тотальность обычая обмена в архаике, удовлетворительно ответить на поставленные вопросы ему так и не удалось. Констатируя это, К. Леви-Стросс, в частности, критиковал предшественника за его излишнее доверие к, очевидно, искусственной версии маори о том, что возвращаться к прежнему хозяину подаренную вещь заставляет некий дух хау, всегда стремящийся к месту своего происхождения [1, с. 96–100; 2, с. 427]. Стросс считал, что гораздо больше шансов найти реальность не в сознательных умонастроениях, а в бессознательных ментальных структурах, к которым можно добраться, исследуя общественные институты, а еще скорее – язык. При этом он подчеркивал оставленное без должного внимания М. Моссом его собственное наблюдение, что папуасы и меланезийцы используют одно и то же слово для обозначения покупки и продажи, ссуживания и заимствования. Если же антитетические операции обозначаются одним словом, то и сами эти операции не антитетичны, а представляют два модуса одной реалии, поэтому и понятие хау в качестве обобщения теряет смысл [2, с. 427]. В связи со сказанным напомним, что, согласно Э. Бенвенисту, слияние значений “брать” и “давать” обнаруживает также индоевропейский глагол *db-* [3, с. 70–71]. Такая же двойственность отмечается для древнескандинавского глагола *fá* [4, с. 70]. Сам термин предполагает обоюдность акта, с помощью которой, будто бы, восстанавливается некая утраченная целостность. В теории дара искусственно объяснить эту целостность было призвано понятие хау, тогда как в теории магии ее объясняли так называемой *мана* [2, с. 428]. “Мы должны допустить, – писал К. Леви-Стросс, – что подобно хау, *мана* – лишь субъективное отражение некоей целостности, не открытой восприятию...” [2, с. 431].

© Писаренко Ю.Г., 2015

Основная часть

Что собой представляла эта, восстанавливаемая эквивалентным дарообменом целостность, по видимому, обнаруживаем именно там, где и предполагал К. Леви-Стросс, – в бессознательных ментальных структурах, запечатленных в одном из общественных институтов. Произведение Лукиана Самосатского “*Токсарид, или Дружба*” (II в. н.э.) сохранило ряд ценных сведений об общественной жизни скифов, в том числе – об обычае выкупа пленного под названием “*зирин*”, соответствующем правилам эквивалентного обмена [5, р. 265–302; 6, с. 310–312 (Т. 1)]. Здесь говорится о двух скифах-побратимах, один из которых был пленен во время набега враждебного (также ираноязычного) племени савроматов. Услышав призыв друга о помощи с противоположного берега реки, второй из друзей, переплыв ее, приходит во вражеский стан, выкрикивая при этом слово “*Зирин!*” (*Ζίριν*). “Того, кто произнесет это слово, – поясняется в рассказе, – савроматы не убивают, но задерживают, считая, что он пришел для выкупа” [*Toxaris. 40*]. Не имея с собой никакого имущества, в качестве выкупа за друга скиф предлагает начальнику савроматов себя. Но тот возражает: “Невозможно задержать тебя всего, раз ты пришел, говоря: “*Зирин*”; оставь нам часть того, чем обладаешь, и уведи своего друга”. Он затребовал у пришельца глаза, что и послужило выкупом [*Toxaris. 40*]. Позже, выкупленный таким образом друг, также себя ослепил, “и они стали кормиться на общественный счет скифского племени, пользуясь чрезвычайным почетом” [*Toxaris. 41*].

Несмотря на то, что скептики считают этот рассказ, всего лишь, анекдотом, тем не менее, не только оригинальный термин “*зирин*”¹, но и ряд подробностей вызывают доверие к излагаемому Лукианом. Об этом, например, свидетельствует такая деталь, как требование савроматом только *части* имущества. Мы видим, что, согласно М. Моссу, в ритуальных обменах присутствовали две тенденции. Первая предполагала равенство подарка и ответного дара, вторая же, – проследившаяся в индийских потлечах, – отражала стремление сделать настолько большой подарок или оказать услугу, чтобы получивший не был в состоянии их возместить, в силу чего попадал в своеобразную завистимость от дарителя [1, с. 91]. По существу, вторая тенденция, будучи производной первой, в то же время, ее отрицает или же на ней паразитирует, провоцируя ситуацию невозврата. Думаем, она может быть признана позднейшей. Очевидно, с точки зрения договора “*зирин*”, понимавшегося как равноправный, сдача скифа в плен вместо друга сделала бы невозможной обратную связь, поскольку савромату, просто, некому было бы вернуть выкупаемого. Диалог был бы нарушен. Значит, в договоре “*зирин*” важно было сохранение той части “сдвоенной личности” дарящего, которая, расставаясь со своей “половиной” (частью-“другом”), могла бы затем принять в качестве возмещения аналогичную часть контрагента, образовав, таким образом, новую межличностную связь, а вернее – сделав их половинами друг друга.

