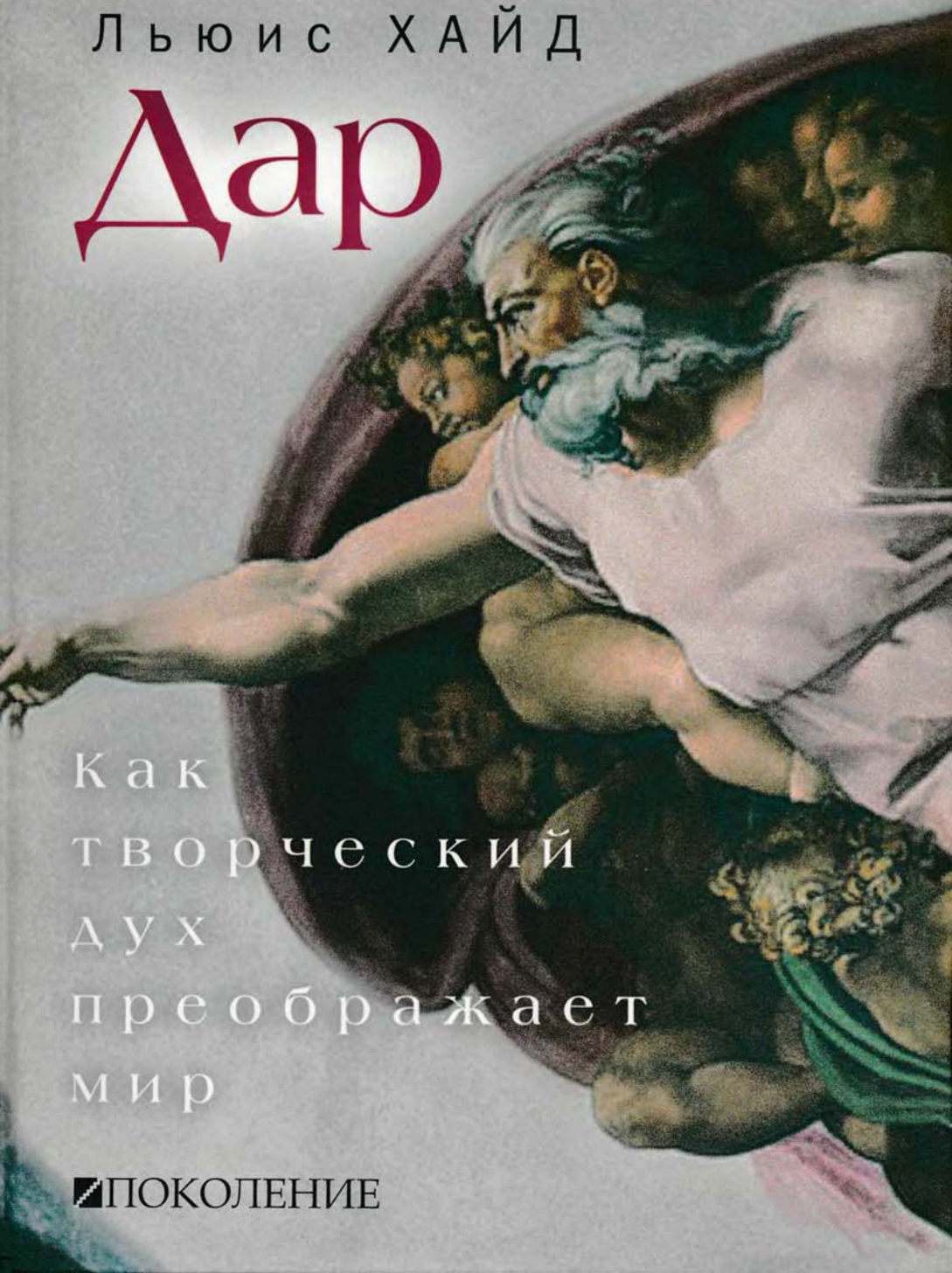


Л Ь Ю И С Х А Й Д

Дар

Как
творческий
дух
преображает
мир

■ ПОКОЛЕНИЕ



«Дар» считают произведением современной классики. Это вдохновенное исследование «экономики дара» имеет сейчас даже большее значение, чем во время своего создания. Это блестящая защита места творчества в нашем обществе, находящемся под жестким влиянием рынка.

В качестве главной предпосылки «Дар» Хайда предлагает утверждение о том, что труд художника есть дар, а не рыночный товар. Хайд показывает, как творческий дух проявляется в жизни не только художников, но и в культуре в целом, подкрепляя радикальный тезис яркими и убедительными примерами из экономики, литературы, антропологии и психологии.

Обсуждая обращение даров в первобытных племенах, этику ростовщичества, обычаи выдавать женщин замуж или «Листья травы» Уитмена, эта многоплановая книга доставляет интеллектуальное удовлетворение и одновременно потрясает устойчивые представления. Это мастерский анализ творческого действия во всех его проявлениях. Книга — сама по себе — дар для всякого, кто ее открывает.

Льюис Хайд родился в Бостоне в 1945 году. Образование получил в университетах Миннесоты и Айовы. Его известное эссе «Алкоголь и поэзия: Джон Берримен и разговоры за выпивкой» стало результатом работы консультантом в наркологической клинике. Но известен Хайд как поэт, стихи и эссе которого широко публикуются.

вались в периодической печати. Хайд — член общества Мак-Артура, бывший директор фонда писательского творчества Гарвардского университета. Помимо «Дара», его перу принадлежит ряд других замечательных работ. В настоящее время Льюис Хайд живет в штате Массачусетс и работает над новой книгой.

В обстановке общества, где мы знаем цену всякой вещи, но не признаем никаких ценностей, Льюис Хайд предлагает нашему вниманию некоторые аспекты человеческого опыта, выходящие за рамки товарных отношений, или, лучше сказать, те аспекты, которые могут выйти за эти рамки, если мы позволим им это. Эта книга напоминает нам о наших культурных дарах и о нашей ответственности перед ними. Хайд делает это ярко, в стиле, воплощающем создание описываемых художественных произведений. Под этим манифестом может подписаться любой, кто творит искусство, заботится о нем и понимает, что самое драгоценное достояние человека не продается, а самый дорогостоящий контракт, который мы можем заключить, не требует подписи в банковском чеке.

Зэйгу Смит

Появление нового издания потрясающего основы и поучительного исследования природы творчества, — исследования, выполненного Льюисом Хайдом, является событием, выходящим за рамки узкопрофессионального интереса. Купите несколько экземпляров — один для себя, другой для друзей, которые интересуются в жизни ну хотя бы *чем-нибудь*. Хайд не только пронизательный критик, он оригинальный и значительный мыслитель. Сделайте его книгу общим достоянием.

Джефф Дайер

Немногие книги способны так изменить жизнь, как «Дар»: прозрение, исполненное чеканной прозой.

Джонатан Летхем

Ни один человек, имеющий в той или иной степени отношение к искусству и по необходимости вынужденный сталкиваться с вопросом о том, что общего у настоящего искусства с деньгами, духовностью, эго, любовью, безобразиями, продажами, политикой, нравственностью, рынком и всем тем, что мы обозначаем словом «стоимость», не может прочесть «Дар» и не измениться внутренне.

Дэвид Фостер Уоллес

Это лучшая из известных мне книг для питающих надежды юношей, для талантливых, но не признанных творцов, или даже для тех, кто добился материального успеха, а теперь мучается от сознания того, что продал себя. Книга касается самой сути проблем всех этих людей: как остаться живым в мире денег, если самое ценное из того, что вы делаете, невозможно ни купить, ни продать.

Маргарет Атвуд

Приношу свою искреннюю признательность учреждениям и компаниям, разрешившим перепечатку ранее опубликованных материалов.

THE GIFT

**Creativity and the Artist
in the Modern World**

LEWIS HYDE



CANONGATE

Edinburgh · New York · Melbourne

Л Ь Ю И С Х А Й Д

Дар

Как
творческий
дух
преображает
мир

Перевод с английского А. Анваера

МОСКВА
■ П О К О Л Е Н И Е
2007

УДК 82-311.2(02.055.2): :[339.13:655.5]
ББК 65.497.6-32 + 83.3(0)
X 15

Хайд, Льюис

X 15 Дар. Как творческий дух преображает мир / Пер. с англ. Анваера А.Н. — М.: Поколение, 2007. — 480 с.

ISBN 978-5-9763-0062-0 (рус.)

ISBN 1-84195-833-6 (англ.)

ISBN 978-1-84195-833-0 (англ.)

Глубокое и остроумное исследование Льюиса Хайда рассматривает искусство в широком контексте общественных практик, связанных с понятием *дара*. Определённая часть социальных явлений, таких как религия и, конечно же, искусство, не регулируются обычными законами рынка. Все это — особая сфера экономики, которую автор называет *экономикой дара*.оборот ценностей в таком типе экономики регулируется не куплей-продажей, а обменом дарами, причем часто через третьих лиц: творец использует свой дар, чтобы подарить обществу идеи и их воплощение, а взамен получает спонсорскую или государственную материальную поддержку. Чтобы разъяснить читателю суть экономики дара, Хайд привлекает примеры из истории, этнографии и фольклора: потлач и ростовщичество, брачные обычаи и религиозные нормы, нищенство и меценатство. В эссе, посвященных двум классикам американской литературы Уолту Уитмену и Эзре Паунду, раскрываются потаенные аспекты психологии и этики творчества. Концепция дара, изложенная в книге Льюиса Хайда, может послужить противовесом бесчеловечным законам рыночной экономики — экономики, наделяющей каждую вещь ценой, но не признающей никаких вечных ценностей.

**УДК 82-311.2(02.055.2): :[339.13:655.5]
ББК 65.497.6-32+83.3(0)**

Copyright © Originally published in 1983 by Random House as «The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property»

© Анваер А.Н., перевод, 2007

© Широков В.А., перевод стихов, 2007

© Чуковская Е.Ц., перевод стихов, 2007

© Амитон Е.Л., художественное оформление, 2007

© ООО «Издательство «Поколение», 2007

ISBN 978-5-9763-0062-0 (рус.)

ISBN 1-84195-833-6 (англ.)

ISBN 978-1-84195-833-0 (англ.)

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--------------------------|----|
| <i>Предисловие</i> | 9 |
| <i>Введение</i> | 12 |

Часть первая ТЕОРИЯ ДАРЕНИЯ

| | |
|---|-----|
| <i>Глава первая</i> ЕДА, КОТОРУЮ МЫ НЕ МОЖЕМ ЕСТЬ | 23 |
| <i>Глава вторая</i> КОСТИ МЕРТВЕЦА | 56 |
| <i>Глава третья</i> ТРУД БЛАГОДАРНОСТИ | 76 |
| <i>Глава четвертая</i> УЗЫ | 99 |
| <i>Глава пятая</i> ОБЩЕСТВО ДАРЕНИЯ | 126 |
| <i>Глава шестая</i> ЖЕНСКАЯ СОБСТВЕННОСТЬ | 155 |
| <i>Глава седьмая</i> РОСТОВЩИЧЕСТВО: ИСТОРИЯ ОБМЕНА ДАРАМИ | 179 |

Часть вторая
ДВА ОПЫТА ЭСТЕТИКИ ДАРА

| | |
|--|-----|
| <i>Глава восьмая</i> | |
| ОТНОШЕНИЯ ТВОРЧЕСКОГО ДУХА | 227 |
| <i>Глава девятая</i> | |
| ПРИЗЫВ УИТМЕНА | 251 |
| <i>Глава десятая</i> | |
| ЭЗРА ПАУНД И СУДЬБА РАСТИТЕЛЬНЫХ ДЕНЕГ | 331 |
| <i>Заключение</i> | 414 |
| <i>Послесловие</i> | 428 |
| <i>Библиография</i> | 447 |
| <i>Примечания</i> | 452 |
| <i>Благодарности</i> | 477 |
| <i>Об авторе</i> | 479 |

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книготорговцы любят составлять десятисекундные описания печатных произведений — с такими описаниями они ходят по книжным магазинам и расхваливают их владельцам свой товар. Образчики такого жанра многочисленны и популярны: «Невероятная правда о происхождении Христа», «Газетный хроникер берет уроки жизни у своего пса, страдающего неврозом», «Как мертвые общаются с нами», «Наш корреспондент раскрыл организацию вампиров, готовых захватить Сиэтл», «Воспоминания мерзавца, ставшего чемпионом по гольфу».

Мне всегда было необычайно трудно представить содержание «Дара» такой сжатой и содержательной прозой. Но суть книги тем не менее заключается в следующем: я начал писать ее из-за того, что мне показалось, будто мое собственное переживание «коммерческого использования творческого духа» нигде и никем до сих пор не было высказано. Здесь необходимо сделать некоторые пояснения, и если на изложение моих мыслей может потребоваться не меньше трехсот страниц, то ясно, что на это будет недостаточно одного предложения или даже одной главы. Но все это означало, что когда книга наконец была написана, она оказалась воплощением проблемы, которую должна была решить. Книги, содержание которых трудно объяснить, могут — как я, во всяком случае, надеюсь — оказаться полезными в долгосрочной перспективе, но тем труднее продать их, пользуясь десятисекундной рекламой.

Первый издатель «Дара» — а им был Джонатан Галасси, — когда мы сели обсуждать проект книги, задал мне вопрос, который все издатели должны в первую очередь задавать авторам: «К кому вы, собственно, обращаетесь?» Честно говоря, я не знал, что ответить. Мне захотелось ответить: «Ко всему мыслящему человечеству», но я тут же застыдился своей манией величия. Я ограничился «поэтами». Это был совсем не тот ответ, которого, в большинстве своем, ждут издатели (многие предпочитают «владельцев собак, желающих узнать побольше о мире мертвых»). Но в первую очередь именно поэзия подвигла меня на написание книги, и именно в мире поэзии я впервые отчетливо увидел разрыв между искусством и обычными способами заработать на жизнь.

Мне страшно повезло, что я натолкнулся на издателя, которому стало любопытно взглянуть, в каком направлении расширится аудитория книги после поэтов; и мне еще больше повезло, что именно так и случилось, аудитория не ограничилась одними поэтами. Вероятно, это в большей степени обусловлено нашей исторической ситуацией, нежели достоинствами самой книги. Коммерческая этика, каковая рассматривается в «Даре», нисколько не утратила своего значения за последнее десятилетие — скорее, наоборот. Как более подробно изложено в послесловии, я считаю, что с момента падения в 1989 году Советского Союза Запад вступил в период головокружения от рыночных успехов. Мы являемся свидетелями того, как становятся частной собственностью искусство и идеи, которые прежние поколения рассматривали как свое общее достояние; мы столкнулись с коммерциализацией и превращением в движимость тех вещей, которые всего несколько лет назад, казалось, были немислимы на рынке в качестве объекта купли-продажи. Лояльность и послушание школьников, природные знания, питьевая вода, геном человека — все выставлено на продажу.

Но независимо от того, насколько крепка связь с недавней историей, я счастлив, что «Дар» смог найти благодарного читателя за пределами поэтической аудитории. Например, прошло не так много времени после выхода книги в свет, когда меня попросили выс-

тупить с изложением основной идеи «Дара» на национальном собрании Общества художественного стекла; позже такое же приглашение я получил от Общества ювелиров Северной Америки. Это был очень приятный для меня сюрприз; оказалось, что художники ремесленного цеха — не только те, кто работает со стеклом и драгоценными металлами, но и краснодеревщики, гончары, ткачи и другие ремесленники — нашли книгу привлекательной и полезной; вероятно, это произошло потому, что художники, работающие непосредственно с физическим материалом, сильнее и острее чувствуют напряжение, описанное в «Даре». Оказалось, что к идеям, изложенным в книге, не осталось глухо и духовное сообщество. Мне пришлось обсуждать тематику книги с деятелями англиканской церкви в Нью-Йорке, епископальной церкви в Сан-Франциско и с монахами буддийского монастыря в горах Калифорнии. Более того, книга нашла широкий отклик среди историков, музейных смотрителей, ландшафтных архитекторов, последователей психоанализа Юнга, агрономов, экологов и многих других. В прошлом году вышел перевод моей книги на итальянский язык. В настоящее время готовится перевод на китайский.

Издательство «Canongate» наконец пообещало выпустить книгу в Соединенном Королевстве. Я очень благодарен за это издательству, а в особенности Маргарет Этвуд, которая первой обратила на нее внимание сотрудника «Canongate» Джейми Бинга.

Если книготорговцы опишут мою книгу как «Критика негодника, пытающегося магическими чарами уничтожить вампирскую экономику», то я буду не в обиде.

Кембридж, Массачусетс
Июнь 2006 года

Льюис Хайг

ВВЕДЕНИЕ

Художник взывает к той части нашего существа... каковая есть дар, а не приобретение — и поэтому пребывает с нами всегда.

Джозеф Конрад

В расположенной на углу аптеке мы с соседями можем теперь приобрести книги из серии любовных романов, написанной по формуле, выведенной на основании рыночного маркетингового исследования. Некое рекламное агентство опросило репрезентативную группу потенциальных читательниц. Каков должен быть возраст героини? (От девятнадцати до двадцати семи.) Должен ли мужчина, с которым она знакомится, быть женатым или одиноким? (Самый лучший вариант, если он недавно овдовел.) Герой и героиня не ложатся в постель до свадьбы. Каждый роман имеет объем точно сто девяносто две страницы. Даже название серии и оформление обложки были скроены в полном соответствии с требованиями потенциального рынка. (Название «Силуэт» предпочли таким наименованиям, как «Красавица», «Соблазн», «Тиффани» и «Магнолия»; обложку украшают золотые виньетки.) Каждый месяц появляются шесть новых романов; тираж каждого двести тысяч экземпляров.

Откуда мы знаем, что романы серии «Силуэт» не являются бессмертными творениями искусства? Что в творениях искусства, даже если они продаются и покупаются на рынке, помогает нам от-

личать их от подобных романов, являющихся чистой воды товаром, предметом потребления?

Автор настоящей книги делает допущение, что истинное произведение искусства является даром, а не рыночным товаром. Или, чтобы высказывание точнее соответствовало современному состоянию вещей: произведения искусства существуют одновременно в двух «экономиках» — рыночной и экономике дара. Но значима здесь только одна из них: произведение искусства может жить и без рынка, но там, где нет дара, там нет и искусства.

Существует несколько разных смыслов дара, которые подразумеваются этими идеями, но общим для них является то, что дар — это вещь, которую мы не можем получить ценой наших усилий. Мы не можем купить дар; мы не можем приобрести его волевым актом. Он достается нам свыше. Так, мы совершенно справедливо говорим о таланте как о даре, ибо хотя талант можно отшлифовать и довести до совершенства усилием воли, никакие усилия не способны вызвать его рождение и появление. Моцарт, сочинявший за клавесином в четырехлетнем возрасте, обладал даром.

Также справедливо говорим мы об интуиции или вдохновении как о даре. Когда художник работает, часть его творения ниспосылается ему свыше. Идея сама появляется в голове, непроизвольно начинает звучать мелодия, на ум сама собой приходит нужная фраза, цвет сам собой ложится на нужное место холста. На самом деле обычно сам художник не вовлечен в свою работу и редко ею воодушевляется; более того, она не кажется ему истинной и стоящей до тех пор, пока не явится этот данный свыше элемент, поэтому при создании любого истинного творения к художнику приходит сверхъестественное чувство, что не «я», мастер, создал эту работу. «Не я, не я, но ветер дувший сквозь меня» — так писал об этом ощущении Д. Г. Лоуренс. Не все художники подчеркивают роль «дара» в создании их творений в такой степени, как Лоуренс, но все они хорошо ее чувствуют.

Эти два смысла дара имеют отношение только к созданию творения — мы можем назвать это внутренней жизнью искусства; но,

как мне думается, мы должны распространить эти отношения и на его внешнюю жизнь, то есть на произведение искусства после того, как оно вышло из рук создавшего его мастера. Это то произведение искусства, которое одно только и имеет значение для нас — оно тревожит нам сердце, волнует душу и приводит в восторг наши чувства или придает мужества, чтобы жить дальше; можно разными способами описывать наши переживания — работа мастера, которую мы получаем точно так же, как получаем дар. Если даже нам приходится платить деньги при входе в музей или в концертный зал, но увиденное или услышанное трогает нас до глубины души, то к нам приходит нечто, не имеющее никакого отношения к цене. Например, я посетил выставку художника-пейзажиста и, возвращаясь домой и проходя мимо сосен, растущих возле моего дома, смог рассмотреть те формы и цвета, которых еще вчера вовсе не замечал. Дух художнического дара пробуждает в нас такой же дар. Произведение искусства, как говорит Джозеф Конрад, вызывает к той части нашего существа, каковая сама является даром, а не приобретением. Наше чувство гармонии позволяет нам услышать гармонию, услышанную Моцартом. У нас может не хватить сил открыто исповедовать свой дар, как это делает художник, но мы получаем возможность познать и в каком-то смысле получить долю таланта, дремавшего в нашем существе, получить ее посредством творения мастера. Мы чувствуем счастье, даже искупление. Обыденная суета нашей повседневной жизни — «сахар за сахар, соль за соль», как поют исполнители блюзов, — остается, жизнь продолжает идти своим чередом, но возрождается и оживает наша душа. Если нас трогает искусство, мы благодарны мастеру просто за то, что он жил и тяжело трудился на службе у своего дара.

Если произведение искусства есть эманация дара его творца и если оно воспринимается аудиторией как дар, то не является ли оно и само даром? Я задал вопрос в такой форме, что он требует утвердительного ответа, но я сомневаюсь, что мы можем быть столь категоричными. Любой предмет, любой объект купли-продажи становится собственностью, вид которой зависит от того, как

мы используем данный предмет. Если в произведении искусства содержится частица дара художника, то из этого еще не следует, что само произведение является даром. Произведение становится тем, что мы сами из него делаем.

Тем не менее к сказанному стоит добавить, что тот способ, каким мы обращаемся с предметом, может иногда изменить его природу. Например, церковь и другие религиозные учреждения часто запрещают продажу священных предметов, подразумевая, что их святость может пострадать оттого, что их будут продавать и покупать. По-видимому, произведения искусства отличаются большей стойкостью; их можно покупать на рынке, но тем не менее они все равно остаются произведениями искусства. Но если верно, что, при необходимости торговли предметами искусства, дар все же передается от творца его аудитории, если я прав, говоря, что где нет дара, там нет искусства, то, вероятно, возможно уничтожить произведение искусства, превратив его в чистый товар. Такова моя позиция в этом вопросе. Я отнюдь не считаю, что произведения искусства нельзя продавать и покупать; но я считаю, что та часть дара и таланта, которая заключается в произведении, должна накладывать ограничения на наши торгашеские устремления.

Особую форму, в которой я разрабатываю свои идеи, можно лучше всего объяснить, описав, как я вообще пришел к мысли об обсуждаемом предмете. Несколько лет я пытался сам пробиться как поэт, переводчик и, так сказать, «вольный ученый». Неизбежно передо мной возник вопрос: где взять деньги? Такая работа, как моя, не приносит большого дохода, а землевладельцы едва ли будут интересоваться книгой переводов, если из-за налогов начинает падать рента. Необходимым следствием таких рассуждений является мысль о том, что произведение искусства — есть дар. В труде художника нет ничего, что могло бы быть немедленно и автоматически оплачено. В действительности все обстоит как раз наоборот. Эту точку зрения я подробно развиваю в последующих главах, поэтому не буду углубляться в нее здесь; скажу только, что каждый совре-

менный художник, который решил трудами своими служить своему дару, рано или поздно сталкивается с вопросом о том, как ему выжить в обществе, где доминирует рыночный товарный обмен. Если же плоды дара и сами являются дарами, то как, скажите на милость, может художник прокормить себя — как духовно, так и материально — в эпоху, ценностями которой являются рыночные ценности и все отношения в которой сводятся почти исключительно к покупке и продаже товаров?

Каждая культура предлагает своим гражданам образ того, что следует понимать под словами «состоятельный мужчина» или «состоятельная женщина». Были такие времена и такие страны, где человек добивался своего общественного положения раздачей даров; «большими людьми» считались те мужчины и женщины, которые раздавали наибольшее число подарков. Мифология рыночного общества извращает картину: получать больше, чем отдавать — вот признак состоятельного и состоявшегося человека; это герой «самодостаточный» и «сам себя сделавший». До тех пор, пока в нашем мире правят бал рыночные отношения, невыносимое и раздражающее чувство собственной тривиальности и даже никчемности будет мучить любого мужчину или женщину, которые служат своему дару и чьи произведения не могут быть однозначно отнесены к товарам. Если мы оцениваем нашу состоятельность по количеству приобретений, то дар одаренного человека бессилён сделать своего носителя состоятельным.

Более того, в первой главе я буду отстаивать тезис о том, что дар, который невозможно реализовать вовне, перестает быть даром. Жизнь духа дарения поддерживается его непрерывной отдачей. Если это так, то для того, чтобы сохранить свою жизнеспособность, дары внутреннего мира должны приниматься как дары миром внешним. Там же, где дар не имеет стоимости в текущей валюте, то есть там, где дар, как форма собственности, не признается и не почитается, там наши внутренние дары исключаются из тех отношений, каковые их питают. Или, если посмотреть на дело под другим углом зрения, там, где отношения исчерпываются исключительно потоками продаваемых и покупаемых товаров, одаренные не могут

найти своего места в обороте «дать и взять», а только он один и может обеспечить жизнестойкость духа одаренных личностей.

Эти две линии размышлений — идея об искусстве как даре и о проблеме рынка — не сходились в одну точку до того, как я прочел одну антропологическую работу, в которой утверждалось, что дар есть особая форма собственности, а обмен дарами есть не что иное, как особый вид торговли. Многие племена осуществляют обмен своими богатствами в виде даров. Членам племени в типичных случаях запрещается покупать и продавать, например, еду; несмотря на то что в этих племенах могут быть отчетливо развиты понятия «твое» и «мое», еда может предоставляться только в виде дара, а передача контролируется этикой обмена подарками, но не является ни бартерной, ни типично торговой сделкой. Нет ничего удивительного в том, что люди, которые отдают часть своего состояния в виде дара, живут не так, как мы. Для начала можно сказать, что, в отличие от продажи товара, отдача его в дар приводит к установлению отношений между участниками дарения — отдающей и принимающей сторонами*. Более того, если подарки обращаются внутри группы, то обмены между ее членами оставляют после себя отношения крепкой связи, которая входит в обычай, и появляется децентрализованное единство членов группы или племени. Есть, как мы увидим, пять или шесть подобных наблюдений такого рода, предлагающих ознакомиться с экономикой дарения, а после чтения антропологической и этнографической литературы я начал понимать, что описание обмена дарами может предоставить в мое распоряжение язык, способ выражения, с помощью которого мне удастся описать ситуацию, в которой находятся творящие искусство художники. Но поскольку антропология мало занимается внутренним смыслом дарения, то я вскоре расширил круг чтения и при-

* Именно этот элемент отношений, характерный для акта дарения, заставляет меня в данном случае говорить об обмене подарками как об «эротическом» отношении, в этом утверждении я противопоставляю эрос (принцип привлечения, объединения, вовлечения в общий круг) логосу (разуму и логике вообще, принципу разделения и разобщения, в частности). Рыночная экономика есть эманация логоса.

нялся читать народные сказки, в которых говорится о подарках. Народная мудрость не сильно отличается от племенной мудрости и том, что такое подарок и какова его функция, но народные сказки выражаются более простым языком: дары в сказках могут, на одном уровне, означать реальную, физическую собственность, но в других случаях дары представляют собой душевные, психические образы, и история таких дарений описывает нам, так сказать, духовную или психологическую торговлю. Действительно, несмотря на то, что я привожу в книге множество примеров обмена подарками в реальном мире, я надеюсь, что и эти мои рассказы можно воспринимать на нескольких уровнях, то есть реальные акты обмена, о которых рассказывают эти случаи, свидетельствуют о невидимом обмене, в процессе которого одаренные исповедуют свои дары, а мы смиренно их принимаем.

Классической работой об обмене дарами является вышедшая в 1924 году во Франции книга Марселя Мосса (Marcel Mauss) «Эссе о даре» (*Essai sur le don*). Племянник Эмиля Дюркгейма, ученый-санскритолог, одаренный лингвист и историк религии, Марсель Мосс принадлежит к той ранней плеяде социологов, труды которых покоились на прочном философском и историческом фундаменте. Эссе начинается с полевых заметок этнографов рубежа девятнадцатого и двадцатого веков (в частности, Франца Боаса, Бронислава Малиновского и Элсдона Беста), но далее рассматривает римские законы о недвижимости, индийские эпические поэмы, германские обычаи выкупа невесты и многое другое. Эссе отмечено недюжинной проницательностью. Во-первых, Мосс отметил, что экономика дарения примечательна тремя взаимосвязанными обязательствами: обязательством отдать, обязательством принять и обязательством ответить тем же. Мосс также утверждает, что мы должны понимать обмен подарками как «исключительно общественный феномен» — дарение является актом одновременно экономическим, юридическим, моральным, эстетическим, религиозным и мифологическим и что, следовательно, значение дара невозможно описать с точки зрения какой-то одной научной дисциплины.

Каждый антрополог, бравшийся в течение последней половины столетия за разработку вопроса об обмене дарами, пользовался работой Мосса как отправной точкой. В этой связи на ум приходят многие имена, включая такие, как Рэймонд Фирт и Клод Леви-Стросс, но, на мой взгляд, самой интересной из последних работ стала книга Маршалла Салинса, профессора экономической антропологии Чикагского университета. В частности, эта вышедшая в 1972 году книга — «Экономика каменного века» — содержит превосходную главу «Дух дарения», в которой содержится доскональный разбор части тех источников, которыми пользовался Мосс и в которой Салинс определяет место идей последнего в истории политической философии. Именно сочинение Салинса заставило меня увидеть возможность моей собственной оригинальной работы, за что я нахожусь перед ним в неоплатном долгу.

Первые работы по обмену дарами вышли из-под пера антропологов не потому, как мне кажется, что дары суть примитивная и туземная форма отношения к собственности — в действительности это не так, — но потому, что обмен дарами есть экономика малых групп, больших семей, малых деревень, тесно спаянных сообществ, братств и, конечно же, племен. В последнее десятилетие еще одна научная дисциплина обратилась к изучению даров, и на это у нее были свои особые причины. Медицинские социологи обратились к изучению дарения, потому что наконец поняли, что этика дачи дара придает ему форму коммерции, некоего подобия торговли, пригодной для передачи того, что мы склонны называть «священной собственностью», в данном случае частей человеческого тела. Самая первая работа в этой области была выполнена Ричардом Титмассом, британским профессором общественного управления, который в 1971 году опубликовал «Отношения дарения» (*The Gift Relationship*), исследование вопроса о том, как мы обращаемся с человеческой кровью, предназначенной для переливания. Титмасс сравнивает британскую систему, которая рассматривает кровь как дар, с американской, где подход является смешанным, ибо в части случаев кровь изымается и переливается безвозмездно, а в других случаях ее продают и покупают. Со времени вы-

хода в свет книги Титмасса наши возможности в трансплантации органов, в особенности почек, неизмеримо возросли, что привело к появлению нескольких книг, посвященных этике и сложностям этих «даров жизни».

Даже такого краткого обзора того, что было сделано для исследования обмена дарами, должно быть достаточно, чтобы понять, что мы до сих пор не располагаем внятной теорией дара. Работа Мосса остается единственным общим основанием, но даже она, как явствует из ее названия, есть не более чем эссе, собрание первоначальных наблюдений и эскиз плана дальнейших исследований. Большинство сочинений, вышедших после книги Мосса, были посвящены, собственно, отдельным специальным вопросам, связанным с дарением — в антропологии, правоведении, этике, медицине, публичной политике и так далее. Моя работа, конечно же, не является исключением. Первая половина книги содержит теорию обмена дарами, а вторая представляет собой попытку приложить язык этой теории к жизни художника. Совершенно ясно, что предмет второй половины явился путеводной нитью для теории и соображений, которые я излагаю в первой части. Я касаюсь многих вещей, но есть темы, которые я обхожу молчанием. Если не считать двух или трех незначительных исключений, я не затрагиваю вопроса об отрицательной стороне обмена дарами — обмена, оставляющего после себя гнетущее чувство обязанности, обмена, унижающего человеческое достоинство, я не пишу о дарах, позволяющих манипулировать людьми, о дарах, устанавливающих и поддерживающих иерархические отношения и так далее и тому подобное*. Отчасти это вопрос приоритета (мне кажется, что описание ценности и силы дарения должно предшествовать описанию его недостатков и злоупотреблений дарами), но в основном этот пропуск

* Есть два автора, чьи книги я бы рекомендовал как тоник для тех оптимистов, которые слишком буквально понимают это упущение: Миллард Шумейкер, написавший серию блестящих эссе по проблеме даров и чувства обязанности; и Гаррет Хардин, за чьим опубликованным в 1968 году в журнале *Science* эссе «Трагедия простолюдинов» последовала оживленная дискуссия о допустимых границах альтруизма. Работы обоих авторов приведены в списке литературы.

продиктован самим предметом моего исследования. Я надеялся написать книгу по экономике творческого духа: сказать свое слово о внутреннем даре, который мы получаем в качестве предмета своего труда, а также о внешнем даре, который становится носителем культуры. Я не рассматриваю в моей книге даров, которые преподносятся из злобы или из страха, ни те подарки, которые мы принимаем из услужливости или чувства долга; я обратил все свое внимание на те дары, которых мы жаждем, к которым стремимся, на дары, которые, когда мы их получаем, что-то внятно говорят нашей душе и трогают нас до слез.

*О чудо! О чудо! О чудо!
Я — еда! Я — еда! Я — еда!
Я ем пищу! Я ем пищу! Я ем пищу!
Мое имя никогда не умрет, никогда не умрет,
никогда не умрет!
Я рожден первым из первых в этом мире,
прежде богов, в чреве той, что бессмертна!
Кто отдаст мне, тот больше других мне помогает!
Я — кто есть еда, я ем пожирателей пищи!
Я победил, я превзошел этот мир!*

*Тот, кто знает это, сияет. Как солнце.
Таковы законы таинства!*

ТАЙТТРИЙЯ УПАНИШАДЫ

*Ты получил от меня дары; они были приняты.
Но ты не понял, что надо думать о мертвых.
Запах зимних яблок; изморози и льна.
Они ничто, кроме как дары этой бедной, бедной Земли.*

ЧЕСЛАВ МИЛОШ

Часть первая

ТЕОРИЯ ДАРЕНИЯ

Глава первая

ЕДА, КОТОРУЮ МЫ НЕ МОЖЕМ ЕСТЬ

I. ВЕЧНОЕ ДВИЖЕНИЕ

Пуритане, впервые высадившиеся в Массачусетсе, столкнулись с таким отношением индейцев к собственности, которое поразило их настолько, что они сочли своим священным долгом дать ему особое название. К 1764 году, когда Томас Хатчинсон писал историю колонии, этот термин уже считался старой поговоркой. «Индийский дар, — сообщал Хатчинсон своим читателям, — это крылатое выражение, обозначающее подарок, за который от вас ожидают равноценного даяния». Конечно, мы продолжаем использовать это выражение даже в более широком смысле, называя индейским дарителем такого нецивилизованного друга, который, сделав нам подарок, потом просит вернуть его назад.

Представьте себе следующую сцену. Некий англичанин приходит в индейский вигвам, и хозяева, желая сделать гостю приятное, просят его выкурить с ними трубку табака. Вырезанная из мягкого красного камня трубка сама по себе являлась знаком мирных намерений и традиционно циркулировала среди членов местного племени, попадая по очереди в каждый вигвам. Потом трубку отдавали, но рано или поздно она опять на время возвращалась. Итак, индейцы, соблюдая долг вежливости (в своем понимании этого слова), отдают трубку гостю, когда он покидает вигвам. Англича-

нин пребывает в полном восторге! Какая вещица! Ее стоит отправить в Британский музей! Он берет ее домой и кладет на камин. Проходит какое-то время, и вожди соседнего племени являются в дом этого колониста. К своему удивлению, хозяин обнаруживает, что гости недвусмысленно поглядывают на трубку, а переводчик объясняет, что если англичанин хочет показать свое хорошее отношение, то должен выкурить с гостями трубку, а потом отдать ее им. Англичанин цепенеет от страха и изобретает краткое и точное выражение для обозначения даров подобного рода и характеристики индейцев с их таким ограниченным пониманием природы частной собственности. Противоположным «индейскому дарителю» выражением должно было бы стать выражение «бледнолицый хранитель» (или, быть может, «капиталист»), для обозначения человека, инстинкт которого заставляет изымать вещи из циркуляции, складывать их в хранилища или музеи (или, если взять для примера капиталиста, отложить, чтобы потом использовать для расширения производства).

Индейский даритель (или, если угодно, первый даритель) отчетливо понимал кардинальное свойство подарка: чтобы нам ни дали, мы должны тоже отдать эту вещь, а не хранить ее у себя, или если мы оставляем вещь у себя, то должны пустить в оборот, в циркуляцию, нечто равноценное, так же как бильярдный шар останавливается, но сдвигает с места другой шар, передавая ему свой момент движения. Вы можете сохранить у себя рождественский подарок, но он перестает быть подарком в истинном смысле слова, если вы не отдадите что-то взамен. Двигаясь своим прихотливым маршрутом, подарок может вернуться к своему исходному владельцу, но это несущественно. Действительно, лучше, если подарок не возвращают, а передают какой-то третьей стороне. Существенно здесь только одно: *подарок должен непрестанно перемещаться*. Есть другие формы собственности, предметы которых остаются на своем месте, обозначая границы или момент инерции, но дары должны все время двигаться.

Люди первобытных племен обычно четко различают подарки и капитал. Обычно у таких племен есть закон, который провозглашает чувство, молчаливо заложенное в идее «индейского дара». «Подарок

одного человека, — гласит этот закон, — не должен становиться капиталом другого человека». Венди Джеймс, британский специалист по социальной антропологии, сообщает, что в племени удук на северо-востоке Африки «любое богатство, переданное от одного клана другому, будь то животные, зерно или деньги, должно быть съедено или потрачено, но не должно использоваться в деле, а деньги нельзя давать в рост. Если клан добавил такое дарение к своему капиталу (например, к стаду скота) или сохранил зерно для посева, а деньги для вложения в банк, то люди начинают считать, что этот клан нарушил свой моральный долг по отношению к дарителю». Если какой-то клан использует пару козлов, полученных от другого клана, для улучшения породы или продаст для покупки другого скота, «то возникнет всеобщее недовольство по поводу того, что такой-то и такой-то клан обогащается за чужой счет, ведет себя аморально и безнравственно, так как копит и приумножает дары, оказываясь тем самым в неоплатном долгу. Будет высказана надежда, что провинившийся, клан сильно пострадает от следующей песчаной бури...».

Козлы в этом примере перемещаются из одного клана в другой точно так же, как каменная трубка, которую передают от человека к человеку в представленной мною воображаемой сцене. И что же происходит потом? Если предмет является подарком, то он продолжит свое вечное движение, что в данном случае означает, что получивший коз клан устраивает пир, на который приглашают гостей. Коз не надо возвращать назад, но они совершенно точно не смогут дать молока или родить козлят. В приведенном отрывке звучит еще одна нота: чувство того, что если с подарком обращаются не как с таковым, если превращают одну форму собственности в другую, то должно случиться нечто ужасное. В народных сказках человек, пытающийся скрыть у себя подарок, обычно умирает; в приведенном случае он рискует тем, что пострадает от бури. (То, что в действительности часто случается с такими группами-нарушителями, намного хуже самой страшной бури. Если какой-то клан ухитряется пустить на продажу сделанный ему дар, то он навсегда выпадает из системы родственных отношений племени.)

Если мы теперь обратимся к народным сказкам, то сможем взглянуть на все эти формы отношений под другим углом зрения. Народные сказки — это некое подобие коллективного сновидения; они обычно рассказываются тихим голосом детям, которые вот-вот заснут; сказка, таким образом, смешивает факты реальной жизни с образами, которые живут исключительно в нашей душе. Первая из выбранных мною сказок была записана со слов одной шотландки в середине девятнадцатого века.

Девушка и мертвец

Давным-давно жила-была одна старуха и был у нее целый выводок дочерей. Однажды старшая дочь и говорит матери: «Настало мне время пойти по свету, поискать счастья». — «Я испеку хлеб и дам его тебе», — ответила мать. Когда хлеб вышел из печи, мать спросила: «Возьмешь ли ты маленький кусочек и мое благословение или ты хочешь получить большой кусок и мое проклятье?» — «Лучше уж я возьму большой кусок и твое проклятье», — ответила дочь.

Шла-шла она по дороге и, когда спустилась на землю ночь, присела у стены, чтобы поесть хлеба. Поблизости оказалась перепелка и ее двенадцать птенчиков; слетелись и другие птички небесные. «Не дашь ли ты нам немного твоего хлеба?» — спросили они. «Ничего я вам не дам, маленькие уродцы, — ответила она, — мне самой мало». — «Я проклинаю тебя, — сказала перепелка, — и будет на тебе проклятье и дюжины моих птенцов и проклятье твоей матери, которое тяжелее всех». Девушка встала и пошла дальше, а куска хлеба не хватило и вполовину.

Недолго она шла, когда увидела впереди маленький домик, и хотя показался он ей далеким-далеким, прошло совсем немного времени, когда она оказалась перед дверью. Она постучалась и услышала, как изнутри крикнули в ответ: «Кто там?» — «Добрая девушка ищет хозяина». — «Нам нужна девушка», — ответил голос, и дверь распахнулась настежь.

Обязанностью девушки стало бодрствовать каждую ночь возле мертвеца, брата хозяйки дома, тело которого не знало покоя. В награду за труды девушка должна была получить меру золота и меру серебра. Должны были хозяева возместить ей столько угля, сколько она наколет, столько игл, сколько она потеряет, столько наперстков, сколько она проколет, столько свечей, сколько она сожжет, а кроме этого кровать с зеленой шелковой простыней внизу и зеленым шелковым одеялом, чтобы укрыться. Спать она должна была днем, а ночью стеречь покойника.

Но в первую же ночь девушка уснула, сидя на стуле. Вошла хозяйка, ударила ее своей волшебной дубинкой и убила насмерть и бросила в кучу кухонного мусора.

Вскоре после этого обратилась к матери средняя дочь: «Настало мне время последовать за сестрой и счастья по свету поискать». Мать испекла в печке хлеб, и точно так же средняя дочь выбрала большой кусок и материнское проклятье. И что случилось со старшей сестрой, то приключилось и со средней.

Долго ли, коротко ли, пришла к матери и младшая дочь: «Настало мне время последовать за моими сестрами, счастья по свету поискать». — «Испеку я тебе хлеб в печи, — ответила мать, — и что ты возьмешь — маленький кусок и мое благословение или большой кусок и мое проклятье?»

«Я возьму, — ответила младшая дочь, — маленький кусок и твое благословение».

Утром пустилась она в путь-дорогу, и, когда опустилась на землю ночь, села она у стены, чтобы поесть хлеба. Собрались вокруг девушки перепелка с двенадцатью птенцами и слетелись другие птички небесные. «Ты дашь нам немного хлеба?» — спросили они. «Конечно дам, красавицы вы мои, если вы составите мне компанию». Она разделила с ними свой хлеб, а птички сгрудились вокруг нее и так сильно захлопали крылышками, что девушка согрелась, свернулась калачиком и уснула.

На следующее утро пошла она дальше и увидела вдали дом...
[Здесь полностью повторяются условия работы и оплата.]

Сидела она на стуле всю ночь и шила, чтобы время скоротать и чтобы глаза не слипались. В полночь мертвец сел и осклабился в страшной улыбке. «Если ты сейчас же не ляжешь как следует, — крикнула девушка, — я отделаю тебя палкой». Мертвец послушно лег. Потом он снова приподнялся и улыбнулся; и в третий раз он сел и снова улыбнулся своей страшной ухмылкой.

Когда он приподнялся в третий раз, девушка треснула его палкой. Но палка прилипла к мертвецу, а девушка к палке, и они понеслись! Он поволок ее сквозь густой лес, и там, где ему было низко, ей было высоко, а где ему было высоко — ей низко. Орешки били их по глазам, дикие сливы стучали по ушам, пока неслись они по лесу не разбирая дороги. Потом вернулись они домой.

Девушка получила меру золота, меру серебра и сосуд живого ликера. Нашла она двух своих сестер, помазала их ликером и вернула к жизни. И они ушли, а ее здесь одну бросили, и если у них все хорошо, то и ладно, а если нет, то, значит, так тому и быть.

В этой сказке мы видим по меньшей мере четыре подарка. Первый, конечно, хлеб, который мать дает своим дочерям в качестве прощального дара. Этот хлеб еще раз становится даром, когда младшая дочь делит его с птицами. Девушка приводит подарок в движение — такова мораль сказки. Выгоды, которые она получает, не считая того, что она просто уцелела, суть следствие ее правильного отношения к дару. Вот плоды дара: первое — птицы утолили свой голод; второе — птицы подружились с девушкой; третье — она смогла бодрствовать и выполнить свое задание. (Как мы увидим, эти плоды не случайны, это типичные плоды дара.)

Утром появляется третий дар — живой ликер. Обычно ликер принимали для того, чтобы улучшить работу сердца. Но в оригинальном газельском тексте сказки употреблено другое словосочета-

ние *ballen iocshlaint*, которое буквально можно перевести как «сок крови Божьей» или «соска здоровья». Таким образом, девушка получает в подарок флакон исцеляющей жидкости, очень напоминающей «живую воду», которая встречается в сказках всех, без исключения, народов мира. Эта жидкость дает девушке большую власть и силу: она теперь может оживить своих сестер.

Жидкость — это награда за надлежащим образом выполненное задание. Это подарок, который вообще не упоминается в длинном перечне платы, которую хозяйка дома предлагает всем дочерям. Пока мы оставим в стороне вопрос о том, откуда появляется ликер; пока же мы посмотрим, что происходит с подарком после его вручения, и мы снова убеждаемся, что младшая дочка отнюдь не глупа, она тотчас приводит в движение и этот дар, отдавая его сестрам, чтобы оживить их. Это четвертый и последний подарок в приведенной мной сказке*.

* Эта история иллюстрирует практически все основные признаки и характерные черты подарка, поэтому я сейчас займусь толкованием сказки. Здесь я сделаю отступление и коснусь смысла. Думаю, что в сказке говорится о том, что, если оставшаяся без отца девушка хочет хорошо устроиться в мире, она должна ладить со своей матерью. Птицы олицетворяют дух матери, то, что мы сейчас назвали бы психологической матерью девушки. Девушка, которая возвращает дар духу матери, получает нужный для себя результат — этот дух не оставляет ее своим покровительством до конца сказки.

Ничто в сказке прямо не связывает покойника с отцом девушки, но ее мать, скорее всего, вдова, и так или иначе отсутствие отца в самом начале истории говорит о том, что проблема, возможно, связана с мужчинами. Это не вполне ясно, но когда мы видим, что первый мужчина, которого девушка встречает, оказывается не только мертвым, но и обладает весьма скверным характером, нам остается только удивленно вскинуть брови.

Человек мертв, но мертв не вполне. Хотя мы видим, что девушка бьет его палкой, она в действительности крепко привязывается к нему. Проблема очерчена: когда лишенная отца женщина покидает дом, она будет вынуждена столкнуться с тем, что была всю жизнь привязана к мертвецу. Ситуация весьма рискованная, погубившая двух старших сестер.

Очень скупо описана дикая гонка по лесу, за исключением того, что оба участника набрали немало синяков и шишек. Тем не менее девушка сумела бодрствовать и не уснуть. Эту силу ей дали птицы, так как это ночные птицы. Связь с матерью не может уберечь девушку от испытания, но она остается жива. Когда все заканчивается, она отстает от мертвеца, и, как можно думать, такая проблема больше никогда не возникнет.

Хотя суть сказки не имеет прямого отношения к дарам, вся психологическая канва сплетена вокруг обмена дарами.

Сюжет сказки дает нам также возможность увидеть, что случается, если дар прекращает свое движение. Дар, прекращающий свое непрерывное движение, теряет свойства дара. В Уэльсе бытовало поверье, что если фея дарит хлеб бедняку, то этот хлеб должен быть съеден в тот же день, иначе он превратится в поганку. Если мы представим себе дар как непрерывно текущую реку, то девушка, которая правильно обращается с ним, сама становится каналом, по которому течет этот неиссякаемый поток. Если же кто-то попытается запрудить реку, то происходит одно из двух: либо река застаивается и загнивает, либо переполняет виновника до такой степени, что он лопается. В пересказанной мною народной сказке горе двум первым девушкам материнское проклятье приносит не сразу. Потом ночные птицы предоставляют им еще один шанс, и слушателю должно быть совершенно ясно, что птица-мать не прокляла бы девушек, если бы те проявили щедрость. Но вместо этого обе первые девушки попытались запрудить реку, думая, что обладание и размер его — это и есть главное. Вывод очевиден: сохраняя у себя дар, они ничего не получают, не получают ничего большего. Они перестали быть каналами потока и теряют возможность воспользоваться его плодами, одним из которых является их жизнь. Материнский хлеб превратился в ядовитую поганку внутри них самих.

Можно описать движение подарка и по-другому, если сказать, что дар всегда должен быть использован, употреблен, съеден. *Дар — это собственность, которая исчезает физически.* И отнюдь не случайно, что в двух наших рассказах в роли дара выступает именно еда. Еда есть наиболее распространенный образ дара, ибо способ употребления еды самоочевиден. Даже если дар не является едой, если он является вещью, которую мы склонны считать долговечной, то все равно его часто рассматривают как нечто подлежащее съедению. Ожерелья из раковин и браслеты суть традиционные дары, которые приносят друг другу племена Тробрианских островов, это ритуальные дары, и когда одна группа людей передает их другой, то человек, приносящий ожерелья и браслеты, бросает их на землю и произносит ритуальную фразу: «Вот это еда, кото-

рую нельзя есть». Или еще один пример. Человек другого племени, жизнь которого изучала Венди Джеймс, рассказывает, говоря о деньгах, полученных им по случаю свадьбы дочери, что он скорее расстанется с ними, чем потратит на себя. Человек того племени говорит это так: «Когда за детей, которых послал мне Бог, я получаю деньги, то я не могу их съесть. Я должен отдать их другим».

Многие из известных нам систем дарения сосредоточены на еде как предмете дарения, а долговечные несъедобные вещи, если они выступают в таком качестве, символически рассматривают как еду. Слово «потлачи», название племени американских индейцев с северного побережья Тихого океана, первоначально означало «большую еду». В своей простейшей форме «потлач» — это грандиозный пир продолжительностью несколько дней, который устраивает человек, который хочет, чтобы его положение в племени было удостоено публичного признания и уважения. Марсель Мосс переводит глагол «потлач» как «питаться» или «есть». Как существительное это слово можно перевести «место кормления», «место насыщения». К потлачам относятся и долговечные несъедобные вещи, но смысл праздника заключается как раз в том, что эти вещи уничтожают так, словно это тоже еда. Сжигают жилища; церемониальные предметы ломали и бросали в море. В одной из групп потлачей — гайда — праздника такого рода называют «уничтожением богатства».

Сказать, что подарок использован, употреблен, съеден, означает иногда, что он действительно уничтожается, как в последних моих примерах, но проще и точнее сказать, что дар погибает *для того человека, который его отдает*. При обмене дарами сама передача уже потребляет даримый предмет. Конечно, верно то, что часто вместо отданного подарка человек что-то получает взамен, но если это обстоятельство является открытым условием дарения, то дар перестает быть таковым. Если бы третья девушка из сказки предложила птицам купить у нее хлеб, то изменилась бы вся тональность истории. Она не продает, она жертвует хлеб; дар матери перестает для нее существовать, когда она выпускает его из рук.

Она больше не может распоряжаться хлебом и не может заключить с птицами контракт о возмещении ущерба. Для нее дар погиб безвозвратно. Именно в таком смысле я применяю слово «употреблен», когда говорю о даре — подарок употребляется, когда он переходит из одних рук в другие без всякой гарантии получения чего-то взамен. Следовательно, есть некоторая разница между употреблением подарка и его движением. Рыночный обмен находится в равновесии, причем в статическом равновесии: вы платите, чтобы уравновесить чаши весов. Но если вы вручаете подарок, то создается направленный момент движения, и вес подарка смещается от одного человека к другому. Смещается асимметрично.

Должен добавить еще несколько слов о том, что значит потреблять, потому что западный индустриальный мир хорошо известен своими потребительскими товарами, но это совсем не то, что я имею в виду здесь. Опять-таки повторяю, что вся разница заключается в форме обмена, в чем мы можем конкретно убедиться, внимательнее присмотревшись к форме самих вещей. Я помню, как впервые в жизни переступил порог магазина редких книг и увидел первые издания книг Торо, Уолта Уитмена и Крейна, упакованные в запечатанные пакеты из прозрачного пластика. В пакеты были вложены таблички с ценой. Каким-то непостижимым образом это добавление герметичных пластиковых пакетов превратило книги из носителей жизни в простой товар, напоминающий пропитанный антисептиками хлеб на прилавке продуктовой лавки. При обмене товарами продавец и покупатель как будто сами упакованы в пластиковые мешки; здесь начисто отсутствует тот личный контакт, который характерен для обмена дарами. Нет ни движения, ни эмоций, так как вся суть товарного обмена сводится к сохранению баланса, — сам по себе такой обмен ничего не потребляет, и ничто не заинтересовывает людей, участвующих в товарном обмене, друг в друге. Потребительские товары потребляются их обладателями, а не самим фактом обмена.

Желание потреблять сродни своего рода вожделению, похоти. Мы внутренне и искренне стремимся к тому, чтобы мир протекал

сквозь нас, как воздух или еда. Мы жаждем и алчем только то, что может какое-то время находиться внутри нас. Но потребительские товары лишь дразнят это желание, нисколько его не удовлетворяя. Потребителя товара приглашают к столу, но делают это без личной страсти, это потребление, которое не насыщает и не зажигает в душе священного огня. Потребитель — это незнакомец, которого соблазняют крохами, падающими с принадлежащего другому пирога капитала, но внутренне потребитель остается ненасыщенным, он встает из-за стола голодным, подавленным и усталым, чувствуя себя так, как чувствует себя человек, которого похоть увела из дома, но ни к чему не привела.

Обмен дарами, как мы увидим, приносит множество плодов, и в той степени, в какой плоды даров способны насытить наши потребности, всегда будет существовать тяга к собственности, каковую можно рассматривать как дар. Эта тяга в каком-то смысле и есть та сила, которая приводит дар в вечное, непрестанное движение. Когда люди племени удук предостерегают, что буря уничтожит урожай того, кто попытается остановить движение подарка, то это их действительное желание — чтобы дар навлек бурю. Если подарок не съедают, то наступает неутолимый голод. Братья Гримм записали сказку, которая называется «Неблагодарный сын».

«Однажды муж и его жена сидели у двери своего дома с жареной курицей, которую они собирались вдвоем съесть. Потом муж заметил, что по улице к их дому идет его старый отец. Муж вскочил и спрятал курицу, так как пожадничал поделиться ею с отцом. Старик подошел, выпил воды и ушел восвояси.

Когда отец ушел, сын хотел было снова положить курицу на стол, но когда он потянулся к тому месту, где была курица, он обнаружил там большую жабу, которая вспрыгнула к нему на лицо и намертво вцепилась в него. Как ни старался сын, он так и не смог оторвать жабу от своего лица.

Если же кто-то другой пытался это сделать, то жаба смотрела на смельчака так, словно собиралась прыгнуть и на его

лицо, и поэтому никто так и не отважился оторвать жабу. Неблагодарному сыну отныне пришлось кормить ненасытную жабу, так как если он не делал этого, то она выгрызала часть его лица. Сын не смог оставаться больше дома и начал скитаться по свету».

Жаба — это голод, который возникает, когда дар прекращает свое непрерывное движение, а это происходит всегда, когда дар одного человека превращается в капитал другого. Дар, если мы желаем воспользоваться его плодами как богатством, немедленно показывает нам свои зубы. Как только собственность начинает целенаправленно копиться, жена богатого человека принимается рожать воров и нищих. Такие сказки, как эта, говорят нам, что есть сила, заставляющая дары все время находиться в движении. Какая-то собственность должна погибнуть — ее сохранение не в наших силах. У нас нет иного выбора. Или, скорее, так: у нас есть выбор — либо сохранить движение подарка, либо он пожрет нас самих. Мы выбираем между тупым вождением жабы и другим, более привлекательным уничтожением, при котором наш голод утоляется потреблением даров.

II. ЗАМКНУТЫЙ КРУГ

Дар предназначен дающему, и большая доля его возвращается — он не ошибается...

Уолт Уитмен

В шотландской сказке «Девушка и мертвец» есть еще одно довольно таинственное место: откуда берется сосуд с живительным ликером? Я думаю, что это дар матери или, по крайней мере, ее духа... дар не просто движется, он движется по кругу. Мать дает хлеб, а девушка, в свою очередь, отдает его птицам, которые, как мне кажется, суть воплощение матери, и не только потому, что к девушке обращается перепелка-мать, но и потому, что есть интересная словесная связка

(у матери был «выводок дочерей», а у перепелки — «детишки»). Сосуд с ликером тоже относится к сфере матери — вспомним, что по-гаэльски ликер называют «сосцами крови Божьей» или «сосцами здоровья». Уровень, конечно, повышается — это другая мать, у которой из сосцов течет кровь богов, но сфера, в целом, остается материнской. Структурно, таким образом, дар движется по кругу — от матери к дочери, от дочери к матери, от матери опять к дочери и так далее. Пройдя два круга, дар в сказке превращается из хлеба в живую воду, из пищи телесной в пищу духовную. В момент этого превращения круг расширяется, так как девушка дает живую воду своим сестрам, чтобы вернуть их к жизни.

Круговую траекторию, по которой движется дар, можно яснее проследить на примере из этнографии. Институт дарения является универсальным у примитивных племен; то небольшое, что мы знаем об этих обычаях, по большей части было открыто западными этнографами на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков. Одним из таких обычаев является кула, церемониальная мена племени массим, живущего на островах Южных морей близ восточной оконечности Новой Гвинеи. Бронислав Малиновский прожил среди людей этого племени несколько лет во время Первой мировой войны, преимущественно на Тробрианских островах, самых северо-западных из всей группы. Малиновский пишет, что после того, как он вернулся в Англию, посещение Эдинбургского замка, где он увидел драгоценности шотландской короны, напомнило ему об обычае кула:

«Хранитель рассказывал множество историй о том, как эти драгоценности носили те или иные короли и королевы, по какому случаю они их надевали, о том, как временами часть драгоценностей вывозили в Лондон, к великому и справедливому возмущению всей шотландской нации, о том, как их реставрировали, а теперь, ко всеобщему удовольствию, заперли в надежном месте, где никто не может к ним прикоснуться. Пока я смотрел на собрание драгоценностей и думал, какие они безобразные, бесполезные, плохо сделан-

ные и даже кричаще безвкусные, я вдруг почувствовал, что нечто подобное мне уже недавно рассказывали и что я уже видел множество предметов такого же рода, которые произвели на меня такое же впечатление.

Перед моим мысленным взором снова возникла деревня на коралловом рифе и маленький шаткий помост, поставленный под соломенным навесом. Этот помост был окружен коричневыми фигурами обнаженных людей, а один из них показывал мне длинные тонкие красные стержни и большие белые поношенные предметы, неприятные на вид и грязные на ощупь. Человек с большим почтением, едва ли не с благоговением рассказывал их историю, говоря о том, кто и когда их носил, как их передавали друг другу, и о том, что временное владение ими придавало владельцу важность и славу в глазах всех прочих жителей деревни».

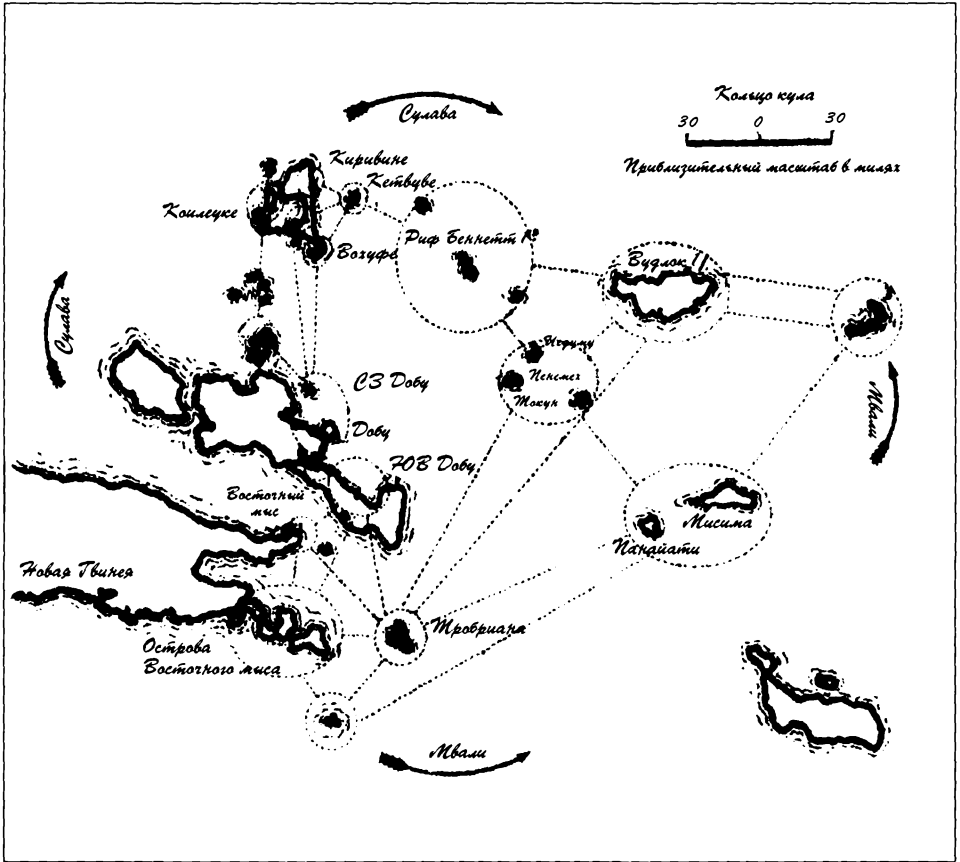
Суть церемонии кула заключается в дарении браслетов и ожерелий. «Браслеты изготавливают так: скальвают дно и верхушку большой конической раковины и полируют получившееся кольцо», — пишет Малиновский. Ожерелья делали из маленьких плоских дисковидных красных раковин, нанизывая их на шнуры и составляя длинные цепи. Браслеты и ожерелья циркулировали по островам, переходя из дома в дом. Присутствие в доме одного из таких предметов позволяет хозяину «пользоваться огромным почтением и признанием, выставлять напоказ этот предмет, рассказывать, как он его получил и кому собирается передать. Эти рассказы являются излюбленным предметом всех деревенских разговоров и сплетен...».

Малиновский называет эти предметы кула «церемониальными дарами», потому что их социальная польза далеко превосходит практическую. Один друг рассказывал мне, что, когда он учился в колледже, у них был обычай пускать по кругу сдутый баскетбольный мяч. Шутка заключалась в том, что злосчастный мяч незаметно подсовывали в комнату очередной жертве. Очевидная непригодность таких предметов легко превращает подобные вещи в символ духа, объединяющего

кружок друзей. Еще один человек рассказывал мне, что, когда он был мальчишкой, у его родителей и их друзей был шуточный обычай передавать друг другу огромный разводной ключ, которым когда-то пользовались для ремонта старого, заброшенного парового экскаватора. Два семейства, отдыхая на речке, нашли это сокровище, а спустя несколько лет он начал появляться то в одном доме, то в другом — то под рождественской елкой, то в садовой беседке. Если даже вы сами не были участником таких обменов, то сможете найти массу подобных историй, если расспросите об этом своих друзей и знакомых. Они расскажут вам множество историй о передаче друг другу «бесплезных подарков», и вы убедитесь, что она очень широко распространена, хотя и лишена некоторой эlegantности и глубины значения, какие Малиновский обнаружил в обычае кула.

Дары кула — браслеты и ожерелья постоянно циркулируют по широкому кругу островов архипелага Массим. Каждый из этих предметов совершает свой круг: ожерелья из красных раковин (они считаются «мужскими», и их носят женщины) движутся по часовой стрелке, а браслеты (они считаются «женскими», и их носят мужчины) движутся против часовой стрелки. Человек, принимающий участие в церемониалах кула, имеет постоянных партнеров в племенах соседних островов. Если мы представим себе такого человека стоящим лицом к центру круга, то браслеты он будет всегда получать от партнера слева и передавать их партнеру справа. Ожерелья текут по кругу в противоположном направлении. Естественно, эти предметы не передают из рук в руки, их перевозят на лодках по морю, и часто ради такой перевозки мореплавателям приходится преодолевать на лодках сотни миль.

Два дара кула обмениваются друг на друга. Если человек отдает мне ожерелье, то я должен взамен отдать ему браслет равной ценности. Я могу сделать это непосредственно при получении, но могу ждать целый год (правда, в течение этого года мне придется подарить партнеру несколько мелких подарков, чтобы показать мое к нему благорасположение). Обычно для совершения полного круга предметам дарения церемониала кула требуется от двух до десяти лет.



КОЛЬЦО КУЛА

Суава – ожерелья,
мвали – браслеты

Поскольку дары обмениваются друг на друга, постольку может создаться впечатление, что нарушается основное правило отсутствия баланса или равновесия, о котором я говорил в первом разделе. Но давайте приглядимся к обычаю более пристально. Прежде всего, отметим, что предметы кула находятся в постоянном движении. Каждый подарок остается у человека на какое-то время, но

если он начнет задерживать его у себя слишком долго, то рискует снискать репутацию «медлительного» и «упрямого» участника кула. Подарки «никогда не останавливаются в своем перемещении», пишет Малиновский. «Поначалу это представляется совершенно невероятным... но тем не менее это факт, что никто не задерживает у себя дары кула на долгое время...» «Отношения собственности, по понятиям кула, являются весьма особыми экономическими отношениями. Ни один из участников церемониала кула никогда не задерживает у себя полученный предмет дольше, чем, скажем, на год или два». Углубившись в этот пункт, Малиновский вынужден отказаться от аналогии с хранилищем коронных драгоценностей. Тробрианские островитяне знают, что значит владеть собственностью, но их чувство обладания отличается от европейского. «Общественный кодекс... утверждает, что владение собственностью играет большую роль, что богатство есть неотъемлемый атрибут высокого общественного положения и свидетельство личного достоинства. Но очень важно то, что у островитян *облагать* — значит *отдавать*, — и в этом аборигены значительно отличаются от нас. От человека, который владеет богатством, совершенно естественно ждут, что он будет делиться им, распределять его среди других, станет своего рода управляющим опекуном деревни».

Движение подарков кула само по себе не подразумевает, что не будет никакого равновесия, так как эти дары, кроме всего прочего, обмениваются. Однако этими обменами управляют две этики, и обе они обеспечивают такое положение, что на макроскопическом уровне создается впечатление равновесия, но на уровне отдельного человека чувство нарушения равновесия, баланса все же возникает — чувство необратимого смещения веса подарка, и это ощущение сопровождает каждый акт обмена. Первая из этих этических норм не подлежит никакому обсуждению: «Кула, — пишет Малиновский, — состоит в передаче церемониального дара, который должен быть возмещен равноценным подарком по прошествии некоторого времени... Но [и в этом заключается весь смысл]

этот контрподарок нельзя передать тотчас из рук в руки. Эквивалентность ответного подарка обсуждается, взвешивается и тщательно подсчитывается». Человек имеет полное право поинтересоваться, что он получит взамен, но при этом не должен всеми средствами домогаться желаемого. Обмен подарками — это не аналог бартерной сделки. «Этикет передачи даров кула соблюдается свято и высоко ценится островитянами. Аборигены четко отличают его от бартерного обмена, который здесь очень широко практикуют и в котором местные жители превосходно ориентируются... очень часто, критикуя некорректное поведение, излишнюю поспешность или нарушение этикета выполнения обычая кула, островитяне говорят: Он ведет себя в кула так, словно это [бартер]». Совершая меновую сделку, партнеры без умолку говорят и торгуются до тех пор, пока не придут к соглашению, но дары кула преподносят молча.

Вторая важная этическая норма, о которой говорит нам Малиновский, заключается в том, что «эквивалентность ответного подарка устанавливает дающий его, и принудить его изменить решение не может никто». Если, допустим, человек отдает второсортное ожерелье за изящный браслет, то такого скупца могут осудить, но никто не сможет ничего поделать с его решением. Занимаясь бартером, мы заключаем сделки, и если нас обманывают, нарушая равновесие, то мы будем преследовать обманщика, но подарок есть подарок. Все выглядит так, словно вы отдаете партнеру в подарок часть самого себя, а потом молча ждете, когда он даст вам часть себя. Вы отдаете в его руки свое «я». Эти правила — а они типичны для института дарения — позволяют сохранить непрерывное движение, несмотря на то что в процесс дарения вовлекается обмен. Это действительно торговля, но весьма своеобразная, потому что предметом торговли служат не товары.

