

А.Ю. АШКЕРОВ

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ОБМЕНА

Антропологический и экономический подходы к социальному обмену обусловлены не столько различиями в предметных областях, сколько неявными предположениями, характерными для антропологии и экономики. Экспликация этих предположений позволяет прояснить меру взаимозависимости символического и экономического обменов. Без подобного прояснения нельзя распознать институциональные и поведенческие формы запечатления этой зависимости в социальных и мировоззренческих ансамблях различных исторических эпох.

I

Экономика исходит из того, что любая вещь имеет свою цену, которая устанавливается рынком. Распространение рыночных отношений при этом видится залогом эквивалентности цены и стоимости. Рыночные отношения, выступают, таким образом, в качестве безусловной ценности. В той мере, в какой тот или иной предмет воспринимается как «товарное тело» (К. Маркс), любой обмен становится экономическим обменом. Существует несколько аспектов этого превращения: во-первых, все социальные отношения сводятся к экономическим отношениям, во-вторых, мерилom общественной жизни оказывается полезность, в-третьих, критерием истинности познания делается эффективность, в-четвертых, способы обоснования ценностей совпадают с формами определения стоимостей, и наконец, в-пятых, онтологическая проблематика растворяется в проблематике экономического производства и обращения.

Политическая экономия заставляет нас отвыкнуть от того, чтобы усматривать в вещах какую бы то ни было субстанцию. Распространение политико-экономического видения вещи приводит к тому, что она на наших глазах стремительно теряет всякую субстанциональность. Только благодаря привычке начинает казаться само собой разумеющимся, что общественное производственное отношение принимает форму вещи [1, с. 27]. Одновременно условием распространения этого видения является рассмотрение товара как концентрированного выражения вложенного в него труда. Знак равенства между вещью и товаром ставится только в том случае, когда труд выступает субститутом социальной практики, когда развитие общества предстает результатом трудовой деятельности, а само оно кажется эпифеноменом организации «производительных сил».

Все что подвергается экономическому обмену, доказывает свою относительность. Относительность меновой стоимости, — в силу того, что она целиком располагается в сфере количества, — признается относительностью

Ашкеров Андрей Юрьевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. Адрес: 119842 Москва, ул. Волхонка, 14. Электронная почта: ashkerov@mail.ru

par excellence. «Меновая стоимость прежде всего представляется в виде количественного соотношения, в виде пропорции, в которой потребительные стоимости одного рода обмениваются на потребительные стоимости другого рода — соотношения, постоянно изменяющегося в зависимости от времени и места. Меновая стоимость кажется поэтому чем-то случайным и совершенно относительным, а внутренняя, присущая самому товару меновая стоимость (*valeur intrinseque*) представляется чем-то *contradictio in adjecto* [2; с. 42-43]. Однако относительна не только меновая стоимость вещи, которая возникает как продукт сопоставления одних потребительных стоимостей с другими потребительными стоимостями. Относительна и ее потребительная стоимость, — хотя она вроде бы целиком должна располагаться в сфере качества. Дело в том, что потребительная стоимость предметов определяется исходя из их полезности, обоснование которой пронизано практическим утверждением универсального господства рационального расчета. Иными словами, все, исторически связанное с утверждением всеобщего характера экономической практики и всеобщности экономического видения мира, делается сосредоточением предметной субстанции. Это приводит к тому, что количество выступает основной составляющей качества и одновременно как бы основным качеством. Субстанциональностью наделяется сама экономика, то, что Маркс принял за «привычку к повседневной жизни». Критика товарного фетишизма обернулась тайным превознесением производственно-экономического фетишизма. Такого рода фетишизм — не «вымышленная» абстракция, а абстракция вполне «реальная». Об этом точно высказывается Славой Жижек: «Система категорий, предполагаемая научной процедурой, присущая ей — прежде всего, конечно, ньютоновской модели естествознания — система понятий, посредством которой она описывает природу, уже была представлена в социальной действительности, уже работала в акте товарного обмена. Прежде чем мысль появилась в виде *чистой абстракции*, абстракция уже работала в социальной действительности рынка. Товарный обмен предполагает двойную абстракцию: абстракцию изменения характера товара в акте обмена и абстракцию конкретного, эмпирического, чувственного, частного характера товара...» [3; с. 24]. Иначе говоря, мы сталкиваемся с производственно-экономическим фетишизмом как с социальным артефактом, изучение которого может помочь охарактеризовать существование капиталистических обществ, зародившихся, когда любые отношения социального обмена оказались редуцированными к экономическому обмену и стали восприниматься как его проявления, а сам обмен начинает концентрировать относительность относительного, превращаясь в глазах экономиста в обмен стоимостями.

Перспектива эквивалентности обмена стоимостями подтверждается самим фактом существования денег. Фактически данный обмен является обменом отношениями, приводящим последние к некоему общему знаменателю, которым и выступает полезность. В этом и заключается смысл знаменитого высказывания из «Немецкой идеологии», что отношение, определяемое общественными отношениями, и есть отношение полезности [4]. Призрачная эквивалентность обмениваемых отношений в свою очередь представляет собой формулу фетишизации экономического производства, делающей труд абстрактной формой любой человеческой деятельности и одновременно ос-

новой отличительной чертой человеческого существа (предстающего как существо производящее и воспроизводящее). Одновременно трудовая практика начинает объединять две функции: реальную, — когда в его ходе производится некий «полезный» продукт и символическую, — когда его применение оказывается поставленным на службу обоснования представлений о том, что может быть полезным, а что нет. Подобное единство функций свидетельствует о стирании границ между сферой символического и сферой реального, точнее, между символическим и реальным производством. Причем это взаимопроникновение обеспечивается за счет своего рода растворения символического в реальном, которое приводит к смешению самих понятий, становящихся немислимыми без кавычек.