Приведенный случай договора “*зирин*” для практики подобных контрактов был нетипичен, поскольку вышедший из реки человек требуемого для выкупа

¹ Нельзя согласиться с В.И. Абаевым, считавшим *ζίριν* – ‘выкуп’ Лукиана, испорченным *ζάριν* – ‘золото’ [7, с. 303], хотя бы, потому, что в “*Токсариде*” речь не идет о качественной характеристике выкупа (золото, рабы, скот и т. п.), но лишь об условной “части” тела-имущества скифа: “Невозможно задержать тебя всего, раз ты пришел, говоря: “*Зирин*”; оставь нам часть того, чем обладаешь...” [*Toxaris. 40*]. Более логичным нам представляется сопоставление термина “*зирин*” с осетинским *зыруд* | *zurun*: *zurd* ‘кружить(ся)’, ‘вертеть(ся)’ [7, с. 324].

богатства не имел. Если в древних дарообменах вещи, имущество признаются, как бы, частицей “тела-сущности” человека [1, с. 98; 4, с. 64], то, в данном примере само богатство заменили глаза. Существуют ли какие-либо другие подтверждения того, что “глаза” человека в древности могли символически приравниваться к его “имуществу”?

Согласно этнографическим данным XIX – начала XX в., в традиции скотоводов (к которым также относились скифы и савроматы) сохранилось представление о том, что “обладать богатством (скотом)” – это значит его “видеть”. Например, путешественник А.И. Левшин о своем разговоре с киргизским (казахским) владельцем табунов рассказывал следующее: “Однажды спросил я одного владельца восьми тысяч лошадей, почему он не продает ежегодно по некоторой части табунов своих. Он отвечал мне: “Для чего стану я продавать мое удовольствие? Деньги мне не нужны: я должен запереть их в сундук, где никто не увидит их. Но теперь, когда табуны мои ходят по степям, всякий смотрит на них, всякий знает, что они мои, всякий говорит, что я богат” [8, с. 7]. Автор, несколько упрощенно, считал, что “народ сей не извлекает из богатства другой пользы, кроме тщеславия” [8, с.7], хотя скотовод совершенно четко говорил и об удовольствии от самого созерцания лошадей. Восхищенное отношение этого народа к лошадям подтверждается и другими данными [8, с. 7–8]. Практически, тождественен диалог между оленеводом-юраком и путешественником, предлагающим ему продать одного из нескольких тысяч своих оленей. Пастух аргументирует свой отказ следующим образом: “Олени ходят, я на них смотрю, а деньги спрячешь, – не видно...” [8, с. 5]. Для нас чем-либо владеть, скорее, означает это “упрясть”, проявив над собственностью власть, выступив по отношению к ней субъектом. В приведенных же случаях видящий (владеющий), фактически, приравнивается видимому и потому боится видимую картину нарушить. Его условное “Я” совершенно отлично от нашего. Эта, пережиточная невыделенность субъекта, – если вспомнить Э. Фромма, – противостоит “обладанию” в качестве “бытия” [9].

А.Н. Максимов подытожил подобные этнографические факты в своей статье “Скотоводство малокультурных народов”. В частности, подобный ответ был получен и от африканца мкамба, разводящего крупный рогатый скот [8, с. 9]. Туземцы избегают убийства животных своего стада для собственной еды или их продажи, подчеркивая, что высшим благом являются не спрятанные деньги, а любованье массаами пасущихся животных, которые, к тому же, согласно признанию их хозяев, вызывают уважение и зависть к ним соседей. Последнее в особенности четко говорит о том, что эти стада представляют собой некую общезначимую, социальную ценность. Это подтверждают неоднократно упоминаемые в тех же материалах “особые” случаи, когда скотовод не боится расстаться со своим скотом. Так, юрак-самоед, который не желал продавать оленя, без колебаний, закалывал его для почетного гостя [8, с. 5]. Африканские бари закалывают скот только в торжественных случаях – свадьбы или смерти вождя, заключения мира и т.п. У акамба исключительными легальными способами перехода крупного рогатого скота от одного хозяина к другому являются наследование, уплата калыма за невесту, компенсация за убийство или другое тяжкое преступление [8, с. 9]. У нуэров скот также забивается, в основном, в честь церемоний. Он выступает как плата при заключении брака, а каждый из этапов брачного ритуала отмечается передачей или убийством скота. Вообще же, здесь скот олицетворяет все узы социальных связей [10, с. 27, 28, 34]. Очевидно, отличие при-

веденных случаев убийства или передачи скота другим от обычного потребления собственной семьей или продажи состоит в том, что в последних примерах “уничтожение видимости” является ценой за изменение одного социального статуса на другой. Поскольку “видимость” (скота) явно приравнивалась телесной принадлежности, то передача своей “видимой-телесной” частицы кому-либо, которая, как предполагаем, требовала дара в ответ, означала установление новых отношений сопричастности – родства.