Мы, как правило, думаем о дарах, как об объектах, которыми обмениваются два человека, и считаем, что признательность выражает тот, кто получил дар, по отношению к дарителю. «Реципрокность», стандартный социологический термин, касающийся возвратности дара, имеет смысл возвратного обмена между людьми.

ми (корнями, по сути, в этом термине являются «ре» и «про», туда и назад, как в описании движения возвратно-поступательного механизма).

Реципрокная передача, действительно, является одной из форм обмена дарами, но это простейшая форма. Подарки движутся по кругу. Двумя точками определяется линия, но окружность располагается в плоскости, и для построения круга необходимы, как минимум, три точки. Вот почему мы видим, что в большинстве сказок и притч об обмене дарами действуют по меньшей мере три человека. Я привел здесь описание контура обращения даров кула, потому что это замечательное подтверждение моего тезиса. Для того чтобы дары церемониала кула двигались, каждый даритель должен иметь хотя бы двух партнеров. В этом случае круг включает больше трех точек, но разумеется, это количество есть просто нижний предел.

Круговое дарение в нескольких аспектах отличается от реципрокной передачи даров. Прежде всего тем, что подарок движется по кругу, но никто не получает его от того человека, кому он сделал дар. Я, например, постоянно отдаю браслеты своему партнеру с запада, но, в отличие от двухчленной передачи получения и возврата, он никогда сам не возвращает мне браслет. Весь настрой церемониала совершенно иной. Круг есть структурный эквивалент запрещения всяческих дискуссий. Если я дарю некий предмет человеку, от которого ничего не получаю взамен (хотя и получаю то же самое, но от других), то возникает впечатление, что дар огибает какой-то угол, прежде чем вернуться обратно. Я должен дарить вслепую. Одновременно моя благодарность тоже будет отчасти слепой. Чем меньше круг — особенно если этот круг в конце концов вырождается в две точки, если вовлечены два человека, — тем большую возможность получает человек следить за подарками и тем выше вероятность того, что он начнет мыслить как торговец. Но поскольку дар после его вручения исчезает из виду, то его движением не может управлять ни один человек, ни пара участников обмена дарами. Если подарок движется по кругу, то его движение не

поддается контролю со стороны личного персонального «я» участников процесса, следовательно, каждый участник должен, по определению, стать членом группы, а каждое дарение является актом общественного доверия.

Каков же размер круга? Размышляя над этим вопросом, я начал думать о круге, о вместилище, внутри которого обращается дар, как о его «теле», как о его личном «эго». Психологи иногда говорят об «эго» как о комплексе, похожем на всякий другой комплекс: Отца, Матери, Меня — все это очень важные места в поле души, где образы и энергия по мере нашего роста и развития складываются в комплексы, как складываются в созвездия и туманности звезды на небосводе. Комплекс «эго», представление о «я» принимает те же формы и размер, что и «Я» — та часть души, которая все воспринимает через призму собственной личности, — то есть хранит нашу личную, персональную историю, то есть помнит о том, как обходились с нами окружающие, как мы выглядим и чувствуем себя, и так далее.

Мне кажется, что намного полезнее думать о комплексе «эго» как о вещи, стремящейся к постоянному расширению, а не как о предмете, который надо преодолеть и с которым надо покончить. Чувство осознания своего «я», своей личности, оформляется и кристаллизуется задолго до того, как мы достигаем юношеского возраста, но такое осознание очень мелко — это восприятие единичного «я». Потом, если мы, например, влюбляемся, оформленная совокупность самосознания расширяется, и «я» одного превращается в «я» двоих. Молодой влюбленный часто, к своему собственному удивлению, говорит «мы» вместо того, чтобы сказать «я». По мере роста и достижения зрелости мы все в большей и большей степени начинаем отождествлять себя со все более широким кругом, со все более широкой общностью, и со временем начинаем оперировать коллективным «эго» (или, если воспользоваться приведенным примером обмена дарами, племенным «эго»), когда не случайно вожди и цари, так же как мудрые старейшины, говоря от своего лица, всегда употребляют местоимение «мы». Естественно, чем шире стано-

вится этот круг, тем меньше мы сами воспринимаем его так, как воспринимаем обычное индивидуальное «я». Но этот процесс не беспределен, думает ли юноша о себе или о нации в целом, он все равно чувствует эгоизм в отношении тех, кто не включен в понятие «эго». То есть коллективному «я» тоже положены некоторые границы.

Если, однако, «эго» продолжает расширяться, то оно и в самом деле, по сути, изменяет свою природу и становится тем, что мы уже не называем осознанием «эго», собственной личности, или «я». Такое осознание, в пределах которого мы теперь действуем, становится шире даже расы, к которой мы принадлежим. Иллюстрирую это утверждение, я всегда цитирую конец «Песни о себе» Уитмена, в котором поэт описывает, как он растворяется в воздухе:

Я изливаю свою плоть в водовороты,
И ее относит в кружевные дыры.

Я отдаю себя земле,
Чтобы вырасти травой, которую люблю,
Если ты захочешь меня снова увидеть
под подошвами ботинок.

Теперь та часть, которая говорит «я», полностью рассыпается и рассеивается. Снаружи для него уже нет границ, если, конечно, не ограничена сама вселенная.

Для такого положения вещей мы можем с полным правом заменить «я» «телом». Аборигены, как правило, говорят о своем клане как о своем «теле», точно так же как во время наших брачных церемоний точно в таком же контексте употребляют выражение «и да будут одна плоть». Опять-таки тело может расшириться за пределы своей, так сказать, кожи, и при своем предельном расширении оно перестает быть телом. Если мы проникнуты духом дарения, то мы любим само ощущение полной открытости нашего тела. Твердость «я» имеет свои достоинства, но в каких-то случаях мы жаждем медленного расширения, медленной экспансии, если воспользоваться

еще одной метафорой Уитмена, согласно которой «я» наслаждается, отдавая и беря у мира, пока наконец не покидает границ своей законченности.

Дар может циркулировать на любом уровне осознания личности, на любом уровне «я». Если это единичное «я» одного индивида, то мы говорим о самоудовлетворении, и в зависимости от того, является ли оно вынужденным или добровольным, мы называем это добродетелью или пороком соответственно, и определением его становится именно самовознаграждение. Реципрокное дарение, «эго» двоих, — это уже явление несколько более общественное или социальное. Чаще всего мы в этой связи думаем о влюбленных. Каждый из этих замкнутых маленьких кругов оживляет отношения, приводя к постепенному расширению круга, и маленькие подарки, которыми обмениваются влюбленные, трогают нас, поскольку каждый из них приводит к расширению круга этого «я» двоих. Но опять-таки, если такие дарения продолжают достаточно долго, в этом круге двоих возникает застой. Д. Лоуренс в этой связи говорит об *égoïsme à deux*, характерном для столь многих супружеских пар, людей, которые, первоначально расширив свой круг, замыкают его потом на всю жизнь, не открываются больше ни детям, ни группе, ни богам. Кашмирская народная сказка повествует о двух браминских женщинах, которые пытались выполнить свой долг раздачи милостыни, просто передавая друг другу эту милостыню. Одна давала другой, а потом от нее же получала отданное назад. Эти женщины не понимали духа и содержания своего долга, своей обязанности. Когда эти женщины умерли, то превратились в два отравленных колодца, из которых никто не мог черпать воду. Никто не мог пить из источника «эго» двоих. Расширенное до двоих участников осознание собственного «я» есть лишь этап на пути нашего взросления, но это инфантильная, зачаточная форма круга дарений.

В церемониале кула мы уже видели замечательный образец большого круга. Маори, туземное новозеландское племя, дает нам еще один пример круга, похожего в некотором отноше-

нии на круг кула, но отличающегося некоторыми новыми деталями и дающего нам представление о том, как ощущается обмен дарами, если круг расширяется за пределы племенного «тела». У маори есть слово *hau*, которое переводится как «дух», в частности дух дара и дух леса, который дает человеку пропитание. В этом племени существует обычай: когда охотники возвращаются из леса с подстреленными птицами, то часть их они отдают колдуну, который варит птиц на священном огне. Часть этой сваренной птицы колдун съедает, а из того, что остается, делает, своего рода, талисман, *tauri*, физическое воплощение лесного *hau*. Этот *tauri* является даром, который колдуны возвращают в лес, где, как объяснял некий маорийский мудрец одному англичанину, дух «делает птиц плодовитыми и многочисленными... чтобы люди могли убивать и есть их».

В охотничьем ритуале на самом деле присутствуют три дара: лес делает дар охотникам, охотники колдунам, а колдуны — лесу. В конце дар возвращается третьим участником первому. Церемония, которую выполняют колдуны, называется *whangai hau*, что означает «кормление духа». Такое наименование ритуала колдуна говорит о том, что такое добавление третьего участника поддерживает жизнь в духе дара. И обратно, если исключить колдуна из этого цикла, то возникнет опасность утраты движения дара. Представляется, что было бы лишним просить охотников убивать птиц, а потом часть добычи возвращать в лес. Как я уже говорил, рассказывая о церемониале кула, обмен дарами с большой вероятностью вырождается в бартерную сделку, когда в нем участвуют двое, то есть «эго» двоих. Начав производить ритуал взятия и отдачи, охотники могут вскоре начать думать о лесе как о месте извлечения прибыли. Но при вовлечении в ритуал колдунов добыча должна сначала исчезнуть из поля зрения охотников и только после этого вернуться в лес. Колдуны занимают положение третьего элемента или воплощают его для того, чтобы не допустить бинарного отношения охотников с лесом, и это само по себе отнюдь не является излишеством. Колдуны одним своим присутствием кормят и питают дух.

Каждый подарок требует встречного подарка, и, возвращая дар назад, в лес, колдуны обращаются с птицами как с дарами природы. Мы теперь понимаем такое отношение с экологической точки зрения. Экология, как наука, зародилась в конце девятнадцатого века, возникнув на всеобщем повышенном интересе к теории эволюции. Исходно изучение того, как животные выживают в своих средах обитания, преподавало первый экологический урок, заключавшийся в том, что при всех изменениях, происходящих в природе, существуют устойчивые состояния, характеризующиеся циклической формой. Каждый участник цикла в буквальном смысле слова живет за счет энергии других участников циклов, пищевых цепочек, и только один, конечный источник энергии — солнце — остается трансцендентным природе. Расширение учения экологии и включение в нее человека означает взгляд на нас самих как на часть природы, а не как на ее повелителей. Когда мы видим, что сами являемся действующими лицами естественных циклов, мы начинаем понимать, что то, что дает нам природа, испытывает сильнейшее влияние того, что мы возвращаем ей взамен. Итак, круг является знаком экологического знания, точно так же как и знаком обмена дарами. Мы, таким образом, начинаем чувствовать себя одной из частей большой саморегулирующейся системы. Встречный дар, «кормление *hau*», есть в буквальном смысле петля отрицательной обратной связи, как это называется в кибернетике. Без такой обратной связи, при проявлении жадности, корысти или надменности воли, цикл разрывается. Мы все прекрасно понимаем, что в «действительности» не *taigi*, отнесенные обратно в лес, «заставляют» птиц размножаться; но на другом уровне тем не менее это действительно так: круг даров сплетается с природными циклами, и это помогает не разрывать последние и не выводит человека из царства природы. Обилие лесных припасов в действительности является следствием обращения человека с его богатствами как с дарами.

Маорийский охотничий ритуал расширяет круг, внутри которого дар движется двумя путями. Первое, в это движение включена природа. Второе, и более важное обстоятельство заключается в том, что в ритуал вовлечены божества. Колдуны вступают в отно-

шения дарения с богами, благодаря их и принося им жертвенные дары в обмен за то, что они — божества — дают племени. История, рассказанная в Ветхом Завете, демонстрирует нам практически тот же ритуал в рамках более знакомой нам традиции. Структуры самих ритуалов практически идентичны.

В Пятикнижии первые плоды всегда принадлежат Господу. В книге «Исход» Господь говорит Моисею: «Посвящая Мне всех перворожденных; как из первых у разверзающих ложесна в народе Израиля, как от человека, так и от скота, все это принадлежит Мне». Господь дает племени богатство, благосостояние, а зародыши этого богатства возвращаются Господу. Плодовитость — дар Божий, и, чтобы она была непреходящей, первые плоды посвящают Господу, делая ему встречный дар. В языческие времена в жертву божествам приносили, очевидно, и перворожденных сыновей, но израильтянам Бог позволил заменить человеческую жертву животной, как об этом повествуется в истории Авраама и Исаака. Подобным же образом агнец стал искупительной жертвой за всех нечистых животных. Господь говорит Моисею:

«Все, разверзающее ложесна, Мне, как и весь скот твой мужского пола, разверзающий ложесна, из волов и овец; первородное из ослов заменяй агнцем, а если не заменишь, то выкупи его; всех первенцев из сынов твоих выкупай» (Исх., 34:19-20).

В другом месте Господь объясняет Аарону, что должно делать с перворожденными. Аарон и его сыновья отвечают за отправление культа, они исполняют обязанности священников и несут службу у алтаря. Ягнята, телята и прочий приплод должны приноситься в жертву: «...покропи кровью на жертвенник... тук... сожги на жертвеннике со всесожжением, в благоухание пред Господом... И возьми грудь... и это будет твоя доля» (Исх., 29:21-26). Так же как и в истории о маорийском ритуале, священник съедает часть дара. Но существенная часть его сжигается и в виде дыма возвращается Господу.

Цикл дара обладает тремя опорными точками — стадо, племя, священники и Господь. Включение Господа в цикл — а это пункт, который я начал обсуждать выше, — изменяет «эго», в котором дар движется путем, отличным от пути с другими добавлениями участников. Это «я» выходит за пределы племенного самосознания и за пределы природы. Теперь, как я уже говорил, когда вводил этот образ, мы уже не можем называть такое самосознание «эго». Дар переходит все мыслимые границы, и цикл продолжается в таинство.

Переход ритуала в таинство всегда обновляет. Если, работая, мы можем хотя бы один раз в день взглянуть в лицо великому таинству, то наш труд обязательно будет приносить нам удовлетворение. Мы освещаемся благословенным светом, если наши дары исходят из источника, глубину которого нам не дано измерить. Мы понимаем в этом случае, что они не суть проявления нашего эгоцентризма и что источник даров неисчерпаем. Все, что заключено в какие-либо границы, обречено на истощение. Даже самый лучший, отлично уравновешенный волчок со временем клонится набок и падает. Но если дар вначале исчезает из виду, а потом возвращается, то мы оживаем и воодушевляемся. Материальные блага привязывают нас к своим костям, если тук их периодически не сжигается. Если мир немного вспыхивает на периферии нашего поля зрения, то это вызывает в нас ликование, а не подавленность. Стоя перед пылающим костром и даже перед горящим домом, мы чувствуем странное чувство освобождения, которое внушает нам это зрелище. Деревья словно возвращают солнцу тот жар, который вошел в их листья с солнечным светом. Если же собственность остается неподвижной, то даже фараон Моисея становится жертвой голодных жаб. Меч ищет жизни первенца человека, если человека этого невозможно тронуть до такой степени, чтобы он привел в движение дар. Но сам фараон был мертв задолго до того, как погиб его первородный сын, ибо мы живы только в той мере, в какой нас возможно тронуть за душу. Если же дар вплетается, идя своим кругом в таинство, то жизнь продолжается, ибо дар этот приятен обо-

нянию Господа, когда первые плоды поднимаются к небу клубами и выются над пламенем, как кружевные клочья.

Выше в этой главе я описал движение подарка, утверждая, что подарки всегда потребляются, используются или съедаются. Теперь, рассмотрев круг, по которому движется дар, мы понимаем то, что поначалу могло показаться парадоксальным — если дар используют, то он никогда не тратится. В действительности происходит как раз нечто противоположное: дар, который не используется, гибнет безвозвратно, навеки утрачивается, и только дар, который используют, передавая его другим, остается по-прежнему обильным. В шотландской сказке девушки, которые берегли хлеб для себя, питались только в тот момент, когда они его ели. Еда заканчивается голодом, несмотря на то что они выбрали большие куски. Но насыщается по-настоящему только та из девушек, которая отдает свой хлеб птицам. То, что отдают, продолжает питать снова и снова, а то, что прячется, насыщает только один раз, после чего мы обречены на голод.

Сказка — ложь, это притча, иносказание, однако в церемониале кула мы видим то же самое содержание, но уже в форме социального факта. Ожерелья и браслеты не выходят из употребления, но верно удовлетворяют потребность в них. Только в тех случаях, когда в этот круг вторгается иностранец, ожерелье или браслет может стать объектом купли-продажи, когда этот чужеземец покупает изделие для своей «коллекции». Сказка об охотничьем ритуале маори показывает нам, что не только пища в иносказательном смысле, но и натуральная еда остается в изобилии, если мы обращаемся с ней как с даром, если мы участвуем в движении круга, а не стоим в стороне, как охотники-истребители или эксплуататоры богатств. Дары — это такой класс собственности, ценность которой заключается только в ее использовании и которая просто перестает существовать в таком качестве, как только ее перестают непрерывно употреблять. Если дар продают, то его свойства, его природа изменяется так же сильно, как природа воды, которая, замерзая, превращается в лед, и никакие разумные рассуждения насчет посто-

яньства элементарного состава замерзшей воды не смогут восполнить чувство потери.

В романе Э. М. Форстера «Поездка в Индию» приводится краткий диалог доктора Азиза, мусульманина, и Филдинга, англичанина, воплощение вечного непримиримого спора между даром и товаром. Филдинг говорит:

«Ваши эмоции никогда не соответствуют их предметам, Азиз».

«Но разве эмоции — мешок картошки, которую можно взвесить и измерить в фунтах? Разве я машина? Следовательно, вы утверждаете, что я могу израсходовать мои эмоции, если буду выражать их».

«Я склонен думать, что так рано или поздно произойдет. Во всяком случае, так мне подсказывает здравый смысл. Вы не можете съесть пирог и одновременно сохранить его, даже в духовном мире».

«Если вы правы, то следует признать, что никакая дружба не имеет ни малейшего смысла... и нам всем надо встать и дружно броситься с парашюта, чтобы свести счеты с этой бессмысленной жизнью».

В мире даров вы не только можете съесть свой пирог и сохранить его, вы, напротив, не сможете сохранить пирог, если не станете его есть. В этом смысле есть отчетливая связь между обменом дарами и любовной жизнью. Дар есть эманация Эроса, поэтому говорить о дарах, которые переживают свое потребление, это значит описывать естественный факт: либидо не теряется оттого, что его дарят. Эрос никогда не теряет своих возлюбленных. Когда мы отдаем духу этого бога, он не оставляет нас своим вниманием; но если мы опускаемся до трезвых расчетов в любви, то этот лукавый бог прячется, и тогда никакое тело не может получить удовлетворения. Удовлетворение происходит не просто от наполнения, но от наполнения током, который никогда не перестает течь. В дарении,

как и в любви, наше удовлетворение успокаивает нас, потому что мы откуда-то знаем, что использование даров само обеспечивает их изобилие.

Скудость и изобилие напрямую соотносятся с формой обмена, а также с тем, сколько материальных богатств находится под рукой. Скудость появляется там, где богатство не может течь. В другом месте «Поездки в Индию» доктор Азиз говорит: «Если деньги уходят, то они и приходят. Если же деньги лежат, то приходит смерть. Вы никогда не слышали эту пакистанскую поговорку?» На это Филдинг отвечает: «У меня на этот счет есть другие поговорки: «Сэкономил пенс, заработал фунт; один стежок, но вовремя, стоит девяти; не уверен, не обгоняй; на этих-то поговорках стоит вся Британская империя». Он прав. Империи нуждаются в клерках с их бухгалтерскими книгами и часами — чтобы вовремя сберегать пенсы. Проблема заключается в том, что богатство перестает свободно течь, когда все вещи подвергаются счету и оценке. Богатство может накапливаться огромными грудями, но все меньше и меньше людей имеют возможность наслаждаться его благами. После войны в Бангладеш на складах сгнили тысячи тонн присланного туда в виде гуманитарной помощи риса, потому что никто не знал, что распределять его можно нерыночными способами, а у бедняков, естественно, не было денег, на которые они могли бы купить этот рис. Маршалл Салинс начинает свои комментарии по поводу современного дефицита парадоксальным замечанием о том, что у охотников и собирателей была «богатая, вопреки их абсолютной бедности, экономика». Салинс пишет:

Современное капиталистическое общество, наделенное большим богатством, уделяет массу сил пропаганде бережливости и скудости. [Пол Самуэльсон и Милтон Фридмен начинают свою экономическую работу с «Закона скудости»; этому закону посвящен конец первой главы.] Неадекватность чисто экономических средств является первым началом в жизни богатейших в мире народов. Очевидно, высо-

кий материальный статус экономики не является ключом к пониманию ее достижений; что-то надо сказать и о способах экономической организации.

Рыночно-индустриальная система сама порождает скудость, дефицит, причем делает это в невиданных масштабах и в такой степени, к какой не смогли даже близко подойти другие общества. Там, где производство и распределение основаны на поведении цен, а вся жизнь зависит от приобретения и расходования, недостаток материальных средств становится явным, предсказуемым начальным пунктом всякой экономической активности.

Если учесть реальное наличие материального изобилия, то скудость и дефицит должны быть функцией каких-то ограничений. Если, например, в мире существует переизбыток воздуха, но дыхательные пути человека заблокированы и не пропускают воздух в легкие, то, естественно, этот человек будет жаловаться на нехватку, дефицит, воздуха. Допущение необходимости рыночного обмена само по себе может и не создавать таких ограничений, но на практике оно делает именно это. Когда торговля выступает в «чистом» виде и разъединяет людей, когда торговец свободен продавать там и тогда, где и когда он пожелает, когда рынок поддерживается на плаву стремлением к прибыли, а главным мифом эпохи является не «что ты спрятал, то пропало, что ты отдал, то твое», а «выживает самый приспособленный», тогда богатство теряет способность к движению и начинает накапливаться в изолированных резервуарах. При таком допущении рыночного обмена собственность, как чумой, заражается энтропией и богатство может оскудеть, даже если его величина растет.

Товар действительно «расходуется» после его продажи, так как ничто в обмене не гарантирует его возвращения. Какой-нибудь европейский капитан дальнего плавания, попавший на острова Южных морей, может, заплатив достойную цену, купить ожерелье кула, но, поскольку сам акт купли-продажи изымает ожерелье из

круга, оно неизбежно пропадает даром, невзирая на самую высокую цену. Дары, остающиеся дарами, могут поддерживать изобильное удовлетворение, пусть даже количественно их будет не так много. Мифология богатых в индустриальных странах, утверждающая, что у бедных какие-то тайные представления об удовлетворении потребностей — ведь они «темные души», цыгане, благородные дикари, простые крестьяне, свирепые охотники, — прикрывает грубую жестокость современной капиталистической нищеты, но у этой мифологии есть определенное основание, ибо люди, живущие в бедности по собственной воле, или те, кто не занимается обменом капиталов, имеют большие возможности доступа к эротическим формам обмена, которые не истощают и сами не истощаются, и пользование таким обменом само обеспечивает его полноту и изобилие.

Если товар движется ради извлечения прибыли, то, спрашивается, ради чего движется подарок? Подарок движется в никуда, в пустое место. Двигаясь по кругу, дар стремится к тому, кто дольше всех находился с пустыми руками, и если где-то появится человек, нуждающийся в даре больше, то этот последний покидает старый маршрут и направляется к этому человеку. Наша щедрость может оставить нас ни с чем, но пустота наших рук будет взывать к целому до тех пор, пока движущийся дар не вернется к нам, чтобы восполнить эту пустоту. Социальная природа тоже не терпит пустоты. Вспомним совет мейстера Экхарта, его мистическое «Давайте брать взаймы пустые сосуды». Дар находит самым привлекательным для себя человека, который стоит с пустой чашей, которая тоже не принадлежит ему*.

Нищенская сума Будды, говорил Томас Мертон, «представляет собой предельный теологический источник веры, а не просто символ права на нищенство; это открытость дарам всех существ, как

* Для доказательства этого утверждения я могу сослаться только на народные сказки. Этот вопрос больше относится к сфере духовного, нежели к сфере социального: в духовном мире новая жизнь приходит к тому, кто отказывается от мира телесного.

выражение взаимозависимости всех, без исключения, существ... Вся идея сострадания, являющаяся центральной в буддизме «Махаяны», основана на понимании взаимозависимости всех живых существ... Поэтому когда монах просит у мирянина и получает от того дар, то это не то же самое, когда жадный и корыстный человек получает что-то у другого человека. Монах просто открывает себя этой взаимной и универсальной зависимости». Странствующий монах считает своим долгом нести то, что пусто, от дома к дому, от двери к двери. Он не извлекает никакой прибыли; он просто остается в живых, если дар приходит к нему. Монах делает свой дух видимым для нас. Его благополучие, следовательно, есть признак доброго состояния духа; его голод есть признак отчуждения духа. Наше английское слово *beggar* происходит от слова *Beghards* — так называлось братство нищенствующих монахов, возникшее в тринадцатом веке во Фландрии. На Востоке еще встречаются места, где нищенствующие братья живут тем, что положат им в суму; в Европе нищие вымерли с окончанием Средневековья.

Как носитель пустоты, религиозный нищенствующий брат имеет и другую задачу, помимо вознесения молитв. Он является носителем той текучести, которая и создает изобилие. Богатство группы постоянно прикасается к его суме, словно это ступица колеса, к которой сходятся спицы. Дары собираются в суме и странствующий монах отдает полученное, когда встречает человека, сума которого пуста. В европейских народных сказках нищий персонаж часто оказывается Одином, истинным «владыкой» страны, который просит милостыню, несмотря на то что все богатство, среди которого он перемещается, и без того принадлежит ему; но именно он отвечает на чаяния нуждающихся и в конце концов заполняет пустоту. Один выступает здесь как крестный отец бедняков.

Сюжеты народных сказок часто открываются мотивом нищества. Например, герой одной бенгальской сказки, царь, имел двух жен, обе были бездетны. Факир, странствующий дервиш, приходит к воротам дворца и просит милостыню. Одна из цариц спускается к нему и дает горсть риса. Когда же дервиш узнает, что царица без-

детна, то он говорит ей, что не может принять от нее рис, но взамен даст ей снадобье, которое освободит ее чрево от заключения и бесплодия. Если она выпьет лекарство, смешанное с соком гранатового цветка, говорит он царице, то в положенное время она родит сына, которого должна будет назвать Гранатовым Мальчиком. В дальнейшем все так и происходит.

Такие истории утверждают, что дар движется от изобилия к скудости. Дар ищет бесплодных, увядших, увечных и бедных. Господь говорит: «Все, разверзающее ложесна, Мне». Он говорит так, ибо Он наполняет пустое чрево, выстояв прежде, как нищий, у жертвенного огня или у ворот дворца.

Глава вторая

КОСТИ МЕРТВЕЦА

Тот подарок из бенгальской народной сказки, рассказом о которой я заключил предыдущую главу — подарок, преподнесенный нищим царице, — вернул ей плодovitость, и она родила сына. Восстановление способности к деторождению и к росту являются самыми распространенными плодами даров, по меньшей мере в историях такого рода. Во всех историях, которые мы обсудили — в шотландской сказке, в церемониале кула, в ритуальном жертвоприношении первенцев, в кормлении лесного духа и т. д., — главным объектом внимания является плодovitость, это константа, независимо от того, что именно растет в результате циркуляции даров — они сами или их носители.

Живые существа, которые мы относим к дарам, естественно, растут в действительности, но даже неодушевленные дары, как, например, предметы ритуала кула, воспринимаются так, словно они растут — растут по своей ценности или жизненной важности, — переходя из рук в руки. Различение — живой/неодушевленный — в действительности не всегда оказывается полезным, потому что если даже дар не является живым предметом, то обращаются с ним так, словно он — одушевленный, а то, с чем мы обходимся как с живым существом, непременно оживает. Более того, дары, которые приняли в себя частицу жизни, могут потом одаривать жизнью людей или другие живые существа. Финальный дар в гаэльской народной сказке оживляет мертвых сестер. Даже если такие чудеса происходят редко, то все равно смерть (отсутствие жизни) покидает тело, когда к нам приходит дар, ибо он олицетворяет возвышающую силу, добрую волю или добродетель природы, душу — индиви-

дуальную и коллективную. (Одно из этих понятий я имею в виду, говоря, что художественная работа — это дар. Одаренный художник передает жизненную силу своей души своему творению и, таким образом, делает эту жизненную силу доступной для других. Больше того, работы, которые мы начинаем ценить как величайшие сокровища, это как раз те произведения, которые передают свою жизненность людям, оживляя их души. Эти произведения обращаются среди нас, словно сосуды доступной жизни, как то, что Уолт Уитмен называл «неощутимой водой души».)

Ниже в этой главе я опишу чисто культурное произведение, которое представляется растущим, циркулируя в обществе, но для первого анализа природы роста даров я хочу обратиться к такому институту дарения, который, подобно ситуации, описанной в сказке о царице и нищем, имеет условием своего существования ситуацию, а основными целями ее являются как раз плодovitость и рост.

Племена американских индейцев, прославившиеся своими плечами — квакиутли, тлинкиты, хайды и другие — занимали когда-то длинную полосу тихоокеанского побережья Северной Америки от мыса Мендосино в Калифорнии до пролива Принца Вильяма на Аляске. Жизнь всех этих племен зависит от океана, который дает им все средства к существованию — сельдь, тихоокеанскую корюшку, китов и, прежде всего, лосося, который летом заходит в реки на нерест. Подобно маори и евреям Ветхого Завета, племена северного берега Тихого океана тоже выстроили свои отношения с богатствами окружающей их природы на основе циклической системы даров. Индейцы верили в то, что все животные живут так же, как жили они сами, — племенами и что, например, лосось обитает в огромном вигваме, поставленном на дне океана. Согласно этим верованиям, лососи имеют облик людей, когда находятся у себя дома, но один раз в год они меняют свой облик и превращаются в рыб, словно в одежду, одеваются в лососевую кожу, подплывают к устьям рек, поднимаются вверх по течению и сознательно жертвуют собой ради того, чтобы люди племени получили пропитание на зиму.

В честь первого лосося, появившегося в устье реки, устраивали празднество, которым выражали свое почитание. Шаман или его помощник вылавливали рыбу, проносили ее к алтарю и укладывали на него в присутствии всего племени (голова лосося была обращена к суше, чтобы побудить остальных рыб продолжать путь к истокам реки). С этим первым лососем обходились так, словно это был великий вождь соседнего племени, пожаловавший в гости. Тело лосося украшали орлиными перьями, посыпали красной охрой. Шаман произносил приветственную речь, в которой — насколько позволяли правила вежливости — говорил, что все племя очень надеется, что приход лосося окажется длительным и обильным. Потом собравшиеся пели величальные песни в честь высокого гостя. После церемонии шаман раздавал всем по кусочку лосося мяса, и люди съедали его. Наконец — и это важный элемент цикла дарения — скелет лосося торжественно возвращали морю. Вера заключалась в том, что кости лосося, опущенные в море и омытые его водами, снова обретут исходную форму и рыба оживет, а потом, вернувшись домой, снова примет человеческий облик. Скелет первого лосося надо было вернуть морю целым. Следующих выловленных рыб рассекали на части, но тем не менее и их тоже возвращали в море. Если этого не сделать, то лосось обидится и в следующем году может не вернуться с даром пищи на зиму.

Основной элемент этого церемониала ничем не отличается от других ритуалов жертвоприношения первенцев, рассмотренных нами выше — часть дара съедают, а часть возвращают, — и миф снова утверждает, что предмет ритуала будет и впредь пребывать в изобилии, так как с этим предметом обходятся как с даром. Я полагаю, трудно предположить всерьез, что отказ от церемонии дарения и переход к чисто рыночному, товарному отношению к лососю «обидит» рыбу и уменьшит ее обилие. Лучше всего, мне кажется, представить сюжет в его положительной форме: церемония приветствия первого лосося устанавливает отношения дарения с природой; этот формальный акт получения и отдачи служит признанием нашего участия в росте природных богатств и нашей от него за-

висимости. Там, где мы устанавливаем такие отношения, мы начинаем обходиться с природой как с частью нашего существа, а не как с незнакомым и чуждым объектом эксплуатации. Обмен дарами, таким образом, приносит с собой систему ограничения порчи предметов дарения; при этом мы не будем уничтожать возобновляемое богатство природы, если, конечно, не хотим — вполне сознательно — уничтожить самих себя. Таким образом, торговлей выбора в случае, если мы желаем сохранить рост природных ресурсов, является обмен дарами, ибо это такая форма торговли, которая вносит гармонию в процесс роста и предполагает наше в нем участие. Это есть первое объяснение, которое я предлагаю для тех связей, какие наши сказки устанавливают между обменом подарками и возрастанием богатства, плодovitости, жизненной силы: там, где предметом заботы является истинный органический рост, его сохранению способствует именно обмен дарами: дар растет, потому что растут все одушевленные предметы*.

* Осенью 1980 года группа австралийских аборигенов обратилась в расположенную в Женеве Комиссию ООН по правам человека с просьбой защитить их земли от коммерческой эксплуатации. Согласно сообщению телеграфных агентств, «одна из групп местного населения выразила большую озабоченность в связи с порчей священного дома божественной ящерицы аборигенов, Великой Гуаны. Виновником нарушения названа компания «Амакс» — американская нефтедобывающая компания, которая по контракту с правительством штата Западная Австралия начала разведочное бурение. Племя юнгнара, проживающее в районе пасторской миссии в Нунканабахе, уверено в том, что если гуану потревожат, то он прикажет своим верным ящерицам, которые являются основным источником пищи для аборигенов, перестать размножаться, и тогда среди людей может начаться голод».

Возможно, нет нужды протягивать нить от теории скудости к эксплуатации, но тем не менее такая связь существует в действительности. На северном побережье Тихого океана численность лосося начала уменьшаться сразу после того, как европейские поселенцы начали обходиться с лососем как с товаром, который можно продавать ради прибыли. К концу девятнадцатого века крупные консервные заводы стояли уже в устье каждой крупной аляскинской реки. Многие эти предприятия настолько хищнически вылавливали рыбу, что вскоре были вынуждены закрыться — лосось исчез. На восточном побережье он вообще исчез во всех реках, несмотря на то что когда-то водился здесь в великом изобилии. Его было так много, что им кормили рабочих текстильной фабрики, расположенной на реке Мерримак. (Летом 1974 года в реке Коннектикут был обнаружен лосось. Рыба была мертва, но это была первая находка лосося здесь за предыдущие сто пятьдесят лет.)

Теперь давайте посмотрим, насколько далеко сможем мы зайти в том, чтобы расширить нашу точку зрения и применить понятие роста к тем дарам, которые в действительности не являются живыми существами. Давайте обратимся к дару на культурном уровне — к чему-то совершенно неорганическому и несъедобному — и постараемся объяснить феномен его роста, не прибегая ни к каким природным аналогиям.

Среди членов тех же племен северного тихоокеанского побережья, где был обычай приветствия первого лосося, циркулировали в качестве даров большие украшенные медные бляхи, каковые являлись церемониальными подарками. Как мы видим на иллюстрации, в верхней части бляхи было выгравировано схематическое изображение какого-нибудь животного или духа, а нижняя часть бляхи оставалась неукрашенной, если не считать двух выпуклых полос, расположенных в форме буквы «Т». Каждая бляха имела свое имя, обозначавшее животное или дух, иногда имя прославляло великую мощь и силу подарка (например, была бляха по имени «Притягивающая все богатство из дома»).

Медяшки эти всегда прилагали к собственности, которую отдавали как потлач. Марсель Мосс, как я уже говорил в предыдущей главе, переводит слово «потлач» как питание или насыщение; но чаще слово имеет значение «дар», «отдача» или, если его употребляют как глагол, «давать». Потлачи дарили по случаю каких-то важных событий, например, по случаю свадьбы или чаще всего в связи с повышением ранга члена племени. Самым старинным и наиболее универсальным поводом для потлача являлась смерть вождя и возвышение его преемника, который занимал высокое положение и получал титул вождя. Потлачи почти всегда дарились какому-то племени от лица другого племени, порядок и ценность отданных даров обеспечивала установление ранга каждого из участников церемонии — и гостей, и хозяев. Высокое положение всегда сочеталось с щедростью. Никто не мог стать вождем, не расставаясь при этом с собственностью.

К тому моменту, когда американские этнографы впервые стали изучать феномен потлача в конце девятнадцатого века, столетняя



Медная бляха (племя квакиутль)

история контактов с белыми изменила обычай в самых его основаниях. Поэтому оценивать литературные данные надо с большой осторожностью. Что в обычае является исконным, а что явилось результатом приспособления к новым экономическим условиям? До появления на американском континенте европейцев, например, вождь за всю свою жизнь давал потлач только один раз, а именно по случаю, так сказать, вступления в должность. Для того чтобы как следует подготовиться к этой церемонии, племени приходилось тяжело трудиться в течение года, а иногда и дольше. Такое длительное время требовалось хотя бы только на то, чтобы собрать сокровища, подлежащие дарению, — не только медные бляхи, но и мех морской выдры и сурка, пихтовое масло, моржовую кость, шкуры белого оленя, одеяла, вытканные из шерсти горной козы, и

шнуры, сплетенные из коры желтого кедра. Когда Франц Боас, первый этнограф, изучавший потлач, жил в племени квакиутлей в девяностые годы девятнадцатого века, эти дары уже стали предметом купли-продажи, то есть объектами обычного торгова, их было легко изготовить и можно было недорого приобрести, и поэтому потлачи стали проводить регулярно и каждый год.

Стоит, пожалуй, немного внимательнее присмотреться к этим изменениям, так как некоторые тонкости обмена дарами становятся более очевидными, если сопоставить его с рыночным товарным обменом. Путь белым торговцам на северные берега Тихого океана был открыт капитаном Куком. Было это во времена американской революции. Торговля мехами в этом регионе значительно возросла в следующем столетии. Компания Гудзонова залива основала свои первые фактории в этих местах лишь в тридцатые годы девятнадцатого века. В отличие от миссионеров, явившихся позже, компании были нужны меха, а не души, и она ничем не досаждала индейцам. Но даже пассивное присутствие компании оказывало на них влияние, ибо вместе с бледнолицыми пришли огнестрельное оружие, парус и алкоголь. Индейцы стали зимовать неподалеку от складов компании, скапливались на материке и впадали во все большую зависимость от рынка, который они ни в коей мере не контролировали. Одежда, которые ткали машинным способом и которые Компания Гудзонова залива продавала по цене меньше доллара, вытеснили дорогой убор вождя как предмет торговли. Если в прежние времена несколько тщательно вытканых вручную плащей могли удовлетворить потребности потлача или пира, то теперь берег был буквально устлан тысячами одеял, которые меняли на медные бляхи.

К концу девятнадцатого века началась коммерциализация добычи лосося. Ни одна европейская нация в то время не рассматривала индейцев как полноправных граждан, и поэтому они не могли отстаивать в судах свои права на землю. Однако любой белый человек мог просто по запросу получить сто шестьдесят акров земли, поэтому каждый предприниматель, желавший построить консерв-

ный завод, мог взять нужный ему участок и просто обнести его вежами — застолбить по восемьдесят акров земли с каждой стороны речного устья, построить на этом участке предприятие и приступить к работе. Если лосося оказывалось столько, что он был не в состоянии его обработать, то он мог позволить индейцам ловить лосося на своем участке, но мог и не позволить. Это старая история: для того чтобы нормально питаться, индейцам приходилось покупать еду, чтобы ее купить, были нужны наличные деньги, а чтобы получить деньги, приходилось работать на заводе. Индейцам платили поденно, они получали возможность покупать продукты в заводской лавке в кредит, становились цивилизованными должниками и неизбежно возвращались на работу в следующий сезон.

Но — будто мало было этих неблагоприятных изменений — индейское население постепенно редело вследствие войн и болезней. Помимо этого изменилась система владения землей, и в ответ на европейскую гегемонию стали возникать крупные федерации племен, что вело к бесконечным осложнениям при построении иерархии в каждом из входящих в федерации племен, а это построение как раз и было одной из функций потлача. Вот две наиболее известные характеристики потлача, почерпнутые нами из популярной литературы — ростовщический характер заимствований и соперничество или «борьба с собственностью», — хотя и основаны на прослеживаемых туземных мотивах, в действительности являются плодом европейского нашествия. Боас был просто не в состоянии этого разглядеть, когда писал свои ранние работы; в каком-то смысле это было его большим несчастьем — то, что ему пришлось делать свои наблюдения близ форта Руперт (одна из первых факторий Компании Гудзонова залива), где ущербность и антагонизм «потлача соперников» достигли своего пика. Когда Мосс прочел полевые заметки Боаса, он объявил потлач «чудовищным дитятей системы дарений». И это было правдой. В момент своего первого исследования потлач уже стал детищем европейского капитализма, спаренного с туземной экономикой дарения, и этот противоестественный союз породил плачевный и нелепый результат: бро-

шенные в море швейные машины, люди, сгрудившиеся в тесных хижинах, отапливаемых рыбьим жиром, индейцы, танцующие под розовыми шелковыми зонтиками или согнувшиеся под тяжестью груды дешевых шерстяных одеял. В довершение всех бед по ночам происходили рейды Канадской королевской конной полиции, которая отбирала и увозила медные бляхи и другие ритуальные предметы, чтобы искоренить потлач, который канадское правительство сочло разорительным и незаконным.

Приняв во внимание это предостережение, обратимся теперь к одному из отчетов Франца Боаса о церемониальном обмене медными бляхами в надежде разглядеть в нем искаженный образ прежнего ритуала обмена подарками. Как сказано в отчете Боаса, одно из племен квакиутля располагало бляхой, которая называлась Макстсолем, «Пусть всем остальным бляхам будет стыдно, глядя на него». Одно племя приглашает на пир другое племя и предлагает эту бляху в качестве дара. Второе племя принимает дар, обязуясь сделать в обмен взаимный подарок. Обмен происходит на следующий день, на берегу океана. Первое племя приносит бляху. А вождь второго племени выкладывает на берег тысячу фабричных шерстяных одеял в качестве ответного дара.

Но это только лишь начало, и в каком-то смысле настоящему подарку еще только предстоит появиться на сцене. Вожди, пожертвовавшие бляху, кажется, чувствуют, что одеяла не являются адекватным ответным даром, ибо вместо того, чтобы забрать одеяла, они принимаются рассказывать длинную историю знаменитой медной бляхи о том, как и кому она доставалась прежде. Сначала кто-то вспоминает время, когда за бляху дали на две сотни одеял больше, потом еще один говорит, что еще восьмисот, пожалуй бы, хватило, — и во все время этого рассказа вождь племени, принявшего бляху, отвечает: «Да, все это мне по душе» или просит прощения за недосмотр и велит нести недостающие одеяла. Пять раз вожди просят увеличить количество одеял, и каждый раз их приносят до тех пор, пока на берегу не вырастает гряда из трех тысяч семисот одеял. При каждом принесении очередной партии одеяла

тщательно пересчитывают и обмениваются витиеватыми речами о традициях и могуществе, об отцах, дедах и прадедах, начиная с сотворения мира.

Когда вся история рассказана, прекращаются и дебаты. Теперь является истинный ответный дар. Все перечисленные формальности просто подняли торг на должную, соответствующую ценности дара, высоту. Теперь принимающий вождь, от своего имени, объявляет, что желает украсить своих гостей. По его приказу выносят еще двести одеял, и он лично отдает их гостям. Потом он добавляет еще двести, говоря, что иначе о нем «должны плохо думать», ссылаясь при этом на своих предков.

Эти четыреста одеял отдаются без всяких диалогов и споров, столь характерных для первой части церемонии. Именно в этот момент вождь, принявший медную бляху, демонстрирует свою щедрость, и именно здесь происходит увеличение ценности бляхи. Когда в следующий раз эту бляху будут отдавать, то к ее ценности прибавят еще четыреста одеял.

Прежде чем прокомментировать этот обмен, я должен описать еще одну ситуацию, в которой участники церемонии чувствуют, что ценность медной бляхи возрастает. Некоторые случаи требуют разбивания, разрушения (физического) церемониальной медяшки. Например, цимшийские племена ломают медное изделие, когда устраивают потlach в честь умершего вождя и по случаю признания его преемника. Во время «пира по мертвому», танцор в маске, держа в руке бляху, выступает вперед и призывает нового вождя разломать ее на куски, а потом раздать эти куски гостям. Вождю дают долото, и он разрезает медную бляху. У квакиутлей, когда там жил Боас, бытовал обычай, согласно которому претендент ломал медяшку на куски, а потом отдавал куски сопернику, который должен был отыскать бляху равной ценности, сломать, а потом вернуть обломки обеих вещиц. Тот, кто начинал этот обмен, должен был, получив обломки, устроить потlach, потратив на раздачу еды и прочих ценностей столько, сколько стоили новая и сломанная бляха, которые он получил. В некоторых случаях тот, кто получал куски разби-

той бляхи, находил вторую, ломал ее, а потом выбрасывал в океан обломки обеих блях. Это действие возвышало его в глазах соплеменников. Но большинство блях не заканчивало свое существование в море; люди сохраняли куски разбитых медяшек, и они продолжали циркулировать в качестве даров. А если кому-нибудь удавалось, пишет Боас, собрать все части разбитой бляхи и «склепать ее, то медяшка... приобретала еще большую ценность».

Из литературных описаний ясно следует, что ценность сломанной медной бляхи возрастала, но я не понимаю почему. Чтобы предложить свое объяснение, я хочу прибегнуть к образу расчленения и роста, заимствованному из другой культуры. Есть несколько древних богов, истории о которых повествуют, как эти боги сначала погибали, а потом снова возрождались к жизни. Самые известные примеры такого рода — Осирис в Египте, Дионис на Крите и в Греции, а также Вакх в Риме. Для примера я возьму Диониса.

Карл Кереньи, румынский историк религии, во введении к своей книге о Дионисе рассказывает, что первое озарение относительно этого бога вина посетило его в винограднике — он посмотрел на гроздь винограда и увидел в ней «образ неразрушимой жизни». Храмы заброшены, но виноград продолжает расти среди обветшалых, полуразвалившихся стен. Для того чтобы пояснить свой образ, Кереньи прибегает к различению между двумя греческими обозначениями понятия «жизнь» — *bios* и *zoë*. *Bios* — это ограниченная временными рамками, конкретная жизнь, жизнь, ведущая к смерти. *Zoë* — это жизнь, которая длится вечно; это нить, протянутая сквозь жизнь-биос, и нить эта не прерывается, когда прерывается и погибает какая-то конкретная, единичная жизнь. (Выражаясь нашим современным языком, мы могли бы назвать *zoë* генным пулом.) Дионис — это бог жизни в смысле *zoë*.

В своих ранних минойских формах культ Диониса был связан с медовым пивом и медом. Мед и виноградный сок стали образами этого бога, потому что бродят: «Миф о *zoë* был вдохновлен естественным феноменом, — пишет Кереньи, — миф касается жизни, которая являет свою неразрушимость... даже в распаде». Когда

бродит мед, то сгнившая его часть не только возвращается к жизни — в виде всплывающих пузырьков, — но сохраняет свой «дух». Более того, когда перебродивший напиток пьют, то дух обретает жизнь в новом теле. Питье меда — это священный обычай возращения бога.

Связь культа Диониса с медом возникает очень рано; вскоре вино вытеснило мед и само стало духовным напитком, но суть образа осталась прежней. В последующие столетия греки, прославляя Диониса, пели о расчлененном боге, когда давили гроздь виноградгра в давилнях.

Дионис — это бог, который своей гибелью воспаряет к более высокой жизни. Он возвращается после своего распада таким же сильным, как был, и даже еще сильнее, так как вино, будучи сущностью виноградной грозди, обладает большей силой. Индейцы цимшийских племен называли куски медной бляхи, которую дарили на поминальном потлаче, «костями мертвеца». Этими словами индейцы обозначали то, что не распадается даже после гибели тела. Разломать медь после смерти вождя, а потом объявить куски (или заново склепанную бляху) вещь с более высокой ценностью — это значит объявить человеческую жизнь участницей жизни в смысле *зоё*, сказать, что дух растет вопреки, а может быть, и благодаря тому, что брненное тело умирает*. Если выразить ту же мысль в понятиях дара, то можно сказать: дух дара возрастает, потому что тело дара потребляется. Когда медь меняют на одеяла, то рост выступает в виде некоего вложения, но если медь ломают, то речь идет о неприкрытом потреблении. Люди чувствуют, что ценность дара возросла именно потому, что его потребили, использовали. Боас, обсуждая потлач, соединяет пиршество и ломание меди в од-

* Понимание медной бляхи как образа жизни *зоё* помогает объяснить, почему обмен сопровождается воспоминаниями об истории и генеалогии. Так же как в случае с предметами церемониала кула, движение даров вдыхает жизнь в историю, и каждый человек становится свидетелем своего участия в той жизни, которая возвышается над его индивидуальной жизнью.

Отметьте также связь обычаев поминального потлача с той историей, какую я рассказал в начале главы — с ритуалом встречи первого лосося, где также присутствуют кости мертвеца, их последующее воссоздание и чувство роста избытия.

ном параграфе; и то и другое является «съедением дара», так же как и разрушением собственности.

Но здесь мне, пожалуй, следует остановиться, так как я сильно отвлекся, объясняя рост величия духа с помощью природных метафор. И дело не в том, что это не корректно: неорганические дары становятся носителями жизни *зоё*, если мы сами наделяем их такой жизнью*. Но есть и другой род символизации, не требующей привлечения образов богов растительной жизни, а именно символизации путем обмена медяшками, как об этом повествует Боас. Для начала надо сказать, что каждый раз, когда медная бляха переходит от одной группы к другой, она, если можно так выразиться, накапливает в себе все больше и больше одеял. Это накопление не является ни мистическим, ни метафорическим: каждый человек добавляет одеяла к стоимости меди каждый раз, когда эта медь переходит к нему. Но очень важно помнить, что это вложение, по сути своей, является даром, поэтому такой рост ценности является одновременно конкретным (одеяла) и социальным или эмоциональным (возрастание духа щедрости). При каждой передаче конкретный рост (украшение) есть свидетельство роста чувства. Таким образом, несмотря на то, что люди могут запомнить его в виде количества одеял, медь помимо этого обогащается и наполняется социальным чувством, щедростью, терпимостью, доброй волей.

Медные бляхи — это хороший пример, так как здесь конкретный рост приводит к проявлению чувств, но это не обязательно. Даже простая передача дара, сам акт дарения, уже содержит в себе

* Смешение и путаница в различении органической жизни и жизни культурной и духовной вообще присущи обсуждениям об обмене дарами. Как впервые отметил еще Мосс, при обмене дарами «вещи... в определенной мере являются личностями, а личности... в некоторой степени ведут себя как вещи». В случае поминального потлача материальная вещь символизирует биологический факт, выживание группы вопреки смерти конкретного человека. Но может случиться так, что группа не сможет выжить как группа (в таком случае наступит также и конец индивидуальной жизни), если эти «биологические» факты станет невозможно выразить символически. Мы являемся социальными и духовными существами; на каком-то уровне становится невозможным различить биологическую, социальную и духовную жизнь.

чувство, и, следовательно, сама передача является вложением-символом. В народных сказках предметом дарения может стать совершенно бесполезная и ничего не стоящая вещь — пепел, уголек, лист или соломинка, — но когда озадаченный получатель подарка подходит к двери своего дома, то обнаруживает, что никчемная вещь превратилась в золото. Такие сказки утверждают, что движения дара из мира дарителя к порогу дома одариваемого вполне достаточно для того, чтобы превратить окалину в чистое золото*. В типичных случаях этот рост ценности присущ дару только до тех пор, пока с ним обращаются как с таковым, — как только осчастливленный просто смертный начинает считать свалившееся на него богатство или, прихватив тачку, снова идет за подарком, золото немедленно снова превращается в солому. Рост ценности дара касается только чувства; а его нельзя взвесить на весах.

Один из первых исследователей культуры индейцев северного побережья Тихого океана, Х. Г. Барнетт, пытаясь понять, что такое потлач, пришел к заключению, что собственность, которую передают в этом ритуале, не является собственностью в экономическом смысле этого слова (это вложение не является вложением капитала), эта собственность не есть плата за труд (хотя гостям иногда приходится потрудиться), и это не заимствование. Вспоминая Малиновского, Барнетт заключает, что эта собственность может быть только даром, «в полной гармонии с подчеркиванием щедрости и бескорыстия (истинных или мнимых), чтобы о них знала вся округа. Добродетель заключается в публичном выставлении богатства, а не в его приобретении или накоплении. Накопление в любых количествах путем заимствования или иным способом, на самом деле, невысказано,

* В типичном примере из книги русских народных сказок женщина, вошедшая в лес, обнаруживает там младенца лешего, который «нагишом лежит на земле и горько плачет. Женщина завертывает ребенка в подол и согревает его, а потом является мать лешего и награждает женщину горшком с горящими углями, которые потом превращаются в блестящие золотые монеты».

Женщина прикрывает ребенка от холода, потому что он тронул ее, это есть добровольный социальный акт. Потом к ней приходит дар. Его ценность увеличивается просто в силу перехода из мира леших в мир хижины этой доброй женщины.

если только речь не идет о таком накоплении, сделанном с целью немедленного перераспределения»*.

Об обычае потлача можно с полным правом говорить как о церемонии доброй воли. Один из людей, устраивавших потлач, свидетелем которого стал Боас, сказал, когда все принялись за еду: «Эта пища есть проявление доброй воли наших праотцев. Она должна быть съедена вся». Акт дарения есть утверждение доброй воли. Когда какой-то человек из того племени был по ошибке оскорблен, то в ответ он не стал обращаться к судье, а сделал подарок оскорбившему его человеку: если оскорбление было неумышленным, то тот человек сделает ответный подарок, продемонстрировав еще больше доброй воли, то есть следствие, имеющее ту же структуру (циркуляция дара увеличивает его ценность), что и сам потлач. Если дар именно в таком духе переходит из рук в руки, то он становится связующим звеном множества добрых волей. То, что собирается в дар, есть не только чувство щедрости и бескорыстия, но и утверждение индивидуальной доброй воли, превращение этих отдельных частиц в *spiritus mundi* (мировой дух), в единую душу, в плотный пучок, воли которого фокусируются линзой дара. Так дар становится проводником социальной спайки, и это опять-таки вызывает чувство, что прохождение дара увеличивает его ценность, ибо, по крайней мере, с точки зрения общественных отношений целое есть всегда нечто большее, чем сумма его частей. Если дар объединяет группу, то он приобретает большую ценность уже пос-

* Язык Барнетта — это язык обмена дарами; в своем корне это воспроизведение потомства, порождение. Щедрость (по-английски *generosity*) происходит от *genere* (на древней латыни это означало порождать, производить), следствием рождения является череда поколений, так же как роды или кланы. В качестве исходного слово «терпимость» или «щедрость» имеет в греческом языке и в санскрите один источник — «желание»; современный кузен этого понятия наше привычное «либидо». Корнем «добродетели» (*virtue*) является «пол» (*vir* — мужчина), а вирильность, то есть мужественность, есть реальное действие добродетели. Добродетель, как и дар, проходит через человека, она движется его посредством и обладает порождающей или исцеляющей силой (как в Библии, где описана история женщины, которая коснулась края одежд Христа, веря, что это исцелит ее: «И Иисус, немедленно почувствовав, что благодать изошла из него, обернулся к толпе и сказал: «Кто прикоснулся к моей одежде?»).

ле первой же передачи, а потом, словно верный возлюбленный, продолжает расти, удивляя участников действия своим постоянством.

Этим своим объяснением я вовсе не хочу сказать, что возрастание ценности медных блях является чисто метафорическим или что племя проецирует свою жизнь на эти предметы. Сказать так — значит предположить, что жизненность группы может быть отделена от дара, а это не так. Если медные бляхи исчезают, то уходит и жизнь. Когда песня, которую мы слышим, трогает нас за живое, то мы не говорим, что проецируем свои чувства на ее мелодию, точно так же не говорим мы, что наша возлюбленная есть просто метафора секса. Точно так же дар и группа — это два отдельных объекта; ни один из них не может занять место другого. Но мы могли бы, однако, сказать, что медь является отображением жизни группы, ибо истинный образ может жить своей самостоятельной жизнью. Каждое таинство нуждается в своем образе. Необходимы здесь оба компонента — ухо и песня, он и она, душа и слово. Племя и дар — это две разные вещи, но тем не менее они едины — между ними есть небольшой промежуток, и через него они могут обмениваться своим дыханием; но, с другой стороны, между ними нет никакого промежутка, никакого провала, ибо они делят одно дыхание и делят одну пищу. Люди, обладающие понятием дара, говорят о нем не только как о еде, которую надо есть, но и как о предмете, который надо кормить (вспомним церемонию маори с кормлением лесного духа *hau*). Это питание движется в обоих направлениях. Если мы насытили подарок своими трудами и щедростью, то он растет и, в свою очередь, насыщает нас. Дар и его носители делят один дух, который остается живым только до тех пор, пока циркулирует дар, а этот живой дух поддерживает жизнь в даре и его носителях. Когда Черный Лось, шаман племени оглала сиу, рассказывает историю о «священной трубке» Джозефу Ипсу Брауну, то объясняет, что в то время, когда он впервые получил эту трубку, его родители сказали ему, что трубка должна уйти дальше, «ибо до тех пор, пока жив этот обычай, и до тех пор, пока трубку курят, люди будут жить; но

как только этот обычай забудут, люди останутся без опоры и погибнут».

Рост — это ядро, суть понятия дара. В этой книге я говорю и о предмете и о росте дара, но иногда кажется, что более точно можно было бы сказать, что рост сам по себе уже является даром, а предмет подарка можно более скромно представить как носитель или сосуд дара. Медь квакиутлей есть дар, но присоединяющиеся к нему чувства — добрая воля, проявленная во время каждой передачи, — гораздо сильнее воплощают избыток, дополнительные одеяла, щедро брошенные на берег каждым новым реципиентом дара. И конечно же, имеет смысл говорить, что рост и увеличение есть истинный дар, в тех случаях, когда предмет дара приносят в жертву, ибо увеличение и рост продолжаются, несмотря (или даже благодаря) этой потере; эта жертва есть неизменная составляющая цикла, потому что эта часть не употребляется по назначению. Старики маори, рассказывающие о лесном духе *hau*, делают различие, таким образом, между предметом и ростом, между *tauri*, который относят в лес, и его *hau*, который заставляет птиц обильно размножаться. В этом цикле постоянно циркулирует именно дух леса (*hau*) как объект кормления, а предмет дара (птицы, *tauri*) исчезает.

Маршалл Салинс, комментируя истории о маорийских дарах, спрашивает, «наблюдаем ли мы тот момент, когда в обсуждение включается понятие *hau*. Это происходит не при передаче дара от первого участника второму, что могло бы иметь место, если бы дух леса был духом подарка, но понятие духа появляется при передаче дара от второго участника третьему, как это и должно быть по логике вещей в тот момент, когда от дара отказываются. Понятие дохода экономически и исторически является неприемлемым для маори, но в данном случае слово «доход» является более подходящим, чем «дух» в применении к слову *hau*».

Это замечание Салинса выделяет нечто такое, что лишь неявно подразумевалось в нашем обсуждении, но не было высказано прямо — рост приходит к дару, когда он переходит от второго участника к третьему, а не при простейшем обмене, когда в передаче дара

участвуют только двое. Этот рост начинается, когда дар проходит еще через кого-то, то есть тогда, когда образуется круг. Но, как чувствует и сам Салинс, «доход» в данном случае не самое подходящее слово. Капитал получает доход, и продажа товара превращается в доход, но дары, которые остаются дарами, не *зарабатывают* доход, они *дают* рост, увеличение. Различие можно увидеть в том, что мы можем назвать вектором роста: при обмене дарами рост остается в движении и следует за даром, а при обмене товарами он обычно сберегается в виде дохода. Его откладывают, оставляют на месте. Движение его прекращается. (Эти две альтернативы обычно называют положительным и отрицательным взаимным влиянием.)

Имея это в виду, мы можем вернуться к максиме, высказанной в первой главе — дар одного человека не должен превращаться в капитал другого, — и сделать из нее вывод, сказав: рост, который возникает от обмена дарами, должен и сам оставаться даром, а не удерживаться на месте так, словно это возврат частного капитала. Святой Амвросий Миланский прямо констатирует в своем комментарии Второзакония: «Бог вообще исключил всякий прирост капитала». Такова этика общества, основанного на дарении*.

В этой главе я изложил три способа роста ценности дара: как естественный факт (когда дар действительно является живым), как естественно-духовный факт (когда дар является носителем духа, переживающего потребление индивидуального воплощения, то есть материального предмета дарения) и как социальный факт (когда циркуляция

* Капитализм — это идеология, которая требует, чтобы мы удаляли излишек богатства из обращения и откладывали его, чтобы в еще большей степени увеличить богатство. Отказ от капитализма не означает изменение формы собственности с перераспределением от немногих ко многим, но в прекращении перехода излишков в капитал, то есть в рассматривании роста как дара. Вполне возможно представить себе государство, которое владеет всем, но тем не менее превращает все дары в капитал, как это отчетливо продемонстрировал Салинс. Когда он сделал выбор в пользу «способа производства», осуществив интенсивные вложения в средства производства, он действовал как капиталист; точка приложения собственности ничего не меняет в сути ее отношений.

дара создает общность из индивидуальных выражений доброй воли). В каждом из этих случаев рост имеет отношение к «эго» или телу, которые намного превосходят таковые отдельных участников дарения. Говорить так о росте дара — это то же самое, что говорить о том, что одновременно является материальным, социальным и духовным. В процессе обмена дарами может создаваться материальное богатство (в рассмотренных случаях, например, люди собирают пищу и запасают ее на зиму, делают каноэ, строят хижины, ткнут одеяла, готовят празднества и так далее и тому подобное). Но при этом тем не менее ни один материальный предмет не становится предметом обмена без того, чтобы не был насыщен его дух (лосося, племени, народа). Изменение направления вектора роста может и не уничтожить его материальную составляющую (оно может даже увеличить ее), но при этом неизбежно выпадают социальные и духовные составляющие. Отрицательное взаимовлияние не способно насытить *hau*. Таким образом, сказать, что прирост ценности дара должен и сам быть даром, это то же самое, что требовать, чтобы мы не отказывались от роста целого в пользу более индивидуального и более приземленного материального роста.

Для того чтобы определить наш выбор в несколько иных понятиях, можно сказать, что циркуляция дара насыщает и питает те части нашего духа, которые не являются в полной мере личностными, части, берущие свое начало в природе, группе, народе или в пантеоне богов. Более того, несмотря на то, что эти проявления более широкого духа являются частью нас самих, они все же не являются «нашими» — это проявления более высокого духа, снизошедшего на нас. Насытить этот более высокий дух, отдавая ему прирост, который дух приносит с собой, — значит согласиться с тем, что наше участие в циркуляции дара обязывает нас сохранять жизненную силу этого духа. Если же, с другой стороны, мы обращаем направление вектора роста — если мы наживаемся на обмене или «превращаем дар одного человека в капитал другого», — то мы питаем ту часть нашего существа (или группы людей), которые отличны и отделены от других. Негативное взаимовлияние укрепляет

дух — созидательный или разрушительный — индивидуализма и клановой структуры общества.

В двадцатом столетии противоположность между отрицательным и положительным взаимовлиянием приняла форму споров между «капиталистами» и «коммунистами», «индивидуалистами» и «социалистами», но конфликт этот, по сути, намного старше, потому что всегда существовала естественная полярность между частью и целым, между одним и многими. Каждая эпоха встает перед необходимостью найти баланс между двумя этими направлениями, и в любую эпоху преобладание одной формы вызывает к жизни другую. Ибо там, где, с одной стороны, нет возможности утвердить право одного перед лицом многих, где нет возможности для личного обогащения, там мы теряем широко разрекламированные выгоды и преимущества рыночного общества — его особые свободы, его особую страсть к инновациям, его индивидуальное и материальное разнообразие и так далее. Но там, где в противоположность такому положению бал правит один только рынок, и особенно там, где его блага возникают из превращения даров в товар, там утрачиваются великие плоды обмена дарами. В этом случае обмен сочетается с фрагментацией общества и с подавлением его живости, плодотворности и чувства социальной справедливости. Ибо там, где мы не имеем институтов положительного взаимовлияния, мы обнаруживаем свою неспособность принимать участие в «более широких проявлениях духа», о которых я только что говорил — неспособность изящно и без усилия соединиться с природой, неспособность создать общность из массы и, наконец, неспособность принять, внести свою лепту и передать дальше то коллективное сокровище, которое мы называем культурой и традициями. Только в тех случаях, когда рост дара движется вместе с даром, возможны накопление и рост среди нас богатства нашего духа с тем, чтобы каждый из нас смог прикоснуться к этому богатству и возродиться под действием жизненной силы, много превосходящей наши индивидуальные возможности.

Глава третья

ТРУД БЛАГОДАРНОСТИ

Мое призвание [его возникшее в детстве чувство, что он станет писателем] изменило все: удары шпагой парируются, написанное остается; из художественной литературы я узнал, что даритель может превратиться в свой собственный дар, то есть в чистый объект. Случай сделал меня человеком, щедрость превратит меня в книгу.

Жан-Поль Сартр

На старинной гравюре, воспроизведенной в этой главе, изображена раздача даров на похоронах, обычай, бытовавший в Уэльсе столетие или немного больше тому назад. На улице на похоронные дроги устанавливали гроб. После этого один из родственников усопшего принимался раздавать беднякам хлеб и сыр, передавая дары *поверх* гроба. Иногда в куски хлеба или сыра вкладывали монеты. В ожидании даров бедняки с раннего утра собирали цветы и травы для украшения гроба.

Похоронные дары относятся к одному общему классу, который я называю «пороговыми дарами», то есть дарами, которые переходят из одного специфического местопребывания или состояния в другое. То, что в данном случае дары передают *поверх* гроба, отражает специфический образ того, что означает умереть. Телесная смерть не есть смерть окончательная и необратимая, нет, говорят, что это изменение, переход, который облегчается под защитой передачи даров. Валлийцы верили, что если покойников не похоронить как следует, то они будут обречены на вечные скитания по земле. Они станут вечными бродягами, блуждающими мертвецами, ничем не связанными с духом своего народа. Подобные же мифы мы находим практически у всех народов мира.. Индейцы

племени хайда верили, что мертвецы живут в духе тех стойбищ, куда покойники отправятся после смерти, и трупы хоронили с дарами, которые должны были помочь умершему в долгом путешествии. Этот образ сродни также римско-католической вере в то, что душа, находящаяся в чистилище, может получить облегчение от милостыни живых и от больших пожертвований. В каждом из этих случаев смерть знаменует начало перехода, который заканчивается приобщением души к духовному миру или к духовному телу племени (к «лону Авраама» у иудеев).

Пороговые дары принадлежат к более широкой категории, которую мы могли бы назвать «дарами перехода». Я позаимствовал эти понятия из классической работы Арнольда ван Геннепа «Ритуалы перехода». Ван Геннеп делит ритуалы перехода на три группы: ритуалы отделения, ритуалы собственно перехода и ритуалы приобщения или включения. Автор также называет их «предпороговыми», «пороговыми» и «послепороговыми» — то есть ритуалы, выполняемые перед дверью, на пороге и в доме. Ритуалы отделения или разлуки отмечаются дарами нечасто, но даже при беглом знакомстве с сочинением ван Геннепа выясняется, что дары часто отдаются при выполнении ритуалов двух других типов*. Вероятно, передача пороговых даров является самой распространенной формой ритуала; он настолько хорошо известен, что нет нужды подробно на нем останавливаться. Эти ритуалы относятся к моменту перехода или к моменту резкого изменения. Дары этих ритуалов сопровождают нас в любой жизненной ситуации, от подарков человеку, выносящему родившегося ребенка, до торжественных празднований дня рождения в юности, даров по поводу окончания учебного заведения (обряда инициации в более ранних обществах), свадебных подарков и предложения еды при-

* При разлуке часто проводят церемонию «отрезания», нежели церемонию обмена дарами (см. рассуждение ван Геннепа о разводе). Прощальные дары отдаются в момент ухода, разлуки, но, как явствует из шотландской сказки, такой прощальный дар призван преодолеть физическое расставание, а не облегчить его. Такой дар говорит: «Мой дух следует за тобой». Прощальные дары — это дары включения, приобщения или причастия.

шельцам и увечным при передаче хлеба через гроб. Однажды в какой-то книге мне встретилось упоминание о какой-то неизвестной мне культуре, где дары приносили по поводу появления у ребенка второго зуба. Только позже до меня дошло, что речь идет о фильме «Зубная фея»!