Труд — деятельность, целиком сконцентрированная на производстве и производительности, — делается предметом экономического знания лишь по мере проведения различий между богатством и критериями его оценки, между логикой накопительства и логикой спекуляции, между потребительной и меновой стоимостью. Возникновение проблемы труда само по себе обозначает собой закат меркантилизма и физиократии. Уже У. Петти начинает размышлять о том, что служит основой «естественной цены», одним из первых намечая поворот от анализа соотношения богатств и приумноженных денег к анализу соотношения продуктов и усилий по их созданию: «...естественная дороговизна или дешевизна зависят от того, больше или меньше требуется рук для удовлетворения естественных потребностей. Так хлеб дешевле, если один производит на десятерых, чем если он может снабжать хлебом только шестерых» [5; с. 73]. Одновременно он провозглашает: «труд есть отец и активный принцип богатства...» [5, с. 55]. А. Смит также связывает между собой имеющееся богатство и вложенный труд: «Стоимость всякого товара для лица, которое им обладает и имеет в виду не использовать его или лично потребить, а обменять его на другие предметы, равна количеству труда, которое он может купить на него или получить в свое распоряжение» [6; с. 38]. При этом труд оказывается основой уже не «естественной цены», а собственно меновой стоимости, выступая настоящей сокровищницей любого из народов. «Годичный труд каждого народа представляет собой первоначальный фонд, который доставляет ему все необходимые для существования и удобства жизни продукты, потребляемые им в течение года и состоящие всегда или из непосредственных продуктов этого труда, или из того, что приобретается в обмен на эти продукты у других народов» [6, с. 17]. Наконец, К. Маркс окончательно утверждает точку зрения на трудовую деятельность как на источник меновой стоимости, в порядке эксперимента устраняя на какое-то время само понятие потребительской стоимости из арсенала категорий экономической науки. При этом достоинством исследования делается преимущественно «производительный труд», который отличается от «непроизводительного труда» тем, что в отличие от последнего может быть обременен на капитал. «Потребительная стоимость, — рассматривать ли ее субъективно, как полезность труда, или объективно, как полезность продукта, — выступает здесь лишь как вещественная предпосылка стоимости, предпосылка, которая временно совершенно устраняется из экономического определения формы. Стоимость как таковая, не имеет иного «вещества», кроме самого труда» [7; с. 254-257].

Мы проследили три формы размышления о труде, каждая из которых оказывается новой вехой в обращении к самой теме труда. В результате труд как некое понятие не просто все более оказывается в центре внимания экономистов, но и одновременно все более выступает своеобразным центром, организующим как все экономические представления в целом, так и представления о самой экономике в частности. У. Петти видит в труде вложение сил отдельного человека (или отдельных людей), сил, направленных на изготовление определенного предмета. А. Смит в свою очередь уже осознанно подвергает изучению труд, вкладываемый каким-либо народом в создание совокупного национального достояния. К. Маркс готов говорить только об «общественном труде», мысля его себе в качестве труда как такового. Одновременно меняется и категория стоимости: сначала стоимость рассматривается исходя из обмена, происходящего между конкретными лицами (или группами лиц), затем в связи с обменом, осуществляемым между народами и, в конце концов, — только в одном контексте с всеобщим экономическим обменом. Не менее важным является и смещение ключевых метафор экономики. Первоначально физиологические метафоры распространялись прежде всего на богатство, которое уподоблялось жизненным силам, потраченным и накопленным одновременно, также, разумеется, эти метафоры распространялись на деньги, считавшиеся кровью общественного организма (как, например, у Гоббса) или его жировыми отложениями (у Петти). Впоследствии они в первую очередь стали касаться именно труда, представляющего как источник жизненных сил общества и, вместе с тем, как средоточие физических страданий человека. При этом то, что было сугубо иносказательным, подчеркнуто становится все более буквальным¹. Параллельно труд сам оказывается своего рода метафорой разнообразных лишений и утрат.

Перечисленные трансформации касаются, таким образом, трех аспектов: во-первых, восприятия вложения сил, во-вторых, интерпретации категории стоимости и, в-третьих, метафоры экономического знания. Каждый из этих трех аспектов возникает в рамках формирования видения трудовой деятельности как всеобъемлющего и концентрированного выражения всей социальной практики. При этом труд, императивом которого становится производительность, производство-производства, узаконивается в социальных институтах и закрепляется в социальном поведении как единственное средство превращения стоимости в капитал. Сама возможность производительного труда венчает ход становления трудовой практики как всеобъемлющей формы капитализации труда, с одной стороны, всегда наделенного уникальной стоимостью, а с другой — неизменно служащего универсальным эталоном стоимости. Именно в рамках капитализации труда вещь может оцениваться с точки зрения ее стоимостного содержания, а само это стоимостное содержание выступает в качестве порождающего принципа по отношению к

¹ Как пишет Жан-Люк Нанси: «Нет ничего более означающего/означаемого, чем класс, труд и борьба классов. Нет ничего менее далекого от семиологии, нежели усилия, затраченные силами, скручивание мускулов, костей, нервов. Посмотрите на руки, на мозоли, на вьезшуюся грязь, посмотрите на легкие, на позвоничники. Тела, замаранные заработком, — замаранность и заработок в качестве замкнутого кольца значений. Все прочее — литература» [8; с. 145-146].

любым знакам социальной принадлежности. (По выражению Ж.-Л. Нанси, «...капитал — это также система сверх-означения тел» [8; с. 145].) Отсюда нельзя делать слишком прямолинейные выводы: например, о том, что все продается и покупается, или о том, что все диктуется чистоганом, или, наконец, о том, что экономический капитал во всех случаях оказывается незаменимой опорой любого социального успеха. Менее всего влияние экономики на отношения в обществе проявляется в логике прямолинейного детерминизма и, соответственно, наименее удачно это влияние описывается в рамках банальной редукции, слишком многое сводящей к тайному корыстному расчету. Однако важно понять, каким образом выгода становится идеологией, как торг делается образом мысли, в какой мере корысть выступает неустранимой etc. Иными словами, необходимо увидеть за распространением господства экономикоцентристского взгляда на мир другой, более комплексный процесс, находящий выражение в утверждении познавательной стратегии, в рамках которой предмет все более рассматривается как знак, — по мере того, как в поле зрения попадает преумножение форм превращения стоимости (подменяющей собой предметность) в экономический капитал (служащий принципом порождения социальных значений). Это превращение, совпадающее с расширением капитализации труда (вне которой он постепенно начинает терять всякий смысл, и сам смысл постепенно перестает быть поводом для каких бы то ни было усилий), заведомо является отсроченным и неполным. При этом именно сами количественно измеряемые трудовые усилия оказываются материальным свидетельством использования вещи в качестве знака.