С точки зрения замещения богатства глазами в договоре “зирин”, интересна и следующая параллель из индийской “*Брихадараньяка Упанишады*” (VIII–VI вв. до н.э.), которая, перечисляя качества мужчины, полноправного члена общества, отмечает: “глаз – его мирское богатство, ибо глазом он добывает его” [11, с. 77]. То есть, “приобретать” богатство – это значит его “видеть”, а то, чем “видят (-приобретают)”, само превращается в “видимое (-приобретаемое)”. Субъект сливается с объектом.

Примеры из практики скотоводов, в которых “владеть” стадами означает их “видеть”, а также фрагмент из “*Брихадараньяка Упанишады*”, согласно которому, “глаз” приравнивается “богатству”, стоят в одном ряду с договором “зирин”, в котором богатство скифа “заменили” его глаза.

Нижеследующие же примеры дополняют и поясняют тот факт из рассказа Лукиана, что глаза стали платой за друга.

Так, А. Ван-Геннеп об арабском племени шаммар писал, что, наряду с представлением о том, что единство между людьми может быть установлено с помощью прямых контактов (прикосновения к шатру, хватания зубами вещи другого человека и т.д.), указал и на следующий: “Шаммар никогда не грабят караваны, которые находятся в видимости их лагеря, поскольку, пока чужеземец может видеть их шатры, они считают его своим подзащитным” [12, с. 35]. “Даже взгляд, – констатирует ученый, – является в этом случае контактом” [12, с. 35]. Кроме того, обращает на себя внимание идея “взаимности”, поскольку покровительство со стороны шаммар вызывается именно предположением, что их лагерь также видим со стороны каравана. Общность, идея “своего” рождается не просто одно-сторонней, а взаимной видимостью.

В.Я. Пропп в книге “Исторические корни волшебной сказки” рассмотрел ситуацию столкновения героя, попавшего в “тридцатое царство” (образ загробного мира) и его владычицы – Яги. Они некоторое время не могут друг друга увидеть – теряют зрение. И это, как отмечает ученый, вполне естественно, ведь в обычной ситуации каждый из них видит только представителей своего мира, например, “живые не видят мертвых точно также, как мертвые не видят живых” [13, с. 72]. Значит “свой” – прежде всего, принадлежащий родовой территории – представляется “видимым” и “видящим”, тогда как “чужой” – “невидимым” и “незрячим” (слепым) [13, с. 72]. Еще А.А. Потебня отмечал, что в разных языках соседние народы иногда именовались “слепыми” (например, польское “*ślepy Mazur*”, русское “вятичи-слепороды”, прозвание “слепыми” в Германии гессенцев и швабов) [14, с. 170–173]. В особенности, важно отмеченное В.Я. Проппом, очевидно древнее, представление о том, что термин “слепой” обозначал не только “активную” слепоту, но и, так сказать, пассивную – невидимость. Так, латинское *caeca nox* – “слепая ночь” – собственно, “непроглядная темнота” или немецкое *ein blindes Fenster* – “слепое окно”, то есть – “ложное”, “невидимое” [13, с. 72]. Из наблюдения В.Я. Проппа о смысловом единстве “слепоты” и “невидимости” должно следовать аналогичное слияние “видимости” и “зрения”. Очевидно, согласно архаическому мировосприятию, зрение понималось не как нечто одностороннее, а как, непре-

менно, взаимное, всегда обоюдное. В связи с этим вновь напомним замечание Э. Бенвениста об индоевропейском глаголе *dō-*, который, в зависимости от грамматической конструкции предложения, мог приобретать значение или “брать” или “давать”. Из этого можно сделать вывод, что неотъемлемым признаком изначального представления о даре, также, как и первичного понимания “зрения”, была его взаимность. И, очевидно, это тождество обоюдного “дара” и “зрения” на символическом уровне отразилось в договоре “зирин” по Лукиану.