Пороговый дар отмечает момент индивидуальной трансформации или выступает в качестве его действующего начала. В недавно вышедшей книге, посвященной Тробрианским островам, Аннет Вейнер высказывает интересную идею о том, что эти дары отмечают вступление в новые стадии жизненного цикла. Вейнер утверждает, что — по крайней мере, на Тробрианах — в каждой важной фазе цикла (то есть в зачатии, рождении, свадьбе, смерти и возрождении) трансформация человека происходит тогда, когда даримые предметы отделяются от других и включаются в его «эго». Автор далее утверждает, что существуют две стороны каждого обмена и каждой трансформации: с одной стороны, человека, приближающегося к новому положению в жизни, снабжают дарами, несущими ему новую идентичность; с другой стороны, более старый человек — даритель, покидающий это положение, эту стадию жизни, — лишает себя дара соответствующей идентичности, передавая полученный когда-то им дар более молодому человеку. Основной вклад Вейнер в изучение этнографии Тробрианских островов заключается в описании полового разделения труда и смены этого разделения в последовательности возрастных трансформаций. Мужские дары организуют общественную и политическую идентичность середины жизни, в то время как женские дары в основном касаются рождения, смерти и возрождения. В частности, женщины отвечают за сбор и оплату подарков, предназначенных для погребальных церемоний, в ходе которых становится ясно, что усопший освободился не только от связи с неким состоянием своей жизни, но и от всего своего общественного бытия. «Символически, — пишет Вейнер, — женщины освобождают умершего от всех взаимных обязательств и претензий, уверяя его душу в том, что она стала чистой предковой сущностью».



Раздача пици через гроб

Я привел погребальные дары в качестве примера пороговых даров не как исключительный случай, а как тип, так как собираюсь говорить обо всех трансформациях как о феноменах, так или иначе включающих в себя смерть*. По меньшей мере духовно старая жизнь должна уйти, чтобы уступить место народившейся новой жизни. Церемония инициации представляет великолепную иллюстрацию этого утверждения, так как при ее проведении выполняют также обряд, символизирующий смерть. Мужчина, которого посвящают в священнический сан у сабейцев (секта гностиков), удаляется в тростниковую хижину на неделю, где он не имеет права спать все это время. В течение недели он каждый день меняет одежду и раздает милостыню бедным. Через семь дней по нему справляют поминки, словно по прошествии этого времени он считается мертвым. После символических похорон его ведут к реке и крестят в ней. В течение следующих двух месяцев он должен мыться три раза в день, есть только определенную пищу и раздавать милостыню.

Дары послушника должны поощрить его светскую смерть и символизировать духовное рождение. Раздача милостыни свидетельствует о том, что будущий священник отказывается от своей прежней жизни. Старые дары всегда передаются через гроб. Можно сказать, что подарки, которые мы делаем в моменты трансформации положения человека в жизни, предназначены для того, чтобы сделать видимым невидимый отказ от прежнего положения. И естественно, мы надеемся, что получим что-то в обмен, когда настанет наш черед покинуть старую жизнь. Поэтому мы можем также сказать, что символы, которые мы получаем в моменты изменений, предназначены для того, чтобы сделать видимым взаимный

* Те, кто пишет на темы обмена дарами, обычно отмечают, что немецкое слово *Gift* (по-английски *gift* — «дар») означает «яд». Такое совпадение скорее является простой случайностью и не имеет какого-то сущностного значения. Французский этимолог Бенвенист пишет: «Существует медицинское словупотребление, при котором греческое слово *dosis* обозначает акт дачи, откуда и развилось значение количества данного лекарства, «дозы»... Этот смысл путем заимствования перешел в немецкий язык, где слово *Gift*, также как и греко-латинское слово *dosis* использовали как эвфемизм слова «яд»...

обмен жизненными фазами. Дар — это не просто компенсация за утраченное, но и обещание того, что ждет впереди. Дары ведут нас к новой жизни, подтверждая, что ритуал уводит нас от того, что есть умирание.

Такое руководство очень полезно, потому что есть люди, которые могут не пережить изменения. Все выглядит так, словно люди — это особый подкласс насекомых, претерпевающих метаморфоз. Такие насекомые, прежде чем принять вид взрослой особи, должны пройти стадии яйца, личинки и куколки. В каком-то смысле текучесть обмена дарами обеспечивает успешный метаморфоз. Вуди Аллен обычно в конце своего утреннего ритуала вставания с постели произносил одну и ту же шутку; он рылся в карманах, доставал часы, смотрел, который час, а потом говорил: «Старая фамильная ценность, знаете ли. Мой отец продал мне эти часы на смертном одре». Шутка и в самом деле смешна своей абсурдностью, так как рыночный обмен всегда был недопустим при пороговых ритуалах. Существуют наборы условий, обеспечивающих появление взрослой особи из куколки. Человек, который покупает и продает во время смены жизненного цикла, не может или не хочет отказываться от старой жизни, но если переход неизбежен, то нить рвется с такой же неизбежностью. Человек станет конченным мертвецом, который действительно умер. Пороговый дар оберегает нас от такой окончательной духовной смерти.

В «Вавилонском талмуде» есть рассказ о человеке, астролог которого сказал, что дочь этого человека не переживет дня своей свадьбы. Она, пророчествовал астролог, будет укушена змеей и умрет в день свадебной церемонии. По ходу рассказа, девушке вечером накануне свадьбы случилось повесить брошь на стену. Для этого она вставила булавку броши в отверстие в стене и случайно выколола змее глаз. Когда утром девушка решила взять брошь, то вместе с ней вытянула из отверстия и змею. Отец спросил, какой из ее поступков помог ей избежать своей судьбы. «Вчера вечером к воротам нашего дома пришел бедный человек, — ответила дочь. — Все были заняты приготовлениями к праздни-

ку, и некому было обратить на него внимание. Поэтому я взяла приготовленную для меня порцию еды и отдала ему». — «Ты сделала доброе дело», — сказал отец и далее принялся говорить о том, что милость отводит от нас смерть. Автор талмуда добавляет: «Доброе дело отводит не только насильственную смерть, но и смерть, как таковую».

Астролог предсказал, что дочь не переживет дня своей свадьбы, не переживет превращения из девушки в женщину, но она выжила, благодаря акту спонтанной щедрости и великодушия; в день свадьбы она находилась в верном расположении духа. Эта сказка представляет нам тот же образ, что и валлийская раздача хлеба через гроб или сабейская инициация; момент изменения, трансформации, охраняется даром. Это не означает, что не происходит изменения или отступает смерть — как послушник, так и невеста претерпевают «смерть», но они проходят сквозь нее под эгидой дара. Здесь нам надо обязательно различать два вида смерти: одна открывает нам путь к высшей жизни, а вторая приводит к окончательному и необратимому полному умиранию — умиранию, которое оставляет по себе смятенную душу, неспособную обрести свой вечный дом. Такой смерти мы с полным основанием боимся. И точно так же как подарки связаны со смертью, ведущей к новой высшей жизни (либо в этом мире, либо в ином), идеология рыночного обмена связана со смертью, которая ведет в никуда. Джордж Ромеро, человек, поставивший фильм «Рассвет мертвеца», делает основной сценой картины торговую ярмарку близ Питсбурга; автомобильные парковки и магазины дешевых распродаж — вот те места, где неутомонные души мертвецов товарно-рыночной цивилизации будут влачить свои бесконечные дни.

Все эти истории представляют обмен дарами как неизменное сопровождение трансформации, как своего рода хранителя, как признак, как катализатор трансформации фаз жизненного цикла. Возможно также и такое, что дар становится действующим средством изменения, носителем новой жизни. В простейшем случае дары несут с

собой идентичность, и принятие дара помогает обрести новую идентичность. Все происходит так, словно дар проходит сквозь наше тело, оставляя в нем заметные изменения. Дар — это не просто свидетель или хранитель новой жизни, но и ее творец. Я хочу поговорить об «учениях», каковым является предмет того примера, который я здесь приведу. Я не имею в виду при этом некие «школьные уроки». Я имею в виду те нечастые уроки образа жизни, которые часто кардинально меняют, а то и спасают нас. Когда-то я несколько лет работал консультантом в больнице, где лечили алкоголиков, в отделении детоксикации. В то время я, естественно, довольно близко познакомился с деятельностью организации «Анонимные алкоголики». АА предлагает «программу выздоровления» от алкоголизма, и эта программа является хорошим примером учительского дара, который я намерен представить читателю.

АА — это необычная организация с точки зрения того, как в ней обращаются с деньгами. В этой организации ничего не продают и ничего не покупают. Местные группы совершенно автономны и сами справляются со своими мизерными расходами — на кофе и литературу — которые возмещаются за счет членов общества. Сама по себе программа бесплатна. Общество «Анонимные алкоголики», вероятно, не смогло бы работать столь эффективно, если бы программу осуществляли по законам товарного рынка, — и не потому, что изменилась бы суть тех уроков, которые участники программы из нее извлекают, но потому, что стал бы другим дух общества (была бы скрыта от глаз добровольность воздержания и трезвости, появились бы большие возможности для манипуляции людьми и средствами — и, что я буду сейчас отстаивать, — взимание платы за услуги снизило бы мотивирующую силу благодарности, подорвало бы этот источник энергии, питающей общество АА)*.

* Некоторые современные психотерапевтические школы предоставляют свою помощь бесплатно, так же как общество «Анонимные алкоголики». Вы можете платить сколько вам угодно за духовные напутствия, психотерапию или уроки «самопомощи». Невзирая на свои очевидные наклонности и симпатии, я не считаю, что плата за услуги таких клиник и кабинетов абсолютно неприемлема. Врачи, инструкторы по медитации и подобные специалисты выполняют про-

Обучение на занятиях общества «Анонимные алкоголики» является бесплатным, это дар в буквальном смысле этого слова. Любой человек, пришедший на групповое занятие, услышит: «Если вы будете делать то-то и то-то, то сможете остаться трезвым целый день». Боль этого человека настолько тяжела, а желание выздороветь настолько сильно, что он постарается последовать совету. Предположим, что это сработало. Теперь этот человек попадает в странное положение. Он получил урок и увидел, что этот урок является действенным, но, как это всегда бывает, требуется некоторое время, чтобы истинное содержание урока было по-настоящему усвоено. Умственное знание приходит быстро, но чувственная трансформация происходит гораздо медленнее. Проходит день, может быть даже месяц воздержания и трезвости. Наш новичок не пьет технически, но он пока еще не выздоровевший алкоголик. Учение совершает переход от преподавателя к пациенту, проделывая тернистый путь в организме последнего. Должно пройти время от момента получения знания до того момента, когда оно прочно усвоится на чувственном уровне и полученный дар можно будет передавать дальше. На это иногда уходят годы и годы.

В обществе «Анонимные алкоголики» существует «двенадцать ступеней выздоровления», которые в какой-то степени подводят итог прохождению программы. Двенадцатая ступень является актом благодарности: выздоровевший алкоголик помогает другим своим собратьям по несчастью справиться с пагубным пристрастием, если его об этом попросят. Эта последняя ступень знаменует прохождением дара, и поэтому именно она по справедливости должна быть завершающей. В обществе «Анонимные алкоголики» рас-

фессиональную работу, за которую должны получать соответствующую плату. Все зависит от духа обмена; иногда помимо наличности в таких учреждениях циркулируют и подарки.

Однако пример общества «Анонимные алкоголики» показывает, что взимание платы отнюдь не является обязательной частью оказания помощи, как это часто себе представляют. Далее, размер платы иногда является самым отчетливым показателем того, что предлагаемое обучение может на самом деле и не привести к трансформации, как, например, в случае Церкви Сайентологии, где начальное «пожертвование» за 12,5-часовой интенсивный курс оставляет 2700 долларов.

сказывают о «двухступенчатых» пациентах — то есть о людях, которые проходят первую ступень (то есть признают, что они алкоголики), а затем сразу перескакивают на двенадцатую ступень, не совершив труда, находящегося между крайними ступенями. Они пытаются, таким образом, передать другим то, чего сами пока еще не получили.

Есть много других примеров учения как преображающего дара. Духовное преображение имеет в своей структуре много общего с перерождением члена общества «Анонимные алкоголики»: человек получает Слово, душа претерпевает изменения (или освобождается, или переживает второе рождение), и новообращенный чувствует тягу к свидетельству, то есть он готов отдать другим полученное им Слово. Те, в чьей жизни встречался тронувший их души наставник, смогут припомнить подобные истории. Я был знаком с человеком, руководившим исследовательской лабораторией при крупной нефтехимической компании. В этой компании он начал работать сразу после окончания средней школы, получив в ней должность уборщика. Старый сотрудник компании, доктор наук и доктор философии, попросил его поработать подсобным рабочим в его лаборатории. Эти двое работали вместе много лет, и старший учил младшего. Я познакомился с этим человеком, когда ему было под пятьдесят. За прошедшие годы он успел получить магистерскую степень по химии и занимал теперь ту должность, которую занимал его наставник, когда они познакомились. Когда я спросил этого человека, что он собирается делать дальше, он ответил, что хочет учить, «передавать знания молодым».

Подобным же образом мы можем говорить о жизни художника и об его творчестве. Многие художники осознают свое призвание тогда, когда их собственный врожденный дар просыпается при встрече с произведениями какого-то мастера. Можно сказать, что большинство художников становятся таковыми, то есть преображаются силой воздействия самого искусства. Будущий художник бывает тронут произведением искусства и, движимый этим переживанием, начинает трудиться, чтобы со временем оказаться в со-

стоянии явить и проповедовать свой собственный дар. Те из нас, кто не становится творцом, тем не менее приобщаются к искусству точно в таком же духе. Мы приходим в художественную галерею, обращаемся к поэзии, театру, надеясь оживить душу. Любой же художник, который сумел тронуть нашу душу, заслуживает нашей благодарности. Связь между искусством и даром обсуждается во второй части книги, но заслуживает упоминания и здесь, ибо если искусство действует как средство преобразования, то мы вправе говорить о нем как о даре. Любая живая культура обладает преобразующим даром как своим неотъемлемым признаком — в культуре возникают группы, как в обществе «Анонимные алкоголики», каждая из которых занимается своими специфическими проблемами, разрабатывает собственные методы передачи учения от старших к младшим, обладает духовным знанием, характерным для каждого уровня зрелости адептов, и применяет свои средства для рождения духовно осознающей себя личности. Такие культуры порождают художников, чьи творения являются дарами, преобразующими лицо целых народов.

В каждом из приведенных мною примеров я показывал преобразующий дар; если учение начинает «забирать», то принимающий его испытывает чувство благодарности. Мне хотелось бы говорить о благодарности как о труде души, который она выполняет для своего преобразования после получения дара. В промежутке времени от получения дара до его дальнейшей передачи мы испытываем чувство благодарности. Более того, только если дары являются проводниками изменений, только если дар совершает в нас внутреннюю работу, только если мы поднялись на высокий уровень дара — только в этом случае мы сможем передать его дальше. Передача дара есть акт благодарности, венчающей затраченный труд. Преобразование не происходит до тех пор, пока мы не обретаем способность отдавать дар на наших условиях. Следовательно, завершением труда благодарности, его целью является сходство или тождество с даром или его дарителем. Как только достигается это тождество, мы начинаем чувствовать постоянную и общую

благодарность, но мы испытываем эту благодарность, не испытывая при этом чувства, что находимся в вечном и неоплатном долгу.

Есть целая категория народных сказок, в которых моделируется труд благодарности. В каждой из таких сказок дух приходит на помощь смертному и остается с ним, иногда впадая в рабскую зависимость, пока не освобождается из нее выражением благодарности со стороны смертного.

В знакомой всем нам сказке «Сапожник и эльфы» одному сапожнику не повезло, и у него остался один-единственный кусок кожи, которого хватит только на то, чтобы сшить одну пару обуви. Он кроит кожу и ложится спать, решив сшить башмаки утром. Ночью приходят два обнаженных эльфа и шьют башмаки. Обнаружив труд эльфов, сапожник немеет от изумления. Ни одного лишнего стежка, каждая деталь на своем месте! Башмаки — настоящий шедевр сапожного искусства, они так хороши, что первый же покупатель платит за них очень хорошую цену. На вырученные деньги наш сапожник покупает кожу на две пары обуви. Вечером он кроит кожу и отправляется спать. И снова за ночь эльфы тачают чудесные башмаки, и снова сапожник весьма выгодно продает обувь и выручает деньги на кожу для четырех пар обуви. Вскоре сапожник начинает процветать.

Однажды вечером (незадолго до Рождества, как говорится в сказке) сапожник предложил жене не спать и посмотреть, кто же помогает им. Они оставляют зажженной свечу, прячутся за занавеской и видят, что в полночь являются эльфы и принимаются за работу. Утром жена говорит сапожнику: «Эти маленькие человечки сделали нас богатыми, и мы должны показать им свою благодарность. Они же почти голые и, должно быть, сильно мерзнут! Я сошью им по рубашечке, камзолу, куртке, штанишкам и по паре чулок. Почему бы тебе не стачать для них по паре маленьких башмачков». Сапожник охотно соглашается, и однажды вечером, когда одежда для эльфов была готова, он положил ее на лавку вместо кусков кожи. Потом они с женой снова спрятались за занавеской и начали ждать.

Эльфы были очень удивлены и обрадованы найденной одежде. Они немедленно оделись и запели:

Мы гладкие, мы румяные, мы красивые — бежим отсюда прочь,
Мы больше не сапожники — не будем тачать всю ночь!

Они поплясали еще немного и выбежали из дома. Они больше не вернулись, но дела сапожника продолжали идти хорошо, он продолжал процветать — любая работа весело спорилась в его руках.

Сказка эта — иносказание об одаренном человеке. В ней описывается время между начальным пробуждением дара (когда дар еще только *потенциально* наш) и освобождением дара (когда он *действительно* наш). В этом случае дар — это талант человека, принесенный ему эльфами. В самом начале сапожник беден. Его умение, его ценность и достоинство недоступны ему самому, по причинам, которые в сказке не называются. Но потом, когда он спит, его талант начинает являться ему. Процесс этот выглядит довольно таинственно. Ты работаешь не покладая рук, но все получается не так, как надо. Потом, когда ты, возможно, даже не думаешь об этом, например копаясь в огороде или садясь в автобус, все вдруг становится на место, милость снисходит на тебя. Роль этого озарения играют в сказке эльфы, «магическое прикосновение» которых вдыхает жизнь в наше призвание. Процесс на этом не заканчивается, видимо, эльфы тоже имеют в нас какую-то нужду. В сказке есть одна любопытная деталь — эти человечки, которые так мастерски обращаются с иглой и нитками, не могут сшить себе одежду, но с этим обстоятельством приходится смириться. Одежда эльфов и, более того, их освобождение зависят от признания и благодарности сапожника*.

Моя основная мысль заключается в том, что преображающий дар не может быть в полной мере получен в момент своего первого

* То, что помощники находятся в своего рода рабстве, яснее проступает в других сказках со сходным мотивом. Несколько примеров приведены в примечаниях в конце книги.

предложения, потому что человек еще не имеет сил для того, чтобы принять или передать его другим. Но я должен пояснить эту мысль. Какая-то часть сознающей себя личности способна постичь дар. Мы способны чувствовать предложенное нам будущее. Это напоминает мне случаи мгновенного исцеления на сеансах психотерапии: иногда на одном из первых же сеансов человек чувствует полное исчезновение невроза. В течение какого-то относительно короткого периода, скажем в течение недели, больной будет наслаждаться давно желаемой свободой. Потом на пациента снисходит нормальное состояние, за которым последуют годы труда для того, чтобы эта свобода стала его истинным достоянием. Дар пока еще не наш, но полнота подарка ощущается нами в полной мере, и мы отвечаем на него благодарностью и желанием. Сапожник в пересказанной мною истории просто спал как убитый, когда впервые получил дар, поэтому мы не можем сказать, что в ту ночь он обрел свой талант. Но он чувствует, что в нем что-то всколыхнулось, и принимается за работу сам.

Если даже дар и всколыхнул в нас какое-то чувство, то развитие и полное его воплощение зависят только от нас самих. Такова обязательная роль взаимного труда в созревании таланта. Дар будет высвобождать свою энергию только до тех пор, пока мы в ответ уделяем ему должное внимание. Геометрическая прогрессия обмена между сапожником и эльфами достигает своего рода критической массы, когда человек наконец решает бодрствовать и смотреть, что происходит у него в мастерской. Конечно, вызывает удивление, что сапожнику потребовалось так много времени для того, чтобы взглянуть наконец, кто ему помогает. Мы экономно расходует свой дар, если не можем без него обходиться. Но когда нищета сапожника осталась в прошлом, только тогда начал он интересоваться, откуда свалилось на него богатство, и только тогда он и его жена остаются на ночь в мастерской и видят эльфов. Начиная с этого момента мы можем говорить, что сапожник проснулся и готов получить свой дар.

Какой вывод можем мы сделать из первоначальной наготы эльфов, из одежды, которую они получили и из результатов этого

дара? Прикрыть вещь тканью — это признание, подобное наречению имени. Этим актом мы выделяем вещь из множества других, не дифференцированных для нас вещей. Иногда мы не в состоянии избавиться от дурного настроения до тех пор, пока не деформулируем отчетливо вызвавшее его чувство. Такое отчетливое выражение расширяет промежуток между чувством и ощущением «я», давая им обоим свободу друг от друга. В данной истории одежда овеществляет дар (то есть делает его реальным, действительным, вещественным). Заметьте, что свою первую пару обуви (в сказке) сапожник делает для того, чтобы обуть эльфов. Это последний акт его личной драмы — выражение благодарности. Теперь он изменившийся, преображенный человек. Теперь он обладает ценностью, которую может передать дальше. Башмаки, которые он делает, являются ответным даром, который одновременно завершает его собственное преображение и знаменует освобождение эльфов. Именно поэтому я и утверждаю, что цель и конец труда благодарности — это отождествление с даром или дарителем. Теперь истинным сапожником стал сам человек, точно так же как эльфы в первую ночь. (Таким образом, дар полностью не овеществляется до тех пор, пока он не передается дальше. Тот, кто не признает благодарности или отказывается трудиться на ее поприще, никогда не освободит свой дар и никогда не станет его полноценным обладателем.)

Говоря о благодарности как о «труде», я хочу отличить его от «работы», и здесь я вынужден немного отвлечься, чтобы пояснить это различие. Работа — это то, что мы делаем в течение часа. Она начинается и заканчивается в определенное время, и, если это возможно, мы делаем ее за деньги. Сварка корпусов автомобилей на сборочном конвейере — это работа; мытье посуды, исчисление налогов, обходы в психиатрическом отделении, сбор спаржи — все это работа. Труд, с другой стороны, обладает собственным временным ритмом, собственным темпом. Мы получаем иногда плату и за труд, но очень трудно вычислить размер этой платы. «Пройти лечебную программу» в обществе «Анонимные алкоголики» — это

труд. Подобным же образом можно говорить о «труде оплакивания», когда мы скорбим по поводу смерти любимых нами людей, душа при этом трудится, она изменяется, что требует большой душевной энергии. Написание стихов, воспитание детей, разработка нового исчисления, разрешение невроза, изобретение в любой форме — все это труды.

Работа — это преднамеренная активность, которая осуществляется волевым усилием. Труды же могут быть преднамеренными только в той мере, в какой они требуют выполнения подготовительной работы, или же их преднамеренность может заключаться в том, чтобы не делать того, что может помешать трудам. Если отвлечься от этого, то труды выполняются по собственному своему расписанию. При этом делаются какие-то вещи, но при этом у нас возникает странное чувство, что они сделаны не нами. Пол Гудмен однажды записал в своем дневнике: «Недавно я написал несколько хороших стихотворений. Но у меня нет ощущения, что их написал я». Это утверждение человека, совершившего труд. Подобно сказочному сапожнику, мы просыпаемся и обнаруживаем плоды своего труда. Труд же, поскольку он продвигается, подчиняясь своим внутренним свойствам, часто сочетается с праздностью, бездельем и даже сном. В древние времена седьмая часть срока отведенной человеку жизни (воскресенья и субботы, седьмой год) объявлялась свободной от работы. Теперь же когда преподавателям предоставляют годичный отпуск, то он предназначается для завершения неоконченного за шесть лет труда. Но сначала такой человек должен осмотреться и понять, что происходит с его трудами. В нумерологии число семь означает созревание, а число «восемь» — совершенство, поэтому то, что совершается в седьмой год волевым усилием, остается втуне. Плод созревает или не созревает, и это находится вне нашей власти. Одной из главных проблем нашего индустриализированного мира является повсеместное вытеснение трудов работой. Машинам не нужны воскресенья. На заре своего существования фабричный рабо-

чий класс работал семь дней в неделю и потратил многие годы, чтобы добиться права на возвращение дня отдохновения*.

Говоря о творческом труде, я намерен обозначить нечто диктуемое ходом жизни, а не потребностями общества, нечто часто бывающее настоятельно необходимым, но обладающее тем не менее своим собственным внутренним ритмом, нечто в большей степени связанное с нашими чувствами и более присущее нам изнутри, нежели обычная работа. Труд благодарности — это обозначение средней части пути, проходимого даром. Этот труд отличается от чувства «обязанности», которое возникает, когда мы получаем то, что нам в действительности не нужно. (От обязанности можно уклониться усилием воли.) Дар, обладающий силой изменять нас, пробуждает часть нашей души. Но мы не можем принять дар, пока не сравняемся с ним своими внутренними качествами. Мы оттого подчиняем себя труду, что стремимся стать подобием дара. Отдача ответного дара есть финальный акт труда благодарности и, следовательно, в то же самое время есть полное принятие исходного дара. Сапожник наконец отдает пару обуви. На двенадцатой ступени член общества «Анонимные алкоголики» отдает то, что он получил; человек, который «хочет учить и передавать свой опыт молодым», отдает то, что он получил. В каждом случае есть некий промежуточный период, в течение которого человек трудится, чтобы овладеть силой, достаточной для удержания и передачи дара.

(Теперь, видимо, становится яснее, почему я выше говорил, что плата за услугу отсекает чувство благодарности. Дело в том, что превращение, в общем смысле, не может быть установлено раньше времени. Мы не можем предсказать, каковы будут плоды нашего

* Как говорят те, кто, должно быть, сильно беспокоится за живость художников: «Нельзя сыграть «Минутный вальс» быстрее, чем за одну минуту». Хуже (или, наоборот, лучше) то, что вы не сможете написать «Минутный вальс» меньше чем за... сколько? День, неделю, год? — как будто возможно заранее это предсказать. Нет никакой технологии, нет сберегающих время устройств, которые могли бы изменить ритм творческого труда. Когда ценность произведения такого труда выражается в мерах рыночной стоимости, следовательно, творчество автоматически обесценивается каждый раз, когда происходит прогресс в технологии работ.

творческого труда; мы даже не можем знать, сможем ли завершить этот труд. Благодарность требует *неоплаченного* долга, и мотивация к творчеству будет двигать нами только до тех пор, пока мы *чувствуем* этот долг. Если мы перестаем чувствовать себя в долгу, то перестаем трудиться, и это вполне оправданно. Таким образом, продажа преобразующего дара фальсифицирует отношения; плата подразумевает, что ответный дар был сделан, хотя в действительности он не может быть сделан до завершения преобразования. Предварительная оплата снижает весомость дара и лишает его силы что-либо изменять. Методы психотерапии и духовные системы, выставленные на рынок, будут оттягивать энергию, требуемую для превращения, от предмета антипатии к боли, а не от предмета притяжения к более высокому состоянию. Невозможно платить за возвышенное состояние, если вы в нем не находитесь! Сначала должно исполнить труд. В госпитале, где я работал, мы спрашивали людей, хотят ли они стать трезвыми, но спрашивали только после того, как выясняли, может ли человек позволить себе недельное пребывание в госпитале. В обществе «Анонимные алкоголики» спрашивают только, хочет ли пациент стать трезвым.)

Будучи притчей об одаренном человеке, сказка «Сапожник и эльфы» есть также притча для художника. Многие художники поначалу оказываются в положении сапожника в первую ночь — талант явился, но он гол и незрел. Впереди лежат годы напряженного взаимно-обогащающего труда, который предшествует освобождению дара. Если взять пример из литературы, то Джордж Бернард Шоу пережил период отступления и созревания, прежде чем явился миру как писатель. Молодой Шоу начинал как бизнесмен и почувствовал угрозу не в неудаче, а, наоборот, в успехе. «Мне везло, дела шли хорошо, вопреки мне самому, и я, к своему отвращению, вдруг понял, что его величество Бизнес, вместо того чтобы отторгнуть меня как никуда не годного самозванца, впился в меня, не проявляя ни малейшего желания отпускать меня на волю». В то время Шоу было двадцать лет. «В марте 1876 года я освободился от всего», — говорит он далее. Он оставил семью, друзей, дело и поки-

нул Ирландию. Восемь лет он провел в полной безвестности. В это время он непрерывно писал (пять романов, опубликованных только в конце его жизни с припиской самого Шоу, в которой он обращался к покупателям с просьбой не читать их). Эрик Эриксон комментировал это так:

«Потенциально творческие люди, подобные Шоу, строят личный фундамент для своего труда во время добровольно наложенного на себя моратория, в течение которого они часто изнуряют себя воздержанием от социальных и любовных связей и, последнее, но самое важное, — голодают физически, для того чтобы уничтожить сорняки и проложить путь к росту самых ценных культур своего сада. Очень часто вместе с сорняками гибнут и культурные растения. Однако в решительный момент появляется некто с живительной подкормкой для данного специфического дара. Для Шоу таким даром, несомненно, явилась литература».

Для медленно протекающего труда овеществления потенциального дара художник должен удалиться в богему, место, расположенное на полпути между трущобами и библиотекой; богемная жизнь не измеряется часами, и в ней талантливые люди могут быть уверены в том, что никто не обратит внимания до той поры (если она, конечно, когда-нибудь придет), когда их дар станет достаточно жизнеспособным для того, чтобы освободиться и самостоятельно выжить в мире.

Задача высвобождения чьего-либо дара была признана великим трудом еще в древности. Римляне называли опекающий дух человека *гением*. В Греции то же самое называли *демоном*. Древние авторы рассказывают нам, что у Сократа был демон, который начал говорить, когда его носитель собирался сделать то, что не согласовалось с его истинной природой. Древние верили, что у каждого человека есть его внутренний *idios daemon*, личный дух, который можно воспитывать, лелеять и развивать. Римлянин Апу-

лей, автор «Золотого осла», написал целый трактат по поводу демона/гения. В этом трактате Апулей рассказывает о том, что в Риме существовал обычай в день рождения человека приносить особую жертву его гению. То есть человек не только получал дары по поводу дня своего рождения, но он был обязан отдать что-то своему духу-руководителю. Уваженный таким образом гений делал человека гениальным — сексуально сильным, художественно одаренным и духовно богатым и плодотворным.

Согласно Апулею, если человек посвятил гению такие жертвенные дары, то гений после смерти своего подопечного превращался в лара, в бога-охранителя дома. Но если человек игнорировал гения и не приносил ему жертвы, то после его смерти гений превращался в ларву или лемура, в зловещее, неприятное привидение, призрак, нападавший на все живое. Гений или демон приходит к нам с рождением. Он приносит с собой во всей их полноте наши не развернутые еще силы. Он предлагает эти силы нам, пока мы растем, и мы сами выбираем, принимать или не принимать предложенные дары, то есть мы выбираем, будем ли мы трудиться или нет во исполнение этих даров, ибо опять-таки гений тоже нуждается в нас. Так же как эльфы в сказке, дух, который приносит нам свои дары, обретает со временем свободу только благодаря нашей жертве, а те, кто не возвращает дар гения, оставляет его в рабстве и после своей смерти.

Неизменное чувство благодарности подвигает человека к труду во благо его *демона*. Противоположная ситуация справедливо называется нарциссизмом. Самовлюбленный нарцисс полагает, что получил дар от самого себя. Он работает, но работает только затем, чтобы выставить в выгодном свете себя, а не претерпевать изменения. Век, когда никто не приносит жертв своему гению или демону, — это век нарциссизма. «Культ гения», который мы наблюдали в двадцатом веке, не имеет ничего общего с древним культом. Публичное обожание гениев превращает мужчин и женщин в ходячих знаменитостей и отсекает прочь обмен с духом-хранителем. Мы не должны говорить о гении других людей, это сугубо частное

дело. Знаменитость продает свой дар, но ничем ему не жертвует. Без этой жертвы, без этого ответного дара дух не может обрести свободу. В век нарциссизма культурные центры населены ларвами и лемурами — призраками неудовлетворенных гениев.

В заключение главы я хочу привести еще один пример преображения и благодарности, правда, пример совершенно иного уровня. Мейстер Экхарт, христианский мистик четырнадцатого века, дает нам образец высокого духовного утверждения относительно отношений, которые я хотел особо выделить — отношений между человеком и духом. Специфика этого утверждения, естественно, иная, но форма обмена та же, как в случае сапожника и эльфов или римлянина и его гения, — это стремящийся ввысь обмен, получающий энергию со стороны человека в виде благодарности, и кульминацией этого обмена становится овеществление (и освобождение) дара. По Экхарту, все вещи обязаны своим существованием Богу. Изначальный дар Бога человеку есть сама жизнь, и те, кто чувствует благодарность за этот дар, отвечают на него тем, что удаляются от мирской суеты, то есть направляя устремления жизни назад, к Богу. Второй дар нисходит на тех, кто освободился от мира: был рожден Младенец или было изречено Слово в души, освобожденные «от чужеродных образов». Этот дар тоже можно вернуть, и это есть последняя фаза преображения, когда душа приобщается Божественной природе.

Экхарт говорит: «То, что человек должен принять Бога в себя, есть добро, и по этому приятию человек девствен. Но еще лучше, если Бог по приятию его человеком принесет плоды; ибо плодотворность дара есть единственная достойная его благодарность». Экхарт говорит здесь своим, присущим ему одному, языком. Чтобы правильно понять, что он имеет в виду, надо знать, во-первых, что согласно его теологии, «промысел Божий заключается в том, чтобы полностью отдать себя нам». Господь изливает себя в мир не по своему капризу и даже не по выбору, а по своей природе. «Воздаю ему хвалу, — говорит мистик, — за такую его природу и такую сущность, какую он должен дать нам».

Когда Экхарт говорит, что лучше всего, если Бог нисходит в человека, принося плоды, он комментирует свои слова библейским стихом, который он переводит так: «Господь наш Иисус Христос пришел в дом и приняла его дева, бывшая женой». Экхарт интерпретирует стих символически; быть «девой» не имеет ничего общего с ее плотской жизнью, слово «дева» в данном случае означает «человеческое существо, сумевшее избежать всяких чужеродных образов и которое так же пусто, как и в тот день, когда его еще не было». Девственница отчуждена, это человек, который не смотрит на вещи в этой жизни, как на таковые, и не обращается к их полезности. Отчуждение, по Экхарту, есть первая ступень духовного пути. Когда Бог находит отчужденную душу, он входит в нее: «Знаю я, что Бог склонен действовать, изливаясь в тебя, как только найдет тебя готовым... Было бы большим изъясном Бога, если бы он, нашедши тебя пустым и голым, не произвел бы великой работы своей в тебе и не одарил тебя славными дарами». Когда Бог изливается в душу, рождается Младенец, и рождение это есть плод благодарности за дар.

«Если бы суждено было человеку навек оставаться девственным, то никогда не выносил бы он плода. Если же хочет он принести плод, то надобно ему быть не девой, но женой. «Жена» здесь — самое благородное имя, какое может быть дано душе, и воистину звание это более почетно, нежели дева. То, что человек должен принять Бога в себя, есть добро, и по таком приятии человек будет девствен. Но то, что Бог должен принести в нем плоды, — это еще большее добро; ибо плодотворность дара есть единственная благодарность за дар. Дух есть жена, если в благодарности дает он в ответ рождение и выносит Иисуса назад в отцовское сердце Бога».

По Экхарту, мы не живем до тех пор, пока мы не породили ответный дар природе Божества. Все, что происходит от Бога, обретает жизнь или принимает Его бытие только в тот момент, когда оно,

«оглядываясь назад», видит Его. Круг должен замкнуться. «Человек должен излиться в то, что готово принять его». Как и в других историях такого рода, мы обретаем жизнь только в том случае, когда отдаем то, что получили. По Экхарту, этот переход имеет чисто духовную природу. Он велит нам не молить Бога о материальных вещах, ибо вещи — ничто. Мы должны молиться за то, чтобы стать ближе Божественной природе. Окончательный плод благодарности Богу есть полное слияние с Ним.

«В отвлеченном и умопостигаемом Царстве Божиим нет никакой деятельности; душа не украшена совершенством до той поры, пока не предаст себя отчужденному Божеству, где не существуют ни деяния, ни формы, душа сливается с пустотой, теряет себя; самость ее гибнет, она теряет связь с вещами, коими обладала, когда была несовершенна. Теперь она мертва для себя самой, но жива в Боге...»

Труд благодарности завершает преобразование, обещанное даром. Плод благодарности тождествен дару или его дарителю. Одаренные становятся едины со своими дарами. По Экхарту, ребенок, родившийся в душе, и сам уже бог; всякий, кто с благодарностью возвращает все, что ниспослал Господь, войдет — самим этим актом дарения — в Царство Божие.

Глава четвертая

УЗЫ

Есть кардинальная разница между обменом дарами и обменом товарами, она заключается в том, что обмен дарами устанавливает узы чувств между людьми, в то время как продажа товара не оставляет по себе необходимой связи. Я захожу, скажем, в скобяную лавку, плачу продавцу за полотно ножовки и выхожу из магазина. Возможно, я больше никогда в жизни не встречу этого человека. Такая разобщенность на самом деле есть положительная сторона товарного рынка. Мы не хотим, чтобы нам надоедали и досаждали. Если продавец начнет распространяться о бедах своей семьи, то, пожалуй, предпочту другой магазин, где мне продадут пилу без лишних разговоров.

Но дар устанавливает связь. В качестве простейшего примера приведу рассказ французского антрополога Клода Леви-Стросса о совершенно тривиальной на первый взгляд церемонии, которую он наблюдал в одном из дешевых ресторанчиков на юге Франции, где ему пришлось как-то раз пообедать. Завсегдатаи сидят за общим длинным столом, и перед каждым стоит бутылка дешевого столового вина. Прежде чем приступить к еде, каждый из посетителей наливает вино не в свой стакан, а в стакан соседа. Сосед делает то же самое, отвечая любезностью на любезность. С экономической точки зрения при этом не происходит ничего. Ни у кого от этого не становится больше вина. Но там, где были просто посетители, появляется общество. Обычно французы не обращают внимания на незнакомых им людей, но в этом ресторанчике незнакомцы оказываются вовлеченными в довольно тесные отношения на один-два часа. «Существует конфликт, — говорит Леви-Стросс, — не очень

острый, но достаточно реальный и способный создать определенную напряженность между нормами частного права и фактом общности... Эта мимолетная, но довольно затруднительная ситуация разрешается обменом вина. Это подтверждение доброго отношения отмечает чувство взаимного недоверия и некоторой неопределенности». Пространственное сближение становится фактом общественной жизни через обмен дарами. Более того, наливание вина соседу порождает и другой обмен дарами — разговор, при этом сам собой развязывается тривиальный, но запутанный социальный узел.

Можно привести множество таких простых примеров, предложение конфеты или сигареты незнакомцу, сидящему рядом в самолете, несколько доброжелательных слов, которыми перекинулись немногочисленные пассажиры ночного автобуса. Эти знаки внимания устанавливают простейшие узы общественной жизни, но модель, которую они, эти знаки, формируют, может быть расширена и распространена на самые сложные из союзов и объединений. Так же как я приводил пример дарения во время похорон как наилучший пример порогового дара, также приведу я примеры мирных даров, совершаемых при заключении мира, или даров, приносимых по случаю бракосочетания, ибо тип этих даров одинаков — они предназначены для того, чтобы собрать людей, сделать из нескольких тел одно (дары включения). Эти церемонии, по существу, не отличаются от наливания вина соседу в упомянутом мной ресторанчике. Возьмем один из бесчисленных примеров брачных даров. В Новой Каледонии мальчики, достигнув мужской зрелости, отправляются искать себе девушек в клан, комплементарный их собственному, и обмениваются с девушками знаковыми дарами, ценность и природа которых определена обычаем. Первый вопрос, который задает юноша девушке, благосклонности которой он добивается: «Ты примешь мои дары или нет?» Иногда ответ звучит так: «Я возьму их», а иногда: «Я приняла дары от другого человека. Я не хочу меняться дарами с тобой». Принятие даров юноши приводит в действие целую последова-

тельность взаимных любезностей и одолжений, которые в конце концов приводят к обмену настоящими свадебными дарами и заключению брака. Таким образом, обряд ухаживания в Новой Каледонии, как мне кажется, ничем не отличается от ухаживаний во всем мире.

Мирные дары имеют такой же синтетический характер. Дары всегда символизировали попытки племенных групп завязать мирные отношения; дары до сих пор в нашем современном мире знаменуют окончание войны. Так, например, Соединенные Штаты помогали Японии восстанавливать хозяйство после Второй мировой войны. Дар часто является первым шагом к нормализации отношений. (Есть и отрицательный пример такого рода. Соединенные Штаты не предложили Вьетнаму помощь после окончания военных действий. Организация «Американские друзья» и Национальный совет церквей пытались отправить вьетнамцам дары — медицинское оборудование и пшеницу — но Конгресс отказал Вьетнаму во всякой помощи в восстановлении экономики, и Государственный департамент вылез из кожи вон, чтобы пресечь все попытки отправить во Вьетнам продовольствие. По-видимому, для правительства война так и не закончилась.)

Узы, которые устанавливаются дарами, являются не просто социальными, они могут быть также духовными или психологическими. Существуют внутренняя экономика и невидимая экономика. Обмен дарами может соединить действующие начала и силы в драме нашей внутренней жизни. Например, если мы примем действующих лиц наших сновидений за отделенные от реальности силы нашей души, то дар, принесенный во сне, может послужить восстановлению ее цельности. Если таким образом прочесть шотландскую сказку «Девушка и мертвец», то можно видеть, что девушка, отдающая еду ночным птичкам, воссоединяется с духом матери, с которой она физически рассталась (в то же время сестры этой девушки отделились от матери как фактически, так и духовно). Обмен дарами — это предпочтительные внутренние отношения в такие моменты, когда душа нуждается в воссоздании единства.

Наши дары могут соединять нас и с богами. Жертва заставляет богов повернуться к нам лицом. Мы уже обсуждали ритуалы принесения в жертву первенцев, ответный дар, коим пытаются установить отношения с духовным миром. С другой стороны, со стороны богов, есть сочувствующие людям божества, которые являются к ним со своими дарами. Особый случай, который я хочу здесь рассмотреть, это боги, которые воплощаются, а затем предлагают свое плотское тело в дар, который устанавливает узы между человеком и духовным состоянием, на которое притязает бог. В некоторых из таких случаев дар устраняет прежнее отчуждение и разделение тела и духа. «Христос отдал тело свое во искупление наших грехов, чтобы мы могли стать едины с Богом». «Грех» в данном случае — это отпадение, отщепление: человек, который грешит, либо разделяет самого себя внутренне, либо отделяется от друзей своих, либо отходит от Бога. «Искупить» — это значит воссоединить, сделать «единым». Были времена, когда преступнику разрешали — или ожидали от него такого поступка, — чтобы он искупил свое преступление даром, синтезирующая сила которого должна была восстановить разрушенную связь и вернуть преступника в лоно группы. Духовные системы вызывают к искуплению, когда частное лицо или человечество в целом отступает от единения с богами. Христианская история на эту тему хорошо известна. Здесь искупление видно по Распятию, либо по формуле: «Берите, ешьте: это Мое тело». Тело Христа становится даром, носителем искупления, устанавливающим Новый Завет с Богом*.

В других духовных системах воплощенный дух тоже может принести в дар свое тело, но не во искупление, так как никакого отпадения прежде не происходило. Это наивысшее состояние, к которому мечтает стремиться любой народ, и дух, явившийся к нему, отдает свое тело для того, чтобы открыть путь, по которо-

* Искупление и прощение — это два взаимодополняющих друг друга акта. В прощении греха тот, кто его совершил, начинает обмен ради восстановления нарушенных уз. Мы прощаем, как только перестаем обращать внимание на собственные раны.

му пройдут другие, следующие за ним. Такой дар потенциально возвышает и возрождает человечество. Опять-таки этот аспект хорошо известен из христианской истории. Есть такая же история и о Будде — это сказка о том, как он жертвовал своим телом. Существовала традиция, согласно которой раздача милостыни является первым из десяти совершенств, коими должен был обладать будущий Будда. «Джатака», собрание рассказов о прежних жизнях Будды (на языке пали), повествует о том, что не было ни одного из бесчисленных существований Будды Гаутама, в котором бы он не достиг совершенства в раздаче милостыни. Но наибольшей высоты это совершенство достигло, когда Гаутама жил жизнью Мудрого Зайца. Так как этому зайцу предстояло стать Буддой, то он был весьма особенным животным — оно не только раздавало милостыню, но и придерживалось предписаний и соблюдало постные дни.

История же заключается в следующем. В один из постных дней Мудрый Заяц лежит в густой чаще и размышляет о том, что надо выйти из леса и поесть травы даба, когда настанет время окончания поста. Сейчас же, во время поста, раздача милостыни влечет за собой высшую награду, но так как не всякий нищий, которого мог встретить заяц, может есть траву даба, то он крепко задумался и решил: «Если явится передо мной нищий, то я отдам ему свою плоть». Такая жгучая духовная ревность раскалила мраморный трон Шакки, правителя неба чувственных удовольствий. Взглянув вниз, он увидел источник жара и решил испытать зайца. Он принял вид брахмана и явился перед будущим Буддой.

«Брахман, зачем ты здесь?» — спросил заяц.

«Пандит, если бы я смог получить какую-нибудь еду, то соблюл бы свои постные клятвы и выполнил монашеский обет».

Будущий Будда был в восторге. «Брахман, — сказал он, — ты хорошо сделал, что пришел именно ко мне. Сегодня я решил совершить такое подаяние, какого не делал никогда прежде. Иди, друг мой, собери сучья, разведи огонь, а потом приходи и позови меня.

Я пожертвую жизнью, прыгнув в костер из горящих живых углей. Когда же я поджарюсь, ты съешь мою плоть и ступай исполнять монашеский долг».

Услышав такие речи, Шакка немедленно возжег ложе из живых углей, ибо обладал сверхъестественной силой. Потом он пошел и сказал об этом будущему Будде, который встал со своей охапки травы даба и отравился к костру. Сначала он трижды встряхнулся, говоря: «Если есть в моем мехе какие-то насекомые, то я не могу допустить их гибели». Потом «он, бросив свое тело в пасть своей щедрости» (именно так гласит сутра), прыгнул на ложе углей с таким восторженным видом, словно птица фламинго, взлетающая из моря цветущего лотоса.

Огонь, однако, не смог опалить ни одной волосинки будущего Будды. «Брахман, — сказал заяц, — огонь, который ты развел, слишком холоден. Что это значит?»

«Пандит, я не брахман, я — Шакка, и я пришел испытать тебя».

«Шакка, твои усилия пропали даром, ибо если бы все живущие в мире существа вздумали бы испытать мою щедрость, то они не нашли бы и тени нежелания давать».

«Мудрый Заяц, — сказал Шакка, — пусть же твоя добродетель пребывает явленной всем до конца этого мирового цикла». С этими словами Шакка взял в руку гору, стиснул ее и соком горы изобразил на диске Луны силуэт зайца.

В «Джатаке» содержится пятьсот пятьдесят историй о прежних жизнях Будды; суть этих рассказов — изображение спирального духовного развития Гаутамы Будды через циклы рождения и возрождения. Раздача милостыни — это всегда приготовление к переходу на более высокий уровень, а история о Мудром Зайце, говорит «Джатака», есть «кульминация добродетели жертвования милостыни». Такова буддийская версия формулы «Берите, ешьте: это Мое тело», наивысшего дара воплощенного духа. Но это сказка не об искуплении, так как дар не следует за предварительным отчуждением от духовного мира.

Но дар связывает Будду — и любого, кто последует его духу, — с более возвышенным состоянием. Мы все должны приносить в жертву свое тело, но святые и воплощенные божества предвидят и планируют этот дар, и через него устанавливают узы между человеком и духовным миром.

Синтетическая и эротическая природа даяния дара будет видна более отчетливо, если мы сравним ее с сутью продажи товаров. Я начну свой анализ с того, что товар имеет стоимость, а дар таковой не имеет. Дар имеет ценность. Я совершенно сознательно и со всей очевидностью употребляю эти термины в особом смысле. Под ценностью я имею в виду вещи, которые мы ценим, но при этом говорим, что нельзя назначить на них цену. С другой стороны, стоимость возникает из сравнения одной вещи с другой. «Я не могу выразить стоимость полотна, не отвлекаясь от полотна», — говорит Маркс в своем классическом анализе товаров, которым открывается «Капитал». Для выражения стоимости нужно различие; если такого различия нет, то мы сталкиваемся с тавтологией («ярд полотна есть ярд полотна»). Фразы «меновая стоимость» и «рыночная стоимость» имеют значение и смысл стоимости, которую я хочу особо отметить: вещь сама по себе не имеет никакой стоимости до тех пор, пока ее не выставили на рынок, а то, что не может быть обменено, не имеет рыночной стоимости*.

Для рыночного обмена характерно обращение товара между двумя независимыми друг от друга сферами. Наилучшим образом разницу между товаром и даром можно в этом отношении обрисовать, если представить себе две территории, разделенные грани-

* Я пользуюсь словами «стоимость» и «ценность», когда хочу провести такое различие. Я был просто в восторге, когда обнаружил у Маркса такую сноску: «В семнадцатом веке многие английские авторы продолжали писать «worth» для обозначения пользовательской стоимости (use-value) и «value» для обозначения меновой стоимости, что находится в полном согласии с гением языка, который предпочитает использовать англо-саксонские слова для реальных вещей и романские для обозначения их рефлексивного смысла».

цей. Дар, если он пересекает границу, либо перестает быть даром, либо ликвидирует границу. Товар может пересекать границу, ничуть не меняясь по своей природе; более того, обмен товарами часто устанавливает границы там, где их раньше не существовало (например, при продаже другу предметов первой необходимости). Торговля под знаком *логоса* создает границы, торговля под знаком *эроса* стирает их.

В своем анализе свойств товара Маркс приводит множество примеров полезных предметов, произведенных трудом человека, но не являющихся товарами. Человек, делающий для себя орудия труда, не производит при этом товар. Подобным же образом «в примитивных сообществах Индии... продукты... производства не становятся товарами». Материалы, которые циркулируют внутри мастерской или фабрики, не являются товарами. Всеми этими примерами Маркс намерен подчеркнуть свою идею о том, что товар становится таковым, когда он перемещается между двумя отделенными друг от друга сферами (мы можем при этом добавить: не отменяя этого разделения). «Единственными продуктами, которые встречаются друг с другом как товары, могут быть только такие изделия, которые произведены независимыми друг от друга предприятиями».

Если это действительно так, то товарный обмен либо будет отсутствовать, либо на него будут очень косо смотреть в некоторых сообществах, причем степень этого неодобрения будет зависеть от того, насколько данная группа осознает себя одним телом, неразрывным единством. Племенные группы или «примитивные общества Индии» Маркса, а также тесно спаянные семьи являют собой пример такого рода сообществ. В Ветхом Завете есть знаменитый закон — на нем я более подробно остановлюсь в следующей главе, где распространю его на историю обмена дарами, — двойной закон, который запрещает взимать проценты по долгам с членов племени, но позволяет делать это в отношении чужеземцев. В терминах настоящего анализа можно

сказать, что этот закон требует, чтобы внутри группы доминировал обмен дарами (особенно в отношении нуждающихся членов племени), но допускает товарный обмен в отношениях с чужеземцами (деньги, вырученные в виде процентов, являются товарными деньгами или чужеземными деньгами). Границы группы — это ключ, которому соответствуют две формы обмена. Упомянутый закон характерен отнюдь не только для евреев: любая замкнутая группа будет выражать свое деление на «братьев и других» двойным стандартом в экономике. В предыдущей главе я упоминал этику племени удук: «любое богатство, переданное от одного клана к другому, будь то в виде животных, зерна или денег, есть по природе своей дар, который должен быть потреблен, а не вложен в рост». Никаких запретов подобного рода не существует в отношении чужеземцев и иноплеменников, но подкланы племени удук вступают в браки друг с другом; они представляют собой «единство», поэтому доминирующим видом экономики в этом племени будет обмен дарами, а не рыночный обмен.

Если предполагается, что вещь имеет рыночную стоимость, то она должна быть отчуждаема с тем, чтобы ее можно было поместить в рамки какой-то шкалы и сравнить с другими предметами, выставленными на продажу. Я хочу донести до читателя особый смысл сказанного: мы, производящие оценку стоимости, должны иметь возможность отделить себя от вещи, которую оцениваем. Мы должны быть в состоянии подумать о самой возможности такого отчуждения от товара. Мне могут очень нравиться мои наручные часы, но я могу оценить их, потому что вполне могу представить себе, как я с ними расстанусь. Но мое сердце не имеет рыночной стоимости (во всяком случае, для меня!), так как расстаться с ним для меня невыносимо. (Ниже я попытаюсь разобраться с интересным вопросом о стоимости органов, используемых для пересадок.) В некоторых ситуациях мы находим неуместным и даже грубым требование оценить тот или иной предмет.

Вспомним старую этическую дилемму: вы находитесь в спасательной шлюпке с женой, детьми и бабушкой и должны решить, кого из них следует выбросить за борт, чтобы шлюпка осталась на плаву. Это действительно тяжелейшая дилемма, так как вы вынуждены производить оценку в неблагоприятном контексте — вы должны определить стоимость семьи, без которой себя не мыслите и к которой не можете относиться так, как относятся к рыночному товару. Иногда мы бываем принуждены обстоятельствами к принятию подобных решений, но они даются нам страшно тяжело, так как мы не имеем намерения приписывать сравнительные стоимости предметам, к которым испытываем чувство эмоциональной привязанности.

Давайте рассмотрим по одному примеру каждой формы рассуждений, подходящих для рыночной оценки товара и для принесения дара. Я намерен привести эти примеры для того, чтобы проиллюстрировать природу уз, создаваемых даром, показать, что узы предшествуют дарению или возникают одновременно с ним и что узы отсутствуют, нарушаются или сильно ослабевают при обмене товарами. Я выбрал разительные и показательные случаи — как Ford Motor Company внедряла на рынок свой автомобиль «пинто» и как люди решали, отдавать или не отдавать свою почку умирающему родственнику — конечно, это крайние случаи, но они представляют по отношению друг к другу типичный контраст между товаром и даром, заключающийся в присутствии или отсутствии эмоциональной связи, которая и определяет способ оценки.

Классическим способом оценки производства, продаж или приобретений является анализ затрат и результатов, в ходе осуществления которого составляют баланс для того, чтобы сделать определенные выводы, сопоставив затраты с прибылью. Анализ затрат и результатов в последние годы подвергается справедливой и язвительной критике, так как в этом анализе зачастую присутствуют скрытые ошибки или преднамеренное затушевывание разницы между стоимостью и ценностью. Мы чувствуем, что некоторые

вещи являются дарами по своей природе и, как таковые, не могут подвергаться анализу на затраты и результаты, потому что их невозможно оценить. Однако решение о том, является ли данная вещь даром или нет, зависит от предрассудков, убеждений и обычая, поэтому не всегда очевидно, что количественная оценка в каком-то случае является неуместной.

В классическом примере анализа затрат и результатов и смешения ценности и стоимости Ford Motor Company надо было решить, стоит ли добавить недорогое устройство повышения безопасности на легковые автомобили и грузовики «пинто». Бензобак «пинто» расположен так, что в случае удара задней части автомобиля даже при столкновении на небольшой скорости он разрывался и из него выплескивался бензин, создавая угрозу возгорания. Прежде чем выпустить автомобили на рынок, компания испытала три устройства, которые должны были предупреждать разрыв бензобака. Одно такое устройство стоило 1 доллар, другое 5, а третье 11 долларов. В конце концов компания решила, что польза от установки устройств безопасности не оправдывает расходы, и не стала снабжать ими свои автомобили. Согласно Марку Доуи, начиная с 1971 года, когда «пинто» появились на дорогах, и до 1977 года, когда журнал *Mother Jones* опубликовал выкладки Доуи, в авариях с участием «пинто» сгорели заживо по меньшей мере пятьсот человек.

Для того чтобы приложить анализ затрат и результатов к данной ситуации, где в основе решения лежит сравнение «стоимости устройств безопасности и стоимости человеческой жизни», надо для начала определить, сколько она — человеческая жизнь — стоит. Компания избежала порицания, так как не стала делать этого сама, а просто списала соответствующие цифры из анализа, выполненного ранее Национальной администрацией по безопасности дорожного движения. В этом анализе, опубликованном в 1971 году, НАБДД скрупулезно подсчитала стоимость смерти на дороге, не забыв включить в калькуляцию точную цену «боли и страданий».

| Пункт | Цена (в долларах) |
|---|-------------------|
| Будущая потеря производительности | |
| Прямая | 132 000 |
| Косвенная | 41 300 |
| Затраты на медицинскую помощь | |
| Госпитализация | 700 |
| Прочие | 425 |
| Ущерб, нанесенный собственности | 1500 |
| Выплата страховки | 4700 |
| Юридические и судебные издержки | 3000 |
| Потери работодателя | 1000 |
| Боль и страдания жертвы | 10 000 |
| Похороны | 900 |
| Оценка активов (упущенное потребление) | 5000 |
| Прочие связанные с аварией затраты | 200 |
| Всего на один случай со смертельным исходом | 200 725 |

В своем внутреннем меморандуме администрация Ford Motor Company определила, что если автомобили «пинто» будут продаваться без устройства безопасности стоимостью 11 долларов, то каждый год будет сгорать 2100 машин, 180 человек получают ожоги, но останутся живы, а 180 от полученных ожогов умрут. Округляя данную правительством цифру, компания оценила жизнь человека в 200 000 долларов. Посчитали также, что на оплату счетов за лечение выживших жертв уйдет по 67 000 долларов, а стоимость утраченного автомобиля оценили в 700 долларов. Учитывая объем рынка продаж — 11 миллионов легковых автомобилей

и 1,5 миллиона грузовиков «пинто» в год, — компания подвела следующий баланс:

| <p>ВЫГОДА Деньги, сэкономленные от установки устройств безопасности</p> | <p>РАСХОДЫ Деньги, потраченные на установку устройств безопасности</p> |
|---|--|
| <p>180 смертей × \$200 000 + 180 обожженных × \$67 000 + 2100 машин × \$700</p> | <p>11 миллионов легковых автомобилей × \$11 за каждый + 1,5 миллиона грузовиков × \$11</p> |
| <p>= \$49,5 миллиона</p> | <p>= \$137,5 миллиона</p> |

Так как расходы, как явствует из таблицы, намного превосходят выгоду, то было принято решение не тратить деньги на устройства безопасности.

Если мы на мгновение представим себе саму возможность оценивать человеческую жизнь как оценивают рыночный товар, то история с «пинто» наглядно иллюстрирует картины принятия решений на рынке. Классическая модель рыночного мышления предполагает существование «экономического человека», единственным желанием которого является увеличение прибыли и уменьшение расходов. *Homo oeconomicus* идентифицирует элементы проблемы и все ее возможные решения, не рассматривая ни один из этих элементов как часть самого себя, чтобы без нужды не возбуждать лишние эмоции при отчуждении этих элементов. Он выписывает альтернативы, присваивает им цену, взвешивает, сравнивает, выбирает решение и действует. Некоторые наши решения, конечно, только выигрывают от такого полного анализа, но тем не менее местом приложения такого количественного и сравнительного мышления является только и исключительно рынок. Но как мы делаем выбор, когда речь идет о дарах?

Некоторые из самых интересных работ на эту тему были написаны на материалах опросов людей, которых просили отдать одну

почку своим смертельно больным родственникам. Человеческий организм устроен так, что может обойтись и одной почкой, но природа все же снабдила нас двумя. Поэтому возникла возможность отдать одну почку человеку, собственные почки которого не могут больше нормально работать. Самая трудная проблема трансплантологии заключается в том, что иммунная система реципиента, реагируя так, словно в его организм вторглась нежданная болезнь или чужеродный белок, яростно атакует и уничтожает пересаженную почку. Чем ближе тип крови и ткани донора типу крови и ткани реципиента, тем меньше шансов, что организм посчитает пересаженную почку инородным телом и отторгнет ее. Поэтому пересадка почки является более успешной, если в роли донора выступает близкий кровный родственник реципиента. В идеале это должен быть однояйцовый близнец, потом следуют обычные братья и сестры, потом родители или дети. В 90% случаев почка, взятая у близнеца, приживается и сохраняет жизнеспособность в течение более двух лет. Если донорами выступают другие родственники, то успех достигается в 70% случаев. Почки от чужих людей (как правило, это почки, взятые у трупов), приживаются в половине случаев.

Как человек приходит к решению отдать кому-либо одну из своих почек? Это отнюдь не простое и не тривиальное решение. В отдаче почки заключается определенный риск (один из 1500 доноров погибает, отдавая свой орган). Операция по извлечению почки сложная и сопровождается большой травмой. Она требует нескольких дней госпитализации и сопровождается приблизительно месячной потерей трудоспособности; кроме того, в течение некоторого времени после операции сохраняется значительная боль, а на теле, сбоку, остается большой опоясывающий рубец. Нет ничего удивительного в том, что некоторые люди, узнав, что их родственник нуждается в одной из их почек, начинают обдумывать этот вопрос в типично «экономической» манере. Они начинают искать подробную информацию об операции — о риске и пользе, они сравнивают себя с другими по-

тенциальными донорами; они обсуждают прогноз со своим домашним врачом и т. д.

Что удивляет, так это то, насколько редко мы сталкиваемся с такими рассуждениями и размышлениями. Большинство потенциальных доноров изъявляют свое согласие отдать почку немедленно после того, как узнают, что она нужна их больному родственнику. Выбор производится мгновенно; нет никакой задержки, никто не берет время для раздумий. Более того, многие доноры не рассматривают свой выбор как принятие решения! Когда мать, отдавшую свою почку дочери, спросили, как она отважилась на это, женщина ответила: «Я никогда об этом не задумывалась... Я совершенно автоматически подумала, что донором буду я. Это не было принятием решения, я ничего не взвешивала». Женщина, которая отдала свою почку сестре, говорила: «Я не думаю, что это было решение. Я не слишком долго размышляла. Я все время думала: «Какое еще может быть решение?» Насколько это касалось меня... я просто была готова пожертвовать почкой». Эти откровенные ответы взяты из исследования, проведенного университетом штата Миннесота: большинству доноров, сказано в выводах исследования, «использование термина *решение* представляется неверным. Поскольку принятие решения предполагает период раздумий и сознательный выбор одной из альтернатив, постольку большинство доноров не чувствовали, что принимают какое-то решение. Несмотря на то что дарение почки является большой жертвой, доноры в подавляющем своем большинстве мгновенно осознавали, что принесут этот дар, и сообщали, что для этого им не требовалось никакого времени на раздумья».

Я сознательно полагаю фокус контраста между товаром и даром на предмет отношений, эмоциональных уз, связывающих стороны, участвующие в обмене. Мы не обращаемся к товарным отношениям, если желаем завязать или сохранить узлы любви и привязанности. Едва ли надо проводить какие-то исследования (хотя такие исследования были проведены), чтобы понять, что люди, отдающие одну из своих почек, отдают ее человеку близкому (и кото-

рый благодаря этому дару становится еще ближе). Мгновенность принятия решений такими добровольными донорами, в конце концов, не должна удивлять. Ситуации, связанные с дарами, — это те положения, в которых мы, как правило, считаем неуместной отчужденность аналитических рассуждений. Иногда даже мысль о таких рассуждениях просто не приходит нам в голову. Как сказала женщина, отдавшая почку дочери, «мне нечего было взвешивать». Мгновенность принятия решения есть отличительная черта эмоциональной и нравственной жизни. Как выражение общественной эмоции, дары превращают многих в единое тело, в единую плоть — в данном случае почти в буквальном смысле этого выражения, — и если к нам обращается нуждающийся человек, к которому мы испытываем безусловную привязанность, то мы реагируем на его просьбу без рассуждений и рефлексии, так, словно речь идет о нашем собственном теле.

Эмоциональные связи исключают из отношений количественные оценки. Если ненадолго вернуться к истории с «пинто», то можно сказать, что если принятие решений предусматривает взвешивание ценности того, что, как нам всем ясно, не может иметь стоимости, то мы воздерживаемся от подчинения наших действий расчетам анализа затрат и результатов. Руководители компании Ford выглядят в данной ситуации такими подлыми потому, что мы считаем трудным и даже невозможным для себя отбросить чувство, что жизнь — это не товар. В какой-то степени, конечно, то, что считать даром, зависит от произвольного мнения. Например, в эпохи, когда существовало рабство, жизни одних людей имели рыночную стоимость, а жизни других людей — нет. Пахотная земля в наши дни является рыночным товаром, но были такие времена и такие страны, где было не принято продавать и покупать землю. То же самое касается еды. «Якут отказался поверить, — пишет один антрополог, — что в мире существуют такие места, где человек может умереть от голода, если можно запросто пойти к соседу и разделить с ним трапезу». Мы не присваиваем пище стоимость, если она (еда) явля-

ется неотчуждаемой частью сообщества. Например, трудно найти семью, где еду бы продавали за обеденным столом, но за пределами своей семьи практически никто не стесняется назначать цену на пищевые продукты. Вероятно, руководители компании Ford поостереглись бы покупать «пинто» своим детям, но никакое чувство своей причастности к единой жизни всего человечества не удержало их от приписывания человеческой жизни определенной рыночной стоимости, при составлении анализа затрат и выгод. Великими материалистами, подобными руководителям Ford, являются те, кто распространяет рыночную форму стоимости на человеческое тело, в то время как великие духовные личности, такие как Будда, это те, кто использует собственные тела для того, чтобы как можно больше увеличить ценность дара.

Благодаря связующей силе даров и отчужденной природе товарного обмена дары стали ассоциироваться с общностью и обязанностью по отношению к другим, а рыночный товарообмен стали отождествлять с отчуждением и свободой. Узы, установленные даром, могут поддерживать старую идентичность и ограничивать нашу свободу перемещения. Можно привести простой пример: юношу, который всерьез собрался покинуть родительский дом, может остановить только дар, он прекращает принимать родительские дары, ибо только они поддерживают детско-родительские узы. Если хочешь уйти, то должен с этого момента платить за себя сам. Когда я учился в колледже, у меня был друг, который однажды решил больше не отмечать Рождество в кругу семьи. Он объяснял свой поступок несколькими причинами — большим расстоянием до родительского дома, большими затратами, коммерциализацией праздника, — но каковы бы ни были эти причины, отсутствие моего друга на семейном торжестве исключило его из церемонии обмена подарками, утверждавшей его связь с семьей, и случилось это как раз в тот момент, когда он захотел покинуть родной дом. (Этот друг позже снова стал приезжать в родительский дом на Рождество, но это произошло

намного позже, когда групповой дух праздника даров уже не угрожал его зрелой идентичности.)

Мне представляется, что мы правильно употребляем словосочетание «свободный мир» в отношении тех стран и народов, которые привержены рынку и связанным с ним отношениям. Это словосочетание не имеет никакого отношения к политическим свободам; оно просто указывает на то, что доминирующая форма обмена в этих странах никак не связывает конкретного индивида — она не привязывает его ни к семье, ни к общине, ни к государству. И несмотря на то что современное государство есть группа слишком обширная для того, чтобы строить ее организацию на принципах любви и личной привязанности, тем не менее идеология социалистических стран начинается именно с призыва к общности. «Труд нельзя продавать, как товар, его надо предлагать обществу бесплатно», — говорил Че Гевара. Молодые кубинские писатели отказывались от гонораров за свои книги. «В социалистическом обществе литературная собственность не может быть частной», — утверждают они. Революция принадлежит всем, и все принадлежат революции, говорят они.

В государствах, где провозглашается, что народ есть «большая семья», мы можем ожидать появления феномена, эквивалентного отказу моего друга встречать Рождество в кругу семьи. Тюрьмы «свободного мира» переполнены людьми, совершившими преступления против собственности, но на Востоке людей, как мне представляется, запирают в тюрьмы за преступления «во имя собственности». Всегда будут наступать такие времена, когда мы захотим действовать во имя нашего отделения от группы. В этом заключается причина очарования, которое молодежь коммунистических стран испытывала перед западными товарами. Пражские подростки были готовы рискнуть своим будущим ради пары американских джинсов «Ливайс». В России существовали тайные общества обладателей записей группы «Битлз». В Пекине к западному корреспонденту украдкой подходит моло-

дой человек и просит его купить для него в Гонконге магнитофон «Сони». Парень знает все марки и номера моделей.