II

В рамках антропологии обмен интерпретируется уже не как товарный обмен, а как обмен дарами, причем он выступает в качестве акта символического признания. При этом если товарный обмен фиксирует абстрактные отношения и стремится выступить генерализованной формой любого обмена, то дарение-и-отдаривание фиксирует конкретные отношения и ускользает от того, чтобы стать генерализованной формой обмена. Поскольку этот последний вид обмена касается областей социальной жизни, не затронутых или почти не затронутых рыночными отношениями, не может быть и речи о чем-то подобном эквивалентности между стоимостями и ценами. Эта эквивалентность сугубо относительна до тех пор, пока само существование рынка вообще не является ценностью или является ценностью лишь достаточно условной.

Само определение предмета, приносимого в дар, связано с тем, что этому предмету отказывается в возможности быть «товарным телом», — даруемым предметом становится как раз все не-товарное, все никоим образом не соотношенное с товарностью. Соответственно, любой такой обмен сводится к символическому обмену. Эта редукция касается нескольких аспектов: во-первых, все социальные отношения начинают сводиться к символическим (магическим, мифологическим, архетипическим) отношениям, во-вторых, основным принципом социального существования делается потлач, который включает многообразные виды дарения и предполагает целую систему строго регламентированных ответных даров (фактически представляя собой более или менее изощренное вымогательство), в-третьих, истина служит все-

объемлющим выражением образа мысли того или иного этноса; в-четвертых, способ установления стоимостей совпадает с формами выявления ценностей; наконец, в-пятых, онтологическая проблематика поглощена проблематикой биологического производства.

Даруемая вещь оказывается потаенной в плену субстанциональности. Обмен дарами или, иначе говоря, дар-обмен нацелен на то, чтобы неустанно подтверждать подобную субстанциональность на то, чтобы удостоверять вещи в их субстанции и одновременно обнаруживать субстанции в их вещественности. Внерыночная природа этого дара-обмена (обмена дарами) требует анализа, далекого от политэкономического видения вещи, становящейся в рамках которого своеобразным сгустком отношений экономического производства. Подобный анализ и предлагается антропологами, исследующими природу потлача с точки зрения проблемы взаимного признания членами общества друг друга, предполагающего закрепление их социальных ролей, разграничение исполняемых ими функций и субординацию предписанных им статусов. Как отмечает немецкий антрополог Хайко Шрадер, «экономически каждый дар может рассматриваться как двухсторонняя сделка обмена товаров на услуги (например, невеста против богатства невесты; освобождение от кровной мести против товаров; *кровные деньги*; объединение против товаров и т. п.). С точки зрения социальных наук, дар-обмен имеет не только экономическую функцию. Основная цель такого обмена — устоять или вновь подтвердить социальные связи индивидов или групп...» [9; с. 84]. Вместе с тем, если, следуя мысли Маркса, утвердившийся в обществе тип организации экономики «принимает форму» вещи, то форма ее субстанции целиком зависит от характера символических аспектов социальной структуры (социальных структур), от всего, что опирается на исполнение ритуалов, норм и правил, чье значение тем более символично, чем менее эти правила являются «писаными» правилами, чем меньше эти нормы придаются повсеместной огласке и чем меньше эти ритуалы оказываются кодифицированными. Социальное же значение подобного символизма заключается в его способности поддерживать солидарность, опекать взаимность, создавать и оберегать узы близости, — без чего немислима ни любовь, ни дружба. Только в рамках обмена товарами — генерализованного обмена, фиксирующего абстрактные отношения, — труд превращается в товар и одновременно начинает служить меркой товарной стоимости. Только в рамках товарообмена труд начинает выступать субститутутом всей социальной практики в целом, когда становление общества начинает восприниматься как продукт трудовой деятельности, а оно само видится проявлением структурирования «производительных сил». В рамках обмена дарами — обмена заведомо негенерализованного, фиксируются конкретные отношения, а знак равенства между вещью и товаром практически невозможен. Возможен лишь знак равенства между вещью и услугой. При этом субститутутом социальной практики выступает магия, в контексте которой интерпретируется и общественное развитие и общественное устройство.

Если все, что подвергается экономическому обмену, словно бы призвано доказать свою относительность, то все, что включено в символический обмен (обмен дарами, дар-обмен), напротив, иногда даже слишком нарочито демонстрирует свою абсолютность. Любая даруемая вещь, или шире, любой