Итак, благодаря приведенному варианту договора “зирин” – явно форс-мажорному (поскольку одной из его сторон выступал лишенный всего, человек) – очевидно, раскрывается истинная семантика договора-обмена, связанная со смысловой нагрузкой образа глаз, “зрения”. В дарообмене наблюдаются такие моменты: 1) вещь связана с владельцем через его зрение, она – слепок зрения владельца, его глаза (ср. “*Брихадараньяка Упанишада*”); 2) вещь отдаваемая = вещи возвращаемой; 3) если, с одной стороны, каждая из двух вещей = зрению своего владельца, а с другой – эти вещи “тождественны” между собой, то взаимный дар есть не что иное, как “единое зрение”, в котором сливаются участники обмена, как нерасчлененные “субъект” и “объект”. Значит, при всей своей сложности процедура “зирин” есть “зрение”.

Представляется, что исследователи обратимой природы архаического дара, начиная с М. Мосса, очевидно, не предполагали, что корни этого института могут происходить из настолько глубоких слоев архаики, в которых субъект и объект еще не различались, и “Я” человека из окружающего мира не выделялось [15, с. 125, 126, 128–129; 16, с. 30; 17, с. 32]. Эта несубъективность, прежде всего, основывалась на соответствующем понимании зрения. Согласно предположению О. Шпенглера, поначалу “Я” было идентично бодрствованию вообще [18, с. 16]. Возможно, в пределе, это то, что говорится о глазе шизосубъекта, который беспрепятственно “впускает” внутрь окружающие силы, сам ландшафт, “давящие” на человека изнутри [19, с. 29]. Таким образом, из-за слитности субъекта и объекта, в архаической традиции сопричастность (родство, дружба, “владение”) должна была пониматься как “видимость-видение”. Следовательно, и глаза (как это в “*Токсариде*” Лукиана) могли выступать символом “родства”, “договора”, “владения” – органом социальности в человеке, как бы, заведомо принадлежащим всему обществу. В этом смысле, примечательна адыгская пословица: “И глаз, и душа взяты в долг” [20, с. 53].

Такой “объединяющий” потенциал образа “зрения” ощущал и Мейстер Экхарт (XIII–XIV в.), который в своем “Единстве вещей” писал: “Предположим, что мой глаз покоится в себе, как нечто единое, само в себе заключенное, и только при зрении открывается и устремляется на дерево. И дерево, и глаз остаются тем, чем они были, и все же в действии зрения они становятся настолько одно, что можно было бы сказать: глаз есть дерево, а дерево – глаз” [21, с. 37]. Если же я вижу не дерево, а человека, то мой глаз также “сливается” с видимым. Но и этот человек аналогично “действует” в отношении меня – его глаз “наполняется” мной, сливается со мной. Я не задаюсь вопросом, каким конкретно он меня видит, но понимаю, что видим им. Создается впечатление, что нас объединяет некое общее зрение². В этом смысле совершенно архаичным оказывается

² С учетом вывода о “едином зрении” “своих”, интересно, что в “*Токсариде*” выкупленный ценой зрения друга скиф также себя ослепил. Причастие обоих слепоте выводит зрение (как и саму их дружбу) на некий трансцендентный уровень.

мнение ребенка, который, зажмуривая глаза, считает, что стал невидим для другого (своего рода, “принцип страуса”).

На первый взгляд, более естественным могло бы показаться заключение, что дарообмен при договорах реконструировал целостность в виде “родового” причастия “тотемической” трапезе. Однако, иллюзия “общего зрения”, по существу, уже заключает в себе принцип причастия, и, таким образом, причастие пищевое, словно, выступает его более наглядной моделью. Во всяком случае, наше внимание привлекает вывод Ю.И. Семенова о том, что т. н. “разборные отношения” распределения первобытности предполагали единовременное поедание членами коллектива общей добычи друг у друга на виду, без права унести или оставить свою долю на потом [22, с. 109–110]. То есть, социальность трапезы, очевидно, не столько подкреплялась взаимной видимостью участников, сколько предопределялась ею. С символической точки зрения именно “видимость-зрение” “кормит, распределяет, одаривает”, подобно ведической богине зари, “дарительнице” Ушас [23, с. 55]. Антитеза “видимого-щедрого” и “невидимого-скупого” прекрасно читается в метаморфозе легендарного Тимона Афинского [6, с. 234–359 (Т. 2); 24, с. 236–237; 25, с. 94–96]. О “кормящей” способности глаз прямо говорит опубликованный Л.Н. Майковым “Заговор на царские очи”: “Вы же, *кормилицы, царские очи*, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек)...” [26, с. 562].