Возбуждающее влияние рынка — это возбуждение открывающимися возможностями, возможностями вырваться из обособленности, чтобы вкусить все грани доступной жизни. Бывают времена, когда мы хотим быть отчужденными и незнакомыми, хотим почувствовать, что наш образ жизни — это не единственный из возможных, хотим перелистать каталог других возможных жизней, глядя на стенды с обувью — обувью вещественной и обувью воображаемой, которая даст нам шанс — великий шанс покинуть город на автобусе. Покинуть свое задымленное паровозное депо, мимо которого спешат люди — мужчины и женщины со своими сумками и чемоданами.

Молодые люди из Пекина и Праги не просто хотят роскоши. Все молодые один раз в жизни хотят отчуждения от уз, которые питают их, мечтают стать блудными сыновьями. Иногда мы ходим на рынок только для того, чтобы ощутить вкус отстраненности, только пофантазировать, какой могла бы стать наша следующая привязанность. Этот опыт так легко доступен на Западе, что мы, конечно же, прекрасно осведомлены и о его недостатках. Свобода свободного мира имеет тенденцию стать совершенной свободой людей, не знающих и не желающих друг друга знать. Когда вьетнамские беженцы поселились в Южной Калифорнии, то нашли американскую культуру ядом для того, что они всю жизнь воспринимали как должное, для своей традиционной семейной жизни. Это свободная страна, вы можете делать здесь все, что пожелаете: жениться, развестись, поселиться, уехать, вы можете кататься на лыжах, обзавестись фермой, выступать по радио или купить радиоприемник и слушать других. В этой старой ссоре двух любовников западные люди отстаивают свободу и тянутся к привязанности. Тональность музыки в стиле «кантри» и американской музыки вообще — это американское дополнение к джинсовой мании на Востоке. В типичной песне в стиле «кантри» человек садится в «студебе-

кер» и уезжает от опостылевшей жены и неудачного брака, уезжает в манящий огнями город; или, наоборот, герой работает на автомобильном заводе в Детройте, мучается от одиночества и чахнет от тоски по своему дому в горах. Водитель грузовика, столь часто являющийся героем песен такого рода, есть превосходный образ рыночного общества: свободен, как птица, но одинок. Нам был дан выбор, и мы выбрали дорогу. Типичные герои американских фильмов, ковбой и частный детектив, разыгрывают для нас на экране драму выживания в стране, где у человека нет привязанностей. Ковбой и детектив выживают, несмотря на то что и тот и другой начисто лишены корней, и живут они, только воюя с беззаконием, каковое есть непрменный спутник совершенной свободы отчужденных друг от друга людей.

Конечно же, конфликт между свободой и узами, устанавливаемыми дарами, не является абсолютным. Для начала скажем, что дары не создают у нас чувства привязанности, если не трогают нас за душу. Приличные манеры и социальное давление могут заставить нас чувствовать свои обязательства по отношению к людям, к которым мы не испытываем никакой душевной привязанности и симпатии, но ни обязательства, ни цивилизованность не приводят к созданию прочных устойчивых союзов. Только если чей-то подарок трогает нас, берedit наши чувства, только в этом случае мы становимся ближе к дарителю, ибо трогает нас не подарок сам по себе, а обещание (или свершившийся факт) преображения, дружбы и любви.

Тема бремени и свободы хорошо отражена в литературе о донорах органов. Первые авторы, писавшие о психологии дачи органов, признавались, что испытывали душевный трепет, так как видели, что обмен совершенно неравноценный, в этом случае дар был настолько ценным, что ответить чем-то подобным было просто невозможно. «Дар, который невозможно вернуть, унижает достоинство того, кто его принимает», — писал Марсель Мосс. Может ли проблема вечной задолженности не породить

неискоренимую напряженность в отношениях? Что, если реципиент начнет избегать донора, будучи не в силах смириться со своим подчиненным положением? Что, если донор решит воспользоваться своим положением дарителя и попытается диктовать свою волю реципиенту? Один из авторов, рассуждавших на эту тему, зашел так далеко, что предложил ввести своего рода табу — как на инцест — в отношении пересадки живых органов от близких родственников.

Проблемы в отношениях между донорами и реципиентами действительно возникают, но происходит это редко. Дар обнажает суть отношений. Пока эмоциональная связь признается главным содержанием дара, как донор, так и реципиент, оба весьма осторожно относятся к установлению обмена — так, чтобы он не нарушил взаимную любовь и привязанность. В исследовании, проведенном сотрудниками университета Миннесоты, было обнаружено, что доноры почки в типичных случаях стремятся оформить отдачу органа так, чтобы реципиент не испытывал грызущего чувства долга, не чувствовал себя «по гроб жизни» обязанным. Один молодой человек, отдавший свою почку матери, сказал, что делает это как ответный дар, во-первых и главным образом, за то, что она родила его на свет. Человек, подаривший почку своему брату, сказал: «Я не заставляю его чувствовать, что он должен мне чем-то отплатить, потому что он мне ничего не должен... Я не хочу, чтобы он испытывал благодарность... Он действительно мне ничего не должен». Суть проста и заключается в том, что доноры, которым не безразличны родственные отношения, стремятся уверить реципиентов в том, что их дар не следует воспринимать как проявление власти и великого одолжения. Конечно, на самом деле доноры часто ждут благодарности и чувствуют себя уязвленными отсутствием ее изъявлений, но тем не менее те доноры, которые высоко ценят свою близость с реципиентом, всегда четко дают понять, что их дар является безусловным.

Реципиенты тоже вполне отдают себе отчет в своих отношениях к донору, и эти отношения превосходят значимостью даже этот ни с чем не сравнимый дар, и благодарность реципиентов не является ответом на дар сам по себе, но на связанную с ним любовь. Если нет любви, то нет и благодарности. В одном поразительном случае исследователи из Миннесоты столкнулись с тем, что дочь, которая должна была отдать свою почку матери, заявила, что отдаст орган, если мать купит ей за это шубку! Вот как эта женщина отзывалась о дочери через год после пересадки:

«Она очень эгоистичная девочка и во многих отношениях незрелая... Она не привыкла делать что-то для других. Она никогда не думала, что ее жизнь может быть как-либо ограничена... Она хотела меховую шубку. Меня это просто потрясло. Это выводило меня из себя... Она согласилась стать донором очень неохотно и без всякого энтузиазма... Она вообще очень расчетлива».

Когда женщину спросили, не причиняет ли дар дочери ей душевный дискомфорт, мать ответила: «Я не испытываю никакого дискомфорта. Я и так все терплю... а она может вдруг развернуться и дать вам по физиономии». Дочь даже сочла возможным пожаловаться матери на послеоперационную боль. «Я сказала ей: «Я же не жалуясь на боль, какую я вытерпела, рожая тебя». Это на время заткнуло ей рот».

Эта история едва ли может служить образцом семейной привязанности, но, несмотря на высочайшую ценность дара, мать не чувствует себя в долгу перед дочерью и имеет на такое отношение полное право — ведь это не был дар. Как только дочь сдвинула категорию обмена и попыталась торговаться, вся ее власть над матерью испарилась неизвестно куда. Как только донор или реципиент начинают рассматривать дар как одолжение, дар перестает быть таковым, и пусть даже в такой ситуации многие почувствуют себя

уязвленными обнажившимся отсутствием любви и привязанности, эмоциональные узы вместе со своей скрепляющей силой немедленно исчезают.

Мы не можем испытывать чувство привязанности к тем, кто приносит нам фальшивые дары. Истинные же дары стесняют нас только в том случае, если мы не передаем их дальше. Я хочу сказать, только в том случае, если мы не выражаем или не высказываем свою благодарность. Мы могли бы в этой связи вспомнить истории о *гении* и о сапожнике и эльфах; эти истории с непреложной ясностью показывают, что с преображающими дарами неразрывно связано служение определенного рода. Но это добровольные узы, и их бремя ослабевает с созреванием дара. Наше служение заканчивается актом благодарности, который завершает преображение. Эльфы и сапожник расстаются друг с другом; *гений* становится вольным духом. Бремя наших дарований (и бремя благодарности учителям, пробудившим дарование) становится легче по мере того, как мы обретаем силу передать дар дальше. Это верно, что если дар продлит или, тем паче, спасет нам жизнь, то нас свяжет с донором чувство благодарности. Это так до тех пор, пока благодарность не будет выражена явно. Благодарность, которая выражена или высказана, высвобождает дар и облегчает долг привязанности между возлюбленными, членами семьи или товарищами. Да и правомочно ли говорить об узях любви и привязанности, как о бремени? Эти привязанности желанны. Когда обмен дарами объединяет дух разных людей в единую общность, то нет никакой тяги к свободе; только если привязанность умирает, стремимся порвать с нею. Очень интересно, в этой связи — хотя это и не относится к теории дара — понять, почему мы так часто завязываем и поддерживаем отношения, в которых изначально нет жизни.

Поскольку дары и в самом деле обладают силой объединять людей, постольку существует множество даров, которые следует от-

вергать. На простейшем уровне мы всегда опасаемся даров, которые делаются с расчетом или с целью выделения. Если я, допустим, веду переговоры по поводу заключения контракта, то я трижды подумаю, прежде чем принять приглашение партнера пообедать в ресторане за его счет, если для достижения успеха этому партнеру требуется моя подпись. Ибо если я доброжелательный человек, то могу почувствовать прилив щедрости, когда настанет время поставить подпись. Дар, с какими бы добрыми чувствами его ни предлагали, всегда уменьшает и искажает способность к здравому суждению. От людей, положение которых в обществе требует объективности — я сейчас имею в виду полицейских, политиков, судей, — ждут и даже требуют, чтобы они воздерживались от обмена дарами. Судья должен воплощать собой беспристрастность закона. Мы хотим, чтобы он поднялся над частными особенностями своих класса, расы и религии; мы хотим чувствовать, что он не связан какими-либо особыми интересами ни с обвинением, ни с защитой. Точно так же мы будем проявлять подозрительность к конгрессмену, если он тайно принимает подношения от воротил алкогольной промышленности, или к врачу, который принимает подарки от какой-то фармацевтической компании. Мы хотим, чтобы врач целиком сосредоточился на нашем здоровье, а не лечил бы нас под влиянием чувства общности с какой-либо компанией, принимая больных только ради того, чтобы прописать им лекарства этой компании*.

Несмотря на прежнее мое осторожное отношение к плате за услуги, я все же думаю, что есть моменты, когда, как, например, при лечении у психотерапевта, отношения дарения неуместны. Все

* Запрещение делать подарки людям, занимающим общественно значимые должности, — это давняя проблема, потому что наши надежды в этой связи весьма противоречивы: мы, с одной стороны, хотим, чтобы эти люди стали неотъемлемой частью общества, но, с другой стороны, мы не желаем, чтобы они были в особенности обязаны какому-то одному элементу общества. Является ли полицейский, принимающий яблоко от торговца фруктами, вымогателем? Или он лакей на службе у торговцев, или же он просто принимает дар, сближающий его с группой общества, которой он служит наравне со всеми другими?

люди, оказывающие медицинскую помощь, рискуют заразиться от своих больных. В психотерапии и врач и больной нуждаются в определенной дистанции, которая бы их разделяла. Есть больные, которые не могут начать работать с психотерапевтом до тех пор, пока не почувствуют, что их болезнь не раздавит личность того, кому они открываются. Эти пациенты отнюдь не ищут эротической привязанности. В католической церкви риск заражения от исповедующегося снижают самим устройством исповедальни. Между кающимся и священником помещают либо решетку, либо матерчатую занавеску. Хотя у возникающей при этом анонимности есть и другие функции, она — анонимность исповеди — защищает священника — он может говорить о грехе, не втягиваясь в него. Плата за психотерапию является, возможно, современным эквивалентом решетки в исповедальне; эта плата свидетельствует о том, что врач дистанцируется от пациента (как мы теперь выражаемся). Плата явным образом подтверждает, что врач не является ни любовником, ни другом, ни родителем пациента. Психоаналитики фрейдисты утверждают, что взимание платы помогает предупредить перенос. В начале лечения подсознательные эмоции больного переносятся на психотерапевта, но в конце концов от этого надо избавиться, и это поможет, если отношения психотерапевта и больного являются рыночными по своей природе, то есть если врач и его клиент, выражаясь словами Маркса, суть «взаимно независимые предприятия»*.

От обмена дарами следует также отказываться в тех случаях, когда подразумеваемые дарами отношения содержат в себе реаль-

* Алкоголики, которые становятся трезвенниками в обществе «Анонимные алкоголики», становятся очень сильно привязанными к группе, по крайней мере на первых порах. Это является отчасти следствием того, что программа помощи в этом обществе является даром. В случае алкоголизма привязанность может быть необходимой частью лечебного процесса. Алкоголизм есть болезнь, облегчение которой, кажется, требует, чтобы страдающий ею человек был связан с чем-то большим, чем «эго» одного (напротив, он должен быть связан с некой «высшей силой», а такой высшей силой может быть только коллективная власть группы). Лечение, которое требует выделения и дифференцированного подхода, с другой стороны, может быть эффективнее проведено на условиях свободного рынка.

ную угрозу. В древних сказаниях героя, спускающегося в ад, предупреждают о том, что милосердие опасно в подземном мире; если он желает вернуться в мир живых, то не должен никому протягивать руку и не принимать еду от мертвых.

В одной ирландской сказке содержится похожее предостережение. В благодарность за акт милосердия королева гномов приглашает повитуху на празднества на горе гномов. Человек, который ведет повитуху на праздник, говорит, что сам не гном, но человек, на которого наложено заклятие. Он учит женщину, как избежать повторения его судьбы и целой и невредимой вернуться домой. «Я приду за тобой, когда твое время истечет, — заключает он, — и тогда все гномы окружают тебя и начнут предлагать разные вещи в подарок. Ты можешь брать все, что захочешь, кроме золота и серебра».

Несколько дней спустя человек возвращается на гору гномов, чтобы отвести повитуху домой. Как он и предупреждал, гномы окружили женщину и стали наперебой предлагать ей дары. Она берет все, что хочет, за исключением золота и серебра. По дороге к дому провожатый велит женщине бросить один из даров. Ударившись о землю, эта вещь вспыхивает огнем, сжигая растущие рядом кусты. Повитуха стала бросать дары один за другим, и все они взрывались пламенем при ударе о землю. «Вот видишь, — говорит ей провожатый, — если бы ты взяла эти дары домой, то они спалили бы твой дом со всем, что в нем, включая и саму тебя».

Сказка утверждает, таким образом, что в мире гномов есть силы, неподвластные человеку. Говоря о росте дара в предыдущей главе, я упоминал сказки, в которых дух дара возрастал, когда одаренный им человек ступал на порог своего дома. В данном случае, однако, рост силы дара оказался слишком большим. Вся сказка звучит как предостережение от психоза*. Если бы повитуха попыта-

* Заболеваемость шизофренией в мире примерно одинакова во всех его регионах, за исключением двух областей, где эта болезнь встречается с большей частотой — это северная часть Швеции и Ирландия. Сказка газельская. Напряженные отношения между гномами и смертными в газельских сказках очень подходят для страны, где общение с духами представлялось весьма рискованным занятием.

лась принести дары гномов домой, то уподобилась бы юноше, который принял психоделическое средство, не дождавшись, когда его «я» окрепнет до такой степени, чтобы выдержать необычайно сильное переживание. Есть столь мощные силы, что если бы мы попытались жить с ними, то они пожрали бы наш дом. Даров гномов и прочих духов следует избегать или избавляться от них.

Надо также отказываться от даров злых и порочных людей, чтобы мы и сами не приобщились ко злу. В народных сказках герою всегда советуют отказываться от пищи и питья, которые предлагают ему ведьмы. Народная мудрость советует также хранить молчание перед лицом зла. Разговор — это уже обмен, это уже какие-то отношения, и если мы заговариваем, то становимся частью того, с кем ведем беседу. Околдованная принцесса в одной из сказок братьев Гримм говорит человеку, который хочет ее спасти: «Сегодня ночью явятся двенадцать черных мужчин, увешанных цепями; они спросят тебя, что ты здесь делаешь. Храни, однако, молчание и не отвечай им». Она говорит, что они будут бить и пытаться его и в конце концов убьют, но если он не вымолвит ни слова, то она освободится от чар и оживит его живой водой. Если же он заговорит с ними, продолжает принцесса, то и сам подпадет под их колдовство, точно так же как повитуха, которая должна была пасть под невероятной тяжестью волшебных даров, если бы взяла золото и серебро.

Именно из-за того, что обмен дарами носит эротический характер, человек должен отказываться от столь многих даров. Такие дилеммы часто возникают и в современной общественной жизни. Может ли университет принять дар от известного своей жестокостью диктатора? Может ли писатель или ученый принять грант от правительства, ведущего аморальную войну? Мы часто отказываемся от личных отношений либо просто из нежелания в них впутываться, либо из-за того, что чувствуем, что предлагаемая нам связь запятнана, опасна или просто порочна. Если же мы отказываемся от отношений, то автоматически отказываемся и от обмена дарами.

Глава пятая

ОБЩЕСТВО ДАРЕНИЯ

В начале пятидесятих годов Лорна Маршалл и ее муж несколько лет жили в племени бушменов Южной Африки. Уезжая, они оставили каждой женщине из этой группы достаточно раковин каури для составления короткого ожерелья, по одной большой раковине и по двадцать более мелких серых раковин (раковины были присланы из Нью-Йорка и, как сказал Маршалл, «к возможному недоумению будущих археологов»). До того как Маршаллы оставили свои прощальные дары, бушмены никогда в жизни не видели раковин каури. Когда на следующий год супруги Маршалл вернулись, они с удивлением обнаружили, что в группе практически не осталось ни одной из оставленных ими раковин. «Эти раковины, но не в виде ожерелий, а в виде одиночных украшений появились у людей всего района, населенного бушменами».

Такой образ распространения раковин из группы, подобно кругам по воде, уводит нас от простых, атомизированных отношений между отдельными индивидами и приводит в общество с более сложной организацией отношений. Если мы возьмем синтетическую силу дара, который устанавливает и поддерживает узы любви и привязанности между друзьями, возлюбленными и товарищами, и если мы добавим к этому более широкую циркуляцию, чем просто индивидуальный обмен между двумя людьми, то вскоре получим общество или, по крайней мере, такие сообщества — семью, гильдию, братство, шайку, общину, — структура которых основана на доверии и благодарности. В то время как индивидуальный обмен дарами отмечен душевным движением и чувствами на уровне отдельных личностей, обмен дарами на уровне группы является за-

логом равновесия и связи, гарантией своего рода анархической стабильности. Мы можем также сказать, взглянув на это под другим углом зрения, что в группе, которая связана в одно целое обращением даров, превращение их в товар вызовет раскол группы или даже приведет к ее полному уничтожению.

Для того чтобы не прибегать к примерам из жизни далеких туземных племен, сошлемся на пример из современной жизни. Кэрол Стэк в своей книге «Вся наша родня» дает поучительное описание отношений к собственности в Флэтсе, урбанизированном гетто близ Чикаго. Флэтс — это черный квартал, в котором проживают тесно сотрудничающие между собой родственники. Родня. «Родней» в данном контексте именуют не только кровных родственников, это все, «на кого можно положиться», неважно, родственники они или нет на самом деле. Каждая такая родственная сеть во Флэтсе состоит приблизительно из сотни человек, каждый из которых проживает в одном из так или иначе связанных друг с другом домов.

Стэк рассказывает грустную, но очень поучительную историю о поступлении капитала в одну из знакомых ей семей. Однажды Кальвин и Магнолия Уотерс получили в наследство деньги. В Миссисипи умер дядя Магнолии и оставил ей по завещанию 1500 долларов. Впервые в жизни в семье образовался запас наличных денег, и пара надеялась пустить их на оплату дома.

Но вот что из всего этого получилось.

Через несколько дней слух о свалившемся на чету неслыханном богатстве распространился по всей родне. Одна из племянниц Магнолии явилась к ней и спросила, не может ли тетя одолжить ей двадцать пять долларов. Надо заплатить за телефон, чтобы его не отключили. Магнолия дала ей денег. Общество социального страхования, узнав о наследстве, урезало медицинскую страховку и лишило детей Магнолии талонов на бесплатные обеды, заявив, что она снова получит все это только после того, как закончатся деньги. Потом на юге серьезно заболел дядя Магнолии, и она вместе со своей старшей сестрой Огастой отправилась к нему, чтобы ухажи-

вать за больным. Магнолия купила билеты на поезд для себя, сестры и трех племянников. Потом они вернулись, но спустя короткое время им снова пришлось ехать на юг, потому что дядя умер. Вскоре после этого умер «первый старик» Огасты, который не оставил ни цента на свои похороны. Сестра попросила Магнолию оплатить рытье могилы, и Магнолия не стала ей отказывать. У другой сестры оказалась на два месяца просроченной плата за квартиру; женщина была больна и не имела никаких источников дохода. Магнолия оплатила и этот счет. Настала зима, дети и внуки (всего пятнадцать душ) были вынуждены сидеть дома и не ходить в школу, потому что у них не было ни зимней одежды, ни теплой обуви. Магнолия и Кальвин купили им всем пальто, шапки и ботинки. Кальвин купил себе, кроме того, рабочие башмаки.

Через шесть недель от денег не осталось и следа.

Единственный способ, каким пара могла превратить свое состояние в капитал, было их отделение от группы*. Для того чтобы внести плату за дом, им пришлось бы прекратить свое участие в оказании взаимной помощи и поддержки в родне. Одна из сестер Магнолии, Лидия, именно так в свое время и поступила. Она и человек, за которого она вышла замуж, имели стабильную, хорошо оплачиваемую работу. Они купили дом и мебель. Затем, на целых десять лет, они отделились от родни и перестали участвовать в ее делах, не допустив, таким образом, разбазаривания денег друзьями и родственниками. Пользуясь нашим современным символом, можно сказать, что они переехали в пригород. Потом брак дал трещину. Лидия начала раздавать одежду своим сестрам и племянницам. Диван она отдала брату, а телевизор племяннице. К тому моменту,

* Третьей альтернативой, кроме отделения и участия, является обман. В мексиканских сельских общинах, в которых господствуют такие же почти родственные связи, которые обязывают односельчан оказывать друг другу поддержку и помощь, можно найти нечто противоположное «показному потреблению»: разбогатевшая семья продолжает жить в доме, обнесенном полуразвалившейся глинобитной изгородью, чтобы богатство не мозолило глаза соседям. Магнолия и Кальвин могли бы скрыть деньги, оставив квартиру сестры неоплаченной, мертвеца непогребенным, а детей раздетыми.

когда ее брак окончательно распался, Лидия снова включилась в круг родни.

Очень нелегко решить, какая из сестер «лучше», жестокосердная (дальносердная, как говорят бушмены), отделившаяся от сообщества, тянувшего ее ко дну, или мягкосердная, которая мечтала выбраться из нищеты и бедности, но в действительности раздала свое богатство и осталась в группе. На этот трудный моральный вопрос не может быть однозначного простого ответа, способного разрешить конфликт между сообществом и индивидуальностью, конфликт, который буквально пронизывает политические и этические аспекты нашей жизни. Но тем не менее эта история превосходно иллюстрирует мой основной тезис: группа может организоваться, соединиться в одно целое и оставаться устойчивой только в том случае, если собственность внутри нее циркулирует в виде даров. Такая группа немедленно начинает распадаться, если обмен дарами прерывается или если дары превращаются в товар*. Обе истории, последняя и о бушменах, описывают людей, которые настолько бедны, что трижды думают, прежде чем хвалить добродетель своего сообщества, чтобы не романтизировать угнетение и нужду. Эти группы вынужденно прибегают к взаимопомощи, а не к добровольной бедности, а вознаграждения, предоставляемые группой, теряют часть своего блеска, если у людей нет другого выбора. Сейчас я хочу отвлечься от пустыни и гетто, чтобы рассмотреть, как такое видение «общества дарения» может быть наполнено содержанием при использовании более тонкого показательного примера, примера научного сообщества.

Для того чтобы остаться в пределах понятий нашего более широкого обсуждения, мы не будем сейчас задаваться вопросом о том, как возникает и выживает научное сообщество, но зададим вопрос о том, что происходит, когда научное знание цирку-

* Магнолия могла превратить свои деньги в товар, одолжив их под проценты. В долгосрочной перспективе ей для этого потребовались бы вышибалы долгов, полицейские и так далее, для того чтобы получить свои долги назад, но тогда конфликт с духом родни стал бы совершенно очевидным.

лирует в виде дара, и что происходит, когда оно превращается в товар, предназначенный для продажи и извлечения прибыли. Человеком, проделавшим самую большую работу по изучению организации науки в Соединенных Штатах, является Уоррен Хагстрем, социолог из Мичиганского университета. Исходный пункт рассуждений Хагстрема такой же, как и у меня. Он начинает обсуждение обмена идеями в науке, указывая, что «рукописи, направляемые в научные журналы, часто называют «вкладами», и они, по сути, являются дарами». Обычно научные журналы не платят гонораров таким «вкладчикам», на самом деле, наоборот, журналы часто обращаются к учреждениям, где работает ученый, с просьбой оплатить стоимость публикации. «С другой стороны, — продолжает Хагстрем, — рукописи, за которые ученые получают плату, например учебники или популярные книги, если не подвергаются пренебрежительному отношению, то и не заслуживают такой высокой оценки, как статьи, содержащие данные об оригинальных исследованиях». (То же самое верно и в отношении литературного сообщества. Скорее исключением, чем правилом, является оплата достойного литературного произведения, и в этих случаях оплата редко бывает эквивалентной количеству затраченного труда. Хорошо платят за «популярные» книги — готические романы, триллеры и тому подобное, но их авторы не становятся полноправными членами литературного сообщества.)

Ученые, выдающие свои идеи сообществу, удостоиваются признания и высокого статуса в науке (к этому пункту я вернусь ниже). Но невысоким будет признание за учебник, написанный ради денег. Как сказал один из ученых в беседе с Хагстром: «Если кто-то не написал в своей жизни ничего, кроме компилятивных текстов, то его ценность для науки равна нулю или даже отрицательной величине». Поскольку такая работа не приносит вознаграждения в виде уважения и признания группы, постольку она оплачивается по-иному, а именно наличными. «В отличие

от признания коллег, наличные деньги можно использовать за пределами чистой науки», — подчеркивает Хагстрем. Наличность, как таковая, есть средство международного обмена, так как в отличие от признания (и статуса) наличные деньги не теряют своей ценности, выходя за пределы сообщества. По тому же признаку, как замечает Хагстрем в другом месте, «одной из причин, почему публикация компиляций невысоко ценится ученым сообществом, является тот факт, что автор учебника присваивает собственность сообщества и использует ее для личного обогащения». Так же как кубинцы, которые говорят, что «литературная собственность не может быть частной», когда и если мы способны ощутить присутствие сообщества, то получение гонораров (как ростовщичество) представляется нам отчуждением собственности.

Ученые требуют и получают кредиты под свои идеи, которые они несут на алтарь науки, но в той степени, в какой они являются членами научного сообщества, эти кредиты не выражаются деньгами. Если рассуждать от противного, то всякий, кто не является членом группы, «работает по найму»; ему платят за услуги денежное вознаграждение, которое компенсирует затраты времени, но эта плата, одновременно, отчуждает его от его вклада в науку. Исследователь, получающий почасовую плату, является техником, лаборантом, обслуживающим персоналом, но не членом научного сообщества. Точно так же академический ученый, который, выходя за рамки научного сообщества, консультирует какую-нибудь промышленную корпорацию, ожидает, что за это ему будут платить. Если пользователь его идей не собирается применять их как дар, то ученый тоже не будет рассматривать их как дар. В качестве противоположного примера можно привести образец старого обычая «профессиональной вежливости», соблюдая которую профессионалы из разных областей науки оказывают друг другу даровые услуги. (Например, физик-оптик, посетив офтальмолога, может с удивлением обнаружить,

что из его счета вычеркнуты пятнадцать долларов.) Этот обычай отличается от «платы за услуги» тем, что превращает то, что обычно считают рыночной сделкой, в дар (отказ от дохода) как признание того факта, что «покупатель и продавец» принадлежат к одному сообществу и, следовательно, не могут извлекать выгоду из знаний друг друга. Здесь мы опять-таки видим ту же двойную экономику, столь характерную для племенных групп от Ветхого Завета до удука. Любой обмен, будь то обмен идеями или козами, становится обменом дарами, если он предназначен для признания, установления и поддержания сообщества.

В сообществах, спаянных обменом дарами, «статус», «престиж», «оценка» занимают место денежного вознаграждения. Никто не станет отрицать, что одна из причин, по которой ученые безвозмездно направляют свои статьи в журналы, является желание обрести признание и статус. Рано или поздно в этой связи возникает вопрос: не лучше ли говорить об этих вкладах в понятиях амбиций и эгоизма? Не подходит ли лучше всего для объяснения потока научных публикаций теория соперничества? Для начала заметим, что тот вид статуса, о котором мы ведем речь, достигается путем пожертвования, дарения, а не путем приобретения. Это различие очень важно. Индейцы северо-западного побережья Америки также делают дары, чтобы «сделать себе имя», завоевать престиж. Но заметьте: имя индейца племени квакиутль «возвышается», если он отдает собственность, и «унижается», если он ее получает. Человек, разоривший себя на подарках, в наибольшей степени возвысит свое имя. Когда мы говорим, что кто-то сам сделал себе имя, мы думаем об Онассисе, Дж. П. Моргане или Г. Л. Ханте, то есть о людях, ставших богатыми. Но имена квакиутлей не суть имена в подлинном смысле этого слова, это не имена индивидов; да, конечно, эти имена получают конкретные люди, но имена эти того же порядка, что принц Уэльский. Они обозначают общественное положение. Вот некоторые из них:

- Тот, чье богатство съели на пирах.
- Насыщающий.
- Тот, кто всегда раздает одеяла, выходя из дома.
- Тот, через кого проходит богатство.
- Тот, кто выбрасывает богатство в танце.

Есть, конечно и весьма сомнительные имена (Создающий проблемы везде, где появляется), но большинство имен так или иначе связаны с дарением собственности. Человек создает себе имя тем, что позволяет богатству утекать сквозь пальцы. Он может владеть вещами, но распоряжается он их раздачей. Точно так же как антрополог может сказать об индейцах, что их «добродетель зиждется на публичном отказе от богатства, а не в простом его приобретении», так же и Хагстрем пишет, что «в науке принятие научным журналом присланных рукописей устанавливает донорский статус ученого — действительно такой статус ученого может быть достигнут только и исключительно подобными дарениями — и именно такие дарения обеспечивают ему престиж внутри научного сообщества». Ученый приносит свои идеи на алтарь науки для того, чтобы обрести статус, но если имя, которое он себе сделал, могло бы у индейцев звучать, как Тот, чьи идеи съедают на конференциях, то нам не стоит спешить называть его поведение показным. Этот статус — не статус эгоиста*.

Верно, что многие ученые презрительно усмехнутся, если вы попытаетесь сказать им, что в научном сообществе с идеями об-

* В экономике дарения допускается своеобразная форма индивидуализма: возможность сказать «Это дал я». Прожив некоторое время среди индейцев племени сиу, Эрик Эриксон так отзывался о воспитании детей в этом племени: «Родитель... не прикасается к имуществу ребенка, так как ценность обладания чем-то заключается в праве владельца отдать свои вещи тогда, когда к этому появляется душевное движение, то есть ребенок сам расстанется со своим имуществом, когда захочет повысить свой престиж и престиж того человека, именем которого он решит сделать свой дар». Индивидуализм в экономике дарения сводится к праву самостоятельно решать, когда и как принести дар. Индивид сам контролирует поток собственности «от себя» (а не к себе, то есть это совсем другой, не падный индивидуализм).

ращаются как с дарами. Этот взгляд не относится к сфере их личных переживаний. Они, скорее, расскажут вам какую-нибудь историю об украденных идеях. Например, такой-то изобрел то-то, но какой-то человек из зала подсуелится и быстро оформил патент. Или, например, такой-то имел обыкновение обсуждать свои идеи с сотрудником в лаборатории, но ловкий парнишка взял и опубликовал эти идеи, не сославшись на их истинного автора. Тот парень сделал это, потому что он напорист, агрессивен, ему надо подтвердить свою степень, потому что ему надо публиковаться, чтобы продлить срок пребывания в должности — всего подобного только и следует ожидать от раздробленной науки в капиталистических университетах, в которых доминируют исследования по контрактам, заключенным с крупными корпорациями и военным ведомством.

Но все эти истории отнюдь не противоречат моей основной точке зрения. Я не говорю, что наука — это сообщество, которое обращается с идеями как с добровольными пожертвованиями. Я утверждаю, что научное сообщество можно считать таковым в той степени, в какой идеи перемещаются в нем как дары. Каждый из приведенных мной случаев как раз подтверждает мою точку зрения. Каждый случай самовозвеличивания — кража идей, извлечение доходов — ломает и раскалывает группу. Никто не будет обсуждать свои идеи с парнем, имеющим тесные знакомства в патентном ведомстве. Человек, у которого сотрудник украл идею, перестанет с ним здороваться. Там, где статусом наделяют в зависимости от вклада оригинальных идей, вор может некоторое время выживать, но в долгосрочной перспективе кто-нибудь учует в нем крысу, дурная слава заменит престиж, плохая репутация займет место высокой оценки, и в конце концов такой человек станет изгоем научного сообщества.

Но теперь мы вплотную подошли к вопросу о том, почему идеи могут рассматриваться в науке как дары. Для того чтобы ответить на этот вопрос, нам сначала придется поговорить о

функции научного сообщества. Давайте коротко скажем, что задачей науки является описание и объяснение физического мира, или, если обобщить, создание единой совокупности теорий, которые подтверждаются фактами и могут их предсказывать. Даже такое краткое указание дает возможность указать несколько причин, по которым идеи можно рассматривать как дары. Первая заключается в том, что задача собирания и обработки массы разрозненных фактов в единое связанное целое не под силу не только одному человеку, но и одному поколению. Все такие интеллектуальные предприятия требуют участия сообщества ученых, с тем чтобы каждый из них мог свободно купаться в идеях коллег, черпать из их источника, чтобы в результате возник некий «коллективный разум», способный решать задачи, непосильные одному человеку. Обмен идеями — подаренными, принятыми (или отвергнутыми) — составляет суть мышления такого коллективного разума. Польский физик-теоретик, отчужденный от науки государственным антисемитизмом, свидетельствует в пользу потребности быть в гуще идей: «Подобно иудейской Торе, которую в течение многих поколений передавали из уст в уста, прежде чем записать, идеи в физике обсуждаются, представляются на конференциях, испытываются, проверяются и становятся известными внутреннему кругу физиков задолго до того, как публикуются в статьях и книгах...» Ученый может проводить свои исследования в одиночестве, но ни в коем случае не в изоляции. Достижение цели в науке требует сотрудничества и координации усилий. Работа каждого индивидуального ученого должна «подходить» к целому, как хорошо подогнанная деталь, а синтетическая природа обмена дарами делает такой обмен подходящим средством для внедрения идеи. Для того чтобы достигнуть прогресса в науке, надо объединять не столько людей, сколько их идеи.

Эти замечания по поводу научного сообщества сделаны, по сути, для того, чтобы проиллюстрировать общее утверждение о

том, что обращение дара может создать и сохранить спаянную общность или что, напротив, превращение даров в товары может раздробить или вовсе уничтожить такую общность. Превратить идею в товар — это значит, вообще говоря, установить такие границы, чтобы идея не могла свободно переходить от человека к человеку без взимания определенной платы. Ценность или полезность такой идеи должна быть, таким образом, рассчитана, и такая идея должна быть оплачена, прежде чем пересечь установленную границу. Ремесленные цехи, например каменщики или дубильщики кож, обычно хранили секреты своего мастерства в тайне и оказывали людям услуги за определенную плату. Их знание обращалось внутри цеха, как «общедоступное», но все чужаки должны были за него платить. Если смотреть со стороны, то представляется, что промышленные секреты (идеи, превращенные в товар) сдерживают прогресс и интеграцию знаний. Каждая профессия может организовать свое собственное сообщество, но это не будет «научное сообщество»; в профессиональном сообществе могут возникать островки накопления опыта и знаний, но не будет механизма, посредством которого может возникнуть обобщенный разум группы, не возникнет тела теории, которое можно было бы собрать воедино. Современная промышленность, которая патентует открытия своих исследовательских центров, также устанавливает денежные барьеры на пути распространения идей*. *Внутри* исследовательского центра какой-либо корпорации может существовать микрокосм,

* Патент отличается от цехового секрета во многих отношениях. Исторические цех или гильдия имели право хранить свой секрет так долго, как могли. Некоторые такие секреты сохранялись столетиями. Но патент выдается на ограниченный срок (в Соединенных Штатах на семнадцать лет), и при этом создается возможность одновременно оплатить труд изобретателя и допустить медленное распространение идеи в область рыночных отношений. Патент относится к той же группе прав собственности, что и авторское право и узуфрукт, каковые предоставляют право ограниченной исключительной эксплуатации. Права собственности такого рода являются мудрым компромиссом между даром и товаром; эти права удовлетворяют потребность в личном обогащении и одновременно служат признанию прав и потребностей общества.

в котором происходит обмен дарами, но за воротами компании эти дары превращаются в товары, приносящие доход, прибыль, которая и управляет потоком идей. Ученый такого исследовательского центра часто не может отдать свою статью в журнал, так как вынужден ждать, подчас годами, когда его компания защитит свой патент. Но даже и в этом случае открытие появляется не как добровольное пожертвование, но как идея-собственность, каждый пользователь которой должен платить за нее деньги, гонорар или процент, за пользование или применение. (Из этого правила, естественно, бывают исключения, но, как правило, ученые, которые рассматривают свои идеи как дары, пользуются более высокой репутацией в сообществе, чаще всего они занимаются теоретической (основной, чистой) наукой, но вознаграждение за труд они получают меньшее. Те же, кто нанимается на службу в корпорации, менее известны и являются второстепенными членами сообщества; такие ученые работают в прикладной науке, и труд их оплачивается выше.)* Мощный коммерческий потенциал, заложенный в методе рекомбинантных ДНК, недавно породил целую дискуссию внутри научного сообщества именно на тему даров, товаров и целей существования науки. Не только многие биохимики, отягощенные академическими степенями, ушли на рынок и перестали рассматривать свои идеи как дар, их примеру последовали несколько академических институтов. Например, осенью 1980 года Гарвардский университет изъявил желание найти корпорацию, которая хоте-

* Исключением, которое лишь подтверждает правило, являются случаи включения «академического» ученого в состав корпоративного исследовательского центра. «Промышленные научные организации, целью которых является исключительно проведение прикладных исследований, — замечает Хагстрем, — часто нанимают выдающегося ученого для проведения фундаментальных исследований, при том что остальные ученые этой группы уделяют фундаментальной науке очень малую часть своего времени. Компания публикует свои результаты только для того, чтобы привлечь к себе выдающихся ученых. Если же крупные компании перестают заниматься фундаментальными научными проблемами, то страдает и их прикладная наука».

ла бы использовать сплайсинговую генную технологию, разработанную на одном из факультетов. Идее такого сотрудничества воспротивились (а со временем ее и вовсе отвергли) по нескольким причинам, первая из которых заключалась в порождении конфликта между характерными для коммерческих компаний требованиями секретности и свободным обменом идеями, каковому и посвящена деятельность академической науки. Ведущий генетик Массачусетского технологического института доктор Джонатан Кайнд по этому поводу заметил: «В прошлом одной из сильных сторон американской биомедицинской науки был свободный обмен материалами, штаммами микроорганизмов и информацией... Но теперь, коли уж вы санкционировали и утвердили частное клонирование и патентование микроорганизмов, то потеряли возможность рассылать свои штаммы, так как вам абсолютно не нужно, чтобы они попали в лаборатории общественного сектора. Ученые перестали свободно, как раньше, делиться друг с другом штаммами бактерий и результатами своих исследований».

Здесь уместно вспомнить мое замечание, сделанное по поводу связи между свободой и рынком. Идеология свободного рынка декларирует себя как свободу индивида, а с точки зрения индивида часто действительно существует связь между свободой и товаром. Но все кардинально меняется, если смотреть на происходящее с точки зрения группы. Да, сообщество дарения накладывает на своих членов определенные ограничения, но эти ограничения гарантируют свободу дара. «Академическая свобода» как термин, использованный в дебатах по поводу коммерциализации науки, обозначает свободу идей, а не индивидов. Или, возможно, мы можем сказать, что этим термином обозначили свободу индивидов высказывать идеи, рассматриваемые как дар, пожертвованный групповому разуму и, следовательно, свободу принадлежать к этому разуму. Сама проблема возникла из-за того, что когда всякая идея имеет вполне реальную рыночную

цену, то все обсуждения, вся познавательная способность группового разума должны пропускаться сквозь фильтр рыночного механизма, каковой — по меньшей мере в данном случае — является весьма неуклюжим орудием проведения дискуссий. Идеи не могут обращаться свободно, если они рассматриваются как товар. Журнал «Сайенс» сообщает об одном случае в Калифорнии, когда группа, занимавшаяся исследованиями ДНК, решила запатентовать методику, которую другие тамошние ученые считали общим достоянием, идеей, которую надо еще не раз обсудить и взвесить. Один академический ученый, чувствующий, что его вклад в науку бессовестно эксплуатируют, заметил по этому поводу: «Раньше существовал добротный здоровый обмен идеями и информацией между нашими исследовательскими группами... Но теперь мы начали запираť двери». На свободном рынке люди вышли на свободу, но идеи оказались под замком.

Есть формы организации, отличные от той, при которой осуществляется обращение даров. Военное ведомство организовано очень хорошо. Так же хорошо организована компания «Дженерал моторс». Была разработана «контрактная» теория организации науки, которая утверждает, что ученых можно мотивировать стремлением к власти и деньгам, что они занимаются исследованиями и изысканиями только для того, чтобы извлечь эти блага из кого угодно — компании, потребителя, правительства — кто готов дать рабочее место и деньги. Такая система вознаграждений приводит к образованию групп особого сорта. Но, по крайней мере, в науке, как подчеркивает Хагстрем, именно там, где люди работают только с одной целью — получить выгодный заказ, получить высокую должность или звание, — именно там результаты исследований оказываются весьма скромными и тривиальными, это не истинные вклады в сокровищницу знания. Когда существует жесткая конкуренция за рабочие места и деньги, когда эти предположительно вторичные цели становятся основными и главными, то все больше и больше ученых втягиваются в

гонку, спеша напечатать «оригинальные» работы, невзирая на то, какими чуждыми для целей сообщества могут оказаться эти работы. (В литературном сообществе, по крайней мере в течение последних нескольких десятилетий, потребность сохранить теплое рабочее место обусловила появление горы бесполезных литературных материалов — как оригинальных произведений, так и их критических разборов.) Контрактная теория организации науки, делает вывод Хагстрем, «ответственна не за *организацию* науки, а за ее *дезорганизацию*».

Я не пытался в вышеприведенных абзацах осветить все причины, по которым можно говорить о науке как о сообществе. Конечно же в науке есть конкуренция, так же как и обмен дарами. В ней присутствует, наряду с коллективным трудом, махровый индивидуализм. Но я думаю, что имею право начать, так же как и Хагстрем, с возникновения сообщества как группы, внутри которой обращаются знания, рассматриваемые как дар. *После того* как сообщество возникло, мы можем говорить о расколе, несогласии, фрагментации, сегментации, дифференциации, диспутах и о других нюансах и прелестях интеллектуальной жизни. Но науке будет трудно сменить направление — начать с обмена идеями способом, который выпячивает частную собственность, индивидуализм и личную прибыль, — а затем попытаться координировать усилия ради создания гармоничной всеобъемлющей теории. Контрактная теория может послужить основой эффективной организации бизнеса, даже такого бизнеса, который привлекает к себе на службу ученых. Но до тех пор пока цели науки будут требовать интеллектуальной общности, органически способной к рассуждениям и созданию цельной теории, обмен дарами будет составлять часть господствующих в науке отношений.

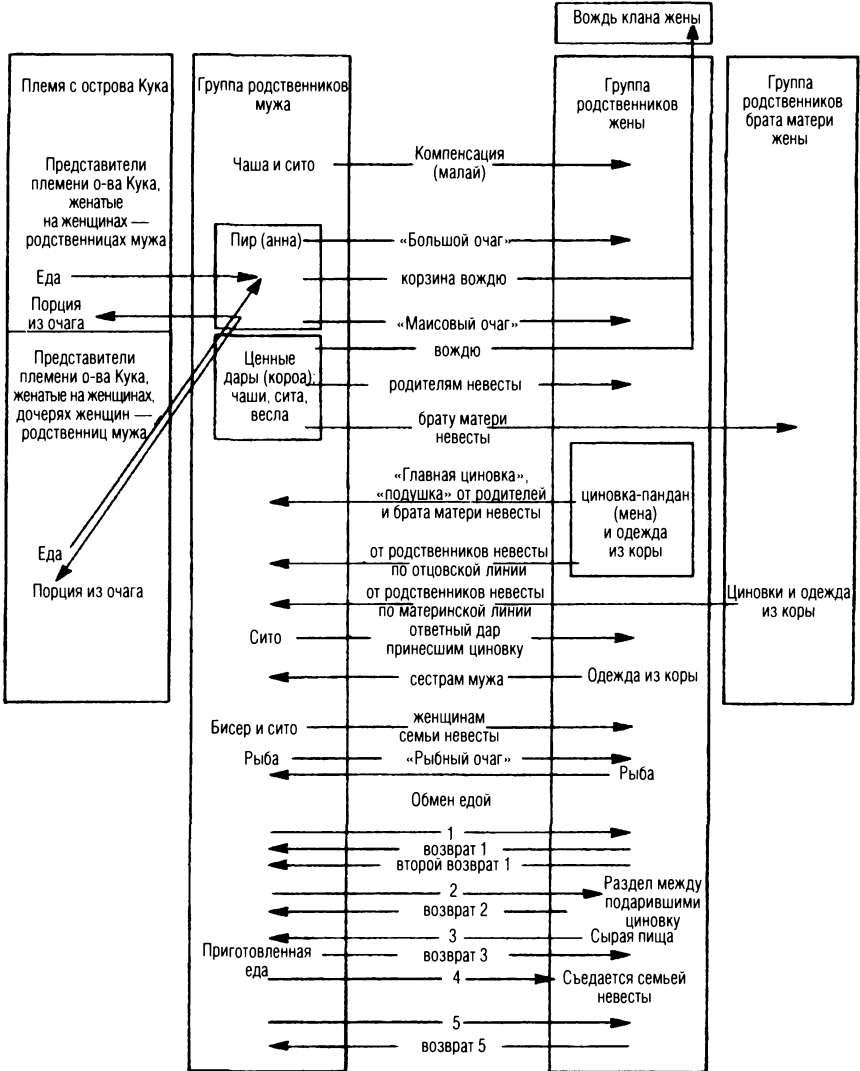
Наука представляет собой в какой-то степени аномальный пример сообщества, возникшего на основе обращения даров, потому что идеи, которыми обмениваются интеллектуалы, являются «холодными» дарами. Дело здесь не в том, что среди уче-

ных нет страстных натур, но в том, что идеи, напечатанные в журнале, не несут в себе эмоциональной непосредственности, характерной для большинства даров. Более того, фрагментация сообщества, которая обусловлена превращением идей в товар, не выглядит такой вопиющей в сравнении с распадом менее абстрактных и специализированных групп, таких как семья или община родственников. Для того чтобы привести один из бесчисленных примеров такого рода, я упомяну о свадебных дарах на одном из островов Полинезии; процесс обмена дарами приведен на схеме ниже. Нет никакой нужды вникать в детали этого обмена; схемой я хотел лишь продемонстрировать его невероятную сложность. Осуществляют девять основных передач даров между родственниками жениха и невесты; кроме того, производится еще большее количество добавочных даров. После такой свадьбы все оказываются связанными со всеми тем или иным образом. Теперь представьте себе, что происходит после полудюжины свадеб или такого же числа инициаций и похорон, подарочные обряды которых еще более сложны, нежели дарения в свадебной церемонии. Возникают непрерывно продолжающиеся и охватывающие всю группу одолжения, благодарность, надежды, память, сентиментальные чувства — короче, формируются живые социальные чувства. Как и при простейшем обмене вином в маленьком французском ресторанчике, постоянные и долговременные обмены дарами между людьми могут не приносить конечной «экономической» выгоды, но благодаря этим дарам на том месте, где было скопище людей, возникает сообщество. А теперь представьте себе, что произойдет, если все дары на схеме превратятся в товар, приобретаемый за деньги. Это будет все, что угодно, только не свадьба. Более того, как и в случае с бушменами, или с жителями квартала Флэтс, или с учеными, ведущими научные исследования, если каждый обмен будет служить разделению или освобождению его участников, то сообщество перестанет существовать.

Для того чтобы закончить обсуждение сообщества, я хотел бы добавить краткое изложение соображений по поводу того, что можно было бы назвать политической формой экономики дарения. Мне думается, что наилучшим образом дар можно определить как анархистскую собственность. Связи, «контракты», устанавливаемые обращением даров, в корне отличаются от уз, возникающих в группах, организованных централизованной властью и чиновничьей вертикальной иерархией. «Эссе о дарах» Марселя Мосса является отчасти рассуждением по поводу возникновения современного контракта, и поэтому его идеи послужат полезным введением к тому, что я собираюсь сказать. Не является ли обмен дарами, удивляется Мосс, примитивной формой укрепления тех союзов и объединений, которые сегодня скрепляются юридическими письменными соглашениями? На этот вопрос он дает два ответа. С одной стороны, представляется вполне корректным рассматривать ощущаемые людьми узы обмена дарами — «обязанность сделать ответный дар» — как архаичную форму правовой организации группы. Но, прослеживая сдвиг организации общества от первобытного до современного, Мосс одновременно акцентирует внимание и на потерях. Как я уже говорил во введении, эссе Мосса сосредоточено на обмене дарами, как на «тотальном социальном феномене», в коем одновременно проявляется влияние религиозных, правовых, моральных, экономических и эстетических институтов. И только после того, как отделились и дифференцировались эти несколько нитей, правовой контракт стал существовать как отдельное самостоятельное учреждение.

Если воспользоваться одним из примеров, приведенных самим Моссом, то можно сказать, что эпоха этой дифференциации была отмечена появлением различия между «реальным» и «личным» законом — то есть между естественным законом вещей и человеческим законом для людей. В экономике дарения, как мы уже неоднократно убеждались, такое различие смазано, ибо вещи в ка-

СВАДЕБНЫЙ ОБМЕН ДАРАМИ



Распределение свадебных даров на церемонии племени тикопия. Из: Primitive Polynesian Economy. Автор: Raymond Firth (Лондон, 1939)

кой-то степени рассматриваются как личности, и наоборот. Личность и вещь, живое и мертвое различаются духовно, но никак не рационально. Так было, предполагает Мосс, в древней Италии. В самых древних римских и итальянских законах, полемически утверждает Мосс, «вещам приписывали личностные качества и достоинства, которыми они обладали как таковые. Вещи не суть инертные предметы, как их трактуют законы Юстиниана и наши собственные. Они — часть семьи...». В древности римская *familia* — это не только люди, но и все «домохозяйство», включая все предметы домашнего обихода вплоть до пищи и предметов обстановки. Позже, однако, римский закон начинает различать экономические и ритуальные интересы; он теперь делит *familia* на *res* и *personae*, то есть на вещи и людей, и тем самым «выходит за пределы устаревшей и опасной экономики дарения, отягощенной личными пристрастиями, несовместимой с развитием торгового рынка и повышением производительности — то есть, короче говоря, не являвшейся экономикой». Строгое различие между вещью и человеком является такой же характерной чертой современного мира, какой оно, разумеется, являлось и для позднего римского законодательства. Тот же Мосс замечает в другом месте: «Это фундаментальное различие: оно является неперемнным условием существования части нашей экономической системы, основанной на собственности, отчуждении и обмене. Но эта система чужда обычаям, которые мы только что рассмотрели».

Юридический, правовой контракт рядится в тогу «контракта» дарения; но обмен дарами надо поместить в совершенно иную сферу, потому что, в то время как контракт, санкционированный законом, может, конечно, формализовать единство обмена дарами, он сделает это, отделив обмен от других составляющих «тотального социального феномена». Такой обмен утрачивает эмоциональное и духовное содержание. Обязательства и чувство долга превращаются в простые экономические и юридические отношения. Контракт по закону — это рационализация даровых уз, так же как ростов-

щичество (отдача имущества под процент), как я покажу ниже, является рационализацией роста в обмене дарами. Как контракт (договор), так и ростовщичество имитируют структуру экономики дарения, но при этом из последней улетучивается чувство, «неэкономическое» чувство.

Если мы будем говорить об обмене дарами с политической точки зрения, то должны будем вывести политику из природы контракта дарения. Я начал с рассказа Мосса о римском законодательстве, потому что он вводит термины и понятия для группы политических мифов на ту же тему. Мы можем начать, как это делают многие историки анархизма, рассказом о недолгом правлении анархистов в вестфальском городе Мюнстере в самом начале шестнадцатого века. Разнообразные религиозные движения, возникшие в Европе в эпоху Реформации, были реакцией, направленной не только против папства, но и против новой (и заодно, кстати, римской) концепции собственности, каковая (концепция) позволяла, например, местным князьям, пользуясь невидимым волшебством установленных законов, превратить «общинное достояние» — поля, леса и реки — в частные заповедники.

Из множества движений, направленных против таких «римских» идей, именно анабаптистов рассматривают как предтечу политических революционеров последующих столетий. В анабаптизме существовало множество групп, но все они соглашались с необходимостью уничтожения гражданской власти, власти судебных и чиновников. Поскольку крещение — это прямой и непосредственный контакт с Господом Богом, то любой посредник (государство или церковь) не только является лишним, но и порождает безверие. Ничто не должно стоять между человеком и внутренним его светом, который придает смысл и форму его действиям и поступкам.

Город Мюнстер сильно пострадал от нескольких бедствий (чума, экономический упадок, тяжелое налогообложение), и добрая часть горожан, обратившись в веру анабаптистов, захватила

в городе власть. Из города были изгнаны не только католики, но и лютеране. Вестфальский епископ, номинальный правитель города, осадил его с армией наемников. Горожане, изгнавшие епископа еще за год до этого, стойко держались, пользуясь общественными запасами продовольствия и одежды. Истинно верующим было ясно, что Мюнстеру вскоре предстоит стать вторым Иерусалимом. Первым церемониальным действием, ознаменовавшим взятие власти в городе и наступление новой эры, стало сожжение анабаптистами всех письменных договорных и долговых документов.

В 1842 году, более чем триста лет спустя, немецкий анархист Вильгельм Вейтлинг, взяв себе в качестве духовных светочей вождей анабаптистов, написал воззвание: «Наступит время, когда... мы разожжем огромный костер из банкнот, векселей, завещаний, налоговых списков, рентных контрактов и долговых расписок и каждый бросит в костер свой кошель...»^{*} Тридцать лет спустя мы видим итальянского анархиста Энрико Малатесту, который начал действовать в духе идей Вейтлинга. В 1877 году он и группа его соотечественников укрепились в лесах близ Неаполя и принялись передвигаться от города к городу, уничтожая государство в меру своих сил. Вот как описывает это историк Джеймс Джолл:

«Колонна анархистов вступила в деревню Лентино утром в воскресенье. Они объявили короля Виктора-Эммануила низложенным и совершили анархистский ритуал сожжения архивов — то есть записей о держании собственности, долговые обязательства и налоговые списки».

Мы не знаем, были ли брошены в костер кошельки.

Все это истории, по сути, о борьбе между правовым, юридическим контрактом и тем, что можно было бы назвать «сердечным

^{*} К старому списку отмены контрактных и долговых отношений Вейтлинг добавляет отмену и уничтожение денег. Эта идея стала общим местом программ европейских анархистов, которые вслед за Вейтлингом призывали заменить обмен денег бартером (но не дарами).

контрактом». Анархисты, так же как их предшественники анабаптисты, стремились объявить недействительными и уничтожить те объединения, которые не разделяли основанной на чувстве анархической спаянности, и, следовательно, были склонны к насильственному принуждению. Редкое общество может существовать, спаянное исключительно узами душевной привязанности; большинство же, в особенности многочисленные общества, должны иметь в своем составе объединения, санкционированные и удерживаемые с помощью закона, отчужденного от чувств. Но точно так же как римляне стали свидетелями того, как семья поделилась на вещи и людей, так и современный мир увидел, как закон вторгается все глубже и глубже в то, что раньше представлялось исключительно царством сердечных привязанностей. Закон попытался укрепить те узы, которые в прежние времена скреплялись доверием и благодарностью, какими бы смутными они ни были или ни казались. Но закон ограничен в своих возможностях соединить людей и обеспечить порядок. Закон не только имеет тенденцию вытеснять эмоциональное и духовное содержание из целостного социального феномена, сам процесс осуществления законодательства требует наличия общества совершенно определенного типа — закон требует для начала антагонизма и расчета, каковые исключаются из общественных отношений самим духом обмена дарами. Поскольку дух дара лишен скрупулезной точности и поскольку дар не обязательно требует возврата, то есть ответного дара (и, таким образом, не порождает антагонистических отношений должника и кредитора), постольку суды оказались бы в весьма затруднительном положении, распутывая дела о неблагодарности. Сердечный контракт лежит за пределами действия закона, и, следовательно, круг обращения даров сужается, когда сердечный договор заменяют правовыми отношениями.

Эти истории — от анабаптистов до анархистов — отражают ощущение и основанное на нем убеждение, что жизнь испытывает утеснение от кодификации контракта и долга. Неприятие касается не только кодифицированных долгов, укрепляющих

позиции господствующего класса, но и любой кодификации, которая поощряет разделение вещей и духа, отбрасывая феномен общественной цельности и возвращая социум в абсолютно первобытное прошлое, ослабляя тем самым основанный на чувствах договор. Сожжение долговых расписок — это движение в сторону сохранения двойственности и расплывчатости, которые одни придают общественный характер обмену дарами. С этой точки зрения уничтожение долговых расписок и прочих юридических актов нельзя рассматривать как антиобщественный акт. Это, напротив, движение, призванное освободить от юридических оков благодарность, выступающую в роли духовного чувства и средства укрепления общественных связей. Если благодарность, как когда-то утверждал Георг Зиммель, «является нравственной памятью человечества», то анархизм — движение, освежающее эту память, которая потускнеет, как только наши моральные обязательства превратятся в законодательно утвержденный долг и угодность, как только ощутимые и воплощенные сердечные объединения, в которые вступают по желанию, остаются в них из чувства благодарности и которые покидают по собственной воле — будут заменены невидимым господством чисто законодательных связей.

Сейчас я намерен непосредственно высказаться по поводу ограничения, каковое пока молчаливо подразумевалось, а именно по поводу того, что обмен дарами может лежать в основе экономики только малого сообщества людей. Если общность удерживается как единое целое с помощью эмоциональных уз, то численность ее имеет верхний предел. Родня квартала Флэтс, описанная Кэрл Стэк, насчитывает около сотни человек. Группа, связи в которой обусловлены чувством личной привязанности и любви, может, вероятно, насчитывать до тысячи человек, но тысяча — это уже очень тесное приближение к пределу. Чувства гаснут, когда численность группы становится слишком большой. Незнакомцы, идущие по улицам больших городов, избегают смотреть в глаза друг другу не потому, что не желают обнаруживать своего презрения,

но потому, что не желают, чтобы их захлестнули избыточные человеческие контакты. Следовательно, когда мы говорим о сообществах, возникших и существующих за счет эмоциональных отношений обмена дарами, то речь идет исключительно о сообществах ограниченной численности*. Нерешенным, правда, остается вопрос о современном мире, мире, к которому упорно апеллируют анархисты в своем стремлении понять, как сохранить истинную общность в массовом обществе, доминирующей ценностью которого стал обмен стоимостями и нравственность которого путем кодификации превратилась в закон и право.

К тому времени, когда анархизм оформился в политическую философию, идея контракта или договора имела уже весьма длительную историю и была хорошо разработана. В семнадцатом и восемнадцатом веках теоретики «общественного договора», исходя из атомарных единичных связей, соединивших отдельных людей в примитивном первобытном договоре, постулировали механизм объединения людей в государство. По версии Томаса Гоббса — если взять наиболее разительный пример и тезис, полярно противоположный теориям анархистов, — до того, как возникло «общество», существовало «естественное состояние», в котором отдельных людей приканчивали, как мух в жаркой комнате, — и это «естественное состояние» было наихудшим, так как, находясь в нем, люди только и делали, что убивали друг друга. В представленной Гоббсом естественной истории человеком двигали исключительно эгоцентрические желания (главным образом, амбиции, жадность, гордыня и страх смерти — любой кажущийся альтруизм можно было свести к эгоистическому интересу). По счастью, эти разрозненные индивиды нашли объединяющую их ценность, страх смерти, а разум увел их из естественного состояния и привел к надеж-

* Исключением из этого правила являются такие сообщества, которые, как, например, научное сообщество, организованы некой весьма специфичной задачей. Группа, не претендующая на то, чтобы поддерживать (в широком смысле) общественную жизнь своих членов, то есть группа, которая не должна кормить, лечить, женить, выдавать их замуж, может существовать за счет обмена дарами и одновременно быть весьма многочисленной.

ности и безопасности общественной жизни. К несчастью, разум оказался слабее человеческих страстей, а поскольку страсти по своей природе антиобщественны, то в общественную жизнь, предложенную разумом, пришлось включить абсолютную власть, обладающую силой, достаточной для того, чтобы держать человека в «благоговейном страхе». Гоббс снабдил свое государство четырьмя опорами: эгоизмом и страхом смерти, разумом и благоговением, внушаемым властью.

Постоянно повторяемой чертой теории «общественного договора» является представление о воображаемой пропасти между первобытным и цивилизованным человеком. Первобытный человек Гоббса — это не тот тип человека, с которым вы захотели бы жить рядом. Обуреваемый грубой и жестокой агрессивностью и «вечной и неутолимой жаждой власти после получения власти», он живет в условиях нескончаемой войны, не зная ни упорядоченной общественной жизни, ни общественной или частной собственности; он живет исключительно воровством или грабежом. Он, по сути, как *wild*, отличается от человека цивилизованного, и эта разница накладывает отпечаток на представления Гоббса о политике, так как эта последняя одновременно требует договора для объединения людей и диктует форму такого договора. Гоббс начинает изложение своих представлений о политике исторической фантазией, согласно которой хаотичное первобытное, туземное прошлое замещается цивилизацией; этот сдвиг знаменуется воображаемым моментом, когда люди соглашаются отказаться от своего права на применение личной силы в пользу установления публичной, общественной власти. Этой исключительно важной своей статьей общественный договор выводит человека из его естественного состояния и создает цивилизацию. Но заметьте, что договор потребовался именно по той причине, что без него нельзя доверяться человеческому поведению. То есть всегда существует, по меньшей мере у Гоббса, смесь недоверия и закона, каковая приводит, как подчеркивал Маршалл Салинс, к парадоксальной политике, в которой «законы природы не могут успешно соблюдаться вне рамок ис-

кусственно придуманной организации... Получается, что естественный закон устанавливается лишь искусственной силой, и только власть предоставляет свободу разуму».

Анархисты основывают свою политику на другой идее и приходят к другому решению. Анархизм не мог стать четко озвученной политической философией до тех пор, пока современное государство в девятнадцатом веке не стало политической реальностью. Но даже и тогда анархизм не стал политикой в чистом виде, оставшись лишь приложением этики к политическому мышлению. Анархическую идею можно уподобить царской водке, которую льют на государство и его машину и смотрят, сколько можно выесть до тех пор, пока народ не начнет страдать больше, чем он страдает под игом закона и государственной власти. Анархист начинает с допущения о доброй природе человека, утверждая, что закон сам по себе есть «причина» преступления. Анархист чувствует родство, соединяющее первобытного естественного человека с современным цивилизованным, а не пропасть, их разделяющую. Русский анархист Петр Кропоткин являет собой превосходный пример, ибо он действительно воочию наблюдал жизнь первобытных племен. Родившийся в аристократическом семействе и получивший высшее военное образование князь Кропоткин был законченным рационалистом и серьезным ученым, географом, признанным в научных кругах. Когда ему было чуть больше двадцати лет, Кропоткин принял участие в экспедиции в Центральную Азию. Замечания Джеймса Джолла по поводу этой экспедиции касаются вопросов, которые мы здесь рассматриваем:

«Представляется, что первобытные племена, которые мы наблюдали, руководствуются в своей общественной жизни регулирующими ее обычаями и инстинктами, не испытывая никакой нужды в правительстве и законах. Для Кропоткина примитивное общество, столь далекое от того, чтобы быть похожим на изображаемый Гоббсом конфликт и войну всех против всех, напротив, стало образцом, показывающим, что

сотрудничество и «взаимопомощь» являются, скорее, естественным состоянием человека, не испорченного правительством и законами, каковые возникают из «желания правящего класса придать устойчивость обычаям, наложенным им в своих интересах и к своей выгоде», в то время как единственное, что требуется для гармоничной жизни, — это «те обычаи, полезные обществу... обычаи, которые не нуждаются в законе для того, чтобы внушить к себе уважение».

Нам не надо долго ломать голову, чтобы решить, кто из них — Гоббс или Кропоткин — рассматривает реальных первобытных людей. Возможно, Кропоткин ближе к истине, хотя бы потому, что был там и видел первобытных людей (в то время как Гоббс не выезжал из Англии дальше Франции), но от мнения Кропоткина немного отдает романтизмом. Долгое время оставшаяся в тени истинная жизнь первобытных племен ждала своего открытия до появления этнографии, как эмпирической науки*. Эти ранние представления картины первобытной жизни лучше определить как выражения характера, а не как политическую науку или этнологию. Один характер чувствует большее родство с аборигенами, другой чувствует дистанцию; то, что одному характеру кажется щедростью, другой воспринимает как жажду власти; для одного наши страсти являются общественными, другому же они кажутся эгоистичными (когда в девятнадцатом веке человек с характером Гоббса читал Дарвина,

* Эссе Марселя Мосса является первой синтезирующей работой по истинной этнографии. Мосс следует установившейся традиции поиска корней современности в архаике, и его выводы можно считать гибридом взглядов Гоббса и Кропоткина. С одной стороны, разъяснения Мосса относительно духа дара (*hau*) позволяют отчетливо понять, что дух дара не воспроизводится законом и не может быть выведен из разума. С другой стороны, подобно Гоббсу, Мосс не проявляет большого восторга по поводу эмоции как движущей социальной силы и в трудной ситуации предпочел бы подчинить эмоцию разуму. Таким образом, он имел полное право написать, что, «противопоставив разум эмоциям... люди успешно ухитрились заменить союзы, дар и обмен войной, изоляцией и застоєм». Или в другом месте он толкует о «тоталитарном дарении» — под каковым термином понимает постоянный, всеобъемлющий обмен дарами, говоря при этом, что «несмотря на то, что эти обмены имеют место под маской полной добровольности,

то находил в нем подтверждение постулируемого конфликта, а Кропоткин запомнил у Дарвина другое — запись о том, как пеликаны кормили рыбой своего слепого сотоварища). Один характер предполагает, что в основе общественной жизни лежит добрая воля; другой полагает на месте доброй воли эгоизм (и в силу этого вынужден привлекать разум и власть, чтобы вывести из них возникновение общества).

Такие два характера отличаются друг от друга своим отношением к роли страсти и разума в образовании основ. Гоббс не знает *общественных* страстей. Гоббс вещает, исходя из своей декларации о том, что жизнь в природе «одинока, отвратительна, жестока и коротка», как и все, «причиняемое страстью», в противовес которой «разум предлагает удобные понятия о мире... называемые законами природы». Для такого характера разум выводит законы для обуздания страсти, и общественная жизнь возникает только тогда, когда каждый отдельно взятый человек каким-то образом приходит к убеждению, что он должен подавить какую-то часть своей натуры. Так, Гоббс видит в основании общественной жизни ограничения, отделение правящих от управляемых и опору на закон (со всеми его функционерами — полицией, судом и тюрьмами) — только в этих условиях может быть обеспечен порядок.

Это, однако, двойной обман — во-первых, что страсть уничтожает общественную жизнь, и, во-вторых, что принуждение ее сохраняет, и этот двойной обман ставит под вопрос и оспаривает

они на самом деле являются строго обязательными, и их нарушение равносильно скрытой или явной войне».

Точно то же самое можно сказать и о фразе Мосса: «обязанность ответного дара». Здесь акцент делается на слове «обязанность», и движущей силой ответного дарения является страх, а не добровольное желание. Чистый Гоббс. Очевидно, что на практике многие обмены дарами являются смесью страха (или вины) и чистосердечного желания, но мы должны по меньшей мере отметить, что так же логично можно перевернуть предпосылки и допущения Мосса и сказать, что, «противопоставив эрос разуму... люди умудрились заменить дар войной» или что «войны ведутся под маской добровольности... но в действительности из страха перед скрытой или явной дружбой». В противном случае основными эмоциями становятся страх и эгоистический интерес, дух *hac* теряется, и мы снова возвращаемся к разуму, навязывающему закон и власть.