предмет, вовлеченный в дарообмен, выступает не просто в качестве материальной (в понимании экономистов) собственности человека, который ее дарит, и не просто в качестве накопленного им достояния (капитала) — в некотором роде этот предмет представляет собой продолжение самого дарящего субъекта, этой вещи до известной степени свойственно быть своеобразным аналогом плоти и крови человека, приносящего дар. В своем знаменитом «Очерке о даре» М. Мосс особо отмечает, что даже покинутая дарителем вещь является в какой-то степени его частью. Полученный дар, таким образом, никогда не представляет собой некий пассивный, инертный объект. При этом абсолютным выступает любое явление, вовлекаемое в этот обмен и в то же время сразу же оказывающееся его измерением. Мосс перечисляет очень широкий круг «поставок», циркулирующих между различными квазисемейными социальными образованиями: племенами, фратриями, кланами. К числу даров может относиться пища, женщины и дети, имущество, жреческие услуги, талисманы и обереги, земля, помощь, ранги и саны, колдовские манипуляции, наконец, просто-напросто труд [9]. Однако каждый поставляемый предмет неповторим в своей универсальности. Как бы произвольно такого рода предметы не сочетались бы друг с другом в рамках того или иного архаического общества, исторически они возникают «в готовом виде» и с самого начала укладываются в некую законченную «тотальность». Это, в свою очередь, приводит к особому постоянству и даже к некой незыблемости структуры общества, весь «смысл» существования которых в данном случае предстает целиком символическим: они оказываются символами, которые указывают сами на себя, символами символичности. Вместе с тем, реально данные структуры полностью сведены к тому, чтобы воплощать определенный способ организации символического обмена, подминающего под себя весь обмен как таковой. Любая из структур отличается от другой лишь тем, какая вещь служит поводом и одновременно ресурсом для обращения дарами. Количество предстает чем-то сугубо вторичным по сравнению с качеством, само по себе оно почти лишено качества. Субстанциональность вещей целиком и полностью находится в ведении символического. Утверждается всеобщность символического (магического, мифологического, архетипического) видения мира и всеобщий характер символической практики. Таким образом, утверждение М. Мосса о том, что приносимый дар как бы составляет часть человека, выступающего дарителем, имеет иную подоплеку, нежели казалось самому Моссу: архаика характеризуется особым значением символизма, когда он не просто закрепляется в обществе в качестве некой высшей действительности, но, по сути, воплощает собой действительность. Соответственно, именно символическое в первую очередь выступает «плотью» и «кровью» человека, которыми он делится в момент дара, именно символическое в первую очередь, если угодно, делается наиболее осязаемым элементом его природы. Понять это можно, сделав достоянием изучения не столько реальность фетишизма, сопутствующего обмену дарами (дарообмену), сколько в целом восприняв символический обмен как процесс фетишизации реальности. В архаических обществах реальность предстает во всей своей конкретности, она распадается на бесчисленные фрагменты, каждый из которых оказывается ее фетишем. Сама конкретность конкретного, сосредоточенная в Вещи, и есть фетиш, порождаемый символическим обменом.

ном. Эта конкретность конкретного и оказывается ее субстанцией. Однако субстанциональность вещей значима лишь в той мере, в какой важен для того или иного общества, в ту или иную историческую эпоху сам дар-обмен (обмен дарами). Распространению символического обмена соответствует господство ритуализированных форм действия и мышления, для которых характерны легкие переходы от мифического к физическому и физиологическому, и наоборот. Ритуализация существования выражает то, что, как мы уже видели, реальное начинает располагаться в самой сердцевине символического (в отличие от современных обществ, где скорее символическое располагается в сердцевине реального). Ритуал поддерживается и олицетворяется фигурами людей, выступающих носителями символической власти: правителями, жрецами, колдунами, вождями, шаманами etc., — всеми, кто владеет возможностью подтверждать символичность символов, материализуя идеи и обращая слово в дело². Фетишизация реальности (подразумевающая фетишизм дара) может быть отнесена к числу социальных артефактов не с меньшим основанием, нежели производственно-экономический фетишизм (и являющийся его составной частью товарный фетишизм). Реальность, обращенная в фетиш, равно как и соответствующий процесс фетишизации, в первую очередь выступает чертой существования докапиталистических обществ, отмеченных сведением всех отношений к одному знаменателю — символическому обмену, в рамках которого обосновывается абсолютность абсолютного, и который предстает в глазах антрополога обменом ценностями.

Подобно тому, как возможность эквивалентного обмена стоимостями как бы удостоверялась самим наличием денег, возможность эквивалентного обмена ценностями словно бы поверяется наличием языка. Образцовым примером увязывания возможности произносить слова и возможности обменивать ценности является структуралистская антропология К. Леви-Строса. Леви-Строс задает вопрос: «Не следует ли искать первоначальный импульс, побудивший людей «обмениваться словами, в раздвоенном изображении, возникающем, в свою очередь, вследствие выполнения им символической функции с момента его возникновения?» И сам же отвечает на него: «Как только факт звучания начинает восприниматься в качестве немедленно предлагаемой ценности как для говорящего, так и для слушающего, он уже приобретает противоречивый характер, нейтрализация которого возможна только путем обмена взаимно дополнительными ценностями, к чему и сво-

² На примере шамана образ действия таких фигур показывает К. Леви-Строс: «Отношение между микробом и болезнью для сознания пациента есть отношение чисто внешнее — это отношение причины к следствию, в то время как отношение между чудовищем и болезнью для того же сознания (или подсознания) есть отношение внутреннее — это отношение символа к символизируемому объекту... Шаман представляет в распоряжение своей пациентки *язык*, с помощью которого могут непосредственно выражаться неизреченные состояния и без которого их выразить было бы нельзя. Именно этот переход к словесному выражению (которое вдобавок организует и помогает осознать и пережить в упорядоченной форме настоящее, без этого стихийное и неосознанное) деблокирует физиологический процесс, т. е. заставляет события, в которых участвует больная, развиваться в благоприятном направлении» [10; с. 176].