Заключение

Итак, в самых общих чертах, можем констатировать, что договорные дарообмены между группами архаического, традиционного общества или их представителями моделировались по принципу первичной родовой связи “своих”, причастующих “общему зрению”. Очевидно, эта, субъектно-объектная слитность в “едином зрении” и была той изначальной целостностью, которую во взаимном даре предполагали М. Мосс и К. Леви-Стросс.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. **Мосс, М.** Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: ИФ “Восточная л-ра” РАН, 1996. – С. 83–222.
2. **Леви-Стросс, К.** Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. Избр. произведения / пер. с франц. под ред. И. В. Утехина. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 409–434.
3. **Бенвенист, Э.** Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр., ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс: Универс, 1995. – 456 с.
4. **Гуревич, А. Я.** Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе / А. Я. Гуревич. – М.: Высшая школа, 1970. – 224 с.
5. **Lukiani Samosatensis.** Opera. – Lipsiae, 1887. – 2 vol.
6. **Лукиан.** Собрание сочинений: в 2 т. – М.-Л.: Academia, 1935. – Т. 1, 2.
7. **Абаев, В. И.** Историко-этимологический словарь осетинского языка / В. И. Абаев. – Л.: Изд-во АН СССР, 1989. – Т. 4 (и-з). – 326 с.
8. **Максимов, А. Н.** Скотоводство малокультурных народов / А.Н. Максимов // Институт истории. Ученые записки. – М., 1927. – Т. 2. – С. 3–24.
9. **Фромм, Э.** Иметь или быть? // Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М.: ООО “Изд-во АСТ”, 2000. – С. 185–437.
10. **Эванс-Причард, Э. Э.** Нуэры. – М.: Наука, Глав. ред. восточн. л-ры, 1985. – 235 с.
11. Брихадараньяка Упанишада. Памятники литературы народов Востока. Переводы. V. – М.: Наука, 1964. – 238 с.
12. **Геннеп, А., ван.** Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. – М.: ИФ “Восточная л-ра” РАН, 2002. – 198 с.

13. **Пропп, В. Я.** Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – 2-е изд. – Л. : ЛГУ, 1986. – 365 с.
14. **Потебня, А. А.** Этимологические заметки // Русский филологический вестник. – Варшава, 1880. – Т. 4. – № 3–4. – С. 161–183.
15. **Кон, И. С.** Открытие “Я” / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1978. – 367 с.
16. **Фрейденберг, О. М.** Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М. : ИФ “Восточная л-ра” РАН, 1998. – 800 с.
17. **Шахнович, М. И.** Первобытная мифология и философия (предыстория философии) / М. И. Шахнович. – Л. : Наука. Лен. отделение, 1971. – 240 с.
18. **Шпенглер, О.** Закат Европы / О. Шпенглер. – Минск : ООО “Попурри”, 1999. – Т. 2. – 719 с.
19. **Подорога, В.** Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 340 с.
20. **Шенкао, М. А.** Смерть как социокультурный феномен / М. А. Шенкао. – К. : Ника-Центр, Эльга; М. : Старклайт, 2003. – 320 с.
21. **Мейстер Экхарт.** Проповеди и рассуждения / Экхарт Мейстер. – М. : Мусарет, 1912. – 188 с.
22. **Семенов, Ю. И.** Происхождение брака и семьи / Ю. И. Семенов. – М. : Мысль, 1974. – 309 с.
23. **Кейпер, Ф. Б. Я.** Древний арийский словесный поединок // Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – М. : Глав. ред. восточн. л-ры, 1986. – С. 47–100.
24. **Фрейденберг, О. М.** Слепец над обрывом / О. М. Фрейденберг // Язык и литература. – Л. : Изд-во АН СССР, 1932. – Т. 3. – С. 229–244.
25. **Писаренко, Ю. Г.** Монах и сокровище (к социальной оценке “невидимого”) / Ю. Г. Писаренко // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. – Гродна : ГДУ імя Янкі Купалы, 2014. – № 2 (174). – С. 93–98.
26. **Майков, Л. Н.** Великорусские заклинания / Л. Н. Майков // Записки Имп. Рус. Геогр. об-ва по отд. этнографии. – СПб. : Тип. Майкова, 1869. – Т. 2. – С. 419–580.

Поступила в редакцию 01.09.2014 г.

Контакты: e-mail: zigir@ukg.net (Писаренко Юрий Георгиевич)

Summary

Exchanges of gifts in traditional societies were modelled on the principle of primary generic connection between “the people” who shared “common vision.” Obviously, the subject-object unity of the “general vision” was just one of the original integrities, the presence of which M. Mauss and K. Levi-Strauss assumed in the mutual gift.