анархическая теория. Давние образы и более позднее положение свидетельствуют, что общественная жизнь мотивируется чувством, но тем не менее характеризуется жесткой структурой, устойчивостью и прочностью. Существует множество точек соприкосновения между анархистской теорией и обменом дарами как основой экономики — и та и другой предполагают, что человек щедр или, по крайней мере, готов к сотрудничеству «по своей природе»; оба взгляда не приемлют централизованную власть; анархизм и экономика дарения лучше всего подходят для малых групп и рыхлых федераций; оба опираются на сердечный договор и убеждены в его примате над договором кодифицированным и т. д. Но прежде всего представление о даре как об анархической собственности справедливо потому, что как анархизм, так и обмен дарами разделяют допущение о том, что общность людей и их общество появляются не тогда, когда подавляется часть самосознающей личности, но когда эта часть отдается ради общего блага.

Глава шестая

ЖЕНСКАЯ СОБСТВЕННОСТЬ

I. ЖЕНЩИНА, ВЫДАННАЯ ЗАМУЖ

Как было принято писать в рабочих тетрадах по грамматике, одна из этих вещей отличается от других: «И на больших празднествах они отдавали каноэ, китовый жир, каменные топоры, женщин, одеяла и пищу». Маргарет Мед приводит один арапешский афоризм, тоже несколько сбивающий с толку: «У тебя есть мать, есть сестра, есть свиньи, есть ямс — все это ты накопил, но не можешь съесть. Но ты можешь есть матерей других людей, их сестер, их свиней и их ямс, которые они накопили». В Ветхом Завете мы читаем, как одно племя хочет заключить мир с другим племенем: «Будем брать их дочерей за нас, а наших дочерей отдавать им».

Из всех случаев, в которых женщина рассматривается как дар, самым главным является последний — выдача женщин замуж. Мы до сих пор сохранили этот обычай в протестантском обряде бракосочетания, когда пастор спрашивает: «Кто отдает эту женщину замуж?» — и отец невесты отвечает: «Я отдаю». Эта церемония сохранила оболочку более древнего установления, согласно которому замужество есть обмен между племенами или кланами, в ходе которого одна сторона отдает невесту, а другая отвечает предметами материального богатства, или службой, или своей невестой. В типичном случае дело не исчерпывается первоначальным свадебным даром — приданым невесты. Свадьба знаменует собой лишь первый из длинной череды обменов, которые не выполняют какой-либо определенной «экономической» функции, но зато приводят к

формированию активной и крепко связанной сети сотрудничества нового родства.

Мы уже достаточно много знаем о природе обмена дарами, чтобы рассматривать отданную замуж женщину как человека, с которым обращаются как с собственностью. Или, лучше сказать, она, конечно, является в какой-то мере собственностью, но подразумеваемые при этом «права собственности» означают совсем не то, что разумеет мы, употребляя это словосочетание. Женщина не невольница, не движимое имущество; отец имеет право отдать ее, но не может продать.

Это различие, однако, едва ли может удовлетворить наше современное чувство справедливости. Если один человек может свободно отдать другого человека кому угодно, не спрашивая согласия этого первого, то почему, спрашивается, быть даром лучше, чем быть движимым товаром? Во-первых, почему, собственно говоря, именно отец женщины получает право отдавать ее? Может ли, например, мать отдать своего сына? Кстати, советуется ли с матерью, прежде чем отдать дочь замуж? Если замужество — это дар, то почему тогда пары не могут формироваться самостоятельно?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, нам придется начать с самого начала, не со дня замужества дочери, а со дня ее рождения. При этом надо будет разъяснить некоторые понятия и термины.

«Собственность», согласно одному старому определению, это «право действовать». Владеть, наслаждаться, использовать, ломать, сдавать внаем, отдать или завещать землю, улучшить или испортить — все это некоторые действия, а вещь (или человек) становится «собственностью», если кто-то получает право совершать с нею (или с ним) такие действия. Нет собственности без того, кто выполняет действие, и в таком смысле собственность есть человеческая воля, выраженная в отношении к вещам (или другим людям).

Это, конечно, очень широкое определение, но оно позволяет сделать различие, необходимое для обсуждения тех случаев, ког-

да человеческое существо становится собственностью того или иного рода. Весьма неприятная проблема, например, возникла с наступлением эры пересадки органов, и эта проблема высветила различие особого рода, в котором сейчас возникла острая потребность. В прежние времена, когда человек умирал, с точки зрения закона считалось, что никто не имеет прав собственности на органы трупа. Эта статья закона возникла на основе старого религиозного постулата о священности тела умершего, и законодательная формула четко определяла, что душеприказчики покойного не имеют права превращать тело умершего в предмет товарного обмена, то есть они не имеют права продавать, покупать его или использовать для уплаты долга. Раньше бывало, что человек не мог даже распорядиться о том, как хоронить его тело после смерти, и для исполнения воли покойного требовалось решение суда, так как тело, не будучи товаром, не было частью его имущества. Но как только возникла возможность пересадки органа от умершего человека живому, сразу стало ясно, что чувство права собственности в приложении к трансплантации оказалось слишком расплывчатым. Закон совершенно справедливо запрещает продажу, но как быть с добровольным дарением?

Отвечая именно на этот вопрос, каждый штат недавно принял документ под названием Акт единообразного анатомического дара, закон, который признает право взрослого человека в завещании распорядиться судьбой всех частей своего тела в случае смерти. Таким правом в первую очередь наделен, конечно, сам человек, но в особых случаях право дарения и пожертвования распространяется и на других людей. В случае смерти маленького ребенка этим правом обладают его родители, которые могут теперь на законном основании пожертвовать тело ребенка, который умер естественной смертью или был убит.

Наша способность пересаживать органы породила множество этических проблем — проблем, требующих юридической ясности — прежде всего, потому, что явилось понимание того факта, что, хотя

тело, из которого забирают орган, мертво, сам орган является живым. Соглашения, касающиеся самой жизни, представляют собой первый случай, при котором мы чувствуем необходимость строго отличать право на дарение от права на продажу. Правила обмена дарами таковы, что то, что мы считаем даром, сохраняет или даже увеличивает свою жизненную силу, и в большинстве культур — если возникает необходимость принять решение — саму человеческую жизнь рассматривают как дар (и это объясняет, почему самые выдающиеся работы по природе обмена дарами — если не считать антропологию — посвящены медицинской политике и этике). Если сама человеческая жизнь должна стать предметом обмена, переходить от человека к человеку и перемещаться из одного дома в другой, то жизнь есть собственность даровая, и «право действия» должно ограничиваться правами, относящимися к дарам, но не к рыночным товарам.

Сделав мысленно это различие, мы теперь вернемся к проблеме женщины, которую выдают замуж, начав, как я уже сказал, с самого начала, то есть с рождения. В большинстве культур не только просто человеческая жизнь является даром, но, в особенности, жизнь новорожденного ребенка считается даром, ниспосланным его родителями. (Кем ниспосланный? Богами, землей, духами недавно умерших предков, деревом, растущим у ближайшего источника, который, как известно, помогает женщинам забеременеть, — в каждой культуре есть благодетели, ниспосылающие дары.) Восприимчики этих даров являются их хранителями, пока дети зависят от них, и могут в особо оговоренных условиях осуществить свое право дарения или пожертвования. Ребенок, органы которого отдаются для трансплантации, — это один пример, хотя и не столь частый; молодая женщина, которую отец выдает замуж, — это второй пример. Третий пример опять-таки позволяет провести различие между правом продажи и правом дарения: наши законы запрещают родителям продавать своих детей, но закон предоставляет родителям право от-

дать ребенка для усыновления или удочерения. Есть, конечно, особые ограничения и условия, согласно которым возможна передача ребенка приемным родителям, но все они только еще отчетливее подчеркивают наше чувство, что если жизнь ребенка должна быть переведена из одной семьи в другую, то такая передача может осуществиться только на условиях дарения*. Есть множество культур, в которых родители отдают своих детей, и представляется вполне естественным, если, например, дети воспитываются не биологическими родителями, а в семье тетки по отцовской линии. В таких случаях дети рассматриваются как дары, которые передаются от одних родственников к другим.

Если сейчас мы опять вернемся к женщине, которую выдают замуж, то нам придется определить различие между жизнью мужчины и жизнью женщины, каковое существует, несмотря даже на то что при рождении жизнь девочки считается таким же даром, как и жизнь мальчика, так как в дальнейшем жизненные пути мужчин и женщин сильно расходятся, особенно в таких группах, где происхождение ведут только по мужской линии. В Африке говорят: «Приданое невесты — это дети, которых она родит». Этот афоризм можно принять за ответ на поставленный нами вопрос. Если жизнь ребенка — дар, то кто является дарителем? — на этот вопрос обычно отвечают так: клан матери дал ребенка клану отца. Другими словами, встречные дары, которые приносят за невесту, строго говоря, являются дарами за детей, которых она родит. В патрилинейных группах особенно (в основном это касается африканских племен) клан жены, выдав ее замуж, не должен интересоваться судьбой ее детей, получая за это «детские дары». Дети принадле-

* В 1980 году одна супружеская чета из Нью-Джерси попыталась обменять своего младенца на подержанный «корвет» стоимостью 8800 долларов. Торговец подержанными автомобилями (который согласился на сделку после того, как его семья погибла в пожаре) позже рассказывал газетному репортеру, почему он передумал: «Сначала я сгоряча решил, что поменяю машину на мальчишку. Но всего через несколько минут понял, что бы неправ — я был неправ не по отношению к себе и не из-за того, что жертвовал машиной, но я подумал о том, что будет с ребенком, который перестанет быть ребенком вообще? Как этот парень будет жить, зная, что его продали за подержанную машину?»

жат отцовскому клану (в каком-то смысле то же самое происходит и в нашем обществе, так как дети носят фамилию отца). Если взглянуть на этот вопрос с точки зрения структуры сообщества, то в патрилинейной группе мальчики не становятся дарами, потому что они не переходят из клана в клан, молодой человек после женитьбы остается в своей группе, в группе остаются его мужские свойства и его дети мужского пола. Но молодая женщина уходит из клана после свадьбы, и полученные за нее дары свидетельствуют, что и она, и право на ее фертильность (право *in gentricem*) переходят к клану мужа.

Опять-таки если мы будем рассматривать только внешнюю структуру положения вещей, то сможем сказать, что в матрилинейной группе муж (и его мужские свойства) передаются как дар в клан невесты. В этом случае уже ее семья принимает вклад мужа в рождение детей. Для признания этого факта не было учреждено специального института дарения (хотя матрилинейные группы дают приданое по-иному; к этому вопросу я еще вернусь). Насколько мне известно, в мире не существует таких племен, в которых в браке выдавали бы мужчин*. Как пишет по этому поводу антрополог Джек Гуди: «Зеркальным отражением выкупа за невесту должен быть выкуп за жениха, а вместо приданого невесты приданое жениха. Но в реальной жизни нам практически нечего дать в обоих случаях, за исключением, может быть, платы за «одолженного мужчину», которую вносят в племени менангкабау на Суматре». Но если такой одолженный мужчина — это все, что мы имеем, и это единственный пример, то можно смело утверждать, что в браке мужчин не выдают нигде.

Но что происходит в дальнейшем с детьми мужского пола? Если жизнь ребенка — дар, то распространяется ли автоматически право отдачи ребенка, мальчика, в дар, когда он становится взрослым

* Я полагаю, что эта историческая асимметрия происходит из того факта, что несмотря на то, что в зачатии равным образом участвуют оба родителя, именно мать должна выносить дитя, родить его и вскормить. Даже в матрилинейных группах вклад женщины больше.

мужчиной? Может ли он, став взрослым, просто взять ключи от машины и уехать из дома, едва получив водительские права?*

Есть только одна ситуация, в которой детей мужского пола приносят в дар или, точнее, приносили раньше. В нашем обсуждении, приведенном выше, мы уже говорили о ритуале принесения «первородных плодов», что говорит о том, что в Ветхом Завете весь естественный прирост — урожай, телята, ягнята и так далее — рассматривал как дары Бога и первые плоды неизменно приносили в жертву как ответный дар. В главе «Исход» Яхве отчетливо высказывается по поводу пола приплода: «Все, разверзающее ложесна, Мне, как и весь скот твой мужского пола, разверзающий ложесна, из волов и овец». Самцы — это дары Господа людям, и они возвращают Ему первенцев.

Очевидно, такой обмен не всегда ограничивался только животными. Есть свидетельства того, что в древнейшую эпоху первого ребенка мужского пола тоже приносили в жертву Господу. Ветхий Завет устанавливает ритуал, делая исключение: «Все первенцы твои мужского пола должны быть выкуплены». Было разрешено представлять вместо первенцев мужского пола жертвы чистых животных. История Авраама и Исаака есть в чистом виде драма, описывающая введение такой замены. Новый Завет повторяет этот мотив: Господь отдает сына Своего и жизнь этого первенца в жертву как дар, знаменующий воссоединение чело-

* В современном мире права, которыми родители обладают в отношении ребенка — мальчика или девочки, — обычно постепенно аннулируются, частично переходя к самому ребенку, когда он становится подростком, и полностью возлагаются на него самого, когда он или она готовы покинуть родительский дом.

Если наша жизнь — это дар, то надо начать с того, что в каком-то смысле она не вполне «наша», даже когда мы становимся взрослыми. Или, быть может, она является нашей до тех пор, пока мы не находим способ подарить ее. Убеждение в том, что жизнь — это дар, приводит к ощущению, что дар нельзя сохранять, как зарытое в землю сокровище. По мере того как мы взрослеем, особенно же после того, как мы попадаем в изоляцию, предоставленные самим себе, у нас появляется стремление отдать себя — в любви, в браке, в работе, отдать своим богам, политике, детям. Юношество же отмечено беспрестанно возникающими мучительными эротическими вопросами: стоит ли этот человек, этот народ, эта работа того, чтобы отдать им свою жизнь?

века и Бога (в истории, рассказанной в Ветхом Завете, говорится о «крови агнца»)*.

В полинезийской мифологии мы находим людей, дары и жертвы, которые в совокупности образуют сюжет, весьма схожий с таковым Ветхого Завета. Полинезийские племенные вожди приравнены к богам, и как таковые получают от своих людей два дара — женщин для брачного ложа и мужчин для принесения в жертву. Племена Фиджи рассматривали оба дара как равноценные, женщину отдавали «сырой» для ложа, а «сваренного мужчину» приносили в жертву богу-царю. По крайней мере, в мифах «сваренных мужчин» действительно съедали. Один гавайский миф, в котором речь идет о человеке, который сумел искупить свою жертву принесением обильных даров, явственно указывает на то, что если бы мужчина этого не сделал, то был бы убит, зажарен в земляном очаге и съеден. Жизнь мужчины является съедобным блюдом для божества, и фиджийские простолюдины до сих пор могут обратиться — вместо приветствия — к своему вождю со словами: «Съешь меня!» Полинезийские племена считали неистощимое плодородие своей земли следствием того, что мужчин и женщин приносили в жертву. Подобно Богу Авраама, полинезийские боги остаются верными оплодотворителями земли до тех пор, пока получают ответные дары.

В древние времена у аборигенов — включая, впрочем, и тех аборигенов, которых мы можем считать нашими современниками, — жизнь мужчины подчас рассматривалась как дар и распоряжаться этим даром имели право родители, цари и боги. Современной параллелью этого обычая можно назвать то, что Уилфред Оуэн назвал «старой ложью: *Dulce et decorum est pro petria mori*» — слад-

* Примерами принесения мужской жертвы в дар обычно являются истории о жертвоприношениях. Очень возможно, что пока ни один из институтов дарения не признавал вклада мужчины в зачатие — и так как тело мужчины не участвует в родах — если жизнь мужчины рассматривалась как дар, то была тенденция приносить в дар само его тело. В главе, посвященной узам дара, я уже говорил о сочувствующих людям божествах, которые отдавали свои тела для приобщения людей к высотам духа. Как правило, эти божества — мужского пола.

ко и почетно погибнуть за родину. Ибо когда государство замещает собой бога-царя, мужскую жизнь больше не жарят в очаге, ее отправляют в окопы. И так как при вступлении в вооруженные силы нет никакой церемонии принятия дара (ни один сержант не говорит: «Кто отдает этого мужчине?»), то в нашей популярной мифологии мать (или жена, если мужчина женат) отдает сына в армию. Когда же мужчина действительно погибает, сражаясь за государство, то газеты в один голос говорят, что мать «отдала своего сына» и именно ей передают через гроб с телом сына государственный флаг.

В каждом из этих случаев мужчина или мальчик, которого приносят в дар, выполняет его стандартные функции: в случае аборигенов мужскую жизнь приносят в жертву Господу или богу-царю, укрепляя тем самым узы между божеством и группой и увеличивая плодovitость стад и плодородие полей. И несмотря на то что современное государство после Первой мировой войны начало терять свою привлекательность как объект жертвоприношения, мы до сих пор признаем, что сила общей убежденности и веры может возрасти под влиянием человека, отдавшего жизнь во имя государства.

Женщина, которую отдают замуж, также принимает на себя определенные функции дара. Она тоже устанавливает связь (между кланами или семьями), и, как часть действующей системы родства, она, подобно любому другому дару, становится проводником спаянности и стабильности сообщества. Действительно, институт выдачи женщин замуж являет собой поистине самый разительный пример того, что я назвал «ссорой старых любовников» — конфликта между свободой и сообществом. Ибо факт остается фактом — чем больше даров приносят во время свадьбы, тем прочнее брак; но за счет всех этих даров как мужчины, так и женщины (а женщины в особенности, так как и сами они являются дарами) становятся намного менее свободными. Если же такого интенсивного обмена дарами нет, то, с одной стороны, брак становится менее устойчивым, а партнеры более независимыми. Таков реальный вы-

бор: там, где предпочтение отдается сообществу, мы находим людей, оказавшихся в неудачном браке, словно в ловушке; там же, где господствует индивидуальный выбор, мы часто видим стареющих в полном одиночестве людей.

Удук, племя, о котором я писал в главе 1, являет собой отличный пример одной из сторон этой дихотомии. В этом племени брак не является ограничивающим свободу институтом*. Племя удук представляет собой матрилинейную группу. Ни в структуре племени, ни в свадебной церемонии нет никаких признаков того, что женщину (и ее плодовитость) приносят в дар. Действительно, в свадебном обычае практически отсутствуют свадебные дары, и, согласно Венди Джеймс, антропологу, которая очень долго и добросовестно работала в племени удук, сам по себе брак «имеет смысл только как сексуальные отношения, каковые официально и публично признаются, сопровождаясь несколькими четко очерченными, но краткосрочными обязательствами».

Женщины племени удук очень независимы; они с готовностью и весьма охотно расторгают не удовлетворяющие их браки, которые, как правило, длятся не более трех или четырех лет. Не будучи ни собственностью, ни дарами, удукские женщины владеют собой как в буквальном, так и в переносном смысле. «В мифах, историях из жизни и в реальной жизни, — сообщает Джеймс, — женщины часто сами проявляют инициативу в сексуальных отношениях и в браке... Очень часто они господствуют над своими мужьями...» За время своих исследований Джеймс обнаружила некоторые рукописные данные по поводу этого племени, в которых она нашла такое примечание: «Жен бьют реже, чем в других племенных группах... Но только среди удуков ни у кого не вызывает удивления, когда жена бьет мужа». Если удукская женщина подозревает, что у мужа есть любовница, «она берет свою боевую палку (бамбуковый шест длиной около шести футов) и вызывает соперницу на дуэль».

* Иллюстрация «стабильной» стороны упомянутой дихотомии содержится в статье Венди Джеймс «Брак с обменом сестер», *Scientific American* (декабрь 1975 года).

Члены племени удук являются гражданами Эфиопии, и в 1963 году эфиопское правительство придало этой истории интересный оборот. Ни один социолог, от души завидующий физикам с их лабораториями, не мог бы получить лучшего подарка. Заметив, что у удуков очень нестабильные браки, правительство решило ввести систему выкупа невесты. Правительственные чиновники рассудили, что такой выкуп будет способствовать стабилизации брака; так почему бы не наложить этот порядок на всю систему родства и свойства этого племени? Посоветовавшись со старейшинами племени, правительство определило размер денежной суммы, которую мужчина должен был уплатить родственникам жены во время бракосочетания.

Проблемы возникли немедленно. Как я уже упоминал, описывая удуков, любая передача собственности из одного клана в другой рассматривается у них как дар. Все сделки и соглашения между кланами поэтому сопровождаются долгими переговорами для уяснения природы даров и для того, чтобы убедиться, что полученный дар потратили или съели, но не превратили в капитал. Но внесение выкупа за невесту смутило удуков по вполне очевидной причине: ведь в действительности они не выдавали своих невест. Возникла неразрешимая головоломка: если выкуп за невесту — дар, то на него надо ответить равноценным даром; но само название подразумевает, что взаимный дар уже сделан. Но если это не дар, то, значит, невесту продали и купили, а такое толкование еще более тягостно.

Некоторые члены племени удук рассматривали выкуп за невесту как дар, придумав этот дополнительный новый институт дарения для того, чтобы справиться с моральными сложностями, порожденными выкупом. Но большинство заняли противоположную и непримиримую позицию, рассматривая деньги как плату за товар и отказываясь платить. Они говорили о выкупе рыночным языком, пишет Джеймс, «используя слова, обозначающие куплю-продажу, действие, не имеющее никакого морального и нравственного содержания и допустимое только в отношении чужих людей».

Платеж выкупа ничего не изменил в структуре удукской системы родства, а согласно правилам этой структуры, женщина не является даром*. Когда людей спрашивали, почему они отказываются платить, в ответ поднимался крик: «Мы что, должны продавать наших девушек, будто они козы или что-то в этом роде?»

Если считать собственность правом на действие и, следовательно, выражением человеческой воли, тогда в каждом случае, когда женщину рассматривают как собственность, даже если она получена в дар, мы понимаем, что она является неполноценной личностью: ее воля находится в подчинении чужой воле. Думаю, что здесь мы имеем право сделать обобщение: в обществах, где в той или иной степени допускается самостоятельность и независимость женщины — такие матрилинейные группы, как семьи племени удук, являются наиболее показательными, но не исключительными примерами, — женщин не отдают в замужество, а если и отдают, то ответный дар является чисто символическим, не будучи ни в коем случае существенным материальным достоянием. Независимость и право женщины решать свою судьбу обратно пропорциональны размеру ответного дара. Более того, в обществах, где за женщинами признается право собственности — то есть где женщины могут наследовать и завещать имущество, где они могут покупать и продавать, когда приданое, которое они получают при заключении брака, остается их достоянием, которым они вправе распоряжаться по своему усмотрению, — любое предложение материальных ценностей в обмен на женщину будет рассматриваться как аморальное приобретение, покупка, а вовсе не дар. Типичный пример: реакция племени удук на введение выкупа за невесту; другой пример можно найти в Индии, где женщины всегда обладали правом собственности (эти права не равны правам мужчин, но тем не менее к ним относятся те, которые я только что упомянул, в особенности же право распоряжения приданым). В древнеиндийском

* Было бы интересно посмотреть, что бы получилось, если бы правительство ввело выкуп за мужей или за детей, ибо в племени удук мужчина отдает детей в род жены.

своде законов Ману говорится то же самое, что говорят и в племени удук: «Ни один отец не вправе принять даже малое вознаграждение за свою дочь; ибо мужчина, берущий из жадности такое вознаграждение, продает своих отпрысков».

Даже в тех обществах, где жизнь ребенка считают даром, ниспосланным родителям, из этого факта отнюдь не следует, что родители сохраняют права на этот дар, когда ребенок вырастает и становится взрослым. В обществах, где женщина считается дееспособной наравне с мужчиной, право дарения автоматически переходит к самой женщине, когда она становится взрослой, согласно этому праву, она, как и ее братья, свободна даровать свою жизнь по собственному выбору*. Она может даже, если захочет, взять с собой свою шестифутовую боевую бамбуковую палку. Если же, с другой стороны, женщина не принимает на себя право жертвования, то она никогда не сможет стать самостоятельным действующим лицом и никогда не станет по-настоящему независимой личностью, индивидом. Это последнее есть самое тягостное для нас в идее, согласно которой женщина

* Оставление обычая выдавать невесту замуж в пользу самостоятельного выбора женщины является одним из способов перестройки старого обычая. Так как женщина, выходящая замуж, выполняет, как бы то ни было, функцию дара, то группа теряет даже в том случае, если сама женщина что-то приобретает. Когда кому-то другому, а не самим брачующимся, предоставлено право встать и сказать: «Я выдаю», то брак, следовательно, понимают как общественную церемонию; эта церемония является знаком признания того, что иногда мы приобретаем право на жизнь наших друзей и родственников и что союз провозглашается в некотором «эго», более широком, чем «эго» двоих — жениха и невесты. В ответ на тревогу феминисток по поводу отцовского права выдавать дочь, а также по поводу того, что я выше назвал абсолютной свободой незнакомцев — того чистого индивидуализма, который в наибольшей степени разъедает общественную жизнь, — мы могли бы вместо того, чтобы отказаться от любой роли человека как дара, расширить включение и слияние «женского начала» с мужской группой тем, что «мужское начало» также сливается с группой невесты. Другими словами, мы могли бы добавить в ритуал церемонию выдачи мужчины и — как необходимое следствие — признать право матери на свою долю в выдаче ребенка. Действительно, если Фрейд прав в том, что труднее всего разрываются узы, связывающие детей с родителями противоположного пола, то может оказаться полезным, если встанет мать жениха и объявит, что она тоже готова пожертвовать своими интересами и отдать своего сына другой женщине; что она, так же как отец жениха, готова совершить дар.

может выйти замуж, — и дело здесь не в том, что в данном случае человека рассматривают как дар, и даже не в том, что существует такая вещь, как «право личного самопожертвования», но в том, что право это переходит к сыну, когда он достигает определенного возраста, но не к дочери. Ибо там, где только мужчина может давать и получать и где только женщины являются объектом дарения, будут мужчины активны, а женщины пассивны, мужчины самостоятельны, а женщины зависимы, мужчины членами общества, а женщины сидеть дома и так далее, согласно всем половым клише патриархального общества.

II. БОЛЬШИЕ МУЖЧИНЫ И МАЛЕНЬКИЕ ЖЕНЩИНЫ

В недавнем издании книги Эмили Пост «Этикет», каковую я буду рассматривать как своего рода учебник по домашней этнографии, мы обнаруживаем, что в современных капиталистических странах до сих пор невесту выдает замуж отец. Прежде чем сделать это, отец, если он знаком с этикетом, должен разыграть сцену «мужского разговора», в ходе которого жених просит, а отец соглашается отдать ему «руку» дочери. Параллельного обычая для невест не существует; никто не отдает ей жениха; она не получает его руки от будущей свекрови.

В обществе, которое описывает мисс Пост, не только невесту выдают замуж, но она также является получательницей свадебных подарков. На этот счет мисс Пост выражается предельно ясно: «Вы редко посылаете подарок жениху. Даже если вы его старый друг и никогда в жизни не видели невесту, то подарок вы посылаете все же именно ей... Очень часто друзья жениха выбирают подарки, которые подходят только мужчине, например графин или чисто мужской письменный прибор, но тем не менее подарок отдается невесте, несмотря на то что предназначается он жениху». И наконец, невеста не только принимает дары, но она, а не ее муж, пишет благодарственные письма гостям.

Любопытная асимметрия этого института подразумевает, что, хотя в брак равным образом вступает как мужчина, так и женщина, именно последняя выходит за всю родню жениха. Если она получает дары и пишет благодарственные открытки, значит, это именно она вплетается в социальную ткань, которую образует обмен свадебными дарами. В заключительном примечании к своим советам мисс Пост сообщает своим читателям, что после окончания свадебной церемонии невеста «должна попытаться понять и принять отношение своей будущей семьи (какой бы она ни была), невеста должна проявлять гибкость и не настаивать на том, что она может необдуманно считать своим неотъемлемым семейным правом. Цель, которой должна добиться молодая жена, заключается в счастливых отношениях между ней и родственниками мужа. Опять-таки мы не видим аналогичных советов жениху.

Женщина, вышедшая замуж в современной капиталистической стране, является, следовательно, не только даром, от нее ожидают, что она будет мыслить и действовать в духе дара, что она станет воплощением и голосом *hau*. Уважением новых родственников и смягчением собственного индивидуализма она, как предполагается, станет активным связующим звеном между двумя семьями. Жениха не просят ни о чем подобном. По крайней мере, именно в конкретной брачной церемонии распоряжение подарками — получение их и выражение благодарности, угадывать их дух и действовать в соответствии с ним — есть прерогатива женского рода.

Пользуясь словом «род», я хочу указать на культурологическую разницу между мужчиной и женщиной, не только физическую разницу двух полов, но и весь комплекс видов деятельности, положения, типа речи, отношений, привязанностей, приобретений и предметов обладания и стиля, посредством которых женщина становится «женственной» (мужчина «женоподобным»), а мужчина мужественным (женщина «мужеподобной»). Естественно, любая система родовых (гендерных) ролей связана и с биологической

принадлежностью к определенному полу, но это только одна из ипостасей родовой принадлежности. Система гендерных, половых ролей может также поддерживать и утверждать местный миф о творении, поощрять эксплуатацию одного пола другим, организовывать и упорядочивать нападения и ведение войны, обеспечивать распределение пищи между кланами — другими словами, система гендерных ролей может служить массе целей, не связанных с биологической половой принадлежностью.

Многие авторы занимались, кроме того, половым разделением труда; я здесь говорю о подобном же разделении обмена, разделении отношений, разделении, во осуществление которого мужчина выполняет одни обязанности, а женщина — другие. Я начал эту главу с описания протестантского обряда бракосочетания отнюдь не для того, чтобы снова поднять вопрос о выдаче женщины замуж, но для того, чтобы показать, что — по крайней мере в том мире, который описывает Эмили Пост, — обмен дарами есть обязанность и прерогатива женщин, а дары являются «женской» собственностью. Естественно, нет никаких явных ограничений, запрещающих жениху получать подарки и писать благодарственные открытки, если он этого хочет. Но эти действия не сделают его более мужественным. Только невеста может подчеркнуть свою половую роль, свою общественную сексуальность, занимаясь подарками*.

В последние годы, когда женщины справедливо потребовали предоставления им равных с их братьями прав выступать самостоятельными действующими лицами на рынке, в женских колонках газет появился новый жанр публикаций, в которых озвучивается молчаливое допущение о мужской природе рыночных отношений,

* Обмен подарками ни изначально, ни универсально не является «женским» делом. Всегда были времена, а в наши дни есть на свете такие места, где и мужчины и женщины вовлекаются в процесс обмена дарами, когда мужчина может подтвердить свою мужественность или обрести ее пожертвованием даров. Очень интересное обсуждение связи половой принадлежности и обмена в одной племенной группе см. в книге Аннет Вейнер, посвященной населению Тробрианских островов — «Ценные женщины, доблестные мужчины».

вникнуть в которые женщины должны, если хотят выжить в мире, где надо забыть о духе дара. Так как дары суть проводники близких отношений, то невесты становятся родственницами, усваивая предписанные им обменные отношения; но на рынке, где господствуют мужские отношения, родство и близость автоматически отодвигаются на второй план. Так, одна женщина, руководитель крупной фирмы, предлагает советы женщинам, читательницам «стильной» колонки «Нью-Йорк таймс»: «Женщины, пробивающиеся наверх, должны избегать тесного общения с неуспешными курицами, даже если они когда-то были подружками. Бросать таких подруг и друзей не есть акт неверности и измены. По таким друзьям о вас будут судить в компании, которой вы распоряжаетесь. Ищите людей, которые могут помочь вам. Мужчины знают эти правила уже много лет, а нам теперь приходится играть на их поле».

И играть, как мы понимаем, по их правилам. Для того чтобы добиться успеха на рынке, надо, как представляется, пожертвовать привязанностью ради продвижения и любовью ради расчета. Эта способность действовать без оглядки на человеческие отношения по традиции считается признаком мужественности, свойством представителей мужского пола. Человек, который хочет делать деньги, тратит не слишком много времени на эмоции, отказываясь — как там пишет мисс Пост? — от своих необдуманных отношений в пользу «родственников» по закону. Мужчина самостоятелен и не склонен держаться в тени. Он намеренно перестает встречаться с «неудачливыми» однокашниками по колледжу, вышвыривает неплательщиков из своего доходного дома (и остерегается поэтому сдавать квартиры свои друзьям и родственникам), не задумываясь увольняет рабочих с предприятия, не приносящего достаточного дохода, закрывает предприятие и ликвидирует его, если деньги экстренно понадобились для более выгодного дела, и так далее и тому подобное.

Короче говоря, если кто-либо, будь то мужчина или женщина, решает делать деньги на рынке, то такой человек просчитывает

свои действия, взвешивая сравнительные стоимости, и согласует свои поступки и свое поведение с результатами этих расчетов, а не с частной жизнью своих клиентов и друзей. Я сказал «мужчина или женщина», но конечно же эта способность считается неотъемлемым признаком мужественности, невзирая на то что газетные колонки полезных советов для женщин существуют уже целое десятилетие. Мужским колонкам нет нужды печатать статьи, в которых бы вполне серьезно утверждалось, что откреститься от старого друга не есть предательство. «Мужчины и так знают это много лет». В современных промышленно развитых странах способность шагать по трупам и действовать, невзирая на близкие отношения, считается пока исключительным признаком мужского пола. Мальчики становятся мужчинами, а мужчины становятся еще более мужественными, выходя на рынок и начиная торговать товаром. Женщина, конечно, тоже может сделать то же самое, если захочет, но это не делает ее более женственной.

Это разделение отношений по полу отчетливее всего видно в тех «пограничных» ситуациях, когда мужчины или женщины оказываются между двумя сферами — когда, как в последнем примере, женщины становятся рыночными игроками (и чувствуют, что для этого они должны стать мужчинами) или, как будет показано в следующем примере, когда мужчинам отказывают в доступе на рынок и — как следствие этого — считают их недостаточно мужественными. Великий исполнитель блюзов Биг Билл Брунзи однажды написал песню об одном факте джимкромизма — белые люди называют черных «парнями», «мальчиками», «боями» независимо от возраста ('I wonder when I'll get to be called a man, / D'I have to wait'll I be ninety three?', «Когда ж меня назовут мужчиной? Не придется ли ждать, пока мне не стукнет девяносто три?» говорится в припеве). В обществе, где черный мужчина не может наравне с белыми вступать в рыночные отношения и где способность быть полноправным действующим лицом товарного рынка является мерилом мужественности, черный человек неизбежно остается «боем», «мальчиком» (если он, конечно, не преступник, преступле-

ние делает его «головорезом», «плохим мужчиной», но тем не менее мужчиной, «bad man»). Если вспомнить историю, рассказанную Кэрл Стэк о «родне» квартала Флэтс, черного гетто в Чикаго, Магнолия Уотерс и ее муж Кальвин, растрачивают на родню полученное ими наследство. Но каждый, кто прочел эту историю, видит, что главным действующим лицом в ней является Магнолия. Почему? Да потому, что она может отвечать на нужды близких людей и укреплять узы родства, не ставя под вопрос свою половую роль. До тех пор пока обмен дарами остается «женской» областью отношений, такая деятельность лишь подчеркивает ее гендерное достоинство. Совершая дары, она становится Большой Женщиной.

Кальвину недоступна такая роскошь. В условиях жизни в племени, в больших семьях, даже в научном сообществе человек может стать Большим Мужчиной посредством жертвования своих даров. Но там, где обмен товарами является единственно допустимым для мужчины, там щедрость не способна придать ему мужественности. Недавно я слышал историю об одном индейце, жившем в резервации в Северной Дакоте. В конце шестидесятых этот человек получил от правительства десять тысяч долларов. Для тех мест, где люди живут на две тысячи долларов в год, это была сказочная сумма. Что же сделал тот индеец с неожиданно свалившимся на него богатством? Он устроил пир для всего племени, пир, продолжавшийся много дней. Интересно, что в самой резервации мнения людей по поводу такой траты денег разделились. По «индейской версии», этот человек совершил едва ли не героическое деяние, подтвердив, что он «истинный индеец»; по «версии бледнолицых», такое безумное расточительство послужило лишним доказательством врожденной инфантильности индейцев и оправдывало практику контроля за расходованием средств со стороны контролируемого белыми Бюро по делам индейцев. (По сути, это та же история, что и в квартале Флэтс — история судьбы капитала, попавшего в общество дарения. До тех пор пока дарение будет рассматриваться в белой культуре как чисто женская ценность, выход

негра из гетто или отъезд индейца из резервации будут означать ломку привычной гендерной роли: для того чтобы осуществить такие переходы, и тот и другой должны усвоить поведение, которое в их родной обстановке считается немужественным.)

Чтобы завершить обсуждение взаимосвязи пола и отношений, я хочу еще раз вернуться к книге Эмили Пост. В разделе «Этикета», посвященном «одариваниям», женскому институту дачи даров (если такой институт вообще существует), мисс Пост перечисляет трех человек, для которых и устраиваются эти «дружеские посиделки»: будущая невеста, будущая мать и вновь назначенный приходский священник. Что делает этот одинокий господин в компании соблазнительных девиц и беременных дам?

Мисс Пост предполагает, что женщины города приносят еду, чтобы наполнить пустые кладовые клирика. Это довольно разумное объяснение, но тем не менее женщины почему-то не спешат наполнять едой кладовые нового вице-президента по маркетингу местного машиностроительного завода. Священник участвует в церемонии дарения наравне с беременными и помолвленными женщинами, так как играет в общине «женскую» роль. Ранее я уже провел различие между «трудом» и «работой», указав, что есть «труды» дара, каковые по самой своей природе не могут выполняться в волевом, расписанном по минутам, количественном стиле рыночной работы. Священник выполняет именно труд. Он не только заботится о душах, то есть решает изначально присущую ему задачу; в наши дни он одновременно обязан быть медицинской сестрой, няней, социальным работником, консультантом по вопросам семьи и брака и психотерапевтом. Если согласиться с теми идеями, которые я высказал относительно половых ролей, то можно утверждать, что все эти обязанности сближают его с Магнолией Уотерс, а не с рыночными продавцами и покупателями.

Можно взглянуть на этот предмет шире; то, что мы считаем женскими профессиями — уход за детьми, социальная работа, искусствоведение и работа в учреждениях культуры, прислуживание священникам, учительство (если последние две работы выполняет

мужчина, то он является женоподобным неженкой, как выразился вице-президент Спиро Агню), — содержит большую примесь труда дарения, чем мужские профессии — банковское дело, юриспруденция, управление, организация продаж и т. д. Более того, женские профессии оплачиваются ниже, чем мужские. Это неравенство является отчасти следствием стратифицированной гендерной системы: женщины до сих пор получают меньше, чем мужчины за одинаковую работу, следовательно, дискриминация не связана с содержанием работы.

Но даже если мы вынесем за скобки эксплуатацию, то что-то все равно останется: есть труды, которые не оплачиваются, так как они сами или цели, на которые они направлены, требуют наложения ограничений на извлечение дохода, эксплуатацию и — что менее заметно — на приложение сравнительной стоимости, с которой так легко и привычно, согласно своей природе, обращается товарный рынок. Здесь есть еще два пункта, один, связанный с природой наемной работы, а второй — с обязанностями работника. «Женские» обязанности — социальная работа и работа с душевными ценностями — не могут быть выполнены на основании анализа соотношения расходов и прибыли, так как конечным продуктом такого труда не является товар, то есть вещь, которую легко оценить и которая может быть произвольно отчуждена. Более того, те, кто принимает на себя труд, автоматически подавляют свою способность «продать себя» с момента, когда откликаются на свое призвание. Труды дара требуют особого рода эмоциональной или духовной обязанности, каковая сама по себе исключает свою рыночную оценку. Бизнесмены справедливо подчеркивают, что человек, который не может угрожать увольнением с работы, не имеет в своем распоряжении никаких действенных рычагов, требуя повышения заработной платы. Но есть такие задачи, которые не могут быть решены в духе такого антагонизма. Немногие работы, конечно, являются чистым трудом дара — хотя, естественно, медицинская сестра обязана лечить, она одновременно является действующим лицом рынка, — но всякая доля труда дарения в общем объе-

ме выполняемой работы выводит ее из области рыночных отношений и делает ее менее прибыльной — и более «женской» — профессией.

Но вы можете задать вполне резонный вопрос: если мы действительно ценим труды дара, то почему не можем хорошо за них платить? Почему нельзя платить социальным работникам, как врачам, а, скажем, поэтам — как банкирам, музыканту в оркестровой яме — как специалисту по рекламе, сидящему в ложе бенуара? Да, мы могли бы это сделать. Мы можем — и должны — вознаграждать труды дара, если ценим их. Мое простое утверждение по этому поводу заключается в том, что если мы будем так поступать, то должны будем осознать, что плата, которую творцы дара будут получать, «делается» не так, как возникают состояния на свободном рынке; эта плата будет представлять собой пожертвование со стороны группы. Затраты и выгоды работ, выполнение которых построено на антагонизме, а результаты легко поддаются количественному учету, могут выражаться в рыночной системе отношений. Но в ней невозможно определить затраты на труд дара и оценить выгоды от его результата. Кладовые клирика всегда будут наполняться дарами; художники никогда не будут «делать» деньги.

Таким образом, мы должны отличать необходимое и справедливое требование феминисток о «равной оплате за равный труд» от равно важной потребности уберечь некоторые элементы нашей социальной, культурной и духовной жизни от попадания на свободный рынок. Мы не должны превращать все труды дара в рыночную работу, если не хотим, проснувшись в один прекрасный день, обнаружить, что мы живем в условиях универсального рынка, где за все наши действия полагается плата и где все наши вещи и услуги имеют рыночную цену. В обществе есть место для добровольного труда, взаимопомощи, собственной работы, лечения, требующего душевного контакта или поддержки со стороны сочувствующих и сопереживающих членов группы, есть место для укрепления уз родства, интеллектуальной общности, творческой праздности, медленного созревания таланта, ме-

сто для сотворения, сохранения и распространения культуры и т. д. Для того чтобы преодолеть ограниченность нашей современной гендерной системы, необходимо не введение рыночной стоимости для оценки трудов дара, но признание того, что эти труды являются не «женскими», а человеческими трудами, призванными решать гуманистические задачи. Для того же, чтобы сломать систему угнетения женщин, нам не надо превращать все труды дара в работу, оплачиваемую наличными; скорее, нам надо признать право женщин заниматься «мужскими» видами деятельности, позволить женщинам наравне с мужчинами делать деньги, но в то же время включить якобы «женские» задачи и формы обмена в систему понятий об истинной ценности и закончить эту главу кратким историческим экскурсом. Энн Дуглас написала интересную книгу о феминизации американской культуры в девятнадцатом веке. В частности, автор рассказывает о том, как в 1838 году священнику унитарийской церкви Чарльзу Фоллену явилось видение: группа поющих гимны детей входит в его церковь и изгоняет оттуда суровых отцов-пилигримов. В течение девятнадцатого века, утверждает Дуглас, была надломлена связь между мужественностью и духовной силой; духовная жизнь стала уделом женщин, детей и «немужественного» духовенства, которое, как матери семейств, перестало обладать общественно значимой силой помимо способности «влиять».

Суровые отцы-пилигримы из видения отца Фоллена основали нацию. Серьезные религиозные диссиденты из Европы, эти люди не чувствовали противоречия между своей половой принадлежностью и вниманием к духовной жизни. Такой ранний хронист, как Сэмюэл Сьюэлл, ежедневно был озабочен не своей мужественностью, а своими отношениями с Богом. Но девятнадцатый век стал свидетелем упадка веры, каковой совпал по времени с примечательной победой мирского, меркантильного и предпринимательского духа. Эту старую историю уже рассказывали бесчисленное множество раз. К концу столетия быть Большим Мужчиной означало «самому сделать» себя на рынке или смочь с выгодой эксплуа-

тировать природные дары Нового Света, а внимание к внутренней жизни и человеческой общности (включая такие тонкие материи, как религия, искусство и культура) стало относиться к женской сфере деятельности. Это разделение отношений по половому признаку сохраняется и до наших дней. В романе Сола Беллоу «Дар Гумбольдта» главный герой замечает по поводу одаренного художника: «Быть поэтом — значит быть школяром, женщиной, церковником». В современном капиталистическом обществе трудиться даром (и рассматривать дар, как таковой, а не эксплуатировать его) остается признаком принадлежности к женскому полу.

Глава седьмая

РОСТОВЩИЧЕСТВО: ИСТОРИЯ ОБМЕНА ДАРАМИ

Брату твоему не отдавай в рост, чтобы Господь Бог твой благословил тебя во всем, что делается руками твоими.

Второзаконие, 23:20

То, что вы даете с прибылью, чтобы оно прибавилось в имуществе людей, — не прибавится оно у Аллаха.

Коран, сура 30:38

І. ЗАКОН ВОРОТ

В одной из предыдущих глав, рассуждая о дарах, которые следует отвергать, я предположил, что молодой человек, покидающий родительский дом, должен опасаться родительской щедрости, которая укрепляет узы, связывающие детей и родителей. Взгляд на эту же ситуацию с точки зрения денежного заимствования поможет проиллюстрировать то, что я имею в виду, говоря о древнем значении ростовщичества, а также о связи между обменом дарами и старыми спорами по поводу морального оправдания отдачи денег в рост. Там, где появляется возможность роста богатства с течением времени, там беспроцентное заимствование приравнивается к принесению роста в дар. Представьте себе следующую ситуацию: молодая девушка заканчивает колледж и обращается к родителям с просьбой одолжить ей денег. Теперь представьте себе два возможных ответа: (1) семья немедленно дает ей 1000 долларов, никто не оговаривает никаких условий, и если дочери опять понадобятся деньги, они будут ей даны без лишних разговоров, ей стоит только попросить; (2) родители дают дочери деньги, но настаивают (или она настаивает)

на том, чтобы дочь подписала расписку с обязательством вернуть долг такого-то числа с таким-то процентом.

Первый ответ делает девушку частью семьи, что может быть для нее либо хорошо, либо, наоборот, плохо. (Может быть, это большая семья, в которой она всю жизнь сможет помогать другим или, напротив, получать такую же помощь; но возможно и другое — приняв дар, она так и останется ребенком, который никогда не сможет самостоятельно встать на ноги в нашем недобром мире. Так что все зависит от конкретных обстоятельств получения дара.) Но в любом случае дар устанавливает психологические узы с семьей и ее специфическими структурами, в то время как заимствование с процентами — даже при сохранении хороших отношений — отчетливо говорит о том, что психологически девушка отделяется от семьи. Ростовщичество и процент — это ближайшие родственники товара; они допускают и поощряют отделение и отчуждение.

Современному понятию ростовщичества предшествуют несколько его прежних значений. Термин этот принял свое современное значение (отдача денег под избыточный или незаконный процент) во время реформации. До реформации имели в виду любой процент, который брали за одолженное, а противоположное даяние — без процента — рассматривали как дар, как добровольный бескорыстный акт. Одна фраза у Марсея Мосса заставила меня задуматься о связи «древнего ростовщичества», как я буду его называть, с обменом дарами. Мосс рассказывает, как члены племени маори настаивают на том, что *hau* дара «обязывает получателей» делать ответный дар «какой-то собственностью, или товарами, или трудом в виде пиров, развлечений или подарков эквивалентной или превосходящей ценности». Превосходящая ценность, которую «получатели» дара возвращают или передают, является «платежом» за дар или его «ростом». В этом смысле древнее ростовщичество есть синоним роста, который претерпевает дар, когда его используют, съедают или потребляют каким-то иным образом, а согласно этике общества дарения этот платеж не подсчитывается и не вменяется в обязанность; он проходит именно как дар.

Первобытная, примитивная связь между ростом дара и ростовщичеством просматривается в римском законодательстве, в котором словом *usura* первоначально обозначали плату за одолженный возобновляемый товар (то есть любой недолговечный товар, польза которого определялась его немедленным потреблением). В примерах, упоминаемых в законе, речь практически всегда идет об органических товарах, например о зерне, которое, как и положено дару, растет посредством его потребления; если, скажем, человек берет в долг бушель посевной пшеницы, то использование такого заимствования заключается в его потреблении. Но если человек достаточно разумен, то использует зерно так, что оно принесет рост — зерно будет посеяно и принесет урожай, превосходящий своим размером одолженный бушель. Человек вернет кредитору бушель зерна и прибавит к нему *usuram*, плод и результат использования. Если оба предмета обмена являются дарами, то *usura* может рассматриваться как выражение благодарности.

Но здесь я вынужден остановиться. Эта связь между ростом и дарами — не более чем басня, которую я сочинил, чтобы поговорить о древней истории. Возможно, конечно, что я прав и что *usura* вполне могла происходить от роста, возникающего при обмене дарами; но всем нам, без сомнения, хорошо известно, что термин этот в действительности не имеет никакого отношения к росту подобного рода. При своем первом упоминании термин «рост» уже отчетливо отличают от понятия роста дара, ибо при чистом обмене дарами нет нужды говорить о росте в такой преднамеренной манере, то есть статьёй закона. Человек, приносящий дар, бросает плоды на землю, говоря: «Возьми эту пищу, которую я не могу есть», но не произносит ни слова по поводу какого-либо ответного жеста. Он определенно не говорит: «*Usura* составит десять процентов годовых». Требовать проценты с одолженного богатства это значит подсчитать, озвучить и вменить этот рост должнику. Идея ростовщичества, таким образом, появляется тогда, когда духовная, нравственная и экономическая жизнь начинают отделяться друг от друга; вероятно, это произошло в эпоху, когда начинается междуна-

родная торговля, обмен с чужеземцами*. Как мы уже видели в предыдущих главах, там, где собственность обращается в обществе как дар, рост, который сопровождает такое обращение, является одновременно материальным, общественным и духовным; там, где богатство движется в виде дара, любой его рост автоматически сопровождается укреплением спаянности группы и укреплением *haii*, духа дара. Но когда начинается торговля с чужеземцами, появляется тенденция отделять материальный рост от роста общественного и духовного, а для озвучивания этого отделения человек изобретает язык коммерции. Когда обмен перестает связывать людей между собой, когда улетучивается дух дара, тогда рост возникает не между обменивающимися дарами партнерами, но между должниками и кредиторами.

Исламские законы, касающиеся ростовщичества, подкрепляют предположение о том, что сама идея ростовщичества первоначально появилась для того, чтобы четко очертить разницу между обменом дарами и рыночными отношениями. Ранее я говорил о том, что рост — это векторная величина, имеющая направление: в обществе дарения рост следует за даром и сам тоже отдается, в то время как в рыночном обществе рост (доход, рента, процент) возвращается «владельцу». Материальная величина роста может быть одинаковой в обоих случаях, но ни в коем случае не будут одинаковыми общественная и духовная составляющие, ибо узы чувства — и

* Филипп Друкер приводит пример из жизни племен, населяющих северное побережье Тихого океана. Одалживания не были там редким явлением, но в большинстве своем заимствования были натуральными и носили характер дара, который возвращали с произвольно определяемым процентом как выражением благодарности. «Однако, — говорит Друкер, — одалживание под проценты строго ограничивалось коммерческими сделками, причем процент платежа оговаривали в момент ее заключения. Для длительных заимствований, сроком на несколько лет, были характерны грабительские 100 процентов... Насчет происхождения этого обычая нет никаких достоверных данных, но есть основания полагать, что обычай этот не местного происхождения... Вероятно, важен тот факт, что под проценты одалживают одеяла и деньги, а не традиционные ценности аборигенов». Здесь, как я полагаю, мы имеем дело с общим случаем, то есть одалживание товаров под проценты появляется в то же время, когда начинается рыночная торговля с чужеземцами.

все, что их сопровождает, — не устанавливаются, если рост не обрывается в обществе как дар. Коран, по существу, разграничивает эти понятия, деля это явление на законный рост, который происходит из дарения (в особенности бедным) и незаконный рост, ростовщичество, *риба*. «Уничтожает Аллах рост и выращивает милостыню», — говорится в стихе во второй суре. «То, что вы даете с прибылью, чтобы оно прибавилось в имуществе людей, — не прибавится оно у Аллаха», — сказано в другом стихе. Коран позволяет человеку, принесшему дар, получить ответный дар большей ценности. Но и то и другое должно быть даром; одалживание какой-либо вещи с уговором вернуть ее с процентами есть ростовщичество. Рост, присущий дару (друга или Господа), законен и священен.

Все постоянно ссылаются на Аристотеля, который тоже проводил такое различие, хотя самая известная часть его рассуждений сбила меня с толку. В то время, когда Аристотель писал свою «Политику» (около 322 года до новой эры), люди уже давно давали деньги в рост под проценты. Деньги рассматривались таким же недолговечным товаром, как, скажем, зерно, так как считалось, что их «потребляют», когда покупают на них какие-то вещи. Аристотель возражал:

«Это искусство, как мы сказали, бывает двояким: с одной стороны, оно относится к области торговли, с другой — к области домохозяйства, причем последнее обусловлено необходимостью и заслуживает похвалы, обменная же деятельность по справедливости вызывает порицание, как деятельность, обусловленная не естественными причинами, но [возникшая в силу необходимости взаимного] обмена [между людьми]. Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого были созданы: ведь они возникли ради меновой торговли, взимание же процентов ведет к росту денег. Отсюда это и получило свое

название [*tokos*; «потомок»]; как дети походят на своих родителей, так и проценты являются денежными знаками, происшедшими от денежных же знаков. Этот род наживы оказывается по преимуществу противным природе».

Здесь Аристотель проводит различие между ситуацией дара (греческое домохозяйство) и товара (мелкая торговля). Говорить о том, что одно является естественным, а второе — нет значит внести путаницу; различие между этими формами отношений сохраняется и без обращения к органическим аналогиям*. Естественно или неестественно, но в меновой торговле люди обмениваются друг с другом, а не объединяются. Ростовщичество и торговля обладают своими собственными разновидностями роста, но не способствуют ни личному перерождению человека, ни социальной и духовной общности, характерной для общества, где господствует

* Мне не очень нравятся аргументы, зависящие от объявления чего бы то ни было «естественным» или «неестественным»; такие аргументы не только отсекают всякую возможность обсуждения, но и прямо допускают наличие отчетливой границы между человеком и природой. Можно с полным основанием ненавидеть ростовщичество, но поскольку оно было изобретено человеком, постольку мы должны либо признать его естественным или, наоборот, признать неестественным самого человека.

Однако для того чтобы отдать должное Аристотелю, мы можем изменить употребленные им термины на «органическое» и «неорганическое». Органическое богатство было исходным контекстом для возникновения нашего экономического языка. В книге «Происхождение европейского мышления» ее автор Ричард Ониенс делает интересное наблюдение по поводу слова «капитал». Дело в том, что как греки, так и римляне считали человеческую голову не средоточием сознания, но вместилищем порождающей силы, хранилищем семени жизни. Римскую метафору для обозначения поцелуя, если верить Ониенсу, можно перевести как «уменьшение головы». Половое сношение также лишает человека части головы; здесь, видимо, имеют в виду, что эротическая или порождающая активность извлекает жизненную силу из ее вместилища, то есть из головы. Таким образом, становится понятно, что именно *caput* (голова, а также и капитал) производили потомство. Ониенс рассказывает о древнем римском храмовом культе, последователи которого поклонялись «божественной голове» как источнику богатства, так как именно она заставляет деревья цвести, а землю родить всходы. Исходно словом «капитал» обозначали сугубо органическое богатство, каковое в буквальном смысле слова производило потомство, и в этом контексте Аристотель совершенно прав: неестественно и противно природе говорить и поступать так, словно то же самое может делать и неорганический капитал.

экономика дарения. Как показал пример промышленно развитых стран, люди там, становясь все богаче и богаче в материальном отношении, все более и более отчуждаются друг от друга. Обмен наличными деньгами не порождает ценности. Если единство и жизнеспособность группы заботит вас больше, чем материальный рост, то для вас ростовщичество становится самым ненавистным видом искусства приобретения.

Законы Ветхого Завета, касающиеся ростовщичества, на протяжении столетий служили предметом самых оживленных дебатов. Здесь самыми важными являются два стиха из двадцать третьей главы Второзакония:

19. Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, что можно отдавать в рост;

20. Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост, чтобы Господь Бог твой благословил тебя во всем, что делается руками твоими, на земле, в которую ты идешь, чтобы овладеть ею.

Этот двойной закон, предусматривающий одновременно запрет и разрешение, призван урегулировать двусмысленную ситуацию, в которой оказалось братство, странствующее среди иноземцев. У евреев был обмен дарами внутри братства, но они общались и с людьми, исключенными из цикла обращения даров*.

* Такая двойная экономика характерна отнюдь не только для одних евреев; такое положение складывается везде, где существует сильное ощущение спаянности изолированной группы. Действительно, если древнее ростовщичество не было таким грабительским, как то явление, которое мы теперь обозначаем этим термином, но было чем-то вроде «ренты» или «интереса», то в таком случае иудейский закон можно считать сравнительно мягким. Один этнолог пишет следующее об обычаях племен, населяющих Соломоновы острова: «Местные моралисты утверждают, что соседи должны дружить между собой и доверять друг другу, в то время как люди издалека опасны и недостойны нравственного к себе отношения. Например, аборигены очень честны в отношении своих соседей, но в отношениях с чужаками следуют принципу *caveat emptor*».

В цикле обращения даров вещь отдается человеку без заключения соглашения или договора о возврате. Но тем не менее дар возвращается; обращение, или циркуляция, дара налажено и в принципе может быть рассчитано. Внутри этого круга вещи должны находиться в постоянном движении, и в этом состоит смысл и цель первого закона: никто не вправе требовать процент с долга, данного брату, ибо этим акт щедрости превращается в рыночный обмен. Запрет касается не роста или прибыли; этот рост должен идти во благо племени, а не отдельного индивида.

Таким образом, закон, направленный против ростовщичества, требует подчинения интересов личности интересам племени. Это «нищета» дара, принцип, согласно которому каждый человек, принося дары, становится «бедным» с тем, чтобы богатела группа. Нуждающийся человек не рассматривается как индивид, имеющий свои личные, не связанные с другими людьми, проблемы. Его нужда ощущается всеми членами группы, и ее богатство без обсуждений и разговоров течет туда, где чувствуется нужда, как вода течет с возвышенности на равнину, подчиняясь неумолимому закону. Закон племени требует, чтобы никто из его членов не чувствовал ни излишнего недостатка, ни избыточного богатства.

Если выразиться по-иному, то можно сказать, что закон запрещает деловую активность внутри племени. Собственность обращается, но не путем купли-продажи. Среди евреев заключение долговых обязательств и отчуждение движимого имущества были сильно затруднены. Деловые сделки, как говорят, заключали только с иноземцами (Томасу Джефферсону принадлежит крылатая фраза: «У купца нет отечества»). Иудейский закон придает этому афоризму форму определения: «Торговля — это то, чем вы занимаетесь с иноземцами». Если этот закон соблюдается, если богатство не превращается в частный капитал внутри племени, то и говорят: «Господь Бог твой благословил тебя во всем, что делается руками твоими...»

Говорить о братстве, как это делает первый закон, значит утверждать взаимное доверие при переходе даров из одних рук в

другие. Второй закон призван разъяснить ситуацию более сомнительную. Предположим, что некий египтянин, проезжая мимо, просит несколько бушелей пшеницы. Вы и сами не знаете, увидите ли когда-нибудь этого человека и понимает ли он, что осенью один бушель зерна превратится в несколько бушелей. У египтянина другая вера, он не читал Книгу. Зерно, даже то, которое можно потратить, есть собственность племени; если иноземец не вернет его, то вся группа потеряет часть своих запасов, то есть поставит под угрозу свою жизнеспособность. Внутри племени все верят в то, что дар обязательно вернется, как возвращается кровь к сердцу, но в отдаче дара вовне присутствует риск. Поэтому когда появляется египтянин, то ему пытаются сказать то, что нет нужды говорить брату. Иноземцу не только напоминают, что дары природы растут с прибылью и потому долг надо будет вернуть с частью этой прибыли; от него, кроме того, требуют, чтобы договор о долге был записан на бумаге, а в залог он должен оставить своих коз.

Бог, допускающий ростовщичество, по необходимости должен допускать и дары, чтобы провести границу и установить пределы. Хотя моя книга посвящена совсем иным вопросам, мне нет нужды притворяться, что такое ограничение ничего не требует взамен. Оно защищает внутреннюю область круга и гарантирует, что текущая собственность внутри этого круга не будет утрачена и не растечется слишком тонким слоем. Рассмотренные два закона Моисея описывают сообщество, напоминающее одноклеточный организм. Недавно было показано, что некоторые живые клетки обладают особыми молекулами, из которых образуется наружная клеточная стенка. Одним своим концом эти молекулы отталкивают воду, а другой стороной притягивают. Можно сказать, что поведение этих молекул диктуется двойным законом. Если такие молекулы погружают в воду, то они со временем образуют шарообразную ячейку, а водоотталкивающие концы молекул направляются внутрь этой ячейки. Клетка, несущая в своей стенке такие молекулы, организуется в живую систему благодаря молекулам с двойным законом —

один закон для внешней поверхности стенки, другой — для внутренней среды клетки.

Другим образом, иллюстрирующим группу людей, подчиняющихся двойному закону, может служить обнесенный стеной город. В стене находятся ворота, а в центре города — алтарь. Тогда, следуя древним, мы можем сказать, что существует закон алтаря и закон ворот. С человеком обращаются по-разному, в зависимости от того, где он находится. У внешнего края закон суров; у алтаря он более мягок и снисходителен.

Если воспользоваться метафорой предыдущей главы, то можно сказать, что два закона Второзакония являются мужским и женским с двумя типами суждения о двух формах собственности. Первый закон утверждает, что внутри группы должна доминировать женская собственность, а второй закон позволяет осуществлять на периферии мужской рыночный обмен. Нарушение этих законов и неосторожное смешение форм собственности приводит к размыванию группы. Если отсутствует надежная стена, то богатство начинает уплывать из города, уподобляясь безумцу, который расточает свою энергию, не имея средств восстановить ее. И наоборот, если мужская собственность начинает доминировать у алтаря, то группа распадается, как это происходит в любом обществе, где дары выносятся на рынок.

Подытоживая законы Моисея, можно сказать, что один закон обеспечивает обращение даров, в то время как другой рационально упорядочивает обмен дарами, чтобы гарантировать возможность торговли с иноземцами. Разрешение давать в рост позволяет осуществлять какую-то торговлю за пределами положенных границ, но поскольку такая торговля может обеспечить поток товаров между чужаками, постольку закон следит за тем, чтобы все чужаки вечно сохраняли свой статус, то есть всегда оставались чужаками. Иноземная торговля и наложение ренты на займы объединяют людей лишь материально. Они не ощущают связи друг с другом, не образуется устойчивая группа. Рационализация дара лишает дар его духа.

Двойной закон удовлетворительно работал долгое время. Проблема возникла в первые века после явления Христа, который своим Новым Заветом установил, что все люди — братья, чем отменил разрешение на ростовщичество. Какую форму должна принять экономическая жизнь, если рухнули все племенные границы? Этот вопрос породил очень бурные дебаты, начатые еще первыми отцами церкви и продолжающиеся по сей день. Если мы утверждаем, что двойной закон Моисея описывает круг с обращением даров внутри его и с рыночным обменом на его периферии, то мы можем с полным правом сказать, что история дебатов по поводу ростовщичества — это история наших попыток определить радиус этого круга. Христиане увеличили радиус до бесконечности, провозгласив универсальное братство. Пятнадцать веков люди изо всех сил старались жить, подчиняясь этому допущению. Реформация повернула время вспять и принялась снова укорачивать радиус, сведя его, ко времени Кальвина, до размеров сердца каждой отдельно взятой частной души.

II. СКУДОСТЬ МИЛОСЕРДИЯ

Понимание собственности Новым Заветом напоминает таковое святой Гертруды, которая сказала: «Чем более общей является собственность, тем больше в ней святости». Когда кто-то спросил: «Кто мне ближний?» — Иисус в ответ рассказал притчу о добром самаритянине. Сочувствие, а не кровь делает людей братьями. Дух изменяет границы племени. Дом Израиля лишился стен после путешествия Иисуса в Тир и Сидон, после того как сам Спаситель был тронут верой ханаанской женщины.

Иисус настойчиво отделяет рынок от Царства Божия. Все мы хорошо знаем его притчи. Он учил, что человек должен отдавать, не надеясь ничего получить взамен; в своей молитве он просит Господа «простить нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим». Он изгнал всех, «кто продавал и покупал в храме, и он пере-

вернул столы менял и опрокинул места тех, кто продавал голубей». Когда Иисус готовится к распятию и погребению, женщина помазывает его елеем. По этому случаю Иисус говорит: «Бедные всегда с тобой» — в ответ на предложение апостолов продать елей для помазания и вырученные деньги раздать бедным. Как всегда, они не сразу поняли смысл сказанного. Они думали о цене елея, сидя перед человеком, готовым принести свое тело в дар искуплению. Можно полагать, что ответ Иисуса означает, что бедность (или нищета) жива и явственно звучит в самом их вопросе, что богатство и бедность всегда будут пребывать с ними до тех пор, пока не смогут они почувствовать живой дух внутри самих себя.

Христиане ранней церкви жили общинами, в условиях своеобразного первобытного коммунизма, поровну деля собственность между членами общины. Вопрос о ростовщичестве не привлекал большого внимания до тех пор, пока церковь не слилась с империей. Бенджамин Нельсон в своей книге «Идея ростовщичества»^{*} цитирует святого Амвросия Миланского, одного из первых отцов церкви, который попытался примирить христианскую совесть с законом Ветхого Завета. Проблему ростовщичества Амвросий рассматривает в своей написанной в четвертом веке книге *De Tobia* («О Товии»). Амвросий оставляет двойной стандарт Моисея, но меняет понятия. «Брат» — это теперь любой человек, принадлежащий к церкви. «Ибо каждый человек, во-первых, истинно верующий, а во-вторых, живущий под сенью римского закона, есть брат твой». Брат — это тот, «кто делит с тобой свое естество и есть твой сонаследник Божественной благодати».

Святой Амвросий чувствует, однако, допустимость взимания процента с чужеземца и полагает, что христиане могут давать в рост врагам церкви:

^{*} Первое издание этого замечательного научного труда вышло в свет в 1949 году. Недавно книга была переиздана с комментариями издательством Чикагского университета. Нельсон был историком религии, и под влиянием подобной работы Макса Вебера, использовал споры о ростовщичестве, как средство проследить моральные и экономические аспекты христианской совести в истории церкви. Я очень многим обязан этому руководству.

«На того, кому ты, по справедливости, желаешь навредить, на того, против кого по закону можно ополчиться с оружием, можно и должно налагать обязанность платить проценты. Тому, кого не так легко одолеть войной, можно отомстить, затратив сотую долю усилий. Тому давай в рост, убить кого не есть преступление. Воюет, не поднимая оружия за веру, тот, кто взимает процент; не беря в руки меч, отмщает он врагу, заставляет платить противника. И следовательно, там, где есть право войны, там есть и право на ростовщичество».

Взимание процента есть акт агрессии в каждом случае, когда оно переходит некоторые границы в отношениях между людьми, и несмотря на то, что во Второзаконии нет прямого разрешения на ростовщичество, фактически оно тем не менее допускается. Очень любопытно, что до святого Амвросия так, видимо, и не дошло, что чужеземцем может быть человек, не включенный в группу, но в то же время не являющийся и врагом. («Кто был тогда иноземцем, — пишет Амвросий, — за исключением Амалекитянина, за исключением Аморрея, за исключением врага?»). Как только все люди *долженствуют* стать братьями, любой чужак автоматически становится врагом. Такая агрессивность веры является мертвой точкой в духе универсального братства. Эта скрытая граница прячется в тени ничем не ограниченного сострадания, и кажется, что многое из того, что возникло в Средние века, начиная с рецидива антисемитизма, как характерной черты духовного владычества церкви, выросло именно в этом мраке.

Если мы составим список способов, каковыми средневековые церковники пытались примирить Евангелие с древним допущением ростовщичества, то обнаружим, что в подавляющем своем большинстве авторы разрешают конфликт, возлагая вину на евреев; нигде не находим мы мыслей о кочующем племени, вынужденном защищать свое существование. Вот изложение некоторых примеров:

- Петр Коместор, двенадцатый век: «Господь знал, что евреи — лукавый народ, и они стали бы еще хуже, если бы им не разрешили давать в рост».
- Фома Аквинский, тринадцатый век: «Евреям надо было дать отдушину для удовлетворения их природной жадности, иначе они начали бы воровать друг у друга».
- Гильом Оксерский, тринадцатый век: «Так как Господь не смог довести евреев до совершенства, он разрешил им умеренно грешить».