дится вся социальная жизнь» [10, с. 59]. Обмен ценностями фактически выступает в качестве обмена представлениями о полезности, воплощающими в рамках этого обмена субстанциональность вещи и нетленность истины. Эквивалентность представлений не менее призрачна, чем эквивалентность обмениваемых отношений. И аналогично тому, как допущение эквивалентности обмениваемых отношений оказывается формулой фетишизации экономического производства (с его ставкой на эффект и эффективность), допущение эквивалентности обмениваемых представлений о полезности оказывается формулой фетишизации символического производства (с его ставкой на взаимопонимание и коммуникацию). Если в первом случае плодом фетишизма становится труд, предстающий абстрактной формой любой человеческой деятельности, то во втором случае плодом фетишизма является деятельность, связанная с кодификацией, как главный символ человека и одновременно источник любой символизации (здесь берет начало видение человеческого существа как существа, отличающегося от всех остальных способностью мыслить и высказываться). В рамках этой деятельности любые связи в обществе не просто воплощают определенные коды, но создаются, поддерживаются и оберегаются в форме кодов. Леви-Строс также уделяет особое внимание подобному состоянию социальности, сопряженному с преобладанием институциональной истории над историей институализации, истории инкорпорированности над историей инкорпорирования. Исследуя матримонильные институты архаических обществ, и, в частности, выделяя проблему круговорота женщин между различными социальными общностями древности, он утверждает: «...необходимо рассматривать брачные правила и системы родства как некий язык, то есть как множество операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами и группами индивидов. То обстоятельство, что «сообщение» в данном случае состоит из *женщин группы*, которые циркулируют между кланами, линиями или семьями (тогда как в языке слова группы циркулируют между индивидами), не препятствует тождеству рассматриваемого явления в обоих случаях» [10, с. 58]. Кодифицирующая деятельность (так же, как и трудовая практика) объединяет реальную и символическую функции. Правда, теперь «продуктом» выступает сама польза, а средством обоснования каких-либо продуктивных свойств избираются материальные воплощения полезного. В рамках экономического обмена полезность, пронизывающая собой все социальные отношения и служащая их всеобъемлющим принципом, наполнена содержанием, которое асимптотически приближается к тому, чтобы стать совершенно случайным и одновременно вводит Случайность в процесс общественного развития в качестве некой необходимой предпосылки. В рамках же символического обмена все наоборот: полезность не является повсеместно распространенным принципом и не пропитывает собой социальные отношения, — скорее можно говорить о том, что она возникает из местных условий и полностью сводится к демонстрации их специфических особенностей. Содержание полезности в своем формировании уже не связано с асимптотическим стремлением к абсолютной произвольности, напротив, это содержание формируется в рамках тяготения к тому, чтобы быть абсолютно необходимым и востребованным. Необходимость в процессе становления общества в ка-

честве некоего обязательного, но, в сущности, случайно найденного фактора³.

Вернемся к вопросу о взаимопроникновении реального и символического в рамках кодифицирующей деятельности. Это взаимопроникновение обеспечивается ценой своеобразного растворения, — но теперь уже не ценой растворения символического в реальном, как в случае с трудовой практикой, — а ценой растворения реального в символическом (что также приводит к смешению обоих понятий)⁴. Символическая деятельность, — связанная с дарением и отдариванием, — получает в антропологии двоякое истолкование. С одной стороны, это любая деятельность, связанная с выражением кодов, которые она запечатлевает собой, несет в себе и, главное, в буквальном смысле слова задеиствует. С другой стороны, это любая деятельность, опирающаяся на неукоснительное подчинение структуре и ее бережное поддержание. (Подобная двоякость интерпретации упирается в двойственность самого понятия правила, — равно как и понятий кода или структуры. Вопрос заключатся в том, чтобы определить сродни ли правила эксплицитным, — явным, сознательно избранным нормам, или, наоборот, родственны нормам имплицитным, — неявным и бессознательно исполняемым⁵.) В любом случае рассмотрение символической деятельности становится достоянием антропологического знания в рамках тенденции, являющейся противополож-

³ При этом совсем неправильно было бы в данном случае отождествлять все необходимое с природой, а все случайное — с культурой, следуя неокантианской логике противопоставления *номотетического* и *идеографического* методов. Тем более нелепо было бы сделать из этого вывод о том, что жизнь архаических обществ более «естественна», тогда как существование современных обществ более «искусственно». Как в случае с архаическими, так и в случае с современными обществами, речь должна идти об особом культурно-природном или природно-культурном континууме социального существования, — причем обе части этого континуума оказываются равноправными. Категории же случайного и необходимого имеют отношение лишь к *способам вхождения в историю*, когда случайность и необходимость в разных пропорциях и сочетаниях внедряются в ход исторического движения, выступая одновременно в качестве форм историчности.

⁴ Ж. Бодрийяр пишет: «Сама *реальность* жизни возникает лишь в результате разобщения жизни и смерти. Таким образом, эффект реальности (...) это лишь структурный эффект разобщения двух элементов, а наш пресловутый принцип реальности, со всеми своими нормативно-репрессивными импликациями, — это лишь распространение такого дизъюнктивного кода на все уровни (...) Символическое как раз и ликвидирует этот код дизъюнкции и разделенность элементов. Это утопия, ликвидирующая отдельные топика души и тела, человека и природы, реального и не-реального, рождения и смерти» [11; с.244].

⁵ Как отмечает П. Бурдьё, «...никогда нельзя точно сказать, понимается ли под правилом принцип юридического или квазюридического характера, более или менее сознательно произведенный и усвоенный агентами, или же это совокупность объективных закономерностей, которые навязываются всем, кто входит в данную игру (...) умалчивая о таких различиях, можно поставить себя под угрозу впасть в одно из самых пагубных заблуждений в социальных науках, которое состоит в том, чтобы выдавать, по старому выражению Маркса, «логические вещи за логику вещей» [13; с. 95-96].

ной по отношению к тенденции, способствовавшей превращению трудовой практики в предмет интереса экономики. Если труд начинает исследоваться в экономическом знании по мере все более последовательного разграничения потребительной стоимости и меновой стоимости, логики накопления и логики спекуляции, богатства и критериев его оценки, то символическая практика попадает в поле зрения антропологии как своеобразное свидетельство и одновременно едва ли не причина невозможности провести это разграничение до конца. Именно поэтому в тех случаях, когда экономисты подразумевают безусловность обмена, антропологи задаются вопросом о его условиях. Однако нередко за сами эти условия принимаются те модели, которые самими антропологами избираются в качестве объяснительных схем, в конечном счете обуславливающих саму возможность антропологического видения мира и неразрывно связанных с его возникновением. Отсюда возникает эффект плавного перетекания друг в друга сфер «эмпирического» и «трансцендентального», сфер, превращенных антропологией в подобие сообщающихся сосудов. Соединение «объективного анализа» и «жизненного материала», принимаемое М. Мерло-Понти [12; с. 91] за неотложную задачу антропологии, в действительности является призрачным идеалом, исходно довлеющим над ее развитием и маячащим в виде его иллюзорного ориентира. Это превосходно понимает М. Фуко, разоблачающий показное антропологическое прекраснотушие, обретающее выражение в образе человека, выступающего венцом биологической эволюции, или в образе человека труда, или, наконец, в образе человека, наделенного даром речи. «На самом деле все это более прозаично и менее высокоэтично: речь идет об эмпирико-критическом удвоении, посредством которого стремятся представить человека, укорененного в природе, обмене или речи, как обоснование его собственного конечного бытия. В этой-то Складке трансцендентальная функция пытается покрыть своей властной сетью инертное и серое пространство эмпиричности, а с другой стороны — сами эмпирические содержания одушевляются, мало-помалу расправляются и распрямляются и тут же подчиняются речи, которая разносит вдалеку их трансцендентальные претензии. Таким образом, в этой самой Складке философия вновь погружается в сон — только уже не Догматизма, а Антропологии. Всякое эмпирическое познание, касающееся человека, становится полем возможного философствования, в котором должно обнаруживаться обоснование познания, его пределы и границы и, наконец, сама истина всякой истины. Антропологическая конфигурация современной философии предполагает удвоение догматизма, распространение его на два различных уровня, опирающихся друг на друга и одновременно ограничивающих друг друга: докритический анализ того, что есть человек по своей сути, становится аналитикой того, что вообще может быть дано человеческому опыту» [14; с. 361-362].

Статус ценностей в обществе зависит от степени его ритуализации социальных действий (олицетворяемой кодексами чести и воплощающейся в субординации почестей), то есть от роли, которую играет символическая практика: чем больше ритуализация, тем более значимы ценности и, наоборот, чем меньше ритуализация, тем менее они значимы. Одновременно с утратой влияния символической практики и ослаблением ритуалов происходит ценностная диффузия, которая в свою очередь подстегивает это ослаб-

ление. Прочность ритуальных устоев и сохранность ритуальных действий зиждется на ограничении подобной ценностной диффузии и дает о себе знать именно в таком ограничении. Если в обществе господствуют ритуалы, это указывает нам на то, что социальные структуры здесь скорее выражают себя как предписания, в которых нельзя усомниться и которые нельзя нарушить. Напротив, если ритуалы в обществе ослаблены, это служит симптомом того, что его структуры в большей степени являют себя просто как договорные обязательства, нередко дающие повод для сомнений и столь же нередко нарушаемые⁶.

Высокая степень ритуализации социальных действий в древних обществах приводит многих антропологов к мысли о том, что символической практикой исчерпывается вся социальная практика, социальные отношения в своей сути являются символическими отношениями и вообще все социальное сводится к символическому. Так, в частности, К. Гирц, сочетая подходы символического интеракционизма Дж. Мида и прагматизма Дж. Дьюи, описывает мир символов как данность любого опыта пребывания в обществе, а в способности к символизации видит отличительную черту человека, выделяющую его из других живых существ, которые в отличие от него владеют лишь биологическими, но никак не культурными механизмами регуляции своего поведения. Гирц отмечает: «Культура стала не довеском, если можно так выразиться, к уже готовому или практически готовому человеку, а была причастна, и притом самым существенным образом, к производству этого животного. Медленное, устойчивое, можно сказать, скользящее развитие культуры во времена ледниковой эпохи меняло соотношение сил в естественном отборе таким образом, что фактически сыграло решающую роль в эволюции Homo. Совершенствование орудий труда, освоение навыков коллективной охоты, развитие собирательства, зарождение семейной организации, использование огня и, главное, хотя это очень трудно проследить, все большая зависимость от систем означающих символов (язык, искусство, миф, ритуал) в *ориентации, коммуникации и контроле* (выделено мной. — А.А.) — все это сотворило для человека новую окружающую среду, к которой он был вынужден адаптироваться» [16]. При этом, как видно, символическая человеческая деятельность более всего ощущается по мере погружения в древность: первобытное общественное бытие кажется образцовым примером всепоглощающего господства символического над социальным, — своего рода утраченным раем символизма. Особенно четко эту ностальгию выражает Бодрийяр: «Символическое — это сам цикл обменов, дарения и отдаривания, порядок, рождающийся из самой обратимости и неподвласт-

⁶ Как пишет Мерло-Понти, «на уровне элементарных структур законы обмена, полностью определяющие поведение людей, поддаются статистическому изучению, и человек подчиняется им почти так же, как атом подчиняется определяющему его закону распределения, при этом он не выражает это с помощью теоретических положений. На другом полюсе антропологии структуры проявляются, заявляя о себе в определенных сложных системах, во взаимных детерминациях, в «исторических» мотивациях. Здесь обмен, символическая функция, общество не выступают в качестве второй природы, столь же властной, что и противостоящая ей первая природа» [12; с. 98].

ный юрисдикции двух инстанций — вытесненно-психической и трансцендентно-социальной (...) Ведь в «первобытных обществах» не существует и само «социальное». Сегодня термин «первобытные» больше не применяется к ним, но следовало бы оставить и не менее этноцентрический термин «общество» [11; с. 249]. Одновременно почти никто, будучи ограниченным рамками антропологического знания, не вскрывает причину подчинения социального символическому, заключающуюся в максимальной «обобщественности» древней символической практики, главенствующей во времена первобытности в ряду других социальных практик. Символическая практика, как правило, рассматривается с точки зрения ее конкретных процедур, частных характеристик и партикулярных форм, на основе исследования которых делаются нередко весьма и весьма далеко идущие выводы. Все это, в свою очередь, возводится в ранг методологического принципа, отражающего характер всего антропологического знания в целом, которое независимо от заявленных подходов, — будь то эволюционизм или диффузионизм, функционализм или структурализм, — нередко, как мы уже отмечали выше, грешит произвольным смешением сфер «трансцендентального» и «эмпирического», но при этом сохраняет верность самой оппозиции между «эмпирическим» и «трансцендентальным»⁷. То же самое относится и к применению в антропологии категории «ценность», всегда касающейся лишь отдельных, нередко очень опосредованно связанных друг с другом разновидностей об-