Еще одно объяснение допущения ростовщичества, объяснение, использованное и святым Амвросием, и Мартином Лютером, заключается в том, что Господь допустил ростовщичество в отношении неевреев Святой земли затем, чтобы наказать их. Ростовщичество — это орудие войны, и Господь, позволив евреям давать в рост, благословил тем самым священную войну против Его врагов. Когда средневековые схоласты взяли на вооружение такую линию поведения, стало трудно отличить дух универсального братства от безраздельной гегемонии церкви. Например, в пятнадцатом веке Бернардино Сиенский смог защитить христианское ростовщичество, каковое, по его мнению, было проявлением братской любви:

«Мирские блага даются людям за почитание истинного Бога и Владыки Вселенной. Там же, следовательно, где такое почитание не существует, как, например, среди врагов Бога, ростовщичество имеет законные основания, ибо оно творится не во имя наживы, но лишь ради истинной веры; движущей силой его является братская любовь, а именно потому, что может ослабить врагов Бога и вернуть их в его лоно...»

Крестовые походы явились творением теневой стороны духа братской любви. И, так как интерпретация святого Амвросия допускала ростовщичество в отношении мусульманских врагов в

Святой земле, церковь до поры терпела его — духовное и светское, христианское и еврейское. Но в действительности случай дать в рост врагу возникает редко; финансируя крестовые походы, отцы церкви вскоре поняли, что еврейские заимодавцы в Европе наложат более тяжелое ярмо на христианство, чем ярмо, которое христианские заимодавцы смогут наложить на мусульман. Именно ростовщичество *дома* разрушает братство и ведет к проигрышу войны. В конце концов, церковь запрещает всякое ростовщичество, чтобы сомкнуть ряды. Булла, обнародованная в 1145 году папой Евгением III, прямо увязывает возобновление запрещения ростовщичества с проблемой финансирования крестовых походов. Как и во времена Моисея, внутреннее единство потребовало такой экономической политики.

Отсюда можно сделать вывод, что ростовщичество было хорошо известно в Средние века. Но тем не менее надо еще раз подчеркнуть, что, несмотря на большое разнообразие сделанных по этому поводу выводов, общим и неоспоримым для всех христиан того времени было убеждение в том, что ростовщичество и братство абсолютно противоречат друг другу — это полные антитезы. К двенадцатому или тринадцатому веку слово «брат» становится универсальным при обращении, и если возникали какие-либо вопросы, то двойной стандарт Моисея (или святого Амвросия) всегда разрешался в пользу «братства». Вот что говорит, например, по этому поводу в тринадцатом веке Раймонд из Пеннафорте: «От того требуй процент, о ты, кто бы ты ни был, кому по справедливости желаешь навредить; но если ты праведен, то не должен никому вредить, а посему не должен требовать процент ни с кого». Это типичное средневековое решение проблемы. Вот другой пример, который дает нам Фома Аквинский в том же тринадцатом веке: «Еврейям запрещено было брать процент с их братьев, то есть с других евреев. Отсюда мы должны понять, что брать процент с какого бы то ни было человека есть несомненное зло, поскольку мы должны считать каждого и любого человека своим соседом и братом, особенно по завету Евангелия, каковое взывает к совести каждого...»

Даже оправдывая крестовые походы, средневековые христиане никогда не отходили от убежденности в том, что нельзя смешивать ростовщичество и братство. Эта убежденность послужила образцом, по которому принялись кроить множество разнообразных одежд. В тени универсального братства могло происходить многое, но сама универсальность никогда и никем не оспаривалась. Оно, братство, было идеалом: никто не должен давать в рост брату, а все люди должны быть братья. Все изменилось в эпоху Реформации.

Центральной фигурой здесь стал Мартин Лютер. Трудно резюмировать взгляды Лютера на ростовщичество, но этот вопрос терзал его постоянно. Напротив, нетрудно резюмировать тот эффект, который произвели его взгляды на эту проблему. Лютер и другие вожди реформации разделили моральную и экономическую стороны жизни. Столкнувшись с неизбежностью борьбы с Римом, реформаторы обратились к альтернативной и одновременно стабильной силе: нарождающемуся купеческому нобилитету. Во времена реформации находились священники, призывавшие к основанию нового Иерусалима и ликвидации частной собственности, но эти священники не выжили в неравной схватке. Те же, кто уцелел, стали поддерживать торговый патрициат и даже подвизались на его службе в качестве советников по денежной политике. Для того чтобы добиться успеха, духовенство уступило светскую власть государству, отделив божественный закон от гражданского права. Если вычленить суть учения реформаторов, то они говорили, что, хотя есть надежда, что князья будут править в евангельском духе, мир все же является обиталищем необоримого зла, и поэтому требуется — пусть временное — поддержание порядка силой меча, а не братской любви. По этой причине протестантское духовенство не выступило, в конце концов, против светского ростовщичества, так же как и против других изменений права собственности, знаменовавших собой приход шестнадцатого столетия (например, взимание ренты с угодий, считавшихся прежде общественной собственностью). Вожди реформации продолжали говорить о братстве, но

были убеждены в том, что братство не может быть основой гражданского общества.

За время жизни Лютера его взгляды на ростовщичество претерпели существенные изменения. В молодости Лютер метал традиционные средневековые громы и молнии в адрес ростовщичества, перемежая свои инвективы выпадами против Рима — всемирного ростовщика. Но в 1525 году Лютер подошел к поворотному пункту. В тот год в Германии разразилась великая крестьянская война; то было восстание, история которого была рассказана множеством раз, ибо в нем присутствовали все элементы борьбы между духом и собственностью, борьбы, ознаменовавшей приход реформации. За сто лет, пока в Германии происходил упадок феодализма, а князья консолидировали власть, объединяя и расширяя свои территории, страна пережила немало крестьянских волнений. Роланд Бэйнтон, историк религии, пишет по этому поводу:

«Право было унифицировано путем сведения местных законов и их изменением в пользу римского права, отчего в первую очередь пострадало крестьянство... так как римское право знает только частную собственность и поэтому угрожает самому существованию собственности общинной — лесам, речкам и лугам, которые считались поровну принадлежавшими всем членам общины согласно древним германским традициям. Кроме того, римское право знает только свободного человека, вольноотпущенника и раба, оно не имеет ни малейшего представления о такой категории лиц, которых можно было бы трактовать как средневековых крепостных. Другим изменением... стало замещение натурального обмена денежным».

Крестьянская война в Германии, по сути, была такой же войной, какую вели американские индейцы с европейцами, то есть войной против распространения рыночных отношений на неотчуждаемую прежде собственность. Тогда как раньше человек мог

ловить рыбу в любой реке и охотиться на зверя в любом лесу, то теперь каждый раз находился человек, который утверждал, что эти река или лес — его собственность. Сместилась основа, на которой покоилась собственность на землю. Средневековому крепостному было что противопоставить собственнику: ведь крепостной владел землей. Крепостной не мог свободно переезжать с места на место, но у него было зато неотчуждаемое право на кусок земли. Но теперь объявились люди, которые заявили, что именно они владельцы прежде общественных угодий, и стали требовать плату за пользование ими. Тогда как крепостного нельзя было изгнать с его клочка земли, арендатора можно было выгнать не только за неуплату ренты, но и просто по прихоти и капризу владельца и собственника земли.

Некоторые радикально настроенные священники, представлявшие лицо реформации, поддержали крестьянскую оппозицию, и поэтому Лютер был вынужден разъяснить свою позицию. В 1523—1524 годах Лютер выступал с проповедями на тему Второзакония (позже эти проповеди были опубликованы под названием «О Второзаконии с комментариями»). В этой книге Лютер обращается к закону Моисея, который каждые семь лет освобождает должников от уплаты долга, называя этот закон «самым прекрасным и честным».

«Но [он говорит], что вы скажете Христу, который... запрещает требовать возмещения долга и велит отдавать без надежды на получение равной ценности в ответ? Я отвечаю: Христос обращается к христианам, каковые находятся выше всякого закона и делают больше, нежели повелевает им закон; но Моисей дал законы людям, живущим в гражданском обществе, людям, подчинявшимся власти и мечу; таким образом, удалось обуздывать злодеев и сохранять общественный мир и покой. Таким образом, вводится закон, согласно которому тот, кто берет в долг, обязан его вернуть и возместить, но христианин должен сохранить невозмутимость и

равнодушие, если закон окажется не на его стороне, и он не сможет получить возмещение долга... Христианин должен терпеливо переносить невзгоды... хотя и ему не воспрещается прибегнуть к строгости карающего меча».

Здесь мы уже отчетливо видим разделение юридического права и веры. Вторым примером, взятый из той же эпохи, позволит нам конкретизировать манеру этого разделения. В 1523 году Якоб Штраус, один из наиболее радикальных священников, заявил, что не только не должен никто брать проценты за долг, но и должники должны сопротивляться и кредиторам и себе, чтобы не впасть в грех ростовщичества. Крестьяне были в восторге, но местное духовенство и землевладельцы обратились к выборной власти с жалобой, правительство же, в свою очередь, обратилось за разъяснениями к Лютеру. Лютер начал свой ответ с того, что сказал, что «отмена ростовщичества стала бы благороднейшим достижением христианства». Сделав такое вступление, Лютер, однако, спускается с небес на землю, становясь более практичным. Штраус, продолжает Лютер, в недостаточной степени «оценивает тот риск, который берет на себя купец, одалживая капитал. Далее, «произнося высокопарные слова, Штраус вселяет дерзость в умы простолюдинов... Может быть, он думает, что мир полон христиан...». Ответ очень типичен для Лютера: он противопоставляет ростовщичеству морально и нравственно, но проводит различие между гражданской, светской властью и христианской этикой и в конечном итоге уступает князьям право решать экономические вопросы*.

В этих схватках Лютер лично разрывается тем же конфликтом, который расколол и Средние века, конфликтом между *sacerdotium* и *imperium*, между церковью и государством. Он разрешает это противостояние, отдав его на милость власти. Неважно, по какой

* «Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя» (Послание к Галатам, 3:24-25). Лютер восстанавливает закон в гражданских делах, где нельзя положиться на веру, но следует предполагать риск. Это дух Ветхого Завета.

причине, но к шестнадцатому веку власть перешла в руки людей, владевших частной собственностью. Уцелевшие в этой борьбе религиозные вожди стали государственным духовенством, добровольно признавшим светскую власть князей и даже пошедшим на службу к ним. Некоторые священнослужители действительно стали экономистами, помогавшими князьям разобраться в деталях денежной экономики. Немецкий теолог Филипп Меланхтон, например, вмешался в спор, возникший в Дании в 1533 году, и помог королю Христиану III организовать систему взимания процентов.

Те реформаторы и движения (такие, как движение анабаптистов), которые не признали нового смысла собственности, не уцелели в этом конфликте. Томас Мюнцер, еще один радикальный священник, активно поддерживал крестьян в Саксонии и встал в недвусмысленную оппозицию к Лютеру в его служении светской власти:

«Лютер говорит, что бедные люди должны довольствоваться своей верой. Неужели он не понимает, что ростовщичество и налоги лишь подрывают восприятие веры? Он утверждает, что достаточно и Слова Божьего. Неужели он не понимает, что люди, каждое движение которых посвящено добыванию хлеба насущного, не имеют времени учиться, чтобы читать Слово Божье? Князья высасывают из народа кровь своим ростовщичеством, они считают своей собственностью рыбу в реках, птиц в небесах, траву на полях, а доктор Лжец говорит: «Аминь!» Где его мужество, этого трусливого доктора Кота, этого новоявленного папы из Виттенберга, этого любителя комфорта, этого побирающегося льстеца?»

Какая отчетливая тональность! Власть расправилась с этим человеком, его схватили, пытали и обезглавили.

К концу реформации право судить о нравственности права собственности было узурпировано светскими правителями. Есть одна

поучительная история о нескольких священниках из Регенсбурга, которые в 1587 году поставили вопрос о правомерности взимания пяти процентов. Эти священники были уволены со своих постов и изгнаны из города решением протестантского магистрата. Лютер, который не приемлет ростовщичество по моральным соображениям, в решительные моменты становится на сторону светской власти, а так как светская власть, в свою очередь, поддерживает ростовщичество, то результатом отделения церкви от государства стало сужение круга обращения дара.

Разделение гражданского и морального закона сделало популярным различие между терминами «интерес», «вложение капитала» — с одной стороны, и «ростовщичеством» — с другой. В шестнадцатом веке эти два термина — «интерес» и «ростовщичество» — широко употреблялись одновременно, хотя, конечно, употребляли их и намного раньше. Латинский глагол *interesse* означает «различать», «заботиться», «иметь значение», «быть важным». Мы до сих пор употребляем это слово в таком значении, когда говорим, что какая-то вещь представляет для нас интерес, или когда преследуем какие-то «интересы» в своих делах. В средневековой латыни отглагольное существительное *interesse* стало означать возмещающий платеж за потерю: если кто-то теряет что-то, принадлежащее мне, что представляет для меня «интерес», то этот кто-то платит мне *interesse* для того, чтобы возместить мне потерю (и он не платит ничего, если у меня нет интереса). Потом словом «интерес» стали обозначать то, что можно потерять, одалживая капитал, и должник, не выполнивший своих обязательств, был обязан выплачивать *interesse*, то есть фиксированное количество денег, оговоренное в контракте. Этот платеж предположительно отличался от *usura*, платы за деньги, отданные в рост, то есть от прямого взимания процента за сам факт отдачи денег в пользование; но в действительности разница была не слишком велика: кредиторы стали говорить, что если они теряют доход из-за того, что не могут повторно вложить одолженные деньги (это тоже *interesse*), то вместо того, чтобы

вносить в контракт заранее оговоренную конкретную сумму, в него надо внести определенный процент от суммы, а процент этот периодически пересчитывать.

Следовательно, даже в Средние века *interesse* на практике был просто тенью ростовщичества, *usura*. В качестве иллюстрации мы можем взять один из церковных диспутов, имевший место незадолго до реформации; на этом диспуте было решено провести грань между ростовщичеством и взиманием интереса. Предметом обсуждения были христианские ломбарды, которые в Италии тогда, так же как и теперь, называли *monti di pieta*, горами милосердия. Христианин, обремененный долгами, мог прийти в такое учреждение и занять немного денег, чтобы начать расплачиваться с долгами или начать новый трудовой сезон. Вот как описывает организацию ломбардов Бенджамин Нельсон:

«Человеческое братство стало знаменем, которым церковники-антисемиты... маскировали свои демагогические призывы изгнать еврейских менял, которые заволокли итальянские города, прибывая толпами из Рима и из Германии, откликаясь на приглашения городских властей, выдававших евреям разрешение ссужать сравнительно небольшие суммы под 10 — 50 процентов... На свет божий снова вытащили старые беспочвенные обвинения в ритуальных убийствах, призванные разжечь ненависть толпы к евреям и побудить людей к покушениям на их жизнь и имущество. Все эти разглагольствования имели одну цель — уничтожить еврейские ссудные лавки и учредить христианские, названные островками милосердия, *monti di pieta*. К 1509 году с благословения папы в Италии были учреждены восемьдесят семь таких банков...»

Духовенство, отстаивавшее идею создания «островков», утверждало, что деньги, которые взимались сверх основной суммы долга, взимались отнюдь не как ростовщический процент: это была

плата, которая шла на поддержание работы учреждения и на жалование его сотрудникам.

Это, конечно, и было той причиной, по которой, вообще говоря, в первую очередь и запрещалось ростовщичество: дух дара требует, чтобы никто не жил за счет нужды другого человека. Группу людей называют братством в том случае, когда обращение даров не только гарантирует, что никто не останется в стороне от источника богатства, но также и тогда, когда ни один член группы не может обеспечивать свою частную жизнь, черпая из потока, который несет избыток богатства нуждающимся. Если в группе всегда находится достаточное количество нуждающихся, способных прокормить группу лиц, ссужающих деньги под процент, то, значит, с самим братством что-то не так.

Тем не менее *monti* были учреждены и папа Лев X официально благословил их в 1515 году. Своим постановлением, оглашенным во время пятого Латеранского собора, папа объявил, что эти учреждения имеют право взимать проценты по долгам. Деньги, которыми банки ссужали под проценты, не считались отданными в рост, проценты объявлялись платой за *damna et interesse* (вред и потери). Это была плата за риск отдачи денег в долг, плата на покрытие той прибыли, какую могли бы принести эти деньги, если бы их не отдали в долг, и плата на содержание сотрудников банка, то есть на их жалование. То есть еще до реформации «интерес» был принят как термин для выражения права брать умеренную мзду за долг чужому человеку.

Лютер и другие реформаторы, в частности Филипп Меланхтон, позаимствовали этот порядок у своих злейших врагов. Около 1555 года Меланхтон сделал различие между двумя видами долгов. Первые он назвал *officiosa*, вторые — *damnosa*. Если человек занимает у своего соседа небольшую сумму, которую можно потратить за короткое время, то это долг *officiosa* и с него не следует взимать проценты. С другой стороны, заем из категории *damnosa* является вынужденным заимствованием, заимствованием на неопределенно долгий срок или «суммами, взяты-

ми для использования в торговле в форме партнерства или товарищества». Так как кредитор несет риск потери денег во всех этих случаях, пишет Меланхтон, то «правило равенства требует, чтобы он получил компенсацию, называемую интересом, но компенсация эта не может превышать пяти процентов от суммы долга». Лютер и сам проводил подобное различие, осуждая процент, доходящий до шестидесяти, но допуская, что ставка может доходить до восьми процентов годовых. К концу реформации сформировался двойной язык, порожденный новыми двойными стандартами. В глазах Господа ростовщичество по-прежнему является грехом и справедливо проклинается. Но в повседневной жизни интерес необходим и оправдан. Интерес — это граждански узаконенное ростовщичество: перед нами рождение капитализма.

Есть своеобразный способ, каким это различие — между интересом и ростовщичеством, между нравственным и гражданским правом — оживило дихотомию, от которой тщетно пыталось освободиться Средневековье. Моисей, святой Амвросий и Лютер одинаково признавали существование двух прав, двух законов. Но, невзирая на все сходство со своими предшественниками, Лютер проводит различие, в корне непохожее на различие Моисея и Амвросия.

Во-первых, Лютер делит на две части нечто совершенно иное. В Ветхом Завете человечество рассматривается состоящим из двух категорий людей — братьев и тех, кто братьями не является, и израильтяне ведут себя по-разному в зависимости от того, с кем они имеют дело. Теперь разделению подвергается каждый человек. Церковь и государство — это два разных учреждения, но человек в своей жизни зависит и от одного, и от другого. Если каждый человек состоит из моральной и гражданской частей, то это значит, что в его душе бок о бок живут брат и чужеземец. Если теперь я встречаю на улице человека, то он мне либо чужак, либо родственник в зависимости от того, чем он занимается. Поскольку каждый человек может быть членом универсального братства, то он может одновре-

менно обладать и ничем не ограниченной чужеродностью. Он может стать чужаком в любой удобный для него момент по его выбору, и для этого ему даже не надо выходить из дома. Он может оправдать расчётливость своей души, как необходимое средство противостоять расчётам других, точно так же как Лютер оправдывает употребление меча.

Дихотомия Лютера отличается от дихотомии Моисея и ещё одним аспектом. Если чужеземец и брат живут бок о бок, то деление касается не только души и сердца каждого человека, но и всего населения данной местности или города. В учении Лютера мы находим не ростки нового трайбализма, но зачатки современных общественных классов. Я приведу отрывок из «Второзакония с комментариями», в котором иноземец Ветхого Завета превращается в современного бедняка:

«Так почему же [Моисей] допускает право требовать возврата долга от иноземца... но не допускает того же в отношении брата... Ответ заключается в том, что... в соответствии с принципами общественного порядка, согласно которым некоторые привилегированные граждане пользуются большим почётом, нежели пришельцы и иноземцы, чтобы не было всеобщей одинаковости и равенства... Мир имеет нужду в таких формах, даже если они представляются несправедливым неравенством, в каковом полагают себя слуги и горничные, работники или батраки. Ибо не все могут быть королями, принцами, сенаторами, богатыми людьми и свободными людьми в равной мере... Ибо только до пришествия Бога нет уважения к человеку, ибо все равны, но в нынешнем мире уважение к человеку, а следовательно, и неравенство суть необходимы».

Здесь Лютер говорит не только и не столько о древнем мире. Когда речь заходит о социальной политике, он не чувствует, что её проблемы должно решать «стадо простолюдинов, дерзких и неве-

жественных по своей природе», нет, Лютер предпочитает уповать на князей. Насколько мне известно, он нигде не высказывает этого прямо, но весь его тон свидетельствует: христиане, сколь редко они ни встречаются, все же более многочисленны среди дворян, а новыми чужаками и иноземцами можно с полным правом назвать низшие классы.

Можно с таким же правом отстаивать ту точку зрения, что новые формулировки реформации являются попыткой расчистить пространство для духа дарения и заявить на него права. Лютер пытался освободить Церковь от ее земной империи. Даже в его попытке уступить власть светским правителям можно увидеть желание восстановить подобающую сферу духа во имя обновления закона Моисея. Но как бы внимательно мы ни вслушивались в то, что говорит Лютер, мы не слышим призывов к новому братству. Об этом говорили другие реформаторы, но не Лютер. Он открыто настаивает на том, что христианский дух нельзя свободно выпускать в мир:

«Я уже говорил, что христиане редки в этом нашем мире; посему мир нуждается в строгом и суровом временном правлении, каковое заставит и принудит грешных и нечистых не красть и не разбойничать и возвращать долги, даже несмотря на то, что христианин не имеет права требовать (в принципе) возврата долга или, более того, надеяться на возврат. Это необходимо ради того, дабы мир не превратился в пустыню, не погибло согласие и не уничтожились полностью ремесла и общество: все это неизбежно произойдет, вздумай мы править миром по Евангелию, не прибегая к укрощению и подавлению нечестивых, законами и силой принуждая их делать и терпеть праведность. Мы, таким образом, должны открыть все пути и воспользоваться ими ради сохранения мира и согласия в городах, ради того, чтобы водворить закон в деревнях, и наш долг сделать так, чтобы меч скоро и беспощадно разил всякого отступника... Не надо думать, что ми-

ром можно править без крови: меч властителя должен быть красен от крови; ибо мир будет и должен быть вместилищем зла, и меч светского властителя есть дубина и мщение Господне».

Едва ли можно утверждать, что здесь Лютер говорит о братстве, более того, он санкционирует гражданский закон отнюдь не для того, чтобы утвердить в мире дар и милосердие. Более того, он говорит языком, которым всегда выражают идею отчуждения собственности, языком разделения и войны. (После святого Амвросия Лютер стал первым, кто уловил агрессивные ноты в разрешениях Ветхого Завета: «Евреи покорно предались Богу, став орудием Его гнева, каковой Он обрушил на язычников, начав давать им деньги и добро в рост и под проценты».)

Но еще важнее того воинственного тона, каким выражается Лютер в приведенном отрывке и в других местах, является утверждение скудости и редкости милосердия и дара. Мы почувствуем это с большей ясностью, если отвлечемся и сравним характерное для Лютера ощущение скудости с более ранним ощущением изобилия. Вспомним следующие строки монаха четырнадцатого века мастера Экхарта:

«И потом знай, что Бог намерен действовать, излить свою милость на тебя, как только Он увидит, что ты готов к этому... Найдя тебя готовым, Он просто должен действовать, Он должен снизойти на тебя и затопить тебя своей благодатью; точно так же солнце начинает с необходимостью печь, когда воздух прозрачен и чист; оно не может в этом случае сдерживать свои лучи. Поистине, было бы большим недостатком Бога, ежели бы Он, найдя тебя таким опустошенным и голым, не произвел бы в тебе чудесного изменения и не одарил тебя славными дарами.

Ты должен искать Его здесь и там, Он всегда находится рядом, у врат твоего сердца; там стоит Он, ожидая, когда от-

кроют ему и впускают... Он стремится к тебе тысячу крат сильнее, чем ты стремишься к Нему; открыть сердце — это и значит впустить в него Бога».

Это интенсивное чувство достижимой благодати и непоколебимая уверенность в ее избытке, как представляется, постепенно исчезает в течение пятнадцатого века. Это чувство, во всяком случае, совершенно чуждо Лютеру. То, что чувствует Лютер со всех сторон, можно назвать отсутствием благодати и скудостью милосердия. Дух больше не стоит у врат сердца или на пороге души, он отделился от человека и возвышается над ним так же, как возвышается над паствой кафедра протестантского проповедника. Законы Моисея «самые прекрасные и честные», но едва ли их можно применять на практике, а Евангелия утопичны и не пригодны более для управления миром. Власть отказалась от приличествовавшей ей ранее щедрости и стала частью легиона ремесел и торговли.

Постулируя редкость доброй воли и отделяя Евангелие от повседневной жизни, Лютер отдаляет от мира Господа и возможность дара, утверждая духовную форму экономики скудости, каковая всегда сопутствует частной собственности. Теперь считается, что истинные христиане редки, милосердие вышло из обычая, а нравственность и совесть стали частным делом, потеряв всякий вес и значимость в светской жизни.

В каком-то смысле возрождение древнего ростовщичества свидетельствует об упадке веры. Обмен дарами очень близок вере, так как и то и другое основано не на получении прибыли или процентов, здесь нет «интереса». Вера не ищет выгоды. Никто не контролирует цикл обращения даров, в котором участвует; напротив, каждый участник отдается духу дара, чтобы обеспечить его движение. Следовательно, человек, отдающий дар, самым актом дарения уже отказывается от такого контроля. Если бы это было не так, если бы даритель заранее рассчитывал, что он получит взамен, то

дар был бы тем самым изъят из целостного единства и стал бы собственностью персонального «я», потеряв свою силу. Мы говорим, что человек жертвует дар ради веры, когда он незаинтересованно участвует в обращении, каковое он не контролирует, но каковое тем не менее поддерживает его жизнь.

Дурная вера — это нечто противоположное. Это есть уверенность в том, что существует коррупция, разложение, расчленение, не только в том смысле, что могут быть нарушены соглашения между людьми, но и в том, что все вещи могут быть расчленены, разобраны, разложены на фрагменты (первоначальное значение слова «коррупция»). Исходом дурной веры является стремление к контролю, к закону и полиции. Человек, охваченный дурной верой, подозревает, что дар не вернется к нему, что ничто не будет работать как следует, что скудость мира так велика, что он с жадностью пожрет любой ниспосланный в него дар. В условиях дурной веры цикл обращения дара разрывается.

Эдмунд Вильсон однажды предложил очень удачное выражение для описания чувства веры, характерного для Ветхого Завета. Представляется, что в древнееврейском языке не было такой временной глагольной формы, которая соответствовала бы нашему активному залогу настоящего времени. Вместо этого существовали две глагольные формы, отражавшие два чувства времени, и оба эти чувства были связаны с вечностью: действие могло быть либо завершенным (прошлое совершенное, плюсквамперфект), либо оно было частью развертывающегося пророчества, а такое время Вильсон назвал «пророческим совершенным», «профетическим перфектом», то есть грамматическим временем, указывавшим на то, что некое действие в принципе можно считать завершенным. Люди, живущие в условиях вечного совершения пророчества, не ощущают ни риска, ни превратностей времен в том виде, как ощущаем их мы. Нет никаких свидетельств, подчеркивающих присутствующий и активный риск в отношениях с соседями, членами одной общины.

Но иноземец, как я уже говорил в самом начале, представлялся еврею воплощением риска. Чужеземец не поклонялся тому же Богу. Потребовать процент с иноземца — это способ удержать риск на границе пророчества, не позволив ему вторгнуться в его пределы. Действительно, допустить существование риска можно только на границе веры и за ее пределами. Ростовщичество, письменные документы, подписанные и нотариально заверенные расписки, гарантии и поручительства, закон и суд — все это способы стабилизировать отношения людей, не имеющих общего Бога, не доверяющих друг другу и живущих с ослабленным чувством восприятия риска и времени. Дар растет внутри круга своего обращения; капитал же берет процент на периферии. Все здесь одно и то же: безверие, ростовщичество и отчуждение — как собственности, так и личности.

Я приведу комментарий Лютера, в котором он делает закон Моисея обоюдоострым. В Средние века, как и в наши дни, «гарантом» или «поручителем» называли человека, который добровольно соглашался в случае необходимости взять на себя долг другого человека, и, как правило, друзья «становились друг для друга поручителями». Лютер клеймит поручительство, как узурпацию роли Бога: только Господь может гарантировать что бы то ни было. В том смысле, в каком я употребляю слово «вера», Лютер, конечно, прав: поручительство любого рода, будь то контракт или гарантия, выкалывает отсутствие уверенности в том, что отданное будет возвращено. Но вот слова самого Лютера:

«Он заповедал нам, чтобы в молитве, возносимой Господу, мы молились лишь о хлебе насущном на один день, чтобы мы могли жить и поступать из страха, зная, что ни один миг не можем мы быть уверены ни в своей жизни, ни в сохранности своего имущества, но должны ожидать и принимать все, что получим из рук Его. Именно в этом и заключается истинная вера».

Да. Все это верно, но слово, которое буквально рвется из этого пассажа, — это не «вера», а «страх». Еврей мог ощущать риск на границе своего племени, но когда круг обращения дара сужается и весь целиком перемещается от цельного братства в душу и сердце отдельно взятого человека, то все начинают ощущать риск внутри себя. Когда вся собственность приватизирована, приватизируется и вера, и тогда люди начинают ощущать страх на границе самих себя. Цитированный мною выше Томас Мюнцер был прав, когда настаивал на такой связи: «Лютер говорит, что бедные люди должны довольствоваться своей верой. Неужели он не понимает, что ростовщичество и налоги лишь подрывают восприятие веры?»

Мюнцер обращается к безверию реформации, и делает это с полным правом. Но мы были бы неправы, если бы оставили это наблюдение без комментариев или возложили бы ответственность за эти изменения на плечи одного только Лютера. В каком-то смысле он действовал как добросовестный и чуткий интерпретатор духовного состояния Европы шестнадцатого века. Его новый постулат не приводит чужеземца в сердце человека; этот чужак, по определению, уже находится там. То был мир нарождающейся торговли и господства частной собственности, мир, где светское и духовное уже было фактически разделено и где общинная собственность уже перестала быть таковой. Когда Лютер, будучи монахом, проводил свою первую мессу, за его спиной стоял отец, который очень хотел, чтобы сын занялся юриспруденцией, как более доходным делом. Молодой священник был не в состоянии чувствовать в душе присутствие божества и едва не сбежал от алтаря. Всю жизнь Лютер страдал от тяжелой депрессии. То был человек, который до самой смерти пытался выразить веру, отвечавшую его собственному внутреннему опыту, его внутренним переживаниям.

Если по-другому описать то, что происходило в тот период, то можно сказать, что Лютер перенес поле битвы духовной войны на собственную территорию; враг веры оказался под рукой, его не

надо было искать среди мусульман и иудеев. Лютер напомнил нам о темной стороне Господа, о Его гневе. Создается такое впечатление, что попытка универсализации чувства милости лишь взрастила на задворках толпы своекорыстных наемников. Таким причудливым путем создается связь между универсальным братством и универсальным отчуждением. Многие, стараясь любить все человечество, испытывают растущее презрение к соседям. В конце своей книги о ростовщичестве Бенджамин Нельсон делает пессимистический вывод: «Трагедия истории морали заключается в том, что область нравственного единения расширялась за счет принесения в жертву силы и прочности нравственных уз между отдельными людьми». Лютер, по сути, говорил о том же — о слабости и непрочности уз и скудости милосердия, которые он чувствовал вокруг. Он точно обрисовал положение и, более того, попытался придать вере такую форму, чтобы она смогла уцелеть и выжить. Он верил, что братья не должны давать друг другу в рост, но видел, что мало осталось таких братьев, каких бы это сильно заботило.

III. ОТНОСИТЕЛЬНОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ

В заключительной части нашей истории круг обращения дара сужается еще более, ибо дуализм Лютера, который боролся с ростовщичеством в совести, но допускал ее в повседневной жизни, был вскоре вытеснен универсализацией ростовщичества (оно допускалось как в совести, так и в реальной мирской жизни), разработанной такими церковными деятелями, как Жан Кальвин, и такими философами, как Джереми Бентам.

В 1545 году один друг попросил Кальвина разъяснить его взгляд на ростовщичество, и Кальвин ответил пространственным письмом. Вкратце пожелав, «чтобы все ростовщичество и даже само его название было изгнано с лица земли», Кальвин, спускается с небес и начинает говорить серьезно, утверждая, что «поскольку это невозможно, то необходимо поступиться моралью в пользу обществен-

ного блага». «Общественное благо» требует, чтобы процент не брали с бедных, но вне этого ограничения он, Кальвин, не видит никакого смысла запрещать ростовщичество. Действительно, «если осудить ростовщичество, как таковое, то на совесть будут наложены такие оковы, каких не пожелал бы и сам Господь».

В первой части своего письма Кальвин рассматривает запрещение ростовщичества, изложенное в Писании, с точки зрения здравого смысла и отмечает запрет. Когда Христос, например, говорит, что никто не вправе надеяться на возвращение отданного, то Он, и это совершенно очевидно, имеет в виду отданное бедняку: «Он не имеет в виду одновременное запрещение взимать процент с долга, данного богачу».

Центральным местом письма является анализ закона Моисея, сделанный Кальвином. Закон «был политическим», заявляет Кальвин, и так как изменилась политика, то должны измениться и правила:

«Сегодня многие говорят... что ростовщичество должно быть запрещено на том же основании, на каком оно было запрещено у евреев, так как всех нас связывают узы братства. На это я отвечаю, что есть разница, обусловленная тем злом, какое пропитывает существование государства; дело в том, что положение, в какое Господь поставил евреев... сделало для них легким занятием вести дела друг с другом, не прибегая к ростовщичеству. Но наши отношения друг с другом совершенно иного рода. Поэтому я и не считаю, что ростовщичество у нас должно быть совершенно запрещено, если оно не противоречит равенству или милости».

Кальвин заключает: «О ростовщичестве следует судить не по частным отрывкам из Писания, но по правилу равенства».

Идея равенства является решающей во всех рассуждениях Кальвина, как это можно понять из приведенного ниже отрывка. В этом комментарии к закону Моисея Кальвин еще раз повторяет,

что политическая ситуация изменилась за время, прошедшее с древней эпохи, и поэтому

«ростовщичество ныне не является противозаконным, до тех пор, естественно, пока оно не нарушает равенства и не разрушает братские узы. Пусть каждый сам предстает перед судом Божиим и не делает соседу того, что бы он не стал делать самому себе; на этом основании можно принять уверенное и безупречное решение... В каких случаях и насколько будет законным взимать проценты с долга, закон равенства предпишет гораздо лучше, чем любая, самая пространная и длинная дискуссия».

В этом отрывке мы видим атомизацию нравственного закона. Отметим главное: «Пусть каждый сам предстает перед судом Божиим» и так далее. Такой стиль моральной расчетливости вдохнул новую жизнь в старые пословицы: «Делай другим то, что бы ты сделал самому себе» и «Бог помогает тем, кто сам себе помогает». Все это суть перепевы старой песенки с ударением на «себе». При том, что старинная моральная и нравственная общность съежилась до размеров души землевладельца, совесть и чувство вины — это единственное, что осталось в распоряжении остальных индивидов. Этическая дилемма разрешается или сравнением индивидуальных самостей, или тем, что каждый, оставшись наедине со своим «я» воображает, что представляет его на «суд Божий».

Если мы допустим существование частного владения собственностью и добавим его к такому способу решения моральных вопросов, то мы на самом деле не найдем веских причин ограничивать ростовщичество. То есть веских причин ограничивать его *среди равных*, и это очень важное уточнение. Равенство такого рода потребует, чтобы богатые относились к бедным по-иному, но если встретятся два предпринимателя, то каждый из них согласится (даже пред лицом Господа), что ссужать капитал можно только под определенный процент. И, несмотря на то что сам Кальвин прямо

не придерживается такого мнения, само равенство в таком случае легко может потребовать, чтобы богатые вообще не имели дела с бедными, ибо, хотя это золотое правило может начинаться с простейшего постулата, выводов из него можно сделать столько, сколько существует суверенных личностей (например, «если бы я был бедным, то не пожелал бы получать подачки»).

Но мы живем в современную эпоху. Существует три способа применения закона Моисея, и, вслед за Кальвином, мы выбрали последний. Закон может соответствовать двойному стандарту (брат и иноземец Ветхого Завета, Церковь и государство в трактовке Мартина Лютера); закон можно сделать универсальным, сдвинув его в сторону милосердия и благотворительности (Высокое Средневековье); или, наконец, этот же закон можно сделать опять-таки универсальным, но сдвинуть его в сторону всеобщего ростовщичества. После шестнадцатого века братом стал тот, кто может одолжить вам деньги по базисной учетной ставке. Кальвин заключает, что ростовщичество допустимо постольку, поскольку оно имеет место среди друзей. Действительно, скупцом называют того, кто не одалживает свой капитал, и процент стал теперь новым признаком братства. Этот духовный спор позже возрождается в экономике «невидимой руки», каковая преобразует общественное богатство, как только каждый человек начинает определять и преследовать свой личный эгоистический интерес*.

* Вероятно, здесь будет уместно провести параллель этой истории с исламским способом решения вопроса о ростовщичестве. Как уже было сказано вначале, Коран недвусмысленно запрещает взимание процента с долга. История этого запрещения приблизительно такая же, как история запрещения ростовщичества в законе Моисея, но в исламе отсутствует двойная диалектика решения, так как Мухаммед не делает разницы между братьями и другими, между истинно верующими и неверными.

В течение Средних веков и позднее мусульмане приняли практическую модификацию предписанного Кораном запрещения, разрешив уплату суммы сверх одолженного капитала, если кредитор несет риск, отдавая деньги в долг. Человеку по-прежнему запрещено брать лишние деньги в виде заранее оговоренного гарантированного процента, но кредитор имеет право на долю прибыли, если отдача денег была связана для него с определенным риском. В наше время некоторые мусульмане, так же как и часть ортодоксальных иудеев, отказываются взимать

Но давайте сделаем паузу и рассмотрим аргументы в пользу ростовщичества — аргументы Кальвина, — возникшие после реформации. Когда читаешь эти доводы, возникает забавное ощущение: кажется, что после шестнадцатого века все почувствовали, что сам дух милосердия требует, чтобы капитал одалживали под проценты.

Давайте сначала посмотрим на то, как общество решает проблему поддержания жизнеспособности торговли, как оно приводит в движение свое богатство. Как указывает Кальвин, люди теперь не живут родоплеменным строем. Те, кто отстаивает правомочность ростовщичества, утверждают, что вне племенного устройства экономики богатство общества не будет нарастать без обращения капитала, а капитал не может обращаться, если он не приносит прибыли. Кальвин опровергает Аристотеля: «Определенно, если деньги запереть в железные сейфы, то они станут бесплодными — это может понять даже ребенок. Но это означает, что любой человек, занимающий у меня деньги, не собирается тратить их вхолостую, ничего за них не получая. Прибыль — это не сами деньги, это возмещение, которое образуется в результате их применения».

мать проценты с долга, но большая часть последователей ислама допускают возмещение интереса в разумных пределах.

Спор между этими двумя группами стал основой одной из второстепенных драм, разыгравшихся в Иране после падения шаха в 1979 году. Последователи аятоллы Руаллы Хомейни провозгласили намерение создать «исламскую республику», основанную на предписаниях Корана. Даже такой весьма далекий от духовенства человек, как бывший президент Абульхасан Бани-Садр, как говорили, собрал целую библиотеку микрофильмов с сурами Корана, трактующими те или иные экономические вопросы.

Но, как говорил Кальвин, современное государство не может функционировать, опираясь на этику древних племен. Вскоре после свержения шаха новый глава государственной нефтяной компании — правоверный мусульманин, радикальный законник и враг шаха — публично заявил, что оказался в трудном и запутанном положении, поняв, что «невозможно и невыгодно... подгонять все политические, экономические и правовые проблемы под исламскую модель». Государство, богатство которого черпается из продажи ископаемого топлива иностранцам, не может нормально функционировать, не взимая проценты с капитала. Когда эта коллизия будет разрешена, то, думаю мне, так же как в Европе, торговая аристократия заявит о своей силе и претензии на власть. И духовенство будет вынуждено породить из своей среды Лютера и Кальвина, если захочет иметь долю в этой власти.

Один член британского парламента, выступая на его заседании в 1571 году, сделал подобное замечание, добиваясь отмены законов, ограничивающих ростовщичество: «Будет намного разумнее разрешить умеренное [ростовщичество], нежели вовсе изгнать его и тем самым нарушить движение, каковое едва ли вообще может осуществляться без взимания процента». То есть богатство группы не будет двигаться, использоваться, питать и оживлять группу, если лишится взимания процента и перестанет приносить прибыль. Ростовщичество древних евреев тормозило обращение богатства, но теперь верно обратное: запрещение ростовщичества сделает богатство статичным и бесплодным.

И кто от этого пострадает? Те, кто, высказываясь в пользу ростовщичества, утверждают, что ограничение взимания процента повредит бедным ровно в такой же степени, как и богатым. Локк утверждал, что законодательное ограничение процентной ставки не только уничтожит торговлю, но и причинит непоправимый вред «вдовам и сиротам». В прошлом вдов и тех, кто потерял способность работать, поддерживали их родственники. Чем, спрашивается, это, по сути, отличается от проживания старости на плоды вложенного капитала? Определенно милосердие требует, чтобы таких людей не ввергали в еще большие несчастья и не принуждали их отдаваться на милость государства.

В своей аргументации сторонники ростовщичества заходят еще дальше. В 1867 году Ричард Генри Дана-младший, человек, написавший «Два года под мачтой», выступил в палате представителей штата Массачусетс с речью, в которой дал резкую отповедь попыткам ввести законы, ограничивающие ростовщичество. Он утверждал, что такие законы нисколько не помогут бедным. Прежде всего, это произойдет оттого, что, если величина процентной ставки будет ограничена законодательно, бедняк не сможет привлечь капитал, так как его нельзя ссужать под более высокий процент, которого потребует его скудное обеспечение.

«Возьмем для примера бедного честного должника. Болезнь или несчастье ввергли его в долг, а неумолимый креди-

тор... беспощадно требует возвращения денег. Если бы этот человек мог занять тысячу долларов... то смог бы выплатить долг и у него осталось бы еще немного, с чего можно было бы начать все сначала. Но при недостаточном обеспечении и при высоком уровне рынка он не сможет получить деньги под шесть процентов. Вы запрещаете ему взять долг под семь процентов, не обращая внимания на то, что в этом случае ему придется продать землю и кров над головой его жены и детей... продать все это с ужасающими потерями, как это всегда бывает при вынужденных продажах — потерями до двадцати пяти процентов! Должник мог бы сохранить свое имущество займом... под залог его рыночной стоимости. Так что мы можем сказать о таком законодательстве?.. разве это не постыдный вызов нашему уму, общественному духу и человечности?»

И кто, вопрошает он далее, является должниками в современном мире? «По большей части занимает деньги предприятие, и капитал одалживает еще больший капитал». И кто в этом мире кредиторы? С тех самых пор, когда «благое Провидение в начале нашего столетия вложило в сердце и душу некоего человека идею основать сберегательный банк», деньги начали ссужать сами бедняки, «пденные рабочие, портнихи и слуги, уличные продавцы газет стали капиталистами и одалживают деньги богатым и великим». Если сберегательным банкам запретят ссужать деньги под более высокий процент, то воротилы рынка это вытерпят, но пострадают именно «бедные классы общества».

Оставив в стороне вопрос о бедных, Дана перечисляет и другие аргументы в пользу снятия всех ограничений с ростовщического процента. «Мировой рынок, — пишет он, — подчиняется неодолимой силе океанского прилива...» Моралисты не могут зафиксировать стоимость капитала, и, притворяясь, что это можно сделать, такие люди лишь обесценивают свои моральные рассуждения. Законодательно установленная процентная ставка нарушает «неиз-

менные законы торговли». Когда рыночный учетный процент снижается ниже установленного законом уровня, законы ростовщичества перестают действовать, а если рыночный процент поднимается выше законодательно установленного уровня, то принудительный процент займа начинает душить торговлю, заставляет бедняков одалживать деньги у бессовестных акул и превращает честных кредиторов в аморальных преступников.

И наконец, представляется, что в нашем современном мире процент, взимаемый за пользование деньгами, перестал разделять людей непроницаемыми границами. Даже у первобытных племен отдача ценностей в рост была способом поддержания каких-то отношений с чужеземцами. Теперь же предприниматель и человек, готовый платить, сами ищут друг друга. Взимание процента есть признак живой общности. «Живая страна привлекает капитал и может за него платить, — заявляет Дана, — мертвая страна не может этого делать».

Таким весьма парадоксальным образом, почти все, что было сказано когда-то против ростовщичества, может быть теперь повторено в его пользу. Дары природы и богатство общества ныне приведены в движение и растут благодаря ростовщичеству; процент с капитала кормит вдов и сирот и позволяет бедным начинать дело с нуля и получать долю во всеобщем богатстве. Запрещение ростовщичества убивает торговлю и заставляет — равным образом и богатых и бедных — компрометировать этические нормы. И наконец, процент на капитал имеет те же признаки, что и отношения дарения, — он объединяет людей и обеспечивает жизнеспособность группы.

Так выглядит возникший после реформации аргумент в пользу снятия всяких запретов на ростовщичество.

Для того чтобы ответить в пользу обмена даров, мы расширим рамки спора. Когда Кальвин говорит о том, что каждую ситуацию следует оценивать с точки зрения внутреннего равенства, он озвучивает этику «сбалансированной взаимности», то есть этику, не отмеченную ни эксплуатацией, ни даром, ни любовью, ни враждеб-

ностью. Участники дебатов по поводу ростовщичества обычно предполагают, что мир отчетливо разделен на братьев и чужих, на друзей и врагов. Но реальная общественная жизнь не столь уж строго симметрична. Даже в родоплеменных группах, а еще в большей степени в государственно оформленных и урбанизированных сообществах, существуют люди с промежуточным положением — сердечные незнакомцы, достойные доверия торговцы, дальние родственники, друзья друзей, люди, находящиеся в неопределенных отношениях, и все они, не будучи полностью чужими, не входят в круг братьев, поровну делящих собственность. И поскольку есть степени близости (а следовательно, и степени отчужденности), то есть и степени взаимности.

Если мы расположим эти степени взаимности на шкале, то на одном ее конце окажется чистое дарение, а на другом — чистое воровство; на одном полюсе будет незаинтересованный раздел, который создает и поддерживает родство и дружбу, а на другом полюсе крючкотворство, хитрые уловки, эксплуатация и выколачивание прибыли. Сбалансированная взаимность, равенство Кальвина лежит точно посередине этой шкалы — между двумя упомянутыми крайностями. При равноправных сделках ни одна сторона не выигрывает и не теряет и поэтому не возникает никаких социальных чувств, не существует ни доброй, ни злой воли. В этом отношении этика равенства позволяет производить расчеты времени и стоимости, каковые (расчеты) этика дара ограничивает или запрещает. Если мы хотим, чтобы наша торговля не приводила ни к родственному единению, ни к социальному гневу, то нам придется искать способы уравнивать реальные стоимости в реальном времени. В случаях заимствования мы устанавливаем отношения с помощью расчета и взимания процента так же легко и непринужденно, как в обществе даров отношения устанавливаются с помощью свободного определения величины уплаты «интереса». То, что я выше назвал древним ростовщичеством, имеет самое прямое отношение к этому «уровню равенства». Там, где обмен дарами счи-

тается допустимой и морально оправданной формой обмена и отношений, там даже равноценный обмен рассматривают как аморальное ростовщичество, так как он уничтожает дух дара. Племенные группы, запрещавшие простое ростовщичество, вероятно, имели малую потребность в сбалансированной взаимности аморальной торговли с иноземцами, но племена, допускаявшие ростовщичество, признавали некоторую свою потребность в непрерывной, стабильной торговле с посторонними, иностранцами и чужаками.

У некоторых родоплеменных групп, очевидно, были причины выработки этики обоюдодыгодной торговли с иностранцами, но в целом ситуации, которые располагали к возникновению сбалансированной взаимности, были не так широко распространены в обществах, находившихся на догосударственной стадии, как это имеет место в наши дни. Переход от негосударственных форм организации общества к государству, от племенных мелких поселений к крупным городам, появление массовых обществ — все это приводит к увеличению объема внешней торговли. Сфера позитивной взаимности неизменно сужалась на протяжении последних четырех столетий, и теперь основная масса наших сделок заключается на той средней дистанции, когда люди не являются ни друзьями, ни врагами. Я называю их дружелюбными незнакомцами.

Дружелюбные незнакомцы одалживают друг другу деньги на условиях равенства процента. Размер этого процента устанавливается по взаимному согласию путем приблизительного подсчета роста богатства; это равносильно утверждению, что отношения должника и кредитора являются чисто рыночными отношениями, и ничем более. Никто ни с кем не связан, никому не обидно. В обществе, признающем право на получение разумного дохода с капитала, этот равноценный процент называют прайм-рейтом или базисной ставкой. Сверх базисной ставки у нас есть более высокие проценты для спекулянтов и подозрительных

иностранцев. Еще более высокий процент мы находим в некоторых формах современного ростовщичества — отдача денег под грабительски высокие проценты и неприкрытое воровство через облигации разнообразных акционерных обществ. Возможно взимание процента ниже базисной ставки, это так называемые «дружеские проценты». Эти последние распадаются на несколько уровней в зависимости от степени дружеских уз. В некоторых случаях деньги отдаются в долг без всяких процентов, а это уже случай чистого дара.

Во всех обществах — родоплеменных и современных — имеют место такие диапазоны взаимности и обоюдности, что позволяет явно выразить различные степени родства и близости или, наоборот, социального отчуждения. Что отличает рыночное общество, так это потребность подчеркивать и выпячивать сбалансированную взаимность, расположенную в середине моей шкалы. С помощью этой взаимности истинные граждане массового общества — то есть люди, не принадлежащие ни к какому определенному объединению на принципах совместной веры или цели, не принадлежащие к каким-либо родственным кланам, — получают возможность вступать друг с другом в приемлемые отношения. Без такой организации, то есть без сбалансированной взаимности, гражданин будет разрываться между двумя направлениями, так как все сделки, какие он заключает, либо приведут его к братскому объединению, либо к конфликту. Этика равенства, проявлявшаяся вначале на периферии группы, теперь проявляется на границе личности, что и позволяет автономным индивидам взаимодействовать между собой. Умеренность интереса (по долгам и в других смыслах этого слова) обеспечивает современную личность полупроницаемым покровом, чтобы она (то есть все мы) могла достаточно свободно выражать себя и общаться с относительными незнакомцами, с которыми мы ежедневно встречаемся за обедом. Рыночное общество не может существовать без такого интереса, этого древнего ростовщичества.

Ответ на аргументы защитников ростовщичества, явившихся после реформации, потребовал возвращения к истокам, чтобы мы смогли нащупать невидимые предпосылки и допущения, на которых основаны эти аргументы. В основном эти аргументы истинны, если учесть возникновение индивидуализма и упадок общей веры, усиление роли отчуждаемой собственности и исчезновение собственности общественной, приход и широкое распространение рыночного обмена и возникновение государства. Там, где отношения обмена не питают общественный дух, а общественная жизнь заимствует свой стиль у рынка, там, как представляется, обмен товарами начинает имитировать обмен дарами. Кальвин прав, говоря, что наши отношения отнюдь не те, которые господствовали среди древних евреев. И он прав: капитал не увеличивается, если его не используют.

Но рыночные отношения и отдача капитала под процент не приводят к росту целого, как это должно быть при обмене дарами. Взаимовыгодная торговля не является средством преобразования, она не способствует ни духовному, ни социальному единению. При извращении направления вектора роста интерес превращается в эгоистический интерес: он не сближает человека с человеком, если не считать сближением подписание контрактов и договоров. Там же, где дух дара оказался отринутым, его место занял юридический контракт, заменивший чувственно ощущаемые узы дара, а мертвый скелет закона и полиции, как кажется, должен заменить естественное устройство и единение, основанные на вере и благодарности (таким образом, совершенный закон и порядок, по сути, равносильны совершенному отчуждению). Жизнеспособность, о которой говорит Дана, есть торговая суета, а не энергия жизни. Как мы все знаем, можно иметь очень жизнеспособную фабрику, из всех сотрудников и рабочих которой напрочь выбита всякая жизненная энергия. Что же касается «бедного честного должника» Даны, то отсутствие у этого должника доступа к капиталу, тот факт, что бедные

завлечены в ловушку запутанной сети прав собственности, которая заставит их очень сильно страдать, если они откажутся с ней сотрудничать, едва ли являются весомыми аргументами в пользу поддержания рыночной системы ростовщичества.

Тем не менее верно, что, поскольку уместны аргументы постремформаторов в пользу ростовщичества, постольку обмен товарами может стать соблазнительной имитацией обмена дарами. Но происходит еще более странная вещь: с повышением роли товара как формы собственности подношение даров начинает подозрительно смахивать на древний способ отношений с чужаками! В конце концов, джентльмены одалживают деньги друг другу, а не тем, кто реально в них нуждается. Но как выживают бедные люди? Вот как пользуется словом «благотворительность» Уильям Пэйли в своей вышедшей в 1825 году книге о морали:

«Я пользуюсь понятием «благотворительности»... для обозначения принесения счастья нашим низшим классам. В этом смысле благотворительность, как я ее понимаю, принадлежит исключительно к области добродетели и религии: ибо, тогда как светские правила заставляют нас прилично вести себя по отношению к высшим и соблюдать вежливость по отношению к равным, есть и еще одна малость помимо этого, это долг человечности, который мы обязаны иметь в виду, для того чтобы соответствующим образом вести себя по отношению к тем, кто ниже нас и зависит от нас.»

Такая благотворительность не есть дар. Человек, принимающий дар, рано или поздно должен вернуть его, отдать, расстаться с ним. Если дар не поднимает человека до уровня всей группы, то это не дар, а просто приманка, обеспечивающая его хлебом насущным в то время, как человек, бросивший ему кусок, скупает в городе все булочные. Такая «благотворительность» есть не что иное, как желание выторговать сохранность классовых границ. В каждом клас-

се обращение даров допустимо, но между классами воздвигаются барьеры. Благотворительность рассматривает бедняков так же, как рассматривали в древности иноземцев и пришельцев; это есть форма внешней торговли, способ поддержания какого-то обмена, каких-то отношений, без включения чужаков в группу. В своих худших проявлениях благотворительность вырождается в «тиранию дара», которая использует привязывающую силу щедрости для того, чтобы манипулировать людьми. Как пел Хаддл Ледбеттер в своем «Буржуазном блюзе»:

Белые парни в Вашингтоне отлично знают, как
Кинуть цветному медяк, чтобы увидеть, как он кланяется.

После 1800 года всякие споры о ростовщичестве потеряли смысл. К тому времени вопрос о ростовщичестве стал второстепенным в более широком и важном контексте индивидуализма, собственности на капитал и централизации власти. Все аргументы сторонников ростовщичества выражаются при автоматическом допущении частной собственности и товарного обмена; посему и отвечать на эти аргументы надо в тех же понятиях и терминах, а не в терминах ростовщичества, как такового.

Почти все страны аннулировали законы, ограничивавшие ростовщичество и взимание процента во второй половине девятнадцатого века. В Англии эти законы были упразднены в 1854 году, в Германии в 1867-м и т. д. В то же время к протестантам, которые уже давно терпели ростовщичество среди друзей, присоединились и другие религиозные группы. В 1806 году Наполеон обратился к французским евреям с требованием разъяснить их позицию по отношению к братству, и евреи ответили, что в первую очередь они французы и только потом евреи. Более того, они пояснили, что в Талмуде ясно сказано, что даже братья могут на законном основании взимать друг с друга процент. Таким образом, за протестантами последовали католики. Еще в 1745 году папа римский отстаивал право государства на четырехпроцентную ставку правительствен-

ных займов, а в девятнадцатом веке Рим вполне последовательно благословил верующих ссужать деньги под умеренный процент. В наши дни Святой Престол вкладывает свои средства под проценты и требует того же от церковных руководителей всех рангов.

Совершенный дар подобен крови, которую сердце гонит по сосудам. Кровь — это средство распределения дыхания по всему организму; кровь остается жидкой и текучей, пока она несет «внутренний» воздух, но она свертывается и застывает, соприкоснувшись с воздухом «внешним»; это вещество свободно течет во все уголки тела, но тем не менее ограничено рамками сосудов; кровь — это целитель, без помех являющийся туда, где он нужнее всего. Кровь движется под давлением — подчиняясь «обязательству возврата», которое так сильно очаровало Марселя Мосса, — и, находясь внутри сосудов, кровь, как и подобает дару, не продается и не покупается, она всегда возвращается назад.

История ростовщичества есть история крови. Как мы убедились, у собственности, как у медали, есть две стороны: дар и товар. Ни одна из этих ипостасей собственности не бывает чистой — товар когда-нибудь наполняется внутренним содержанием, а дар где-то завершает круг своего обращения. Но тем не менее одна сторона всегда доминирует. История ростовщичества — это история медленного маятникообразного колебания свойств собственности между этими двумя сторонами. Я взял в качестве примера двойной закон Моисея, чтобы наглядно показать точку равновесия: дар заключается в определенные границы, как кровь, которая свободно течет, если не выходит за пределы, ограниченные кожей.

Образом христианской эры должно быть кровоточащее сердце. Христианин может ощущать дух, движущийся внутри любой собственности. Все на земле есть дар, а Бог — сосуд этого дара. Наши малые и ничтожные тела расширились до беспредельности: мы не должны более заключать свою кровь. Если мы верой раскроем наши сердца, то поднимемся к высшим сферам обращения дара, и тело, от которого мы отказываемся, вернется к нам возрожденным

и освобожденным от смерти и тлена. Границы ростовщичества должны быть взломаны, где бы они ни находились, чтобы дух смог невозбранно покрыть весь мир и оживить его. Образ Средних веков — огромное, расширяющееся сердце, а отступником считается «жестокосердный» человек. Обычно в этом образе выступает еврей, единственный человек в городе, который не проявляет щедрости и при этом не испытывает угрызений совести.

Реформация вернула жестокосердных в лоно церкви. В каком-то смысле именно в те годы, в живую эпоху Возрождения, свойство собственности достигло середины пути от дара к товару. Церковь продолжала утверждать дух дара, но в то же время заключила мир с тленным светом, усилившееся влияние которого ограничило сферу духа.

Но сердце продолжало ожесточаться. После реформации империя товарного духа продолжала расти и шириться и вскоре безгранично овладела всеми вещами — от земли и труда до эротической жизни, религии и культуры, — каковые теперь продают и покупают, как обувь. Наступила эпоха практичного, самостоятельно сделавшего себя человека, который, подобно частному детективу из телевизионного сериала, выживает в мире, усвоив отстраненный стиль поведения чужаков. Он живет в духе ростовщичества, какой является духом ограничения и разделения.

Человека с «кровоточащим сердцем» в наши дни считают весьма сомнительным типом, который шокирует окружающих неспособностью положить предел своему сочувствию. Высшей доблестью британца в колониях считалась способность с полным равнодушием относиться к туземцам; человека, который начинал «якшаться» с ними, быстро отсылали на родину. (В «Миссис Даллоуэй» Вирджиния Вульф одной фразой дает нам понять, что Питер Уолш никогда не достигнет многого, так как полюбил индийскую женщину.) Теперь отступником считают человека с мягким сердцем, человека, который преследует не только свои интересы и сближается с людьми, руководствуясь чувством, а не расчетом. Дар нашел убежище на воскресной проповеди и в семье. Человека, ко-

торый вздумает брать проценты с собственной жены, пока все же назовут жестокосердным, но вне семьи круг дара очень узок и продолжает сужаться под напором наступающего ростовщичества.

В наш век человека с кровоточащим сердцем считают сентиментальным болваном, так как его чувства не способны найти форму, в которую могут вылиться. Но сентиментальность его тем не менее привлекательна. Все любят Питера Уолша, хотя никто не возьмет его на приличную работу. В империи ростовщичества сентиментальность человека с мягким сердцем взывает к нашим чувствам, так как напоминает о невозвратимой утрате.

Часть вторая

ДВА ОПЫТА ЭСТЕТИКИ ДАРА

Глава восьмая

ОТНОШЕНИЯ ТВОРЧЕСКОГО ДУХА

Смотри, как твой бедняк воплощает тебя своим искусством.

Джордж Герберт

Во второй части книги мы обратимся к двум абсолютно непохожим друг на друга поэтам — Уолту Уитмену и Эзре Паунду, чтобы оценить их труд и жизнь, пользуясь языком обмена дарами. Но до того как перейти к самому разбору, я, однако, должен, как мне кажется, объяснить применяемые мною термины в этом новом контексте. За немногими исключениями, я с самого начала надеялся, что данные этнографии, сказки и случаи из жизни, помещенные в первой части книги, можно прочесть как иносказания или «Просто рассказы» о творческом духе; но прежде, чем приложить язык этих притч к творчеству конкретных поэтов, я хочу предложить свое понимание того, как их следует читать.

Начнем с самого начала, с вопроса о том, что является источником труда художника.

Главной составляющей любого творческого труда, труда художника, является не столько само творение, сколько призыв к такому творению, призыв музы, обращенный к художнику. Определенная часть труда не может быть сделана, она должна быть получена; но мы не можем получить этот дар мольбами, почтением, искусственным со-

зданием страннической сумы, в которую будет брошен дар. Вспомним мастера Экхарта: «Было бы серьезной ошибкой Бога, если бы Он, найдя тебя таким пустым и таким голым, не произвел бы в тебе преобразования и не снабдил тебя славными дарами». Надежда всякого художника состоит в том, чтобы то же самое мы могли сказать и о творческом духе. В автобиографическом эссе польский поэт Чеслав Милош говорит о своей «внутренней уверенности», свойственной ему в молодости, «что на пересечении всех линий жизни находится сияющая точка... Эта уверенность питала и мое отношение к этой точке, — говорит он. — Я сильно чувствовал, что ничто не зависит от моей воли, что все, чего я смогу достичь в жизни, не будет мною завоевано, но будет получено в дар».

Не все художники выражают свое отношение теми же словами, но найдется немного таких творцов искусства, которые не чувствовали бы того, что какой-то элемент их работы снисходит к ним из источника, находящегося вне их власти.

Гарольд Пинтер пишет в письме постановщику своей пьесы «День рождения»:

«Эта вещь зародилась и выросла сама. Она развивалась, подчиняясь своей собственной внутренней логике. Что делал я? Я следовал указаниям этой логики, зорко следя за упущенными мною путеводными нитями сюжета. Сценарий сам собой, без всяких хлопот и труда вылился в драматическую форму. Голоса героев звучали у меня в ушах — в каждый данный момент мне было совершенно очевидно, что скажет один и что ответит ему другой. Мне было ясно, чего они не должны и не могут, при всем моем желании, сказать ни при каких обстоятельствах...

Когда вещь была практически готова, я приступил к выработке определенных выводов. Но все дело в том, что к тому времени сама пьеса представляла теперь ее собственный, уникальный мир, живший по своим законам и определяемый собственными, вросшими в него образами».

Теодор Ретке сказал в одной из своих лекций:

«Я пребывал в том состоянии, какое для поэтов представляется сушим адом: начался затяжной период творческого застоя. Я высох. Шел 1952 год, мне было сорок четыре года, и я был уверен, что как поэт я кончился. Жил я тогда один в огромном доме в Эдмондсе, в штате Вашингтон. Я читал — и перечитывал — не Йитса, а Рэля и сэра Джона Дэвиса. Я неделями выдавливал из себя пятистопную строчку — она была мне знакома, но чтобы я сам ее написал? — нет; из-за этого я чувствовал себя самозванным мошенником.

Но вдруг, это было однажды вечером, началось стихотворение «Танец». Оно само началось и само завершилось молниеносно — минут за тридцать, может быть чуть больше, оно было закончено. Я чувствовал, я понимал, что я это сделал, мне все удалось. Я ходил по комнате кругами, я плакал, я встал на колени — я всегда встаю на колени, когда точно знаю, что написал хорошую вещь. Но в то же время я чувствовал — Бог мне в том свидетель — незримое, но явное Присутствие — словно сам Йитс находился рядом со мной. Переживание было даже устрашающим, так как длилось оно не меньше полчаса. Тот дом, повторяю, был буквально наэлектризован психическим присутствием; мне казалось, что светились стены. Я плакал от радости... Да, они — мертвые поэты — не покинули меня».

Такие моменты невольного восприятия дара свыше — это, конечно же, еще не все, что необходимо для создания произведения искусства. Посмотрите, у Ретке «Я неделями выдавливал из себя пятистопную строчку». Или у Пинтера: «Я зорко следил». Все художники прикладывают немало труда для освоения и оттачивания орудий своего творчества; искусство требует оценки, разъяснения и пересмотра. Но это второстепенные задачи. Они не могут возникнуть (а иногда и не должны возникать) до того, как материя,

тело, остов работы не появится на листе бумаги или на холсте. Запрещение кула объявлять стоимость подарка эквивалентно в этом отношении упомянутому свойству творческого духа. Преждевременная оценка прекращает ток. Воображение не способно менять свои «порождающие образы». В самом начале у нас нет выбора, мы должны принять, то, что снизошло на нас, в надежде, что пепел, которым соизволил одарить нас лесной дух, превратится в золото, когда мы сложим его у очага родного дома. Аллен Гинсберг всегда был ярким выразителем той фазы работы художника, когда он отодвигает в сторону оценку, с тем чтобы дар во всей своей сути выступил на первое место:

«Части, сильнее всего приводящие тебя в замешательство, чаще всего бывают самыми интересными в поэтическом отношении, они самые обнаженные, самые грубые, самые бестолковые, самые странные и самые эксцентричные, но в то же время они — самые показательные, самые образцовые, самые универсальные... Я научился этому у Керуака; он считал, что писательство должно быть обескураживающим и сбивающим с толку... Единственное средство лечения — это писать то, что никогда не опубликуешь и никогда не покажешь людям. Писать втайне... чтобы свободно говорить все, что тебе хочется...

Это значит перестать быть поэтом, отбросить всякие мысли о карьере, оставить саму мысль о писательстве и поэзии, оставить искренне, сдаться, испытывая безнадежность. Отказаться от самой возможности явить народам мира свое самовыражение. Отказаться от идеи быть пророком, овеванным славой и исполненным чувства собственной значимости, и просто погрузиться в пучину мерзости собственной психики... Надо, не притворяясь, принять решение писать только для себя... не в том смысле, что писать ради ублажения самого себя, но писать то, что говорит тебе твое "я" ...»

Приняв то, что ему дается — либо в виде вдохновения, либо в виде таланта, — художник часто чувствует настоятельную потребность, страстное желание сделать работу и предложить ее аудитории. Дар должен двигаться, обращаться. «Публикуйся или умри» — вот внутреннее требование творческого духа, требование, которое мы черпаем из самого дара, но не из воспитания, данного нам школой или церковью. В своем «Дневнике одиночества» поэтесса и романистка Мэй Сартон пишет: «Сегодня утром я решила, что на свете существует только одно лишение, и это лишение состоит в том, что не можешь одарить того, кого любишь... Дар, который невозможно отдать, съезживается и сворачивается, становится тяжким грузом, иногда превращается в яд. Создается впечатление, что сам поток жизни останавливается и поворачивает вспять».

Пока дар не удерживается, а отдается, он остается чужаком в экономике всеобщей бережливости. Лосось, лесные птицы, поэтические произведения, симфонии или раковины кула не тратятся, если их отдают. Рисование картин не опустошает источник, из которого они являются. Напротив, утрачивается и атрофируется невостребованный, неиспользуемый талант, и жертвование наших даров другим есть вернейший путь к созданию новых даров, новых произведений. Есть поучительное место о даре в гомеровском «Гимне Гермесу». Гермес изобретает первый музыкальный инструмент, лиру, и отдает ее своему брату, Аполлону, после чего его снова посещает вдохновение, и он изобретает флейту. Молчаливо провозглашается, что именно пожертвование в дар первого творения делает возможным создание второго. Пожертвование, отдача дара освобождает место, в которое притекает творческая энергия. Альтернативой является окаменелость, писательский застой, «остановка потока жизни».

Но кому адресует художник свою работу, свои произведения? В самом начале мы сказали, что дар в конечном итоге возвращается к своему источнику. Марсель Мосс выражает ту же идею несколько по-иному: каждый дар, пишет он, «делается с тем, чтобы

получить для клана или отечества нечто эквивалентное, что могло бы занять место отданного дара». И хотя может показаться, что трудно сказать с полной определенностью, где мы отыщем отечество внутреннего дара, художники всех веков предложили нам множество мифов, в которых сказано, где можно искать такое отечество. Некоторые посвящают свои дары богам или, что, вероятно, происходит чаще, некоему личному божеству, ангелу-хранителю, гению или музе — то есть тому духу, каковой дарит художнику первоначальную субстанцию его искусства и каковому художник посвящает плоды своего труда. Такова была, как мы увидим, мифология Уитмена. Начальное побуждение к творческому труду он считал пожертвованием своей души (или того мальчика, который жил в нем, или и того и другого), а ответным действием было «сделать работу» (этот девиз был прикреплен к рабочему столу Уитмена) и выговорить ее своей душе, мальчику.