⁷ Даже если антропологи и этнологи подвергают критике подобную точку зрения, они остаются в плену допущений, лежащих в основе ее возникновения. Так, в частности, Ф. Боас, выражающий сомнения по поводу эвристического значения сравнительного метода в интерпретации древних культур и отвергая логику априорного признания незыблемого статуса наблюдаемого «факта», вместо этого просто апеллирует к исследованию отдельного варианта развития, неизменно детерминированного все той же априорной фактичностью, которая заключается во влиянии «внешней среды» и в воздействии «психологических условий». Подобная неизменность «фактических» детерминаций, по сути, признается залогом единообразия процессов культурного развития и теперь рассматривающегося на материале локальных географических ареалов, единообразия, как всегда делающегося ориентиром и, вместе с тем, своего рода родовой отметиной антропологического познания [17, с. 509-518]. А. Радклиф-Браун, критикующий предпосылки, методы и данные теории эволюции его предшественников, а также пытающийся поколебать уверенность в нейтральности их этнографических наблюдений, в итоге обращается к поиску «естественных законов человеческого общества», взамен одних профессиональных предрассудков, связанных с переоценкой возможностей и непроясненностью предмета дедукции, избирая другие профессиональные предрассудки, предполагающие столь же сомнительное применение индукции [18, 1997; с. 603-632]. Э. Эванс-Причард, также отвергающий чрезмерное тяготение к обобщениям, совершающимся на основе заведомо узкого эмпирического материала и ведущего к неоправданным выводам, взамен этого предлагает пользоваться широкими статистическими разработками. Однако проработка предмета и методов этих статистических разработок вряд ли оказывается более последовательной, развернутой и точной, нежели в ситуации произвольного сравнения особенностей отдельных культур спонтанного обнаружения закономерностей в их развитии [19, с. 654-680].

мена дарами (обмен женщинами, обмен жилищами, обмен знаками etc.); и к исследованию сферы символического, произвольно абсолютизируемого то как предпосылка кодификации социальных отношений (Юнг), то, напротив, как результат такой кодификации (Леви-Строс), то, вопреки этому, как совокупность способов ее совершения (Бурдьё), одновременно она может выступать как место, где реальность предстает в ее высшем проявлении (Элиаде), или, наоборот, как область, где происходит упразднение реальности (Бодрийяр).

Любая из этих трактовок деятельности, сопряженной с кодификацией, ведет к созданию ее общего видения исключительно на основе свойственных ей локальных форм. Символическая деятельность оказывается всеобъемлющей только в рамках дискретности и благодаря дискретности. Кодифицировать — не что иное, как производить знаки и одновременно именовать производимое. Императивом при этом является легитимация и, вместе с тем, поддержание легитимности. Кодификация узаконивает социальные институты и соотносит с нормами социальное поведение. Лейтмотивом существования институтов, равно как и лейтмотивом осуществления деятельности, выступает обретение репутации, — систематизирующая переоценку оценок, она представляет собой капитал капиталов, в который обращается признание, обладающее поистине бесценной стоимостью. Любые представления о производительности (и само это понятие, обосновывающееся в ходе развития трудовой практики как всеобщего способа капитализации труда) опираются на процесс формирования критериев получения репутации, складывающихся в систему символического превознесения экономического капитала, служащего прообразом символического капитала (предполагающего накопление престижа), и экономической стоимости, делающейся ценной бесценного достоинства, связанного с возможностью определения человеческих достоинств. И уникальность стоимости труда, и универсальность применения его в качестве эталона стоимости имеет символическое происхождение и, вместе с тем, создает особые условия востребования символического в обществе. Субстанциональность вещи не просто является альтернативой ее товарности, — альтернативой, обязательно мыслящейся как вне-стоимостная и вне-капиталистическая. Эта субстанциональность способствует капиталовложениям в символическое и высокой котировке норм. Одновременно капитализация символической деятельности превращает вещь в ценность, причем ценности выступают теми ментальными особенностями, которые неизменно неповторимым образом предстают свидетельствами социальной принадлежности. (Перефразируя Нанси, можно сказать, что менталитет играет роль посредника в создании «системы сверх-означения» тел, коей с его точки зрения является капитал.) Отсутствие прямолинейного детерминизма во влиянии экономики на другие сферы социальной жизни (делающее бессмысленными подозрения в тайном корыстном расчете, вдохновляемые самой логикой квазинаучного редукционизма) компенсируется опосредованным детерминизмом, осуществляемым в форме организации восприятия мира и посредством наиболее фундаментальных категорий этого восприятия. Именно так корысть делается неустранимой, торг оказывается образом мысли, а выгода обращается в идеологию. Экономикоцентристский взгляд на вещи дает о себе знать вовсе не в унифицированных представлениях об эко-

номике и не в господстве экономического дискурса (одно предполагает другое). Этот взгляд на вещи дает о себе знать в неисчислимых проявлениях экономии мышления, с одной стороны, предъявляющей себя в многообразных формах дисциплинирования сознания, с другой стороны, всеми средствами ограничивающей внедисциплинарную множественность дискурсивности⁸. Исследовать экономикоцентризм можно только в рамках познавательной стратегии, противоположной той стратегии, с которой связано его всегда столь неявное распространение. Знак все последовательнее должен видеться как предмет, — по мере того, как достоянием исследования будет становиться дифференциация разновидностей трансформации ценностей (как бы хранящих в себе субстанциональность вещей) в символический капитал (в рамках которого любое мировоззрение, любое мыслительное упорядочивание действительности насквозь социально). Подобная трансформация, порождаемая на свет капитализацией смысла, делая последний заложником вложенного труда и всего-навсего своего рода трудовым мотивом. Эта трансформация также изначально отсрочена и неполна. И если собственно трудовые усилия становятся материальным свидетельством использования вещи в качестве знака, то усилия по кодификации выступают знаком вещественности вещи.