Творческая жизнь Эзры Паунда черпала свое вдохновение в мифе, согласно которому «традиция» представлялась как источник и последнее хранилище его даров. Первый учитель Паунда Йитс так выразил эту восприимчивость: «Я... создал новую религию, почти непогрешимую церковь поэтической традиции, хранилища сюжетов, персонажей и эмоций, неотделимых от их первого выражения, передаваемых от поколения к поколению поэтами и живописцами... Я мечтал о мире, где мог бы постоянно и непрерывно открывать и обновлять эту традицию, и открывать ее не только в картинах или стихах, но и в черепице вокруг дымовой трубы и в занавеске, защищающей от сквозняка». Для Паунда, думается мне, любые дары, какими мы обладаем, являются к нам в конечном счете от богов, но хранилище их есть «живая традиция», в каковой вмещается и сохраняется все богатство жертвований. Сам Паунд снова и снова повторяет вполне конкретные имена — Гомер, Конфуций, Данте, Кавальканти — имена череды одаренных душ, просветивших его собственную. До конца своих дней Паунд посвящал часть своего труда обновлению и распространению их духа.

Чтобы завершить круг художников, направлявших свой труд к первоисточнику, я приведу еще один миф, созданный чилийским поэтом Пабло Нерудой. Он полагал, что начала его искусства не связаны ни с духами, ни с прошлым, но с чем-то человеческим, современным и почти безымянным. Неруда чувствовал, что его дары являются от братства, из «народа», и он сознательно предлагал ему свои творения в признание этого долга: «Я всегда старался отдать что-то смолистое, земное и благоухающее в обмен на братское единение человечества». Он считал лавровым венком своей поэзии не Нобелевскую премию, но тот момент, когда «из недр шахты Лота, из штольни на яркий солнечный свет вышел человек, ступивший на поле, усеянное селитрой. Он словно поднялся из ада, с лицом, обезображенным чудовищным трудом, с глазами, покрасневшими от пыли. Он протянул мне свою загорелую руку и сказал: «Я давно знаю тебя, брат». Найти безвестного рабочего, читавшего или слышавшего его стихи, было весомым знаком того, что его дар действительно был равносителен дару народа и родины.

Я начал главу, посвященную росту и увеличению дара, описанием ритуала первой добычи — возвращение морю костей лосося, чтобы рыба продолжала водиться в изобилии. В контексте той главы я привел этот рассказ для того, чтобы проиллюстрировать рост органических даров; мы можем так же прочесть ее и как «просто рассказ» о творческом духе. Точно так же, как обращение с щедростью природы как с даром гарантирует ее обильное плодоношение, так и подобное же обращение с произведениями воображения, как с даром, гарантирует плодovitость воображения. То, что мы получаем от природы или от воображения, приходит к нам из сфер, находящихся вне нашего влияния, а уроки туземного обряда «первого улова» заключаются в том, что устойчивая и продолжительная плодovitость вещей зависит от того, чтобы они оставались «вне нас», от того, чтобы их не поглотило наше мелкое «я». «Все, разверзающее ложесна, Мне», — говорит Господь. Ритуалы первого плода или первой добычи защищают дух дара, делая очевидным истин-

ное строение нашего отношения к источнику нашего богатства. Лосось не подчинялся воле индейцев; творческая сила воображения не подчиняется воле художника. Принять плоды этих вещей как дар — это значит признать, что мы не являемся их владельцами или хозяевами, что мы всего лишь их верные слуги или помощники.

Можно сказать то же самое несколько по-другому: ритуал первого плода дает простое предписание относительно плодovitости: не эксплуатируй сущность, квинтэссенцию. Кости лосося, тук агнца, знаки лесного *hau* — все это направляется назад, к своему источнику, к месту своего рождения, и этим возвращением получатели дара обеспечивают себе возможность не быть эксплуататорами. Возвращение дара есть, таким образом, удобрение, гарантирующее плодородие источника.

Плод творческого духа есть само произведение искусства, и если для художника существует ритуал первого улова или первого плода, то он должен заключаться либо в добровольном «растрачивании» искусства (когда творец довольствуется тем, что работает днями напролет без надежды произвести изделие на продажу, без надежды что-то показать — так бросают обратно в море рыбу, едва успев ее поймать), либо если это все же предмет продажи, то он должен содержать в себе уже виденное нами, содержать посвящение своему источнику. Черный Лось, святой человек племени Ог-лала Сиу, написал в посвящении, предпосланном его книге «Черный Лось говорит», следующие слова: «Все, что есть хорошего в этой книге, я возвращаю шести моим дедам и великим людям моего народа». Такое же посвящение, пусть даже и в скрытой форме, присутствует в произведении каждого, кто чувствует, что его творчество оживлено исключительно традицией. Это художественный, то есть принадлежащий миру искусства, эквивалент маорийской церемонии, описанной в главе I, *whangai hau* (питающее *hau*). Для художника, творца, «вскармливание духа» в той же мере касается отношения или намерения, в какой оно имеет значение для любого его конкретного действия. Отношение есть в основе своего рода

смирение, которое не дает художнику включить его творение в личное «я» (в каком еще роде труда может работник сказать: «Я встал на колени — я всегда встаю на колени, когда точно знаю, что написал хорошую вещь»?). В своей книге эссе и интервью «Настоящее дело» поэт Гэри Снайдер говорит о возникновении такого отношения и о следствиях этого возникновения:

«Трелевка леса закончилась, и я отправился в долгое созерцательное пешее путешествие по горам, забравшись в непроходимую глушь. Пока я бродил по горам и лесам, размышляя о многих вещах и о жизни, я совершенно оставил поэзию. Не хочу показаться напыщенным, но я действительно совершенно перестал писать. Но потом стихи, которые я сочинял, стали лучше. С того времени я стал смотреть на поэзию и писание стихов как на дар, который был вовсе не обязательной частью моей жизни. Если бы не написал больше ни одной строчки, то в том не было бы никакой трагедии. С тех пор каждый созданный мною стих я принимаю как неожиданный сюрприз...

Ты пишешь хорошее стихотворение и не можешь понять, откуда оно взялось. «Неужели это сказал я?» Все, что ты при этом ощущаешь, — это смирение и благодарность. Думаю, что я бы чувствовал себя неловко, если бы чрезмерно превращал стихи в капитал, не признав в какой-то момент, что получил их от Музы или еще от кого-то, неизвестно где и неизвестно как».

Если мы находимся в том состоянии ума, каковое питает *hau*, то идентифицируем себя с духом дара, а не с его непосредственным телесным воплощением, а тот, кто так идентифицирует себя, неизбежно стремится привести дар в движение. Следовательно, признаком такой идентичности являются щедрость, признательность и акт благодарности:

О ты, кто дал так много мне,
 Дай кое-что еще, дай сердце благодарное в придачу.
 Смотри, как твой бедняк ради тебя работает в поту
 своим искусством.

Даром твоим воспользуется он тем лучше,
 И говорит, что если ты лишишь его последнего,
 о чем он просит,
 Все, что ты дал ему до этого, погибнет навсегда.

*Джордж Герберт,
 Из «Благодарности» (1633)*

Мы питаем дух, расплачиваясь нашими дарами, а не превращая их в капитал (не превращаем «чрезмерно», говорит Снайдер, и это представляется отступлением). Художник, питающий *hau*, не возвеличивает себя, не выпячивает свои заслуги, не утверждает в чужих глазах свое самосознание; напротив, он безоглядно растрчивает себя, отрицает и забывает себя. Все эти признаки творческого нрава буржуазия находит весьма забавными. «Искусство есть добродетель практического интеллекта, — пишет Флэннери О'Коннор, — а практическое применение любой добродетели требует определенного аскетизма и пренебрежения скаредной и скупой частью «эго». Писатель должен смотреть на себя глазами холодного стороннего наблюдателя и судить себя с непреклонной суровостью чужого человека... Ни одно искусство не погружается в личность, но, напротив, личность и ее «я» должны забыть о своем существовании, чтобы соответствовать требованиям произведений, которые мы видим, и произведений, которые еще только создаются». Райнер Мария Рильке пользуется сходными определениями в своем раннем эссе по поводу свойств искусства, как образа жизни:

«Никакого самоконтроля, никакого самоограничения во имя достижения конкретного результата, но беззаботный полет наугад; не осмотрительность, но мудрая слепота; не

тяжкая работа ради тихого, медленного овладения богатством, но непрерывное расточительство всех преходящих ценностей».

В главе второй мы говорили о росте дара, происходящем тремя связанными между собой путями: как о естественном природном факте (когда дар действительно является одушевленным); как о духовном факте (когда дары являются проводниками духа, который остается неприкосновенным, несмотря на то что уничтожается и потребляется его телесное воплощение); и как о социальном факте (когда обращение дара создает человеческое сообщество). Я хочу вернуться к первому и третьему пунктам в связи с работой воображения, используя для этого в качестве отправной точки еще одно замечание Флэннери О'Коннор. Говоря о том, как она представляет себе смысл писательского труда, О'Коннор однажды написала: «Глаз видит то, что дано ему для видения конкретными обстоятельствами, а воображение воспроизводит то, что с помощью родственного дара обретает способность жить».

Говоря, что «целое всегда больше, чем простая сумма его частей», мы имеем в виду вещи, которые «оживают», интегрируясь друг в друга. Мы описываем свое понимание этого, пользуясь физическими метафорами, потому что живые организмы являются наглядным подтверждением данного тезиса. Существует определенная разница между жизнеспособным организмом и составляющими его частями, и когда эти части соединяются в целое, то мы воспринимаем разницу как рост, как то, что «целое больше». Поскольку же обращение даров обладает связующей или синтезирующей силой, постольку дело вкуса, как именно определить, как мы говорим, что такой рост есть дар (или плод дара). Дары суть проводники той органической связности, каковую мы воспринимаем как принадлежность к миру живого, как жизненность или живость.

Это одна из тех вещей, которые мы имеем в виду, как мне представляется, когда говорим о человеке с сильным воображением, что он «одарен». В своей *Biographia Literaria* Колридж описывает

воображение как «исключительную живость» и утверждает, что его отличительным свойством является способность «придавать совокупности единую форму», способность, названную им «воплощающей и формирующей силой». Воображение обладает силой соединять разрозненные элементы нашего опыта в связанное живое целое; короче, оно обладает даром.

Художник, желающий воспользоваться воплощающей и соединяющей силой воображения, должен перейти в состояние, которое мне хотелось бы назвать «состоянием одаренности», состояние, в котором он способен выделить внутреннюю связь своих материалов и прирастить их, вдохнуть жизнь в свою работу. Как сапожник в сказке «Сапожник и эльфы», такой художник преуспевает в своем стремлении реализовать данный ему дар. Он сделал свой дар реальным, сделал его телесно ощущаемым; дух воплотился в вещественном труде.

После того как дар реализован, он может быть передан миру, так как теперь он может сказать задуманное человеческой аудитории. Иногда этот воплощенный дар — плод художественного труда — может воспроизвести состояние одаренности в аудитории, которая его воспринимает. Давайте скажем, что «вера в невероятное», в силу которой мы становимся восприимчивыми к работе воображения, является действительно верой, моментально нисходящей верой, посредством которой дух художественного дара может вселиться в нас и потрясти все наше бытие. Значит, иногда, если мы готовы к восприятию, если художник действительно одарен, то его работа произведет на нас впечатление снизошедшей благодати, внушит нам чувство единения, даст нам время, в течение которого мы тоже ощутим сокрытые до тех пор связи нашего бытия и ощутим полноту жизни. Так же как в шотландской сказке, любое такое искусство есть само по себе дар, чувственно присущий душе, вступающий с нею в сердечную связь.

Если теперь мы отвлечемся и противопоставим синтезирующему симпластическому пониманию воображения аналитическое понимание мышления логоса, то окажемся в состоянии усмотреть

одну из важных связей между творческим духом и узами, каковые устанавливает дар. Для того чтобы сделать этот контраст наглядным, я прибегну к помощи двух коротких народных сказок. Есть группа сказок, в которых описывается особый стиль мышления, который разрушает и уничтожает дар. Например, в одной литовской сказке богатства, которыми феи одаривают смертных, превращаются в бумагу, как только их пытаются измерить или подсчитать. Это обращенный мотив сюжета, с которым мы уже знакомы: уголь, зола, стружка превращаются в золото, если их принимают как дар. Если рост дара обусловлен эротическими узами, то он прекращается, как только обмен начинают считать коммерческой сделкой (как, например, в приведенном случае, когда начинают подсчитывать стоимость и величину дара).

Во втором примере та же проблема охватывается с большей шириной. В собрании английских народных сказок, вышедшем в середине девятнадцатого века, есть коротенькая история об одном девонширце, которому феи подарили бездонную бочку эля. Год за годом оттуда непрерывным потоком струился напиток. Однажды любопытная служанка решила узнать, откуда берется такое количество эля, вынула пробку и заглянула в бочку. Она не увидела ничего, кроме густой паутины. Когда же она открыла кран, то обнаружила, что эль перестал течь.

Мораль такова: дар теряется в его самоосознании. Считать, измерять, прикидывать стоимость или доискиваться причин — это значит выйти из круга обращения, перестать быть одним целым с потоком даров и вместо этого стать частью целого, лишь отражающей свойства целого. Мы причастны синтезирующей силе дара бессознательно, то есть не привлекая для этого наши аналитические способности, но оставаясь в пределах недиалектического, нерассуждающего сознания.

Вот еще один пример, который ближе к заботам людей искусства; большинству из нас знакомо чувство, когда мы теряем дар речи, выступая перед аудиторией или перед людьми, которые, как мы понимаем, будут нас оценивать. Например, выступая перед зритель-

ным залом, певец не может отойти в глубь сцены и слушать свой голос со стороны — то есть он не может перейти в полезное — во всех иных случаях — состояние ума, позволяющее воспринимать певца и аудиторию как две отделенные друг от друга вещи, — слушающую публику и поющего артиста. Напротив, он должен создать иллюзию (иллюзию, которая становится реальностью, если певец одарен), что он и публика суть одно целое. Одна моя знакомая рассказывала о своих странных ощущениях, возникших у нее, когда она начала брать свои первые уроки музыки. Во время одного из первых уроков она вдруг в присутствии преподавательницы, к обоюдному их удивлению, начала бегло играть. «Я не умела играть на пианино, — рассказывала знакомая, — но я могла играть». Учительница была так взволнована, что вышла из комнаты, чтобы позвать еще кого-то посмотреть на чудо. Когда они вдвоем вернулись в комнату, способность играть покинула мою знакомую также внезапно, как и появилась. Мораль здесь та же: дар теряется от его осознания. (Как сказала О'Коннор: «В искусстве человек забывает о своем «я»»). Как только девушка почувствовала, что за ней пристально наблюдают, она тоже принялась следовать за своими действиями. Вместо того чтобы просто пользоваться своим даром, она принялась наблюдать его и не увидела ничего, кроме паутины.

Так же как в случае любого обращения даров, в области искусства и связанных с ним отношений все их участники вовлекаются в более широкое осознание собственного «я». Творческий дух обитает в теле или «эго», много превосходящих своим масштабом рамки отдельной личности. Произведения искусства черпаются из тех областей нашего бытия, которые не являются сугубо личными; содержание этих областей пополняется природой, группой людей или целым народом, его историей и традицией, его духовным миром; со своей стороны произведения искусства питают упомянутые области. В реализации даров одаренных мы улавливаем вкус жизни в смысле «зоз», которая никогда не прекращается, несмотр-

ря даже на то, что не только каждый из нас, но и целые поколения обречены смерти.

Таков контекст, в котором стоит более полно привести данное Джозефом Конрадом описание художника. Художник, говорит нам Конрад, должен спуститься в глубины своего «я», чтобы отыскать там пределы своего призвания:

«Его призвание обращено к нашим, не столь сильно выраженным способностям: к той части нашей природы, которая — из-за грубых, как на войне, условий бытия — по необходимости становится невидимой, прячась за жесткими оборонительными качествами — как брэнное хрупкое тело прячут внутри стальных доспехов... Художник взывает... к тем нашим внутренним свойствам, каковые суть дары, а не приобретения — и каковые, вследствие этого, живут вечно. Он обращается в нашей способности восхищаться и верить в чудо, к чувству таинства, окружающего нашу жизнь, к нашему чувству жалости, чувству красоты и боли; к скрытому чувству единения со всеми живыми тварями — к малозаметному, но непобедимому убеждению в солидарности, которое связывает воедино одинокие разлученные сердца, к солидарности... которая связывает воедино все человечество — мертвых с живыми и живых с еще не рожденными».

В главе, посвященной росту дара, я писал, что в погребальном потлаче племени цимша вполне материальная вещь — сломанное медное изображение — символизирует природный факт: группа выживает, несмотря на смерть одного индивида. Как нам назвать этот факт — биологическим, социальным или духовным? Все разграничения падают. Как только мы осознаем, что нить жизни зоз протягивается вне наших брэнных физических тел, нам становится труднее отличать друг от друга разные уровни бытия. Существует некоторое более высокое «я», видовая сущность, являющаяся общим достоянием народа, а символизация, подобная медным

бляхам, хотя, конечно, я включаю сюда все произведения искусства — живописные полотна, песни и черепицу вокруг печной трубы, — символизация, которая выражает и несет в себе «факты» зоз, и представляет собой язык, посредством которого это более великое, более высокое «я» высказывает и обновляет свой дух. Согласно эстетике Уитмена, как мы увидим, произведение художника есть слово «en masse», или, по выражению Конрада, «малозаметное, но непобедимое убеждение в солидарности». Произведение искусства есть неразделимый пучок — узы, союз, связка, — посредством которого множество увязывается в одно. Мужчины и женщины, посвятившие жизнь реализации своих даров, возделывают ниву той общности, которая соединяет нас друг с другом, с эпохой, с поколением и с народом. Как художественное воображение обладает даром, вдыхающим жизнь в произведение, точно так же и в реализации даров таланта обретает свой дар дух группы. Эти творения не являются «просто» символическими, они не «замещают» более высокое «я»; они, напротив, являются его необходимыми воплощениями, языком, без которого оно, это «я», было бы вообще лишено жизни.

Вводя выше эти два греческих термина, я указал, что преходящая жизнь, жизнь, заканчивающаяся смертью, — это жизнь биос, а жизнь зоз представляет собой неразрывную нить, дух, переживающий разрушение и тлен своих сосудов. Но здесь надо оговориться: жизнь зоз тоже может пресечься, если целиком исчезают ее носители. Дух общности, дух соборности может улетучиться, традиция может быть разрушена. Обычно мы в этой связи склонны думать о геноциде как о физическом уничтожении группы или народа, но термин можно расширить и включить в понятие уничтожение *гения* группы, убийство ее творческого духа путем разрушения, подрыва основ или насильственного замалчивания ее искусства (в этой связи я вспоминаю, например, выполненный Миланом Кундерой анализ «организованного забвения», навязанного народам Восточной Европы). Те части нашего существа, которые расширяются за пределы нашего же индивидуального «я», не могут

выжить, если их постоянно не озвучивать. И есть индивиды — все мы, но, хочу сказать, мужчины и женщины с художественной и духовной направленностью характера в особенности — которые тоже не могут выжить, если символы жизни зое перестают обращаться в нашей среде как общее богатство и достояние.

Чтобы привести пример, относящийся как к коллективному, так и индивидуальному аспектам рассматриваемой проблемы, сошлюсь на автобиографию актрисы и писательницы Майи Ангелу, которая вспоминает о своем окончании начальной школы, где все ученики были черными. Ангелу вспоминает, как однажды на собрании учителей и учеников возникло мгновенное замешательство, когда белый директор, произнося речь, допустил мимоходом расистскую реплику. Наступило смущенное молчание, но в этот миг один из одноклассников Ангелу начал петь песню, всем известный «Национальный гимн негров». Слова его были написаны черным мужчиной, музыка черной женщиной. «О, известные и безвестные поэты черных, — пишет Ангелу, — как часто поддерживала нас ваша выплеснутая и усиленная вами боль... Если бы мы были народом, которому многое дано, то мы воздвигали бы монументы нашим поэтам и возлагали к этим монументам жертвы, но рабство излечило нас от подобной слабости. Достаточно, однако, сказать, что мы выжили и сохранили взыскательную преданность к нашим поэтам (включая сюда проповедников, музыкантов и исполнителей блюзов)». Старейшины, передавшие священную трубку сиу Черному Лосю, предупредили его: «Если у людей нет центра, то они погибают». Точно так же как обращение церемониальных даров у первобытных народов сохраняет жизнеспособность племени, искусство любого народа, если оно поистине является эманацией народного духа, придает прочность и устойчивость жизни людей этого народа.

В предыдущей главе я говорил о древнем ростовщичестве как о превращении не поддающегося подсчетам роста дара в рассчитанный рыночный процент, в интерес. Теперь мы в состоянии связать эту идею с двумя другими. Во-первых, если мы определим потреби-

тельскую стоимость, как ценность вещи, как таковой, для нас в том, как мы ее используем и усваиваем, делая ее частью самих себя, и если меновая стоимость — это стоимость или цена, которую мы приписываем вещи, когда сравниваем ее с другими или отчуждаем ее, то есть лишаемся этой вещи, то это в каком-то смысле сродни древнему ростовщичеству, так как при этом происходит превращение потребительской стоимости в меновую. Во-вторых, здесь можно провести и психологическую параллель: нечто присущее духу ростовщичества находится в высасывании энергии из симпластической силы и перенаправлении этой энергии в силы аналитические или рефлексивные.

Я не собираюсь делать вид, что думаю, будто все эти три вещи суть одно и то же; я просто работаю с двумя группами ассоциированных идей и пытаюсь описать особую связь между ними. С одной стороны, мы имеем воображение, синтетическое мышление, обмен дарами, потребительскую стоимость и рост дара, все это связано воедино общей стихией *эроса*, или тесных отношений, уз, «единения». С другой же стороны, мы имеем аналитическое или диалектическое мышление, рефлексию, логику, рыночный обмен, меновую стоимость и процент по долгам, все это связано воедино логосом, началом, разнимающим целое на части.

Ни один из этих полюсов, объединяющий или расщепляющий, не является более важным или более мощным, чем ему противоположный. Каждый полюс имеет сферу действия, и уравновесить эти сферы практически невозможно. Но утратить гармонию между ними чрезвычайно просто. Существует также такая вещь, как современное ростовщичество; наступает время, когда непомерное усиление господства меновой стоимости начисто уничтожает стоимость потребительскую. Гегемония рынка может подорвать возможность обмена дарами, симпластическую силу можно уничтожить переоценкой аналитического понимания, песню можно убить самосознанием, а полноту воображения высушить нищетой логики. Если мы понимаем все это как современное воплощение духа ростовщичества, то мы будем в состоянии понять — когда

придет время — и озабоченность Эзры Паунда проблемами духа. Первоначальное порицание Паундом ростовщичества тесно связано с его выступлениями против избыточного вторжения в искусство аналитического и абстрактного мышления. Если мы, следуя Марксу, повторим, что «логика — это деньги ума», то сможем сделать и добавление: «Воображение есть дар ума». Неизбежно наступают такие времена, когда приложение полезного во всех иных отношениях логоса наносит непоправимый вред воображению, времена, когда деньги ума разрушают дар ума (или если перенести наше рассуждение в социологию, когда дух рынка разрушает тот дар, каким культура располагает в своих произведениях искусства).

Полный обзор последствий коммерциализации искусства лежит вне рамок настоящей главы. Но тем не менее именно коммерциализация составляет неперемнную основу и фон тех идей, которые я здесь развиваю. Некоторые из них будут восприняты более рельефно, если мы немного задержимся и осветим то, что за ними стоит. Две газетные новости, относящиеся к искусству и рынку, предоставят нам своего рода контрапункт. Первая заметка (буквально воспроизведенная из газеты «Нью-Йорк таймс») повествует о том, как в наше время готовят телевизионные спектакли:

«Ирония, — говорит Роберт Томпсон, продюсер шоу «Охота за деньгами» на канале CBS-TV, — заключается в том, что другие продюсеры пишут мне письма, в которых уверяют, что моя программа — лучшее шоу в эфире».

Если эту похвалу перевести в очки рейтинга популярности среди телезрителей, то «Охота за деньгами» действительно не сползет в конец списка Нильсена с устойчивыми 19 процентами зрительской аудитории.

В попытке произвести влияние очков в величину рейтинга CBS перемещает программу, отодвигая ее по времени от конкурентов, блокбастера «Счастливые времена» и «Лаверн и Ширли», на срок пять недель. Шоу будут показывать по пятницам в десять часов вечера, когда конкурент посла-

бее — «Критическая проповедь преподобного Мартина» и фильм о самоубийствах среди подростков на канале ABC...

«Едва ли когда-либо существовал сериал, слишком добротный для того, чтобы преуспеть на телевидении...» — в один голос меланхолично сетовали телевизионные критики, когда программа прошла в эфире в прошлом сентябре. Критики имели в виду не только стиль и литературную основу шоу, в котором речь идет о группе студентов-правоведов первого курса и их профессоре-тиране... но и возмущались тем фактом, что CBS запланировал показ «Охоты за деньгами» на восемь часов вечера по вторникам, в противовес двум главным хитам ABC.

«Они определенно загоняют нас в угол», — говорит Сай Салковиц, президент 20th Century Fox Television, один из продюсеров «Охоты за деньгами».

При современной экономике телевидения такое долгое выживание «Охоты за деньгами» является весьма необычным. «Если бы M*A*S*H начали демонстрировать в этом году и начальный рейтинг оказался бы низким, — добавляет мистер Салковиц, — то ее сняли бы с эфира к середине сезона. Люди, управляющие телевидением, стали бессердечными, потому что изменились финансовые условия существования телевидения. Одно время все жили или умирали за цену на тысячу зрителей. Если аудитория сокращается, то цена на тысячу зрителей увеличивается. Теперь же эта цена просто никого не интересует».

«Несколько лет назад, не без душевного трепета, сеть увеличила цену на тысячу зрителей, подняв стоимость минуты рекламы; тут до всех дошло, что реклама не вызывает никаких протестов и возражений. В этот момент телевидение превратилось в рынок продаж, в излюбленный способ рекламы определенных товаров — автомобилей, пива, популярной еды и мыла».

Теперь показ тридцатисекундного рекламного коммерческого ролика во время среднего шоу стоит 45 тысяч долла-

ров, а показ такого же ролика во время популярного шоу стоит 90 тысяч долларов. «Таким образом, перемещение в списке Нильсена на одно очко рейтинга стоит 2,8 миллиона долларов, — сообщает мистер Салковиц. — Ставки растут, как в бейсболе. В обычной игре вы меняете подающего один раз, а в мировом чемпионате вы меняете подающего три или четыре раза».

Действительно, CBS уже несколько раз пытался сменить подающих, стараясь создать противовес комедиям ABC, но с весьма плачевным результатом. «Фицпатрики», «Шилдс и Ярнелл», «Вызов пола», «Молодые не умоляют» и «Сэм» бесславно почили, и это несмотря на то, что рейтинг «Сэма», сериала получасовых фильмов о полицейской собаке, был выше, чем у «Охоты за деньгами».

Вторая заметка касается тех же самых болезненных струн, но на этот раз устами художника:

«Сальвадор Дали, несмотря на полное расстройство своих дел, несмотря на пошатнувшееся здоровье, несмотря на то что руки его трясутся так, что он не может расписаться на клочке бумаги, пытается навести хоть какой-то порядок в хаосе, в какой превратилась его жизнь...

Последняя попытка художника искоренить автономное, не поддающееся никакому контролю нечетко организованное финансовое положение угрожает, однако, разорвать глобальную сеть импровизированных контрактов и теневых компаний, превративших Сальвадора Дали в весьма прибыльное, многомиллионное предприятие...

Дали сам приложил руку к созданию такого анархического состояния дел. Согласно сообщениям из надежных источников, в нескольких странах Дали много лет подписывал чистые листы бумаги и, будучи в хорошем настроении, шутил, какое это легкое и прибыльное занятие — ста-

вить подписи на чистую бумагу. 3 мая 1973 года один парижский судебный исполнитель подписал официальный документ, согласно которому, проживая в отеле «Мерис», Сальвадор Дали подписал 4000 листов чистой бумаги, весящей 346 кг (около 760 фунтов).

В 1974 году французские таможенники задержали на границе с Андоррой грузовичок, везший 40 000 чистых листов с подписью Сальвадора Дали...

Значение этого бесчисленного количества чистых листов бумаги, подписанных великим сюрреалистом, для цены существующих литографий Дали огромно, что подтверждается появлением множества явно поддельных литографий Дали в Калифорнии, Канаде и Италии. Один из бывших помощников Дали рассказывал, что в «хорошие дни» Дали был способен подписать до 1800 листов бумаги в час, особенно если рядом был помощник, подававший листы, на которых художник ставил свою размашистую подпись....

Один из влиятельных деятелей мира искусств во Франции, который приобрел [репродукцию картины]... описал ее, как цветную фотографию с оригинальной подписью Дали и присыпанную золотой крошкой для увеличения продажной стоимости. Эту копию продают в Париже за 750 франков (151 доллар)».

Здесь мне не хочется переступать грань моих аргументов. Разрушение и разложение духа дара при капитализме не представляет собой ничего нового или особенного. Все культуры и все художники, работавшие в этих культурах, всегда чувствовали напряжение между обменом дарами и рынком, между самозабвением искусства и самовозвеличиванием купца, а вопрос о том, как разрешить эту дилемму, был предметом спора задолго до Аристотеля.

Но некоторые аспекты этой проблемы являются все же сугубо современными. *Эрос* и *логос* в нашем массовом обществе

вступили в совершенно новые, качественно новые отношения. Замечательный анализ свойств товара, анализ, которым Маркс начинает *Das Kapital* появляется только в девятнадцатом веке — не ранее. Но эксплуатация искусства, свидетелями которой мы стали в двадцатом веке, беспрецедентна и не имеет аналогов в истории. Особая манера, в которой радио, телевидение, кинематограф и индустрия звукозаписи превратили в предметы коммерции песни и драматургию, является совершенно новой, а «высокие бюджеты» этой коммерции порождают атмосферу, в которой вынуждены дышать все остальные искусства. «Охота за деньгами» может быть самым лучшим шоу на телевидении, но оно принадлежит к тому разряду творений, которые не могут выжить, если не приносят достаточно денег. Чем в большей степени мы будем допускать, чтобы такое товарное искусство определяло и контролировало обращение дара, тем менее одаренными мы будем становиться — и как отдельные личности, и как общество в целом. Истинным для искусства является отношение, в котором доминирует обмен дарами, и если такое отношение станет возможным, то мы будем в действительности наследниками плодов обмена дарами: в данном случае наследниками творческого духа, плодотворность которого не истощается от использования, наследниками чувства полноты, являющейся признаком всякого эротического обмена, наследниками хранилища произведений, могущих служить проводниками преобразования, наследниками чувства населенности мира — то есть наследниками сознания нашей солидарности со всем тем, что мы можем считать источником наших даров, будь то сообщество или народ, природа или боги. Но ни один из этих плодов не достанется нам, если мы превратим наше искусство в чисто коммерческое предприятие. Рейтинг Нильсена не приведет нас к цивилизации, в которой реализованные дары одаренных становятся гарантами полноценной жизни граждан. Золотая крошка не даст свободы гению нашей расы.

«Когда я путешествую по разным широтам, посещаю самые разнообразные места в любое время года, пристально глядя в толпы на улицах больших городов, Нью-Йорка, Бостона, Филадельфии, Цинциннати, Чикаго, Сент-Луиса, Сан-Франциско, Нового Орлеана, Балтимора, когда я смешиваюсь с неисчислимыми скоплениями бодрых, добродушных, энергичных, независимых граждан, с механиками, клерками, молодыми людьми, когда я думаю обо всей этой массе людей, таких свежих и свободных, таких любящих и гордых, на меня снисходит чувство ни с чем не сравнимого благоговения и трепета. Я чувствую печаль и удивление оттого, что среди наших гениев и талантливых писателей и ораторов находится так мало тех, кто реально говорил с этими людьми, никто не потратил на них силу своего воображения, чтобы создать достойные их произведения, никто не пытался усвоить дух и неприятие народа — каковые до сих пор остаются неведомыми и не выраженными в их подлинной возвышенности.

Сильна власть тела; власть разума еще сильнее. То, что наполнило и продолжает сегодня наполнять наш интеллект, нашу фантазию, возвышая ее требования, остается чуждым народу... Этим я хочу сказать, что не видел ни одного писателя, художника, лектора или кого угодно еще в том же роде, которые обратились бы к лишенной голоса, но живой и активной, всепроникающей, вездесущей воле и исконным надеждам земли в родственном ей духе. Вы называете этих благовоспитанных мелких людишек американскими поэтами? Вы назовете эти вечные модные сусальные вещицы американским искусством, американской драмой, американским вкусом и американскими стихами? В ответ я слышу раскаты исполинского хохота, доносящегося с дальних западных гор — то презрительно смеется гений наших штатов».

Уолт Уитмен, 1871 год

Глава девятая

ПРИЗЫВ УИТМЕНА

Я не слепой и прекрасно вижу всю чудесную ценность «Листьев травы».

Эмерсон Уитмену, 1855

I. ТРАВА НА МОГИЛАХ

...Кажется мне, что в траве есть что-то
однообразно иероглифическое,
И это означает, что растет она одинаково,
что в широком поле, что на узкой обочине,
Растет она, не изменяясь, как под ногами
черных, так и под ногами белых.
Я отдаю ее той же и получаю ее той же.

Уолт Уитмен. Песня о себе

Пер. К. Чуковского

В записной книжке Уолта Уитмена есть запись короткой фантазии о еде, сделанная в 1847 году, когда поэту было около двадцати восьми лет. «Я голоден, и на свои последние десять центов покупаю себе мясо и хлеб. У меня достанет аппетита съесть все. — Но вдруг рядом со мной, словно призрак, возникает лицо страждущего. Я не понимаю, человек это или животное — но призрак смотрит мне в глаза, не произнося ни единого слова. Могу ли я теперь говорить: мое или его? — Найдется ли в моем сердце больше сострадания, чем у кальмара или моллюска?»

Но на самом деле он не чувствует никакого желания делиться своей пищей. Он голоден. Никакой закон не запрещает человеку набивать свой желудок. «Но что это такое, то неведомое, что повисает на моих губах и останавливает каждый кусок у меня во рту, словно рука Господня давит на губы, смыкая их; и если моя утроба

окажется победительницей в этой схватке... то какая сила превращает невинную еду в расплавленный свинец, заливающий мне глотку? — И разве это не моя душа шипит, словно рассерженная змея. Глупец! Ты хочешь насытить свою алчность и оставить голодной меня?»

Этот отрывок заставил меня вспомнить о святом Мартине Турском, одном из ранних святых Западной Церкви. Когда Мартин был молодым легионером, служившим в римском войске, ему явилось видение. До этого он однажды разорвал свой плащ, чтобы оказавшийся рядом с ним нищий мог прикрыть свою наготу. На следующую ночь Мартину явилось видение Христа, одетого в отданную Мартином нищему одежду. Следовательно, не нищие, но духи являются нам в нашем видении: то, что мы жертвуем им, в конце концов выводит их на передний план и соединяет с нами. «Песня о себе», величайшая поэма Уитмена, начинается с приглашения «страждущего» из голодной фантазии. «Раздели со мной мой хлеб на траве, — обращается поэт к своей душе, — разомкни свои уста... Одно готов я полюбить, баюкающую песню, звук твоего освобожденного от створок голоса».

Уитмен не пишет, как ему удастся дать душе ее хлеб. Душа является ему теперь не в образе нищего или зверя, но в образе возлюбленной. Душа укладывает его на траву и вселяется в него. Горло ее растворяется, и она обретает способность петь.

Уитмен родился в 1819 году, в большой семье. Отец, как можно предположить, был человеком независимого духа, последователем Томаса Пейна и диссидентского движения квакеров. Одно время он был фермером на Лонг-Айленде, но, переехав с семьей в Бруклин, занялся плотницким ремеслом и начал строить простенькие дома для рабочих семей. Много денег он никогда не зарабатывал. Уитмены жили в домах, которые сами строили, а потом, продавая их, расплачивались по закладным. Сам Уитмен начал работать в возрасте семи лет рассыльным у адвоката, а потом стал помощником печатника. Как у многих печатников, в нем рано проснулся ин-

терес к журналистике. Будучи уже почти юношей, он несколько лет ходил в школу; в сороковые годы девятнадцатого века он с переменным успехом сотрудничал как автор и редактор в нескольких нью-йоркских газетах. В то время он писал сентиментальную прозу и ничем не примечательные стихи.

Мистерия его жизни или по меньшей мере ее удивительная метаморфоза произошла в 1855 году, когда этот средней руки писатель неожиданно опубликовал «Листья травы», книгу замечательную как по содержанию, так и по стилю. Преображение Уитмена объясняли множеством разных причин: говорили, что его вдохновила поездка к френологу, что он все списал у Эмерсона, что во время поездки в Новый Орлеан он влюбился, что он начитался писаний Карлейля о героях, что он пришел в восторг от новой версии Гермеса Трисмегиста, которую нашел в романе Жорж Санд, и т. д. Каждое из этих объяснений в какой-то мере можно считать верным (за исключением поездки в Новый Орлеан и тамошнего любовного приключения). После смерти Уитмена его друг Морис Бак выдвинул свое объяснение: в 1853 году, когда Уитмену было тридцать пять, он пережил духовное пробуждение, возрождение, момент «космического сознания». Сам Уитмен никогда вслух не говорил ничего, что подтверждало бы тезис Бака, но он действительно описывает такое прозрение в пятой главе «Песни о себе». Мольбой призывая свою душу, он обращается к ней так:

Помню, как однажды мы возлежали таким же
 прозрачным летним утром,
 Как ты, положив мне голову на колени, неслышно подняла ее
 и взглянула мне в лицо,
 И сняла рубаху с груди и пронзила своим огненным языком
 мое обнаженное сердце,
 Ты протянула руку к моей бороде, а другой рукой
 дотянулась до кончиков пальцев ног.
 Быстро поднялся и проник в меня покой и знание,
 что превозмогло все суетные земные споры,
 И понял я, что рука Господня — обетование мое,

И понял я, что дух Господень есть брат мой,
 И что люди, все, кто был рожден, также братья мои,
 и все женщины сестры и возлюбленные мои,
 И что основа творения есть любовь,
 И бесконечны листья, стоящие и падающие в полях,
 И бесконечны рыжие муравьи в родниках полей,
 И замшелые норки червей, груды камней, бузина,
 коровяк и заросли осоки у реки.

Пер. К. Чуковского

Для той истории, какую я хочу поведать читателю, не имеет большого значения, случилось ли это слияние, этот любовный акт между личностью и душой в действительности или только в воображении; в любом случае это не мешает нашим рассуждениям. Здесь мы уже имеем два дара. Последовательность событий такова: Уитмен делит свой хлеб с душой, и теперь душа возвращает ему дар — свой язык. Этот обмен — точная параллель тому обмену, о котором я говорил, когда ранее описывал обмен дарами между римлянином и его *гением*, обмен между человеком и покровительствующим ему духом. В данном случае, однако, человек — это поэт, а дух — это душа поэта. При таком понимании рассказ Уитмена можно считать мифом сотворения одаренного человека. В обращении дара Уитмен становится поэтом, или если воспользоваться другими словами, то посредством завершения круга обмена дарами он обретает истинное бытие, переходит в состояние, в котором постоянный и непрерывный обмен дарами становится доступен ему без ограничений.

Фантазия Уитмена о голоде отличается от всех более поздних рассказов о его сношениях с душой во всем их напряжении. Первое и самое главное, что мы можем сказать о состоянии одаренности, порожденном прозрением, заключается в том, что напряжение, «разговор о моем и твоём» бесследно улетучивается. Обмен дарами — отношения сугубо эротические; поэтому, входя в них, мы начинаем понимать и чувствовать лежащее в основе мироздания единство всех вещей, и мы сами становимся причастны этому единству. Читателей обычно поражают его более смелые, более аб-

Уитмен включает в иерархию вещей и сон. Он обращается к жизни везде, где видно ее движение. Его стихи бесполезны в решении той мучительной этической дилеммы, которую я приводил в начале книги: кого из членов семьи надо первым выбросить из спасательной шлюпки. Все существа на свете одинаково ценны просто в силу самого своего существования, будь то президент или жук, катающий навозные шарики. Споры и расчеты, от которых мы страдаем большую часть жизни — в чем недостаток или достоинство той или иной вещи, чем этот любовник лучше того, это вино, тот кинофильм, вот эта пара штанов, — все это отбрасывается в сторону. Все могут отдохнуть.

И моль, и икра на своих местах,
 И видимые яркие солнца, и невидимые темные солнца
 на своих местах,
 Ощутимые на своем месте и неощутимые на своем месте.
Пер. В. Широкова

Проникшись этим состоянием, Уитмен изо всех сил сопротивляется искушению поддаться влиянию той части разума, которая подсчитывает цену и разделяет мир вещей. Он отвергает всякое сношение с тем, что мы могли бы назвать «раздвоенным мозгом», или с любым духом, способным развести его с вновь повенчанной с ним душой, или — если пополнить список типических единств Уитмена — разлучить мужчину и женщину, людей и животных, богатых и бедных, умных и глупых, или настоящее, прошлое и будущее. В поразительном пассаже в самом начале «Песни о себе» Уитмен в полный голос заявляет о своей радости от пробуждения и задает риторический вопрос:

Пока любимая подруга, обняв меня, спит рядом всю ночь напролет,
 и уходит, лишь забрезжит рассвет, тихим крадущимся шагом,
 Оставив мне покрытые белым полотном корзины, заполняющие
 дом своей надутой белизной,
 Надо ли мне отложить приятие и понимание и крик любви
 в моих глазах,

Что не дают мне глазеть в окно на дорогу,
 И тотчас отвлечься на цифру, что кажет мне цент,
 На который могу купить я и это за цену одну, и другое за ту же,
 но что мне важнее?

Пер. К. Чуковского

В первом издании поэмы рядом с поэтом возлежит Бог, оставляющий корзины с поднимающимся тестом. В своих ранних записных книжках Уитмен, размышляя о разных героях (Гомер, Колумб, Вашингтон), пишет, что «после того, как ни один из них не тронул меня за живое, остался только Христос; он один несет нам благоухающий хлеб, вечно оживляющий, вечно свежий и изобильный, вечно желанный и дорогой». Каждый из этих хлебов, подобно хлебу из голодной фантазии, есть дар (от возлюбленного Бога душе), и Уитмен чувствует, что лишится этого дара, если отвратит взгляд от любви и примется подсчитывать цену или посмотрит, цельная ли в корзинах пшеница или рожь.

Показывая лучшее и от худшего его отделяя,
 век сердится на другой век,
 Зная самоценность и востребованность вещей, пока они
 дискутируют, я молчу, иду мыться и самовосхищаюсь.

Пер. В. Широкова

Отказываясь от обладания раздвоенным мозгом, Уитмен отказывается также от всякого вопрошания и спора (от того, что он называет «болтовней»). Я не хочу этим сказать, что поэт умолкает, — напротив, он утверждает и славит, — но уста его запечатываются перед ответами на лишающие сна, мучительные вопросы расколотого разума. «Мастер, — писал Уитмен в предисловии, обращенном к Эмерсону, — я человек, исполненный искренней веры». Вера не оспаривается и не ставится под вопрос. Или, если поставить проблему в правильной плоскости, вера есть следствие вопрошания — это не ответ, это конец сомнений. Это древняя мудрость, согласно которой вопрошание оттесняет или подавляет веру. В буддийской сутре монах приходит к Будде и заявляет, что откажется

от веры, если учитель не ответит на его вопросы. Вечен мир или нет? Продолжает ли святой жить после смерти или нет? Едины ли душа и тело или они разделены и суть две вещи? Будда отвечает, что не склоняется ни к одному из ответов, ибо эти «вопросы не ведут к назиданию». Две строки из Кабира, поэта-мистика пятнадцатого века, утверждают ту же идею:

Восторг плавания через океан бессмертной жизни
 усмирил все мои вопросы.
 Так же как дерево спит в семечке, все наши болезни
 дремлют в задавании этих вопросов.

Пер. В. Широкова

В своих «Листьях травы» Уитмен рассказывает о периодах в своей жизни, когда он не ощущал в себе совершенной веры. «Я тоже чувствовал в душе внезапное ворчанье вопрошания, — признается он читателю в одном из стихотворений. — Я тоже вязал старый узел противоречий». В одном из лирических стихотворений Уитмена можно угадать содержание вопросов, мучивших поэта, — сам же он рассказывает, как сумел успокоить мятежный дух. Стихотворения, собранные под единым заголовком «Пальма» (*Calamus*), посвящены, если воспользоваться словами самого Уитмена, «страсти в мужской дружбе», «спаянности, мужской любви». Совершенно очевидно, что это рассказ — иногда откровенный, иногда завуалированный — о катастрофической любовной связи с мужчиной в конце пятидесятых годов. В стихотворении «Страшное сомнение во всем» говорится о сомнениях, которые он переживал, потеряв способность чувствовать «безмятежность вещей»:

...что мы можем заблуждаться,
 Будто опереться возможно на «может быть» и надежду,
 что суть лишь плоды созерцанья,
 Что «может быть», соотнесенное с тождеством по ту сторону,
 есть лишь красивая сказка,

«сладком жжении в сердце» или о «любовно́й истоме души». Уитмен в этом смысле не исключение, как то показывают все приведенные мною примеры. Он пользуется собственным телом как источником своей религии:

Если я предпочту одно другому, именно оно явится
 продолжением моего тела или его частью,
 Светящийся мой образ, он станет тобой!
 Темные пласты и остатки, они станут тобой!
 Отличный мужской плуг, он станет тобой!
 Ты, моя густая кровь! Твой молочный ручей —
 бледное подобие моей жизни!..
 Мой мозг будет соответствовать твоим тайным содроганиям!
 Корень чистого сладколистого аира! оробевший бекас!
 Гнездо оберегаемых дубликатных яиц! всё это станет тобой!

Пер. В. Широкова

Это голос восхищенного, как по содержанию, так и по пафосу*. Восхищение временами начинало пользоваться дурной славой, так как всегда находились те, кто утверждал, что преисполнился святого духа, хотя на самом деле преисполнялся пустой болтовней (или, того хуже, злобой, своенравием или одержимостью дьяволом). И в то время как восхищенный, чувствуя приближение духа, может прибегнуть к своей силе, критики восхищения прибегали к смирению и терпению. «Восхищенная дикость убила тысячи людей», — справедливо предупреждали критики восхищения. Страсть плоти, даже если она вдохновлена богами, склонна к заблуждениям. Те, кто опасается религии восхищения, предпочитают очищать свое духовное знание очищающим светом разума.

* В течение жизни Уитмена можно различить движение в сторону более-менее плотской духовности. Будучи стариком, он писал, что «Листья травы» было собранием песен о его плоти и что потом он подумывал о том, чтобы написать вторую книгу, чтобы сказать, что «невидимая душа в конечном счете обладает абсолютной властью». Но, однако, Уитмен продолжает: «Это мне не по силам» — и добавляет: «Физическое и чувственное... крепко держит меня, и, вероятно, я никогда не смогу полностью освободиться из их объятий...»

Летом 1742 года, массачусетский священник Чарльз Чонси читал прихожанам проповедь «Предостережение о восхищении». Текст этой проповеди очень поучителен в свете нашего толкования Уитмена, так как поразительно, почти сверхъестественно напоминает те предостережения, которые позже печатались или по меньшей мере высказывались в отношении самого Уитмена. Во времена Чонси из лесов Западного Массачусетса явился одичавший христианин, отшельник Джеймс Дэйвенпорт и начал смущать бостонских верующих, обвиняя тамошних деистов, таких как Чонси, в незнании Слова Божьего. Проповедь Чонси предупреждает его прихожан об опасности восхищения вообще и восхищения Дэйвенпорта в особенности. Критика Чонси вращается вокруг одного и того же вопроса: как мы можем узнать истинный смысл Писания? Если два человека толкуют Святое Писание по-разному, то как можем мы сказать, какое из них является истинным? Чонси решил испытать разные взгляды в разумном споре. «Нет, — заявляет он, — если здесь невозможно воспользоваться разумными рассуждениями, то не являются ли все без исключения чувства, кои испытываем мы по отношению к Писанию, одинаково верными?» (Восхищенный может на это возразить, что именно разум и приводит к разным выводам — и что в духовных делах мы должны руководствоваться внутренним светом. Восхищенный ожидает ощущения истины.)

Чонси поучает свою паству, как ей обнаружить восхищенных в их среде. Первый признак — это невозможность увещевать их доводами разума; но вот что интересно — все остальные признаки имеют отношение исключительно к телу: «их можно распознать по выражению лиц», «во всем их облике... видна какая-то дикость», «они до странности несдержанны на язык», «они всегда ввязываются в потрясения и смятения», они «в самом деле пребывают вне себя, поступая... под влиянием слепой и дикой фантазии». То есть это то чувство, когда кажется, что в твое тело вселился кто-то «другой», и вот от этого-то и предостерегает Чонси свою паству.

С этой дихотомией, отделяющей духов, распоряжающихся телом, от профилактического «увещевания», мы непосредственно касаемся предмета, рассмотренного нами в предыдущей главе, а именно уничтожения симпластических сил переоценкой аналитического познания и связанного с ним разрушения обмена дарами под ударами гегемонии рынка. Приверженность деиста к разумным рассуждениям и его робость перед лицом трепещущего тела помещают дух его религии ближе к духу торговли, чем к духу дара. При обмене дарами от тела дара, при его отдаче, не отнимается никакой символ стоимости. Обмен же наличными деньгами, с другой стороны, прямо зависит от отделения символа стоимости от ее материальной сущности. Фермер не расстанется со своей продукцией до тех пор, пока не получит за нее определенную плату, и если он получает плату в долларах (или чеках, или в виде кредита в лавке), то это значит, что он обменял сущностную стоимость — пшеницу или овес — на символическую ценность, представленную ничего не стоящими бумажками. Если система рыночного обмена работает, то, естественно, фермер в любой момент может обменять эти символы на нечто существенное. Рыночный обмен и абстрактное мышление одинаково требуют отчуждения символа от конкретного вещественного предмета. Математика, эта в высшей степени абстрактная форма познания, не могла бы существовать, если бы, занимаясь ею, не заменяли «реальные» объекты числами, точно так же как денежный рынок не сможет работать, если мы не будем менять яблоки и апельсины на символические ценности, а эти символические ценности снова на яблоки и апельсины.

Сродство между абстрактным мышлением и рыночным обменом представляется мне причиной того, почему «разумный» деизм Чонси (или прямые наследники его — унитаризм и трансцендентализм) исторически были тесно связаны с верхними слоями среднего класса и с интеллектуалами. Обмен наличностью по отношению к обмену дарами — это то же, что разум по отно-

шению к восхищению. В одном старом анекдоте унитариец подходит к развилке дороги и видит две стрелки — одна указывает на небеса, а вторая направлена на то место, где дискутируют о небесах. Унитариец выбирает путь к дискуссии. Восхищенный же, напротив, понимает, что его духовное знание невозможно воспринять интеллектуально. Подобно Уитмену, он свидетельствует, но не спорит. И недаром церемонии религий восхищения склонны апеллировать к телу, в таких религиях мало слов. Священники поют и танцуют, они содрогаются и трясутся. Никто не исполняет экзотических плясок в церквях для богатых. Там не говорят на диалектах и не воздевают руки в жесте божественного прозрения, как это делают восхищенные христиане. Кажется, богатые понимают, что чем больше прочувствуешь в воскресенье входящий в тело дух, тем труднее будет торговать за наличные в понедельник. Лучше сидеть на скамье и слушать речь. Унитаризм, созданный такими людьми, как Чонси, не взывает к восхищенному полету фантазии; он был, как сказал кто-то, религией, с которой бостонским купцам было легко жить.

Я привел эти замечания о восхищении отчасти для того, чтобы ввести в повествование элемент «телесного знания» для описания состояния одаренности, свойственного Уитмену, а также для того, чтобы определить место Уитмена в духовной атмосфере того времени. Можно сказать, что Уитмен был восхищенным Эмерсоном, Эмерсоном с телом. Сага о Согласии стоит где-то посередине между твердолобым унитаристом и лохматым Уитменом. Эмерсон, надо отдать ему должное, оставил унитаристскую церковь, но остался причудливой смесью характерной для Чонси осторожности и страсти; в последнем он стал прообразом Уитмена. В своем широко известном откровении Эмерсон сказал о себе, что он был «прозрачным глазом... Я видел все; потоки вселенского бытия струились сквозь меня; я — часть и посланец Бога». Следовательно, Эмерсон — не Чарльз Чонси. Но, кстати, хрусталик нашего глаза — единственный орган чувств, где нет

кровообращения. «Я был рожден холодным, — признается Эмерсон в своем дневнике. — Мой телесный обычай холоден. Я дрожу и от внешнего и от внутреннего холода; благие цели восхищения не согревают меня так скоро и не делают таким добрым, как моего соседа».

Только Уитмен смог прочесть «Природу» Эмерсона и принять ее близко к сердцу, почувствовать жало языка в своей груди, ощутить благословение животного тепла. Эмерсон был тронут первым прочтением «Листьев травы», но в 1860 году, прогуливаясь с Уитменом по Бостону, он пытался убедить его в том, что не следует так откровенно писать о теле в стихах, — он прочел Уитмену предостережение от восхищения*. Очевидно, Уитмен нашел доводы Эмерсона разумными и убедительными. «Мне нечего было ответить ни на один пункт, — писал он в воспоминаниях об этом разговоре, — решение суда не могло быть более полным и убедительным». Эмерсон как интеллектуал и как критик был, несомненно, выше Уитмена. Но Уитмен как поэт был более велик, нежели Эмерсон, и он верил в свой гений. Он не стал оспаривать осторожность своего наставника, но когда Эмерсон в заключение спросил: «Что вы на это скажете?» — Уитмен ответил: «Только то, что хотя мне совершенно нечего возразить, я все же чувствую еще большую, чем прежде, решимость придерживаться моей собственной теории и следовать ей». Или как он сам рассказывал об этом в те дни: «На страстные аргументы Эмерсона я, пока мы стояли под вязами бостонской палаты, ответил лишь молчанием».

Уитмен начинает «Песню о себе» описанием своего восторга от ощущения, как что-то «проходит» сквозь его тело: «Мои вдохи и выдохи, биение моего сердца, ток крови и течение воздуха в лег-

* Когда позже Уитмен попытался получить деньги за свою работу в госпиталях во время Гражданской войны, один из друзей написал ему из Бостона: «Благородные дамы и господа из трансцендентальной школы относятся к вам с большим предубеждением. Полагают, что вы не стыдитесь своих органов размножения, и каким-то образом это согласуется с их логикой — что только евнух может согласиться быть сиделкой».

ких». (Или позднее он писал в духе совершенного восхищения: «Вдохновение льется и льется из меня; во мне и чрез меня поток и направлень»..) Осознанная Уитменом его собственная личность, представленная им на суд читателей, — это своего рода легкие, которые вдыхают и выдыхают мир. Почти все в поэме символизируется дыханием, воплощенный компромисс, который фильтрует мир сквозь тело. Уитмен говорит о длинной череде людей и их профессий, «они идут в меня, а я вхожу в них... /И из этих нитей сплетая я песнь о себе». Услышав шум, он говорит: «Думаю, что я долго не буду ничего делать, только слушать / И пропускать услышанное сквозь себя...». После этого Уитмен начинает писать настоящий каталог разных звуков. Описывая это материальное дыхание на языке дара, Уитмен говорит о своем собственном вдохе как о «приятии» щедрости мира, а о выдохе как о «завещании» или «жертвовании» (себя, своего труда).

Начальный эпизод поэмы, как, впрочем, и исходный пункт эстетики Уитмена, есть добровольное, настоятельное, странное и убаглотворяющее проникновение во внутреннее «я» того, что раньше было отдельным и отчужденным. Соответствующий жест со стороны Уитмена — это полная самоотдача. «Обожание самого себя — это пожертвование себя первому, кто будет готов меня взять». Он «объявляет поэмы и афоризмы питательными соками» народа также и в конце своей песни, он «завещает себя почве, откуда вырастет травой, которую он любит». Эти жесты — вдох и выдох, восприятие и жертвование — суть структурирующие элементы поэмы, пассивные и активные фазы осознания личности, находящейся в состоянии одаренности.

В предисловии к первому изданию «Листьев травы» Уитмен называет эти две фазы труда художника «сочувствием» и «гордостью»:

«Душа обладает непомерной гордостью, гордыней, какая никогда сама не извлекает никаких уроков. Но душа наряду с гордыней обладает также и столь же непомерным со-

чувствием, одно уравнивает другое, и ни одно из чувств не может преобладать, поскольку они растут одновременно, в сообществе друг с другом. Самые сокровенные тайны искусства спят со своими близнецами».

Сочувствуя, поэт получает (вдыхает, поглощает и усваивает) воплощенное присутствие творения, допускает нечто в свое «я»; в гордыне он утверждает (выдыхает, испускает) свое существование относительно бытия других. Точно так же как и дыхание, такая деятельность сохраняет поэту жизнь:

Ослепительно и ужасно, насколько быстро
 рассвет убьет меня,
 Если я не смогу сегодня и постоянно извергать
 рассвет из самого себя.

Пер. В. Широкова

Если прервать дыхание в любой фазе его цикла, бытие прекращается. «Кто проходит хотя бы восьмую часть мили, не испытывая сочувствия, шествует на собственные похороны, одетый в погребальный саван». Человеческое существо есть взаимодействие сочувствия и гордыни:

Находиться в различных формах, каково это?..
 Если нет ничего более эволюционного, нежели моллюск
 в своих омололостях, то и этого для меня достаточно*.
 Но нет у меня панциря,
 Зато есть надежные проводники везде,
 где бы я ни прошел или остановился,
 Они завладеют любым объектом и препроводят его
 аккуратно сквозь меня.

Пер. В. Широкова

* Этот моллюск уже появлялся в «голодной» фантазии Уитмена: «Говорить ли теперь о моем и чужом? — разве в моем сердце не больше страсти, чем заключено ее в панцире улитки или устрицы?»

Между этими двумя полюсами — сочувствием и гордыней — находятся «таинства искусства», говорит нам поэт, и если мы желаем пристально взглянуть на эти таинства, то должны пройти вместе с ними сквозь собственное тело, последовать за дыханием поэта, пройти путь от вдоха сочувствия до выдоха, до «гордости, — говорит Уитмен, — каковой я творю мои стихи».

В поэме, озаглавленной «Дитя, пошедшее дальше», дано типическое описание воспринимающего сочувствия Уитмена. Мальчик выходит за порог:

И первый объект, на который падает его взгляд,
этим объектом он и становится...

Ранняя сирень становится частью этого ребенка,
И трава, и белый и красный вьюнок, и белый
и красный клевер, и песня луно-птиц...
И водяные лилии с их грациозными плоскими головками,
все становится частью его.

Пер. В. Широкова

Находясь в сочувственной фазе, Уитмен сохраняет причастную ко всему живому чувственность маленького ребенка. Чувственность мальчика, становящегося сиренью при виде того, как она оживает в душе более зрелого мужчины. По крайней мере, в своих стихах Уитмен, как представляется, не чувствует пропасти, разделяющей восприятие предмета от самого предмета, словно восприятие и осознание состояния одаренности передаются не воздухом и кожей, но неким проводящим элементом, непосредственно соединяющим с осязаемой сутью вещей. Мы верим стихам, ибо сцены их вырисованы в мельчайших деталях. Поэт рисует бегство раба через «повисшую на одной петле кухонную дверь», он отчетливо видит, как «младшая сестра, растянув на руках, держит моток пряжи, которую старшая сестра скатывает в шарообразный клубок, то и дело останавливаясь, чтобы распутать узелки». Воображая себя парящим над страной, он видит внизу «фермерский дом с остро-

дети со старообразными лицами и больной на носилках... / Все это глотаю я, и нравится мне вкус проглоченного...».

Воспринимая своими чувствами все окружающее как пищу, Уитмен совершенно плотски познает природу. Его причастная природе чувственность внушает ему оба чувства — она насыщает, но она и учит:

Быки... что такое стремительное вы скрываете в своих глазах?
Кажется, больше, нежели все строчки, прочитанные мною за жизнь.

Пер. В. Широкова

Поэт находит в сути предметов то, что все остальные из нас находят в библиотеках:

В меня, сходясь, вселенские объекты непрерывно втекают,
Все вписаны в меня, и я должен осознать, что означают эти письма.

Пер. В. Широкова

Но предметы нельзя читать, как читают обычную книгу. Письмена природы — это иероглифы, священные знаки, открывающие свою сокровенную сущность лишь тому из пришельцев, кто добр настолько, чтобы принять их в свое тело. Лист травы есть «образ иероглифа», так же как быки и серые хлопья дождевых туч, и чувство, охватывающее поэта в состоянии одаренности, есть постоянное и непрерывное божественное поклонение. Всплутнутые в лесу утки являют «предназначение своих крыльев». Предметы суть «не рассуждающие, немые, но превосходные слуги», которые могут высказывать свое служение лишь тому, кто принимает их всей своей душой, всем своим «я».

Уитмен призывает нас отказаться «от дистиллированной воды» и «духов», почерпнутых из книг, выйти из душного дома и полной грудью вдохнуть более тонкий воздух «атмосферы», насыщенной иероглифами, а не комментариями к ним, набранными печатным шрифтом. Вдыхая воздух этой атмосферы первичных вещей, мы воспринимаем выдыхаемый ими воздух познания, плотского, но не

интеллектуального знания. «Я слышу и прозреваю Бога в каждом предмете, но ни в малейшей степени не постигаю его умом». Так как источник религии Уитмена — его тело и органы чувств, то восприятие природных объектов для него свято: «Никто до сих пор и вполнину так не поклонялся быкам и жукам. / Навоз и грязь более достойны восхищения, чем думалось всегда». Уитмен перечисляет богов старины, а потом говорит, что познал больше, наблюдая «дом, где формуют формующего»: «Клуб дыма или волосок на моей руке возбуждают такое же любопытство, как всякое откровение».

Так каково же это знание, открывающееся нам в иероглифах? Оно — часть вещи, о которой мы не можем «говорить» (стихи, как и глаза быка, надо принимать всецело, всем существом, читать их дыханием). Однако две вещи все же ясны и очевидны. Непрестанное единение Уитмена с природными предметами, так же как и при первом его прозрении, открывает перед ним цельность творения. Такое отношение помогает ему чувствовать себя «на своем месте» и осознавать, понимать свое слияние с миром. Он рассказывает нам, что животные

...приносят мне мои приметы...
 Я не знаю, где они их находят,
 Я прошел этот путь в несказанно давние времена
 и разбросал их беспечно,
 Двигаясь вперед тогда и сейчас, и в грядущем...

Пер. В. Широкова

Природные предметы — в особенности одушевленные — это язык, который мы понимаем весьма и весьма смутно. Похоже, что сотворенная природа расчленилась когда-то в незапамятные времена и все ее явления суть утраченные нами ветви, и если мы вспомним их, то снова обретем потерянную цельность в слиянии с природой. Чувственное восприятие Уитменом природных существ и явлений есть воспоминание об их неразрывном единстве и цельности.

Во-вторых — и здесь мы снова, как по кругу, возвращаемся к первоначально, такое восприятие предметов открывает нам, что одаренное «я» — есть сущность, которая дышит. Приход этих предметов есть урок сам по себе. Мы не запечатаны, подобно моллюскам, в известковый панцирь. Подлинность, уникальность, идентичность не могут быть ни «твоим», ни «моим», они происходят из единения с миром. «Каждый атом, принадлежащий мне, равно принадлежит всем вам».

Уитмен проводит отчетливую грань между сознающей себя личностью, между «я» и более узким понятием «идентичности». В начале «Песни о себе» и он приводит краткое изложение истории личности:

...Влияли на меня события из детства раннего, или, быть может,
 дом и город, где я жил, или страна с народом...
 Мои обеды, одежда, что я носил, мой вид, мне похвалы, мои долги,
 Равнодушие — подлинное или кажущееся — ко мне мужчин
 и женщин, которых я любил,
 Болезнь — моя или близких, безумие, расточительство или потеря,
 а также изначальная нехватка денег, или подавленность,
 или возвышенное состоянье...

Пер. К. Чуковского

Но все это, говорит нам поэт, «не есть «я» собственной персоной»:

Отдельно от всех этих толчков и метаний стоит то, что есмь «я» сам,
 Стоит, удивленное, почтительное, сочувственное, праздное
 и единственное...

Пер. К. Чуковского

Подлинность самости формируется и рассеивается внутри вместилища «я». В сочинениях Уитмена мы постоянно находим один и тот же любопытный образ, образ живого моря, насыщенного бесчисленными частичками, которые, соединяясь друг с другом, не престанно образуют более сложные тела, которые затем снова рас-

падают, растворяясь в воде. Родиться, воспринять жизнь в определенной, очерченной форме — это значит «внедриться в вязь подлинности бытия», выделиться из слабого покачивания однообразных волн моря жизни. Уитмен говорит, что он, подобно остальным людям, «был выбит неведомой силой из мути, навеки растворенной в море вод» и «обрел подлинность и неповторимость [своего] тела...». Подлинность специфична, обладает полем, связана временем, смертна. Она преходяща, соединяясь в цельность, она затем неизбежно распадается вновь и рассеивается. Самость, осознанное «я», более устойчива, она стоит «отдельно от этих толчков и метаний». Выражаясь понятиями нашего обсуждения, самость обретает единичность, подлинность и идентичность путем восприятия предметов природы — будь это листья сирени или атомы нашего физического тела, — и самость расстается со своей единственностью, подлинностью, идентичностью, покидая эти предметы. Самость не является восприятием, не является рассеянием, не является предметом. Это процесс (дыхание) или вместилище (легкие), где происходит этот процесс.

Уитмен не придерживается строгой логики, употребляя понятия самости «я» и «идентичность»; в своих обобщениях он исходит из очень приблизительных начал. Я ввожу эти понятия в наше рассуждение, потому что в процессе развития одаренной самости присутствует срединная фаза: между соперечиванием и гордостью, между приятием и жертвованьем можно отыскать момент, когда является новая подлинность взамен гибнущей старой. Последовательность трех таких моментов составляет ядро «Песни о себе». В каждом из таких моментов Уитмен называет какой-либо внешний предмет или существо, в которое он входит или сливается с которым, начиная с моря:

Я вглядываюсь с пологого песчаного берега в твои манящие,
 зовущие пальцы...
 Мы должны закружиться в танце. Я сбрасываю одежду,
 спешу к тебе и в тебя, чтобы скорее скрыться от суши.
 Стели мне мягкую постель, навей мне зыбкий сон волнами.

Хлестни меня любовной влагой. Я отплачу тебе сполна...
Море бьет широкою волной, дыша неровно,
Море, бурлящее варево жизни, огромное шумное поле
неврытых, но готовых могил...

Я заодно с тобой, я — это ты, ты — это я...

Пер. К. Чуковского

Здесь мы находим первый намек на смерть, чувство которой лежит в основании соперничества, сочувствия Уитмена. Прикосновение к воде усыпляет, любовная влага полна могил. В первом издании была строчка о боли, сопутствующей слиянию: «Мы причиняем боль друг другу; так жених с невестой друг друга ранят». Старая подлинность, старая идентичность ломается и воспринимает новую подлинность. Новое может просто заменить старое, как в этой метафоре, но старая подлинность может и слиться с новым внешним предметом, с супругом, с новой плотью.

Страх, боль, смятение много сильнее выражены в следующем из трех моментов. На этот раз Уитмен призывает звук; перечисление услышанного замыкает голос женщины, поющей с оперной сцены:

Я слышу невыразимой красоты умелое сопрано... Оно заставляет
меня трепетать, как свершение любовной страсти;
Оркестр, крутя, уносит меня превыше владений Урана,
От звуков его жар рвется из груди моей витыми пламенными языками,
Тот звук вдыхаю я как отдаленный, но ужасный страх,
Несет он меня под парусом своим... режет мой слух горчайшим
и пьянящим воплем.
Я падаю с вершины в объятия сладкие Морфея... и хлопья смерти
не дают дышать.

Прочувствуем загадку из загадок,
Ту, что зовем мы Бытием.