* * *

Антропология и экономика в их предельном выражении настолько тесно сближаются друг с другом, что оказываются не в состоянии распознать, в какой мере они взаимозависимы с точки зрения своих понятий, подходов и принципов и одновременно насколько они в этих понятиях, подходах и принципах расходятся. Однако существует совокупность вопросов, которые требуют освещения именно исходя из распознавания меры взаимопроникновения экономики и антропологии и вместе с тем исходя из исследования форм их обоюдного дистанцирования. Например, что как не символическое обоснование делает труд деятельностью, столь тесно связанной с велениями производительности? И наоборот, что позволяет символическому быть произведенным? Из чего складывается репутация производства как всеобъемлющего способа осуществления чего-либо, производства, представляющего в его разнообразных импликациях: производство жизни, производство деятельности, производство общения, производство сознания? И насколько сама эта репутация является произведенной? Как происходит абсолютизация ценностного содержания стоимости? И наоборот, сколь относительна стоимость тех или иных абсолютных ценностей?

Невозможность раскрытия всех этих вопросов в рамках антропологического и/или экономического дискурсов связана с тем, что они налагают неизбежные ограничения на изучение соотношения символического и экономического обмена. Если в рамках антропологического образцовым обменом становится символический обмен, через призму которого рассматрива-

⁸ Под дисциплиной здесь понимается и область знаний, соответствующая некоей человеческой способности, и совокупность принудительных условий, создание которых призвано удостоверить все систему наших способностей в ее тождественности самой себе, а каждого из нас по отдельности — в нашем соответствии образу человеческого существа как такового.

ется весь социальный обмен в целом, то в рамках экономикоцентризма ту же роль исполняет экономический обмен. Антропологоцентризм зиждется на презумпции: нет дара, кроме обмена; только обмен является даром. Экономикоцентризму свойственно иное допущение: нет обмена вне дара; есть только обмен дарами, дар-обмен.

Однако несовместимость обоих подходов только подчеркивает родство проблематики антропологии и экономики. Причина этого родства кроется в том, что и символический обмен, и экономический обмен представляют собой два различных вида социального обмена, вне которого они попросту не существуют. Следовательно, их нельзя воспринимать как чистые формы или нетленные образцы, выражающие весь социальный обмен как таковой и тем самым полностью подчиняющие его себе. Если две данные разновидности социального обмена и наделены стремлением подчинить себе весь социальный обмен, то реализуют они эту склонность, только исторически воздействуя на его организацию и образуя исторический контекст его интерпретации. В экономическом обмене в фокусе оказывается обмениваемое, в ракурсе которого видятся и обменивающиеся. Напротив, при символическом обмене в фокус попадают именно обменивающиеся, через которых рассматривается и обмениваемое. И в рамках экономического обмена, и в рамках обмена символического делается ставка на симметрию: в первом случае — прежде всего на симметрию обмениваемого (включая и ситуацию, когда товаром выступает рабочая сила, сама плоть и кровь человека), во втором — прежде всего на симметрию обменивающихся (в том числе и тогда, когда дар оказывается неразрывно связанным со своим дарителем). Обе ставки не оправдываются: одна приводит к асимметрии тех, кто обменивается, другая — того, что обменивают.

Это дает нам ключ к общему определению социального обмена. Он не просто обнаруживает несоответствие между поиском эквивалентности и обнаружением ее недостижимости, — идет ли речь об обмениваемом или об обменивающих, — социальный обмен в самом акте своего совершения под эгидой и в рамках симметричности утверждает асимметричность. Иначе говоря, обрести идентичность в обществе можно лишь становясь другим. При этом статус существующих в обществе ценностей, связанный с доминированием той или иной разновидности обмена, определяет характер всех отношений в этом обществе, в свою очередь обуславливающих процесс самоидентификации и составляющих ее инструментарий и контекст, предмет и смысл. Способы обменивать что-либо с кем-либо и в данном случае есть не что иное, как способы превращаться в другого, делаясь при этом самим собой, — способы, для каждого из которых и благодаря каждому из которых существуют особые сферы общественной жизни. То, что социальный обмен дифференцирован, выражается в многомерности социальных универсумов. Именно поэтому любой вид обмена может быть познан и описан с точки зрения его экономической, политической, символической составляющих. Каждая из его разновидностей совершается под началом своей неповторимой инстанции, в рамках своей особой процедуры и подразумевая свои особые ресурсы. В конечном счете насколько исторический тип социальных связей предопределяет варианты осуществления идентификации, настолько

и социальный обмен влияет на форму получаемой идентичности. Социальное, таким образом, полагается в самой сердцевине экзистенциального.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 13. М.: Госполитиздат, 1955.
2. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том первый. Процесс производства капитала. М.: Госполитиздат, 1953. 794 с.
3. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. 238 с.
4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955.
5. *Петти В.* Экономические и статистические работы. М.: Соцэкгиз, 1940.
6. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 29. М.: Госполитиздат, 1957.
8. *Шрадер Х.* Экономическая антропология. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
9. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М.: Ad Marginem, 1999.
10. *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1996. С. 83-222.
11. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985.
12. *Бодрийяр Ж.* Смерть и символический обмен. - М.: Добросвет, 2000.
13. *Мерло-Понти М.* От Мосса к Клоду Леви-Стросу // В защиту философии. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996.
14. *Бурдьё П.* От правила к стратегиям // Начала. М.: Socio-Logos, 1994.
15. *Фуко М.* Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сad, 1994.
16. *Гири К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997.
17. *Боас Ф.* Границы сравнительного метода в антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 509-518.
18. *Радклиф-Браун А.* Методы этнологии и социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997.
19. *Эванс-Причард Э.* Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997.