Пер. К. Чуковского

Теперь внешний предмет, очевидно, имеет сексуальную окраску; и только она, эта сексуальная, женская подлинность и идентичность, может столь глубоко ощущаться (особенно человеком, кото-

рый, по собственному его признанию, «обретает подлинность телом») как притягательная и одновременно внушающая страх сила, сила необыкновенно возвышенная — поющий небесный голос сладок и отравлен в одно и то же время. Поэт стоит перед выбором: рискнуть ли и впустить в себя эту очевидную чужеродность или воздвигнуть неприступный вал, окружить себя броней и наглухо закрыться ею? Не есть ли поющий женский голос даром, от которого надо отказаться? Именно в этом месте поэмы Уитмен останавливается в раздумье, определяя «бытие»: за вступлением сопрано непосредственно следуют уже цитированные мною строки, уравнивающие живое бытие с предметами внешнего мира, пропущенными через «я». Живое «я», живая самость приемлет хрупкость сопереживания, хрупкость сочувствия. «Быть в любой отливке, в любой форме, что означает это?/...я не мозолистый закоспелый панцирь морской раковины...» Уитмен не отрицает своего колебания и страха, но, в конце концов, он обнажает душу, разрывая внешний покров, принимая яд в его несомненной чувственной подлинности частицей своего бытия, но принимает и наивысшую сладость, дабы сделать бессмертным свое настоящее, подлинное, идентичное «я».

За сценой с оперной певицей быстро следует самый выразительный момент сильнейшего напряжения между старой и новой подлинностью. Уитмена завлекло море и соблазнила женщина, голос которой он услышал издалека. Теперь он говорит: «Прикоснуться всей своей личностью к личности чужой — это предел того, что вынести смогу я». Опять поэт охватывает чувство чего-то страшного, но одновременно и манящего. Он описывает явление чуждого как измену собственных чувств; обычно чувства выступают надежными стражами, защищающими рубежи и бастионы самости, собственного, неприкосновенного «я» — они впускают одни предметы, но отталкивают и прогоняют прочь другие. Но стоит ему коснуться этой личности, этого человека, «прикосновение» захлестывает, и теперь он одержим — своим желанием и возлюбленным.

Цикл завершается; за старой подлинностью явилась новая. «Побеги» приводят нас к центральному художественному образу Уитмена — листьям травы, к той форме жизни, которая, погибая, вечно возрождается к новому бытию, возрождается к жизни, вырастая из собственного глена.

Трава Уитмена почти неизменно растет на могилах. Он обращается к ней не «О трава», но «О трава могил». Эти две вещи — трава и могилы в творчестве Уитмена связаны неразрывно в самом начале поэмы, где ребенок спрашивает: «Что такое трава?» — и ассоциации Уитмена очень скоро приводят его к мыслям о смерти («И мерещится мне теперь прекрасная в своей неухоженности, нестриженная, как грива, трава могилы»); эти образы остаются связанными до финала поэмы, где Уитмен описывает свою будущую могилу с ее сложенными из листьев «устаами».

Основная, путеводная нить всей поэзии Уитмена, как мне представляется, возникла и взяла свое начало в следующей краткой фразе, записанной им в одном из самых ранних его дневников: «Я знаю, что тело мое сгниет». Ни одного человека, охваченного подобными мыслями, не сможет успокоить представление о раз и навсегда зафиксированной идентичности. Как только мысль о кончине прочно входит в сознание, та часть нашей осознающей личности, которая всерьез относится к идентичности, начинает искать способ бытия, каковой может включить в себя факт смерти и глена. В той же записной книжке Уитмен оставил несколько фрагментарную запись: «Самые разные предметы в конце концов сгниют, и природные химические процессы превратят их в остроконечные листья травы». Поэма «Листья травы» есть попытка воспроизвести процесс такого превращения. В поэме образ травы появляется всякий раз, когда что-то входит в самость, в «я», и изменяет его. Сцены, которые мы только что разобрали, «побеги», вырастающие от прикосновения, являются показательными в этом отношении (выше, в той же поэме, когда Уитмен в первый раз смотрит на траву, его прозрение немедленно сопровождается видением «жестких

или поникших листьев полевой травы»). Уитмен желает показать, что «я» повторяет этот химический процесс или, по крайней мере, участвует в нем и что эта химия природы в конце концов превращает распадающиеся мертвые тела в остроконечные листья травы.

В одном месте «Листьев травы» Уитмен говорит об удобряющей силе гниения: «Оно предоставляет в распоряжение человека несравненно изумительный материал, и принимает останки человека». В «Песне о себе» Уитмен предоставляет слово самой траве: «Я расту среди черного народа точно так же, как среди белого, / ... Я поровну даю им, даю одно и то же, я принимаю их, не делая различий». Так как трава — это пища животной жизни, то мы, в этом отношении, тоже животные; но по смерти тело становится пищей травы. Она принимает то, что мы жертвуем ей, а потом отмирает сама. Конечно же, так Уитмен рисует свое «я», пребывающее в одаренном состоянии. Когда такое «я» отождествляется с «надмогильной травой», то, следовательно, «я» принимает идентичность, подлинность, гармонирующую со своей деятельностью в состоянии одаренности. Самость, отождествленная с циклом движения дара, делает свое дело, как тождественная этому циклу вещь. И, таким образом, «надмогильная трава» символизирует в космологии Уитмена нечто большее, нежели вечную, непрекращающуюся жизнь. Трава символизирует собой творческое «я», творческую созидательную самость, поющую самость. Трава не просто вырастает на могиле, она говорит; она напоминает «множество вещающих языков», вырастающих из «смутных красных крыш», символизирующих уста умерших.

В приятии распада и тления бренного тела, в неустойчивости и переменчивости тождества и подлинности, в легкой проницаемости «я» обретает Уитмен свой неповторимый голос. Его язык оживает на могиле и начинает свою песнь. Мне кажется, что нам следовало бы заменить слово «могила» словом «порог», ибо в момент самой перемены мы не можем вполне отчетливо отличить смерть от рождения:

Что же касается тебя, о смерть... напрасны усилия твои,
ты не поселишь тревогу в душе моей.
К своей работе, не колеблясь, приступает акушер,
Я вижу старческую руку — давящую, принимающую, держащую,
Я ложусь у порога податливой двери,
Отмечая собой выход, свободу и бегство.

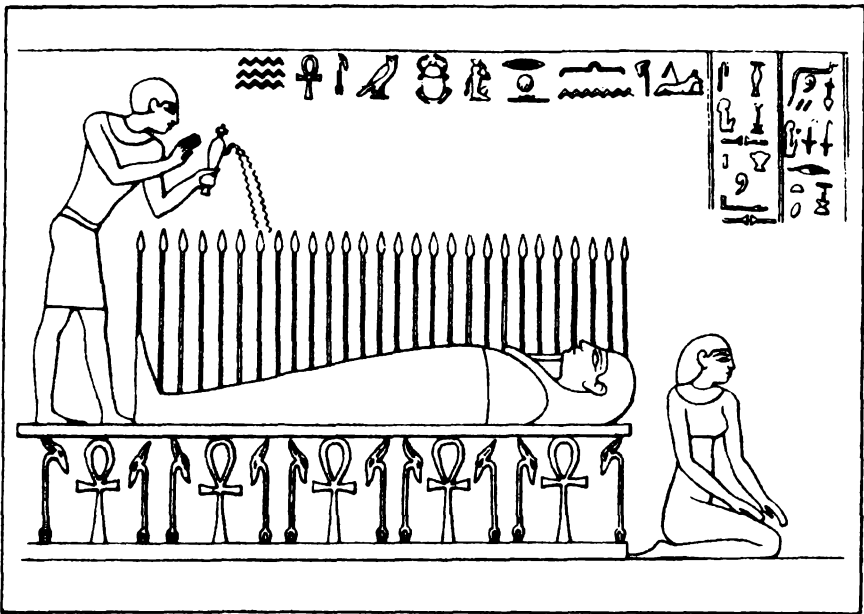
Пер. К. Чуковского

«Акушер» — это образное выражение для обозначения повивальной бабки или специалиста по родовспоможению; таким образом, дверь — это одновременно разверстая яма могилы и выход из материнского чрева. «Новорожденный входит в ворота, а умирающий выходит через них», — говорится в другой поэме. Уитмен обращается к нам, стоя возле этих ворот или дверей: «С посыпанного пеплом порога слежу я за их движениями...» «Я ожидаю на каменной плите крыльца». В поэме доминирует образ гибких дверей, и сами они являются листьями травы, пороговые дары, исходящие от мертвой точки, где жизнь одновременно зарождается и гибнет, где подлинность создается, одновременно уничтожаясь.

Трава на могиле — это очень древний образ, и, разумеется, не Уитмен его создал. Растительность всегда воспринималась как символ неистребимой жизни, а растительные божества были ее персонификацией. В одной из первых глав я уже говорил о Дионисе; Осирис — это еще один удачный пример такого божества, с представлениями о котором Уитмен, кажется, был знаком. Один его друг вспоминал, как Уитмен, будучи молодым человеком и живя в Нью-Йорке, «расхаживал по Бродвею в красной, распахнутой на груди рубашке... сравнивая себя одновременно с Христом и Осирисом». Позже, в тридцатые годы, гости Уитмена, навещавшие его в комнате дома матери поэта, могли видеть на стене не обрамленные пастельные картины с изображениями Геркулеса, Диониса или Вакха и сатира. Очевидно, Уитмен медитировал с помощью образов этих богов, пытаясь вообразить, что они присутствуют в нем, или пытаясь заговорить их голосами. В «Песне о себе» мы читаем:

тело, а потом возлегла с мужем, чтобы вернуть его к жизни. В других версиях Изида обернулась птицей и принялась летать над страной в поисках тела Осириса. Обнаружив его, она так сильно принялась махать крыльями, что они, начав светиться, подняли сильный ветер; Осирис очнулся, совокупился с Изидой, отчего родился их сын, Гор.

Гравюра, которую, несомненно, видел Уитмен, иллюстрирует растительную версию легенды об Осирисе. Осирис, помимо прочего, был богом урожая, отождествляемым с ежегодными разливами Нила и последующими урожаями снова растущей пшеницы. Со-



«Воскресает пшеница бледными ликами, восходящими из ее могил»

Гравюра с изображением Осириса. Эту гравюру Уитмен, вероятно, видел в библиотеке Астора в 1855 году. На следующий год он написал «Поэму чуда о воскресении пшеницы». На гравюре изображено возлияние над мертвым Осирисом; из тела усопшего бога растут двадцать восемь стебельков пшеницы

хранился ряд высеченных в камне изображений, на которых видно, как из тела Осириса произрастают кустарники, злаки или деревья. Живописные изображения и каменные изваяния Осириса обычно красили в зеленый цвет. Существовал также обычай выкладывать на циновке изображение Осириса из зерен. Эти изображения клали в могилы. В Каирском музее есть мумия Осириса, которая в древности была обернута полотном; это полотно постоянно поддерживали влажным, и на нем действительно прорастали зерна пшеницы.

Осирис есть «вечнозеленое» начало природы. Подобно другим, хорошо известным растительным богам, он является символом того, что разрушается, расчленяется и сгнивает, но тем не менее вновь возвращается к жизни под влиянием животворящей силы. Тело умершего Осириса не только возвращает себе целостность, оно снова становится зеленым. В истории Осириса мы снова сталкиваемся с тайной вещей, которые растут, погибая — с цимшийскими медными бляхами, которые ломают на похоронах вождя, медяшками квакиутлей, которые тоже ломают, а потом соединяют вновь, отчего их ценность лишь возрастает, Дионисом и духами, которые растут именно оттого, что погибает и расчленяется тело. То же касается дара в том его виде, в каком мы описали его: дар — это собственность, которая одновременно и погибает и растет. В Осирисе заключено таинство удобрения, навоза: «Растут сладчайшие плоды из груд такого разложения».

Я обрисовал облик Осириса вовсе не потому, что сам Уитмен наверняка знал все эти подробности, но потому, что хотел дать читателю представление о том, какая давняя традиция стоит за «травой на могилах». Уитмен начинает поэму такой строкой: «Я знаю, что тело мое истлеет и сгниет», но непостижимой химией бытия он в конце превратится в побеги зеленой травы. И он, Уитмен, отождествляет траву со своей поэзией:

Ароматные травы моей груди.
Ваши листья я собирал, я пишу...

Кладбищенские листья, листья-тела, растущие
 надо мной и над смертью,
 ...О, зима не заморозит ваши нежные листья,
 Каждый год вы снова взойдете, и там, где исчезли,
 там снова воскреснете...*

Пер. В. Широкова

Сознающая себя личность, ее «я», становится одаренной, если отождествляет себя с отношениями дара и выставляет на первый план свою одаренную, а не приобретенную самость. В природе Осирис — это сила, проявляющаяся в воскресении пшеницы; в отношениях обмена дарами — это рост; в одаренной личности — это творчество, а для поэта, в частности, это оригинальная, непохожая на обычную, речь.

Уитмен говорит, что самый главный секрет, главная тайна искусства дремлет между сочувствием и гордостью. Пока, в нашем рассмотрении, мы касались в первую очередь и главным образом первой из этих черт, сочувствия, воспринимающей фазы творческого воображения. Предметы приближаются и входят в принимающую самость, в принимающее, пронизываемое для них «я», придавая ему подлинность и тождество с собой, или, лучше сказать, последовательность тождеств и подлинностей, ибо при появлении новой подлинности старая гибнет. Частная подлинность разлагается, единичное тело сгнивает. Но самость не теряется никогда, новый дух прибывает и накапливается. С этим мы подходим ко второму полюсу искусства Уитмена, к утверждению активного, самостоятельного и уникального бытия. Под гордостью Уитмен понимает не высокомерие, а нечто более близкое уверенности в себе.

* Д. Г. Лоуренс сказал о поэме, откуда взяты эти строки, такие проникновенные слова: «Уитмен поистине великий поэт; поэт заката жизни». Это замечание часто цитируют вырванным из контекста, и создается впечатление, что Уитмен воспевал только и исключительно смерть. Но контекст замечания Лоуренса совсем иной: «...заката жизни. Но все мы умрем и сгнием. В жизни мы тоже не раз умираем и разлагаемся заживо... И из этого возникает что-то новое». «Из колыбели, вечно качаемой».

В этом смысле горды животные, «столь безмятежные и исполненные сознания своей силы.../ Они не лежат ночами без сна и не оплакивают грехи...». Гордый человек — это тот, кто принимает свое бытие как достаточное и оправданное. Гордый человек — и этот образ непрестанно появляется в произведениях Уитмена — это тот, кто не спешит снимать шляпу перед любым другим человеком, учреждением или обычаем. Сам Уитмен даже дома носил шляпу.

Гордость не есть антитеза сочувствию; она выборочна. «Отбрось все, что оскорбляет твою душу», — советует Уитмен, говоря голосом гордости. Когда гордость активна, сочувствие Уитмена обладает лишь тем свойством, какое мистики называют «выборочной уступкой». Некоторым вещам должно отказать в доступе к сердцевине своего существа. Ранее мы видели, как чувства предают поэта в руки возлюбленной; позже чувства становятся орудиями гордости, и результат их ощущения совершенно иной:

Эй, вы, увальни стражники! Взгляните на свое оружие!
 У взломанных дверей столпились все они! Я покорен!
 Я воплощаю все бытие изгнанных, признанных
 вне закона и страждущих...

Пер. К. Чуковского

«К оружию!» — очень необычная нотка миролюбивого сознания «Песни о себе». Уитмен хочет ожесточить свое сердце. Зачем? Потому что в этой поэме сочувствие влечет его к умиранию и пустоте. Смерть и пустота вторгаются в тело: он приговорен, закован в цепи, он узник, он дитя, арестованное за кражу:

Это не холерный больной лежит при последнем издыхании,
 это я лежу и хватаю ртом воздух,
 Это мое лицо пепельно-серого цвета, мои сухожилия гниют,
 и от меня шарахаются люди.
 Просящие воплощаются в моем теле, а я воплощаюсь в их телах,
 Я снимаю шляпу, я пристыжен, я прошу милости.

Пер. К. Чуковского

Это опасно. Одно дело — сочувствовать больному, и совсем иное — самому заразиться холерой. Одно дело — принять гибель, ведущую к возрождению, и совсем иное — идти к необратимой смерти, от которой гибнет и пропадает душа. Как верно заметил Д.Г. Лоуренс в своем эссе об Уитмене, прокаженный ненавидит свою проказу; сочувствовать ему — значит разделить его ненависть, но не отождествлять себя с его болезнью. Здесь гордость требует самоутверждения перед лицом внешнего воздействия. Или, лучше сказать, она требует жертвы, отдачи, выдоха, выплеска сущности, но не принятия и смешения. Нищий, стоящий со шляпой в руке, не может ничего предложить своему «я». Это его надо наполнить — едой, вещами, движением, присутствием духа. Коротко говоря, условия поэмы должны поменяться. Одного сочувствия недостаточно. Следующие строки являются уникальными в творчестве Уитмена:

Довольно! Довольно! Довольно!
 Каким-то образом меня оглушило. Остановись и отступи назад!...
 Я оказался на краю обычного заблуждения.

Я думал, что смогу забыть насмешников и их оскорбления!
 Что я смогу забыть горькие слезы и удары дубинами и молотами!
 Что я смогу отчужденным взглядом смотреть на мое же распятие
 и на мой терновый венец.

Теперь-то я помню,
 Я обрету запоздалых друзей,
 Камень могилы приумножает то, что ему доверено, то,
 что доверено любой могиле,
 Трупы встают, затягиваются глубокие раны, спадают с меня путы.

Я выступаю дальше, исполненный наивысшей силой,
 иду я как обычно, вливаясь в нескончаемую процессию...

Пер. К. Чуковского

«Песню о себе» нельзя назвать высокоорганизованной поэмой, но мне кажется, что она черпает свою связность из последователь-

ности трех «страстей». Подчиняясь первой (раздел 5), Уитмен приглашает душу стать возлюбленной поэта. В союзе с душой он возвращается к жизни. Затем следует длинный раздел «в мире», в этой части исключительно пассивное «я» страдает от сменяющихся друг друга тождественных превращений подлинности и идентичности, что находит кульминацию во второй страсти (разделы 28 и 29 — здесь прикосновение к смерти рождает новые живые побегы. Потом идет следующий раздел «в мире», этот раздел завершается образом нищего со шляпой, а затем следует последняя страсть (только что цитированный раздел 38). Уитмен отбрасывает голос сочувствия и начинает говорить голосом восстающего духа (Христос встает из гроба — в первом издании — как восходящий дервиш: «Я как в экстазе проникаю ввысь повсюду.../ Кружатся, кружатся стихии вихрей во мне»).

Поэт утверждает собственную подлинность и идентичность с самим собой: «Я воссоединяюсь с запоздалыми гостями» (словом «запоздалыми» Уитмен называет здесь упорных — он говорит здесь от имени части своего «я», которое утверждает, что оно «вечно», в противоположность той части, что подвержена гниению и распаду). Поэт отстраняется от «насмешников и их оскорблений». Он становится характером, личностью, индивидом, способным отдавать энергию и вселять в других жизненную энергию. После этой сцены праздность и пассивность, каковыми была отмечена первая часть поэмы, отметаются прочь; теперь поэт активен — он учитель и любовник. Он производит детей, он исцеляет больных и вселяет силу в слабых («Отбросьте свою изъеденную печаль, чтобы я мог вдуть в вас мою стойкость»). Он не воскрешает мертвых, но призывает умирающих с края могилы:

Всем умирающим, погодите, я несусь к вам,
я уже поворачиваю ручку двери...

Я хватаю уходящего человека и поднимаю
его моей неусыпной волей,

О отчаявшийся, вот моя шея,
Ради Бога, не спеши туда, вниз! Обопрись на меня
всем своим весом.

Я наполню и расширю тебя своим неумным дыханием...
Пер. К. Чуковского

Наш восхищенный наконец выдохнул. Он, тот, кто усвоил предложенный ему мир, поглощая его в тысячах строк, отдает его теперь сразу весь без остатка. «Все, что имею, приношу в дар».

Уитмен описывает существо, отдающее себя, великим множеством образов. Он выдыхает божественный нимб, испускает ауру и ароматы (включая и запах «тех подмышек»), эманация его то «электрическая», то «магнитная»; глаза мечут огонь, более обжигающий, чем солнечный пламень; он извергает «вещество» любви* — и, наконец, образ говорит, поет или «произносит стихи». Это последнее, поэзия, есть, конечно, эманация одаренного «я» личности, к которой мы теперь и обратимся. Но прежде чем сделать это, я хочу вкратце коснуться некоторых биографических черт Уитмена, рисующих его любовные отношения. Эта история сама приведет нас назад, к исходному пункту, к поэзии как к дару, так как для того, чтобы отдать свой труд, Уитмен должен будет установить отношения дара со своим читателем, то есть в действительности отношения любовные: «Это (поэма) есть прикосновение моих губ к твоим... это ропот томления». Некоторые специфические особенности жизни Уитмена помогут нам прояснить те понятия, которыми он пользуется, объясняясь в любви своим читателям, и создать точку опоры для анализа некоторых весьма возвышенных утверждений нашего певца.

Основной и главный факт заключается в том, что Уитмен в жизни был человеком, разочарованным в любви. Внимательное чтение стихотворений циклов «Дети Адама» и «Каламус» могут кое-что

* Говоря о порождении, Уитмен вынужден оставить свое обычное равнодушие по отношению к полам. Мужское начало извергает сперму; женщина рожадет детей.

рассказать на эту тему. Стихи первого цикла, долженствовавшие выразить эротичную любовь женщины, явно неубедительны. Как в церквях, где половые отношения терпят только как инструмент деторождения, особенностью воображения Уитмена является то, что гетеросексуальная любовь всегда приводит к рождению детей. Его женщины — это всегда матери. Неважно, насколько выпукло рисует Уитмен «объятие», «слияние» — через несколько строк в стихе обязательно появляется младенец. Это оказывает странное действие — по видимости очень сексуально откровенные стихи Уитмена кажутся абстрактными; в них нет эмоциональных нюансов, одна только чистая биология. Женщины в этих стихах непознаваемы для читателей, более того, читатель чувствует, что их не знал и сам Уитмен.

Но стихи, собранные в цикле «Каламус» — суть подлинные любовные поэмы. Читая их, невольно ощущаешь все любовные чувства, не только влечение, волнение, возбуждение и удовлетворение, но и разочарование и даже гнев. Эти стихи были написаны между 1856 и 1860 годами человеком, который кому-то протянул свое сердце и, терзаясь сомнениями, ждал, что произойдет дальше. Кажется, что любовь так и осталась безответной — Уитмен прямо говорит об этом дважды и нигде не опровергает своих слов, развеивая сложившееся впечатление:

Обескураженный, сбитый с толку — ибо тот, без кого
я не могу существовать, как я увидел вскоре,
сам вполне может обойтись без меня.

Я любил одного человека, но моя любовь оказалась
безответной. Именно поэтому я слагаю эти песни.

Пер. В. Широкова

Мы не знаем, что именно не сложилось в любовных отношениях Уитмена, но совершенно очевидно, что поэт не получил того, чего ждал. Одно из лучших стихотворений цикла «Каламус» представляет «листья» Уитмена в новом контексте, в контексте одиночества томящегося от любви человека:

Я видел в Луизиане живой растущий дуб,
 Он стоял одиноко, и ветви его были покрыты мхом,
 Лишенный всякого товарищества, он рос, весело сияя
 темной зеленью своей листвы.

Вид этого дерева — грубого, несгибаемого, крепкого —
 заставил меня задуматься о себе.

Но я сильно удивился, как мог он веселиться своими листьями,
 не имея друга рядом; ибо я знал, что не смогу так...

Пер. К. Чуковского

*Аир благовонный.
 Я видел губ в Луизиане*

Гордость, с которой Уитмен изрекает свои стихи, не есть чувство самодовольного одиночки. Эта гордость активна и утвердительно, но на ее фоне заметны постоянные колебания фаз состояния личности поэта. Точно так же как он входит в состояние одаренности, когда друг берет его за руку, так и стихи начинают литься из него, когда друг рядом. Произнесение стихов направлено вовне, дар означает «сообщение о себе», переданное другому «я». Таков, во всяком случае, идеал — описанный в стихах и желаемый в жизни.

Но описанный в стихах дуб мы должны поставить рядом с другим деревом, упоминание о котором находим в дневниковых записях лета 1870 года. В это время Уитмен находился в любовной связи с молодым человеком по имени Питер Дойл. Эти отношения были самыми глубокими и удовлетворяющими Уитмена, но в то лето их отношения омрачились, и это очень тревожило поэта. Он маскирует свое отношение, обращаясь к Дойлу, как к женщине, заменяя его инициалы буквами греческого алфавита. Уитмен, прежде всего, хочет остудить свой пыл.

«ОТСТУПИТЬ АБСОЛЮТНО и навсегда от этого часа, от этого ЛИХОРАДОЧНОГО, ТЕКУЧЕГО бесполезного преследования 164 — очень долгого (слишком даже долгого), тяжелого — и такого унижительного... Избегать видеть ее, встречаться с ней, говорить или объясняться с ней — И ВООБЩЕ

ОТ ВСЯКИХ ВСТРЕЧ, ДАЖЕ СЛУЧАЙНЫХ, ОТНЫНЕ И
НАВСЕГДА, НА ВСЮ ЖИЗНЬ».

Такое же страдание он переживал десять лет спустя, и эти муки нашли свое отражение в «Каламусе». Сразу же после приведенной записи следует краткое описание «благородного характера»:

Его чувства и т. п. постоянны, устойчивы, независимы
(безразличны) от его же любви, дружбы и т. п., от того,
безответны ли они,
Он растет, цветет, подобно совершенному дереву или цветку,
согласно Природе, и неважно, смотрят ли на него
восхищенными глазами или же он находится
в глуши или в лесу, никому не известный...
Подавить привязчивую природу —
Это лишнее; превратить жизнь в лучшее —
Все это болезненная, лихорадочная непропорциональная
привязчивость.

Пер. В. Широкова

Но сам Уитмен не мог удержаться ни на одном из этих крайних полюсов. Задолго до того, как появилась эта дневниковая запись, он уже увидел то безразличное ко всему совершенное дерево, «вселящееся своими листьями», и понимал, что это образ существа, к воплощению которого он стремился сам, существа «с полным самообладанием». Но он также знал и то, что это невозможно; что песни льются из него только при живом контакте, при живом непосредственном общении. Есть духовная тропа, по которой душа восходит к вершинам, находясь в одиночестве, покидая все существа. Но этот путь был не для Уитмена, столь жадного до нежности и любви, такого телесного и чувственного. Став старше, Уитмен действительно отыскал форму, в которую смог отлить свою «привязчивую натуру»; он смог установить дружеские отеческие отношения с несколькими молодыми людьми — Питер Дойл был из их числа. Но, судя по его письмам, сам Уитмен желал большего. Он хотел «работать и жить» вместе с женщиной; он хотел «снять хоро-

нечто мистическое, подобное мундштуку гобоя или трости духового инструмента, и это нечто превращает переживания и опыт в осмысленные звуки. Уитмен принимает душой немоту людей и предметов, чтобы озвучить то, что сам он называет «погребенной речью». Поэт становится рупором немых, и не только, как я подозреваю, предметов и рабов, но также и своей семьи, своих возлюбленных. Особенно важно это последнее: в искусстве, как и в жизни, Уитмена всегда привлекала фигура бессловесного молодого человека:

... Я выбираю самого низкого человека себе в друзья,
 Он — вне закона, груб, неграмотен...
 О ты, устрашающий людей, я не остерегаюсь тебя,
 Я собираюсь войти в тебя, я стану твоим поэтом...

Пер. В. Широкова

Питер Доул был таким неграмотным молодым человеком: Уитмен научил его читать и писать.

Зная теперь, что искусство Уитмена начинается с бессловесности, мы можем отыскать новый смысл в его обращении к душе: «По-валяйся со мной на траве, сними с горла печать, / ... Только колыбельную я люблю, тихий шум твоего сдавленного голоса». Только у души есть рупор, таинственная способность переводить молчаливые иероглифы в живую речь*. Душа признает и принимает то, что входит в нее, произнося его имя. Эту реагирующую речь мы называем «прославлением» или «благодарением». В народных сказках высказанное «спасибо» или акт, символизирующий благодарность, завершают трансформацию и освобождают исходный дар; то же самое происходит и в поэзии, ибо душе для того, чтобы подарить

* Есть у творческого «я» и другие «речевые центры» помимо того, что Уитмен называет душой. Говорить может интеллект — он может описать известный мир, он может вывести логическое умозаключение. Но он не может одарить речью немого. Подвиг пробужденной души — дать речь бессловесному содержанию души, содержанию «я». «Болтуны... болтающие болтовню о концах и началах» не способны на это; выразить бессловесное могут только душа, воображение, муза, гений.

речь матери опыта, надо принять его и пропустить через себя. Более того, по модели Уитмена, «я» не может ожить до тех пор, пока предметы и явления не пройдут сквозь него (роста дара не происходит, пока он не перейдет третьей стороне). Прославляющая речь есть ответный дар, посредством которого то, что было получено душой, высвобождается и идет дальше. Открытие поэмы словами «Я славлю себя» — это, следовательно, объявление взаимности песни, каковая одновременно утверждает жизнь «я» и жизненность того, что было принесено на алтарь этого «я»*. Или, другими словами, если воспользоваться допущением Уитмена, мы потеряем жизнь, если она останется невысказанной. Вот почему в некоторых семьях детям иногда с удовольствием дарят трубы (иногда — видимо, потому, что не все семьи хотят жить!), или почему народы так часто восхваляют и превозносят своих поэтов (тоже иногда) — все это та же настоятельная, характерная потребность, стоящая за спиной Уитмена и заставляющая его обращать пристальное внимание на немых и бессловесных; он должен подарить им жизнь, принеся в дар поэтическое слово, поэтическую речь. Он станет языком для «живой, но погребенной речи... она всегда вибрирует вокруг, вой ее прикрыт нелепыми украшениями...»; поэт хочет, чтобы его мысли стали «гимном, восхваляющим обыденные вещи», чтобы

* Когда я говорю о прославлении, то вовсе не хочу этим сказать, что все наше искусство должно быть бодрым и утверждающим. Выражение горя и утраты — это тоже реагирующая речь и своеобразная форма прославления. Естественно, я употребляю этот термин в широком смысле, как, например, мы говорим о торжествах по случаю годовщины смерти какого-то великого человека. «Печаль нужна, для того чтобы петь. / И черную пить воду», — пишет испанский поэт Хосе Луис Идальго. Никому не нравится черная вода горя, но и ее, когда приходит печаль, надо принять и дать ей голос и речь. Высказанное горе — или отчаяние, или стремление — раскрывает истинную форму потери. Речью поддерживаем мы жизнь в духе того, чего у нас реально нет; мы выживаем духовно, высказывая вслух имена умерших и названия того, что нам необходимо, но что мы не в силах отыскать. (Кстати, такой подход не слишком характерен для Уитмена. Только в «Каламусе» и более поздних поэмах мы чувствуем, как поэт пытается назвать то, что он не может найти. Уитмен прежде всего поэт хвалы. «Я не беру в расчет плач и стенания», — писал он еще в ранние свои годы. Но из-за этого многие его печали остались немые, а некоторые его переживания так и остались невысказанными.)

дух, переданный ему — неграмотным мальчишкой, лесной уткой, клубами тумана, — не погиб втуне*.

Прежде чем перейти к более полному описанию творчества Уитмена на основании рассмотренных понятий, я должен остановиться и разъяснить, где, собственно говоря, находится место дара в сотворении произведения искусства. К сожалению, в обыденной речи это слово имеет три значения. И, несмотря на то что я пытаюсь быть очень точным в своем словоупотреблении, все же некоторая путаница возникает. Начальный дар — это то, что жертвуется собственному «я» — восприятием, опытом, интуицией, воображением, мечтой, сновидением, провидением или другим источником вдохновения художника. Бывает, что этого неочищенного сырого материала оказывается достаточно для завершения произведения, и в этом случае художник является просто передатчиком или средством (в такой манере стараются работать поэты-сюрреалисты; этой же модели соответствует искусство религиозного общества шекеров; члены общества называют художников «орудиями», а их произведения «дарами»). Но такое случается редко, ибо, как правило, сырой материал нуждается в обработке, то есть в приложении труда.

Способность совершить этот труд — еще один дар. Художник трудится — вспомним еще раз Джозефа Конрада — той частью на-

* На основании своих наблюдений, сделанных в центре обслуживания пожилых людей еврейской общины Калифорнии антрополог Барбара Майергоф предлагает свое толкование сути устной передачи слова: «Устные истории суть обновленные слова, оживляемые самим фактом своего произнесения, своей живой передачей из уст в уста, свободой от правки и соблюдения закона... Раввин Нехман из Вроцлава велел уничтожить все списки своего учения. Слово его должно было передаваться из уст в уста, заучиваться наизусть и запечатлеваться в сердце. «У моих слов нет одежды, — говорил он. — Когда человек беседует со своими близкими, возникает свет, возвращенный людям».

Устная традиция — рассказы, песни, поэмы, передающиеся из уст в уста, — поддерживают жизнь в даре речи. Когда поэт Гэри Снайдера в одном из интервью спросили, почему в Соединенных Штатах так слаба устная традиция, он ответил: «Из-за того значения, которое придается названиям и чистоте и правильности текста».

Каждое из этих предубеждений — одно обусловлено потребностями рынка, второе — потребностями академической науки — заставляет наше искусство превращаться в товар, а не в дар.

шего существа, каковая является даром, а не приобретением. Отнесение наших талантов к дарам отличает их от тех способностей, какими мы овладеваем в течение жизни по своей воле. Два человека могут с одинаковым старанием учиться говорить на иностранном языке, но тот, у кого есть дар к языкам, не будет затрачивать столько труда на их изучение, как тот, у кого нет такого дара. Мужчины и женщины, обладающие даром, должны неустанно работать, чтобы совершенствовать свои таланты; никто не может добиться совершенства, проводя время в праздности. Но поставить себе целью приобрести талант — это все равно что желать отраслить себе третью руку или пожелать, чтобы за спиной выросли крылья, — научиться таланту, дару невозможно.

Талант художника очищает дарованный ему восприятием или интуицией материал; другими словами, если художник одарен, то пожалованный ему дар растет, проходя через «я» художника. Он делает нечто более возвышенное из того, что было ему даровано, и вот это последнее, законченное произведение и есть третий дар, предлагаемый миру вообще или предназначенный для «клана и родины», как это было с дарами в прежние времена.

Сам Уитмен представляет отношение и обмен этих даров как сочетание внутренней и внешней деятельности. Он обладает острым чувством читателя, которому предназначены его стихи. Этот адресат не обязательно является читателем книг в традиционном понимании этого слова; это может быть какое-либо низшее создание, собственная душа Уитмена — муза, гений или духовный любовник (один из тех, кого, как воображал Уитмен, он встретит на пороге смерти как «великого товарища, любовника истинного, по ком я томлюсь»). В одном из написанных им предисловий Уитмен говорит, что его поэмы высказывает ему его душа; но он лукавит, если хочет заставить нас поверить в то, что те услышанные душой стихи и стихи, напечатанные на бумаге, суть одно и то же. Душа, переводящая немую речь предметов и бессловесных людей в речь, не пишет готовую поэму; об этом свидетельствуют толстые черно-

вики Уитмена. Из того, что предлагает поэту душа, он творит, наконец, готовые стихи. И в этом внутреннем обмене окончательная работа есть ответный дар, возвращаемый душе. В своем знаменитом письме Китс писал, что мир — не столько «юдоль слез», сколько «юдоль сотворения души». Художник творит душу, делает ее реальной в процессе обмена дарами. Точно так же как римлянин в день рождения приносит жертву своему гению с тем, чтобы тот мог расти и стать свободным духом, или как при описанных нами обменах дарами, суть отношений во всех этих случаях остается одной и той же — это духовный рост и постепенное овеществление души в даре.

Каждый художник тайне надеется, что его искусство сделает его привлекательным. Иногда он или она воображает, что привлечет своей работой возлюбленного, ребенка или наставника. Но в самой мастерской, во время тяжких трудов, художник, работая на пределе своих возможностей, приводит в восторг лишь только свою душу. Труд благодарности есть та изначальная пища, какую мы предлагаем душе в обмен на ее дар, и если она примет нашу жертву, то, быть может, подобно Уитмену, мы придем в состояние одаренности — состояние вне времени, состояние абсолютной цельности, ощущения себя «на месте». В такие моменты, когда мы одарены, труд спорится легко, и произведение складывается само собой, словно по вышней милости. (Так случается, разумеется, не всегда. У некоторых все складывается регулярно, но некоторым приходится самим выкраивать тысячи башмаков, прежде чем их начинают тачать эльфы.)

Когда Уитмен говорит о своих произведениях, становясь на точку зрения аудитории, он признается — возьмем ключевой пример, — что замыслил написать «Листья травы» для того, чтобы «возбудить» в сердцах читателей «поток жизни, пульсацию любви и дружбы, направленных от них ко мне». Сначала выбор такого направления кажется странным: «от них ко мне». Но как мы видели, знакомясь с жизненным путем Уитмена, перед нами художник,

всю жизнь жаждавший любви. Он и сам превосходно это знал. Он говорит о своем желании, как «об этой ужасной, неистребимой тоске»; он говорит о своей поэзии, как о выражении «ненасытного стремления к сочувствию и безграничному жертвованию сочувствия... этого древнего и вечного, но всегда нового обмена привязанностями...». Если мы прочтем следующее предложение буквально, то поймем источник нужд и желаний поэта: «Самыми надежными узами между мною и Им или Ею, теми, кто на страницах «Каламуса» и других стихов понимают меня... должны быть узы личной любви и преданности». Этим Уитмен говорит, как говорил он в стихах об «ужасной сомнительности внешности», что состояние, возвращающее его к жизни, требует, чтобы он обрел читателя, которому сможет передать дар своей души. Уитмен живет и находит понимание, может реализовать себя только через такую полную связь:

Душа, стремясь, бросаясь навстречу любви,
 Как паук, с невысокой кочки, выбрасывая в воздух
 нить за нитью, без усталости себя опустошая,
 надеясь, что хоть кого-нибудь поймает нить,
 и получится связь, мост, соединение...

Пер. В. Широкова

Признание Уитмена в своих художественных намерениях раскрывает все ту же неутоленную тоску, то же бесплодное томление, какое стоит за стихами «Каламуса», и я не имею права не отметить, что эта неистребимая, негасимая нужда иногда снижает достоинства произведения. В «Листьях травы» есть несколько весьма неуклюжих стихотворений. Читая их, мы чувствуем на плече тяжелую руку весьма нахально домогающегося нас любовника (таково, на мой взгляд, место в «Пересечении залива на бруклинском пароме», где Уитмен утверждает, что представляет себе своих читателей еще до того, как они родились; такое звучит весьма самонадеянно и претенциозно). Но в лучших его стихах Уитмену удастся сохранить равновесие, уделить место как искусству, так и любви, которая без

насилия предлагает свой дар. Возможно, Уитмен не нашел в жизни любви, к которой так стремился, но было бы ошибкой приписать ненасытное стремление целиком и полностью его конкретным жизненным обстоятельствам. Да и кого из нас любили так, как нам того хотелось, чье сердце было успокоено пониманием во взгляде любимой?

Теперь настало время обратиться к функции произведения, когда его отдадут на суд внешней аудитории. Когда Уитмен предлагает свои стихи читателю, поэт часто обращается к нему так: «О читатель будущего». Отчасти это тот способ, каким поэт воображает себе аудиторию, лучшую, чем та, которую предложило ему его время, но думаю, что мы, кроме того, можем воспринимать эту фразу как вневременной призыв к читателю, которым может быть любой из нас. Уитмен направляет свой дар *нашей* душе и делает это сейчас, в настоящий момент. Он выражается пророческим перфектом, чтобы пробудить одаренность в личности любого, кто воспримет его стих. Поэт, говорит Уитмен, «расставляет свои блюда... он предлагает плотное вкусное мясо, которым растут мужчины и женщины». «Это не имеющая вкуса, неосязаемая вода души... это воистину хлеб насущный». Произведение искусства, входящее в нас, чтобы напитать нашу душу, пробуждает в ней зачатие одаренного «я», того «я», какое было пробуждено в самом поэте ранее сошедшим в его душу даром. Читая произведение, мы сами в течение какого-то времени чувствуем себя одаренными, и в меру наших способностей мы отвечаем созданием новых творений (возможно, не произведений искусства, но, имея под рукой плод труда художника, мы внезапно осознаем, что можем придать смысл некоторым своим опытам и переживаниям). Величайшие произведения искусства — это те, которые создают образы, способные сделать представимой нашу собственную жизнь. И стоит только проснуться нашему воображению, оно становится плодотворным; с его помощью мы теперь можем отдать больше, чем получили, сказать больше,

чем могли сказать раньше*. «Если ты становишься удобрением и влагой, то они, — говорит Уитмен о своих стихах, — станут цветами, плодами, длинными побегам и высокими деревьями». Производство искусства возрастает на почве воображения.

Таким способом воображение созидает будущее. Поэт «помещает себя туда, где будущее становится настоящим», говорит Уитмен. Он ставит свой письменный стол в «утробу теней». Дары — отданные или полученные — свидетельствуют смысл, стоящий вне пределов разумного знания, а обмен дарами есть, следовательно, трансцендентное отношение, нива воссоздания, превращения или возрождения. Это возрождение несет нам мир, какого мы не видели прежде. Аллен Гинсберг рассказывает историю о том времени, когда он, будучи совсем молодым человеком, без любимой, без денег и удачи, лежал на кровати в крохотной квартирке в испанском Гарлеме и читал Блейка. Он бросил читать. Он занялся онанизмом. Он впал в глубокую депрессию. Потом, когда он лежал, тупо уставившись на страницу, он вдруг услышал голос, произносящий строфу Блейка: «Ах, подсолнечник, от времени уставший. / Считающий шаги по небу солнца...» «Почти все, что я сделал после этого, я сделал, подчиняясь движущей силе того момента, — сказал Гинсберг. — Голос, услышанный мною, был голос самого Блейка, древний земледельческий голос, теперь это и мой голос. Я вообразил, что у моего брэнного тела есть сознание...» Хочу отметить, как сам Гинсберг употребляет слово «вообразил». Стих посеял образ в душе молодого человека, он вообразил звонкость и головокружительную интонацию, с которой пожилой мужчина спел песню Блейка.

Воображение способно создавать будущее только в том случае, если воображение способно перенести свои плоды в реальность. Отдача этих плодов в дар завершает акт воображения. Например,

* Именно поэтому мы не можем понять творение художника, познавая его реальный жизненный путь. Конечно, что-то мы узнаем из его биографии, но истинный художник оставляет нас наедине со сверхъестественным чувством, что жизненный опыт не может объяснить факт творения искусства.

тот же Гинсберг мог сказать: «Дорогая, представляешь, я слышал голос» — и начать принимать седативные. Но если мы отказываемся от предложенного пустому сердцу дара, если потенциальное будущее предлагается, но не реализуется, то воображение угасает. Без воображения же мы можем лишь разматывать будущее, исходя из логики настоящего; мы никогда не придем к новой жизни, потому что способны исходить только из уже известного. Но Гинсберг отреагировал, как реагируют художники. Художник завершает акт воображения, принимая дар и работая для того, чтобы выпустить его в реальность (в этой точке растворяется разница между «воображаемым» и «действительным»).

Соединение воображений, придающее связность течению искусства, не ограничено временем. Так же как материальные дары устанавливают и поддерживают коллективное в общественной жизни, так же и дары воображения, до тех пор, пока их рассматривают как таковые, вносят свой вклад в то коллективное, которое мы называем культурой и традицией. Такое отношение есть одно из немногих средств, какими мертвые могут передавать свои знания живым, а живые хранят духовные сокровища прошлого. Оживить произведения прошлого в активном воображении — это то же самое, что «выбрать из воздуха живую традицию», если воспользоваться удивительной фразой Эзры Паунда. Более того, так же как обмен вещественными дарами позволяет нам отдать больше, чем мы получили, так и те, кто участвует в передаче живой традиции, начинают жить более возвышенной жизнью, чем та, для которой они были рождены. Переданные от мертвых живым и от живых еще не рожденным, наши дары невидимо произрастают среди нас, возвышая всех мужчин и женщин над несовершенствами государств и эпох.

Живая традиция — это не риторика и не скопление фактов, которые можно вы зубрить в школе. В живой традиции образы говорят сами за себя. Они «жгут вам глаза», как говорит Уитмен. Мы слышим голоса. Мы ощущаем движение духа в стихах, и это дви-

жение не есть ни «я», ни «поэт», а нечто третье, стоящее между нами. В живой традиции мы влюбляемся в дух мертвых. По ночам мы пробуждаемся с ними. Мы сохраняем жизнь их даров, вплетая их в текучую ткань нашего бытия и питая ими свои сердца и души.

Эзра Паунд написал в одном из своих памфлетов: «О религии мне будет достаточно сказать — в стиле моего литературно образованного друга — «...каждый равеннец рождается (или по меньшей мере впитывает в себя дух и дыхание жизни) снова и снова до тех пор, пока существует мавзолей Галла Плачидиа». По Паунду, культура обретает свою жизнеспособность в произведениях искусства: они подобны бочонкам с той «безвкусной водой», которую гражданин пьет, чтобы возродить и заново создать свою душу.

Живая традиция распространяется во времени в обоих направлениях, но большинство художников обращены в какую-то одну из сторон, либо к прошлому, либо к будущему. *Fils à papa* (сын своего отца), как говорят французы, обладает духовной направленностью, которая служит прошлому, в то время как *fils à maman* любит и предпочитает нарождающуюся жизнь. В этих понятиях есть большая разница между Уитменом и Паундом, к которому мы вскоре обратимся. Паунд — один из немногих американских поэтов, оставивший всю жизнь близким своему отцу, — был влюблен в прошлое. Оно питало его душу, и он посвятил свое творчество его сохранению.

Но Уитмен, сын своей матери, был привязан к будущему. «Я задумал «Листья травы»... как поэму идентичности (вашей идентичности, кем бы вы ни были, читая теперь эти строки)...» — говорит он. Говоря об «идентичности», он вкладывает в это слово тот же смысл, что и мы, — поэзия это дар, который предлагает читателю пройти сквозь себя и преобразить свое «я». Говоря об «уитменовской традиции», мы имеем в виду ряд тех художников — Харта Крейна, Айседору Дункан, Вильяма Карлоса Вильямса, Пабло Неруду, Генри Миллера, и этот список далеко не полон, — которые исповедовали дух, который ожил в них благодаря восприятию по-

эзии. Точно так же как Уитмен был восхищенным почитателем Эмерсона и Карлейля и Жорж Санд, точно так же перечисленные мною художники были восхищенными почитателями Уитмена. Конечно, они не просто его ученики, но они творцы, которые позволили его духу жить в их воображении и стать семенем новых произведений, произведений, соединенных с духом умершего, оставшегося тем не менее различимым, современным и живым. «Побеги растут и свиваются...»

II. ПРИЛИПЧИВОЕ БОГАТСТВО

«Демократические перспективы» — длинное, хаотичное послевоенное рассуждение Уитмена об искусстве и политике, которое ставит демократию на две противоположные опоры, на индивида и на массу (среднего человека на охватывающий все уровни агрегат). В своих практических взглядах на демократию Уитмен не отдает предпочтения ни одному из этих полюсов, но, описывая зарождение и возникновение демократии, он начинает, как и положено поэту, с индивида, который в одиночестве приходит к осознанию своих сил. «Беззвучная работа одиночного отчужденного «я» предшествует их объединению. Наши поступки и характер необходимо возникают из того, что мы получили в основах нашего бытия, иначе они станут лишь производными поведения, а люди окажутся лишь прикладными личностями. Любой политический мыслитель тотчас заметит, естественно, что здесь мы имеем дело с политикой внутреннего света, света, под лучами которого человек, правильно воспитанный в самой здоровой и наивысшей свободе, сам наложит на себя не один, а целую цепь законов. Начальным событием уитменовской демократии является событие отнюдь не политическое. «Уединенное... и внутреннее сознание, как невидимые прежде письма, начертанные невидимыми чернилами, засияют чудесными строками, которые очень многое скажут нашим чувствам».

Даже подчеркивание Уитменом роли масс происходит из его желания воспитывать самобытность. Индивидуальная идентичность не может возникнуть там, где одни люди идут в счет, а другие — нет. Так же как поэзия приглашает всех без исключения («я не допущу, чтобы хоть один человек ускользнул или остался позади»), так и демократия охватывает каждого человека — политически и духовно. В своих «Перспективах» Уитмен отводит особое место обращению к европейцам: «Появилось великое слово — «солидарность». Из всех опасностей, грозящих народам при существующем положении вещей, не может быть большей, нежели отделение одной части людей от другой, отделение искусственно проведенной линией границы — эти отделенные люди не так привилегированны, как другие, они разложены, унижены, они не идут в счет». Иерархия, любая граница, отделяющая «лучших от худших» в общественной жизни, есть приметы того, что Уитмен называет «европейским рыцарством, феодальным, церковным, династическим миром», миром, который, как это хорошо чувствовал Уитмен, взял своей хваткой и Новый Свет. Такой образ жизни и правления Уитмен хотел заменить новым, где происходит универсальное уравнивание людей — не в праве голоса, но в том, что один человек не обязан снимать шляпу перед другим. Уитмен помещает всех граждан на один уровень не только для того, чтобы защитить их самобытную индивидуальность, но и для того, чтобы ее создать. Демократия имеет будущее время. Всеобщим демократическим охватом «начинается великий эксперимент развития, и завершение (для которого может потребоваться несколько поколений) его ознаменуется появлением совершенных и зрелых мужчин и женщин...» Уитмен кладет в начало своей демократии индивидуальную идентичность, самосознание личности, но в демократии он не отдает пальму первенства ни Одному, ни Многим, так как общество должно существовать в обеих ипостасях, каждая из которых порождает другую, и только тогда народ обретает долгожданное единство, совокупность живых индивидуальностей.

Для того чтобы достичь такого единства, уитменовской демократии необходима еще одна, завершающая и очень важная, составная часть. Совокупность реализованных личностей не может автоматически превратиться в общество. Должно, кроме того, присутствовать некое цементирующее, склеивающее вещество, которое скрепило бы воедино этот конгломерат индивидуальностей. «Они находятся в противоречии друг с другом», — говорит Уитмен о полюсах демократии. «...Наша задача — примирить их». И он примиряет их, примиряет, прежде всего, с помощью политической разновидности мужского товарищества: «Способность к ассоциированию, связка или любовь... пропитывает, связывает и скрепляет... образует братство всех и каждого». Термин «способность к ассоциированию» Уитмен заимствовал у френологии. Эта форма популярной психологии, бытовавшая в девятнадцатом веке, проводит различие между «эротичной» сексуальной любовью и «скрепляющей, склеивающей» дружбой (последняя во френологической иконографии представлялась символом двух обнимающих друг друга женщин). Адгезивная, прилипчивая любовь есть второй элемент политики Уитмена, каковая, строго говоря, не является политикой в той мере, в какой эта последняя имеет отношение к власти. Возможно, мы поступим правильно, если разграничим понятия: адгезивность есть власть *эроса*, в то время как то, что мы называем политикой, есть власть *логоса*. Закон, авторитет, конкуренция, иерархия, воплощение королевской или деспотической воли через суды, полицию и армию — все это атрибуты власти *логоса*, и именно они составляют становой хребет большинства политических систем. Ни на одном национальном флаге вы не увидите обнимающихся женщин. Уитмену виделось собиранье изолированных индивидов в устойчивое и надежно скрепленное политическое тело без использования патриархальных статей общественного договора. Короче говоря, он хотел заменить капиталистическую внутреннюю экономику «братской любовью товарищей». В его политике раскрылась невысказанная вера в то, что реализованные и самобыт-

ные самости, личности, эротичны, а эротическая жизнь является соединяющей, склеивающей, когезивной. Уитмен предполагает, что гражданин, как и поэт, возникнет из центростремительной изоляции, в которой выковывается характер, под влиянием стремления к сочувственному контакту и побуждению творить и отдавать творение.

В этом последнем пункте мы приходим к слиянию уитменовской эстетики и политики, к общественной жизни одаренной личности. Мне думается, что истинной связующей субстанцией, объединяющей силой уитменовской демократии является даже не товарищеская любовь, а искусство. Согласно его политической эстетике, как мы убедились в конце предыдущей главы, художник усваивает не «предметы», «но внутренний дух и самобытность» людей. Ответом должно явиться творение «единых уникальных образов для них и за них». Именно труд такого творения или, лучше сказать, художественное богатство народа как целое собирает людей, превращая совокупность индивидов в народ. Мы даже могли бы сказать, что художник создает (или по меньшей мере сохраняет) «внутренний дух» народа, ибо, точно так же как и в поэзии, невысказанный, неявленный дух не выдерживает испытания временем. Как сказал по другому поводу и в другом контексте поэт Роберт Блай: «Хвала первому человеку, ясно записавшему эту радость, ибо мы не можем долго любить то, у чего нет имени...» Также не можем мы питаться и укрепляться духом, остающимся невысказанным. В демократии Уитмена отечественный, народный автор создает «зародыш или скелет» отечественного народного духа. Конечно, художник усваивает живой предмет, но жизнь этого предмета не будет долговечной, если не дать ему имени. Литература не просто впитывает дух, говорит Уитмен, она его «воспитывает».

Уитмен настаивал на том, что истинный дух живет в американском народе, и дух этот отличается от духа европейских романтических новелл или таких отечественных писателей, как Лонгфелло.

Уитмен был уверен, что дух народа будет быстро утерян, если не реализовать его в искусстве. «Демократические перспективы» призывают американских литераторов создавать отечественные произведения, чтобы обеспечить выживание демократии. Наше искусство должно обрести национальный образ, говорит он, «стать соединением героев, характеров, деяний, страданий, процветания или несчастья; славы или позора, общих и типичных для всех и каждого». Литература формирует «костную структуру», которая удерживает целостность нации, придавая ее духу способность переживать любые удары и травмы. Настойчивость уитменовского эссе проистекает из его разочарования в демократии, явившей свое истинное лицо в 1870 году. Как сможет — без народной литературы — Союз пережить коррупцию и моральное разложение, последовавшее за Гражданской войной? «Меня все время преследуют мысли о том, что у нас нет общего скелета, соединившего бы всех в одно целое».

Для Уитмена искусство есть политическая сила, но надо в третий раз повторить, что мы говорим о политике не в традиционном смысле этого слова. Искусство не создает партии и не является ни слугой, ни сподвижником власти*. Скорее, напротив, работа искусства становится политической силой просто из-за того, что оно верно представляет дух нации. Создание образа — единичного «я» или коллективного — есть политический акт. Эта политика искусства не подвластна *логосу*, но и судам и законодателям придется подумать о ней, когда настанет срок. В одном из своих ранних писем Уитмен говорит, что «под глупостями и надувательствами записных политиканов горит... божественный огонь, который... во все времена ждет только случая, чтобы вырваться на волю и пожрать все расчеты тиранов, ретроградов и всех их присных». Труд политического художника создает топливо для этого огня. Когда худож-

* Как это, например, имело место в Китае времен Мао Цзэдуна, политическая эстетика которого выражалась такими словами: «Работа в литературе и искусстве... подчинена революционным задачам, поставленным партией».

ник говорит правду, он всегда, когда правители лгут или предают свой народ, становится политической силой, хочет он того или нет; об этом свидетельствуют американские деятели искусств тридцатых годов и времен вьетнамской войны, испанские художники времен Гражданской войны, южнокорейские поэты недавнего времени, все русские художники после революции, Бертольт Брехт после прихода к власти Гитлера, и так далее, и так далее. В такие критические времена дух полиса надо отобрать у политиков, чтобы он продолжал жить в непокоренном воображении. Вот тогда художник обнаруживает, что он описывает мир, который невозможно увидеть в газетах. Его телефон начинают прослушивать, чего никогда не случается в спокойные времена.

В середине девятнадцатого века американский дух был в большой степени поглощен растущим и самоуверенным духом меркантилизма. Промышленная революция пришла в Новый Свет. И каково же было отношение нашего поэта к этой части нашего народного духа? Он был влюблен в него, по крайней мере, отчасти. В этом отношении Уитмен сильно напоминает Ричарда Генри Дана-младшего, если брать для сравнения поэтов, тем, что в свои «Перспективы» «бодро включает... практичный, подвижный, светский, меркантильный, безудержно делающий деньги чисто материалистический человеческий характер», тем, что «включает в свою теорию богатство и достижение богатства...». Уитмен любит не практические аспекты создания высокого уровня жизни, нет, его приводят в восторг блеск, суета и электризирующее волнение рынка. В торговле и деловой жизни он участвовал чувственно. В письме Питеру Дойлу он представляет весьма символичное описание восторга, который он испытал, проезжая на omnibusе по Нью-Йорк-Сити.

«Ради удовольствия... я проехал по Бродвею, сидя рядом со своим другом-кучером, от Двадцать третьей улицы до Боулинг-Грин — по три мили туда и обратно. Знаешь, это просто нескончаемое наслаждение, и изучение, и отдых для меня —

вот так пару часов кататься превосходным вечером по Бродвею. Проезжая, видишь все, видишь, как живут люди, видишь бесконечную панораму — магазины и великолепные здания, огромные окна, на широких тротуарах великое множество прогуливающихся и куда-то спешащих богато одетых женщин, все они разные, и объединяет их только отличный вкус, они могут без стеснения показаться на глаза кому угодно и где угодно — это и в самом деле несравненный поток людей. Мужчины тоже одеты с отличным вкусом. Здесь очень много иностранцев — а улица запружена каретами, дилижансами, телегами, гостиничными и частными экипажами. В самом деле здесь можно увидеть всевозможные средства передвижения, которыми управляют прекрасные возницы. И так миля за милей раскрывается величественная красота большой улицы; очень много высоких изукрашенных благородных зданий, многие выстроены из белого мрамора; веселье и движение — куда ни бросишь взгляд. Ты не удивишься, если я скажу, насколько притягательно это зрелище в такой прекрасный день для такого бродяги, как я, который просто наслаждается, видя, как занятой мир проходит мимо него, являя себя к его вящему удивлению; а он, бродяга и бездельник, — просто сидит, смотрит и наблюдает».

В «Демократических перспективах» тоже есть подобное перечисление городских красот. Уитмен заканчивает его, говоря: они «совершенно удовлетворяют моему чувству силы, полноты, движения и прочее, дают мне, через чувства и устремления, через мою эстетическую совесть, ощущение какой-то экзальтации и абсолютного свершения». Это чувственное участие в бурной и кипучей жизни рынка вместе с кредо Уитмена «приглашаются все» означает, что у поэта не возникает рефлекторного антагонизма по отношению к продавцам и покупателям. В жизни, как и в поэзии, он охотно отождествляет себя и с «беспечным» фермером, и с янки, всегда «готовым торговать».

Но конечно же, Уитмен при этом остается сидеть на крыше омнибуса, он не спускается вниз и не разделяет труды торговца фруктами. Богатство, накапливаемое людьми Бродвея, в корне отличается от богатств человека пишущего. «Я заслужу богатства, которые понесут рядом со мной после смерти моего брэнного тела», или еще: «Милость и сила личности — вот единственное, что чего-то стоит». Уитмен признает, что торговцы — часть его подлинного существа, но сам он не торговец. Они «не суть мое подлинное "я"».

Итак, если мы примем, что меркантильный дух — это дух человека, который живет в торговле, который выбрасывается из окна, когда падают биржевые акции, то надо сказать, что Уитмен был на чисто лишен такого духа. Он по-прежнему будет ехать на омнибусе и взирать на отчаяние проигравшего торговца. Что же касается меркантилизма, попавшего в расставленные им самим силки, то по этому поводу Уитмену тоже есть что сказать:

Тут и там идут они с глазами, закрытыми монетами,
 Чтобы питать жадность брюх, мозги свободно черпать ложкой,
 Билеты продавать, брать, покупать, но никогда не попадать
на светлый пир.
 Многие же пашут, потеют, корчатся и в плату за это получают
всякую дрянь,
 От праздно владеющих, все время требующих белого хлеба.
Пер. К. Чуковского

Эти строки принято неверно толковать как выражение солидарности с эксплуатируемыми потеющими работниками. Но это вовсе не так. Всякую дрянь получает как раз человек, владеющий запасами пшеницы; зерно ж достается мышам. Ключевая фраза здесь — «праздно владеющие». Праздно владеющими являются животные, лесной бог Вотан — праздно владеющий, так же как сам Уитмен праздно владеет всеми огнями Бродвея.

Уитмен создал для нас образ американца, который я бы назвал образом деревенского лентяя. Деревенский лентяй появляется на сцене всякий раз, когда воля к труду по необходимости уничтожа-

ет праздность, когда фермеры на Среднем Западе пашут по ночам землю и роют ямы возле домов, чтобы посадить под окнами сою. Праздник человек Уитмена есть воплощение того тайного духа, без которого никто не извлек бы из торговли никакой выгоды. Он отказывается делать что-либо, кроме того, чтобы наслаждаться плодами торговли. Он проедает весь доход. Чем тяжелее работа других, тем ленивее становится он сам. Чем больше денег вкладывают в дело промышленные компании, тем с большим безрассудством проматывает он свое наследство. Деревенский лентяй, как монах нищенствующего ордена, обладает богатством, неотличимым от нищеты. «Нищета» мистика — это не отсутствие у него материальных предметов; скорее, эта нищета заключается в разрыве с обычаем уповать на вещи, более мелкие, чем Бог, или в отказе серьезно относиться к таким вещам. «Блаженны нищие» — это психологический закон, — утверждает поэт Теодор Ретке. — «Леди Нищета жалуется своим возлюбленным всю свободу вселенной». Она дает им убежище лесов. Сокровенный текст протестантской этики гласит: «Ты не можешь взять это с собой, но ты не можешь уйти, если не получишь его». Отчуждаясь от тела собственности, деревенский лентяй становится обладателем богатства, которое он понесет после смерти своей телесной оболочки. Торо до сих пор прячется в лесах Эмерсона.

То ли за счет своей идеологической лености, то ли нет, но Уитмен сам всегда делает различие между заработком хлеба насущного и трудом в искусстве. «Дело моей жизни — изготовление поэм», — объявил он после выхода в свет первого издания «Листьев травы». Позже, в пожилом возрасте, он утверждал: «Смолоду оставил деловые поприща и занятия, столь обычные для моей страны в мое время», покорно отдавшись побуждению писать стихи. «Никогда, — добавил он в более позднем предисловии, — не сочинял я с оглядкой на книжный рынок, никогда не искал славы или какого-то денежного дохода». Эти утверждения могут на первый взгляд показаться пустым оригинальничанием; Уитмен не гнушал

ся заниматься бизнесом, и не только в молодые годы; да и на книжный рынок он время от времени оглядывался и присматривался к нему весьма пристально. Но не стоит принимать его утверждения за искусную хитрость и дымовую завесу; эти высказывания отражают дух, в котором он творил, и в этом смысле в них нет никакого притворства.

Нам стоит все время держать в памяти данное нами описание одаренного «я» — а также общественную значимость этого «я» и его произведений, — чтобы увидеть и понять, почему Уитмен отделял дух своего искусства от рынка. Если купец рассчитывает получить доход на продаже своего товара, то сделка не может быть общением объединенных дружбой сотрапезников, соединяющих в одно «мое» и «другое». Товары должны двигаться между взаимно независимыми сферами, и поэтому меркантильный дух подавляет дар сочувствия и привлекает на службу не чувства, а мозг, который анализирует и разделяет. Расчет времени и цен, выделение и поддержание различия между собой и другим — это добродетели меркантильного духа и духа честного торговца, который зарабатывает себе на жизнь, применяя этот дух на практике. Понятые в рамках их силы и их ограничений, эти добродетели меркантилизма не обязательно являются ядом для добродетелей личности, пребывающей в состоянии одаренности, но первые необходимо отличаются от вторых. Я понимаю, что в данном случае допускаю некоторое преувеличение: в создании произведения бывают такие периоды, когда художник подсчитывает и разделяет, так же как в жизни каждого торговца бывают периоды, когда он входит в неформальные отношения с покупателями и в своем воображении представляет их сокровенные желания. Но здесь я говорю об определяющих добродетелях. Продавец может в какой-то момент вообразить устремления и желания покупателя, угадать их и пойти ему навстречу, но для того, чтобы не умереть с голода и заработать свой насущный хлеб, торговцу все равно потребуется «другой», не являющийся частью его «я» при совершении сделки. Это утверждение, возможно,

очевидно без всяких объяснений, но и в самом деле, невозможно делать деньги без расчета цены и без проведения грани между продавцом и покупателем. Товары не являются связующими богатствами, каковым, по мнению Уитмена, должно быть искусство. И хотя художнику тоже приходится оценивать, рассчитывать и выносить трезвые суждения в разные моменты создания его произведения, все же это умение не является главной движущей силой, лейтмотивом искусства, во всяком случае не в искусстве, соответствующем модели Уитмена. По Уитмену, «я» становится одаренным «я» — плодотворным, зеленеющим, — когда оно распознает материю своего опыта, своих переживаний, своих талантов и осознает, что творения художественного труда должны быть дарами, пожертвованиями. Но творение художника может явить свою силу миру только в том случае, если оно входит в мир помимо «я» художника, в виде дара — от художника его аудитории, или, в более широком смысле, как «творящий образы труд», обращение которого в мире помогает сохранению коллективного духа и способствует медленному и постепенному приросту богатства культуры и традиции.

В прозаических писаниях Уитмена мы находим замечания о роли и функции поэзии вместе с заявлениями о том, что он «оставил деловое поприще». Не вполне ясно, насколько глубоко чувствовал он конфликт между поэзией и меркантилизмом, но ясно, что Уитмен был человеком, никогда не отличавшимся большими материальными запросами и амбициями. Вот занимательная и одновременно типичная история, происшедшая с Уитменом, когда он во время Гражданской войны жил в Вашингтоне, округ Колумбия. Приехав в столицу, Уитмен поначалу хотел найти место клерка в каком-нибудь департаменте. Для этого он написал Эмерсону с просьбой, чтобы тот снабдил его рекомендательными письмами к государственному секретарю и министру финансов. Эмерсон, по доброте душевной, согласился, но к тому моменту, когда пришли письма от Эмерсона, Уитмен уже понял, что может заработать на жизнь, работая по несколько часов в день в качестве переписчика

и независимого журналиста; материальные потребности Уитмена, как мы видим, действительно были невелики, а всю свою энергию он обратил на уход за ранеными солдатами в госпиталях.

Рекомендательные письма Эмерсона пролежали нетронутыми в сундуке поэта одиннадцать месяцев, когда бостонский друг Уитмена, Джон Таунсенд Тробрайдж предложил передать их одному из адресатов, министру финансов Салмону Чейзу. Тробрайдж был приглашен в дом Чейза, «...большой красивый особняк, — пишет он, — роскошно и со вкусом обставленный, обслуживаемый снующими по залам красивыми и молчаливыми цветными слугами, полный высокопоставленных гостей...». Особняк Чейза стоял через улицу наискосок к дому, в котором Уитмен снимал квартиру. Посетив эту «голую и скупо обставленную комнатушку» одним зимним вечером, Тробрайдж увидел, что ее убранством служили кровать, импровизированный шкаф, бывший до этого ящиком из сосновых досок, несколько стульев и печка из листового железа; в обиходе Уитмен пользовался складным ножом, чайником, оловянной кружкой с крышкой, миской и ложкой. Ел Уитмен на куске коричневой оберточной бумаги, а по окончании трапезы бросал «скатерть» в печку. В тот вечер, когда Тробрайдж навестил друга, огонь в печке давно погас, а через открытое окно в комнату врывался ледяной декабрьский ветер. Мужчины в пальто сидели на стульях и жарко спорили о литературе.

На следующий день, узнав о письмах Эмерсона, Тробрайдж попросил, чтобы Уитмен разрешил ему отнести их на другую сторону улицы. На следующий день, вечером после обеда, он передал письмо министру финансов. Имя Эмерсона произвело впечатление на Чейза, но он заявил, что не может себе представить, как он сможет нанять на работу Уитмена. «Я поставлен в очень неловкое положение, — сказал он. — Для меня было бы большой радостью выполнить его просьбу из одного только хорошего отношения к мистеру Эмерсону, но...» Но, как кажется, «Листья травы» сделали имя Уитмена одиозной притчей во языцех; про него говорили, что он рас-

путный скандалист. «Его сочинения составили ему плохую репутацию, — заключил Чейз, — и я просто не знаю, какое место можно предложить такому человеку».

Трuebasидж предложил избавить министра от затруднения и сказал, что заберет письмо. Чейз колебался, глядя на подпись. «Нет, — сказал он наконец, — у меня нет ни одной строчки, написанной рукой Эмерсона, поэтому я буду рад оставить письмо у себя».

Друг Уитмена был вынужден расписаться в том, что не только не смог найти поэту работу, но и нелепо лишился письма. Уитмен был поражен до глубины души. «Он прав, — сказал поэт. — Эту святыню надо беречь от осквернения таким человеком, как я!»

Впрочем, сам Уитмен имел весьма малое желание быть кем-то, помимо праздного собственника. Дома у него не было до тех пор, пока он не переехал в Кэмден, штат Нью-Джерси, а случилось это, когда Уитмену было уже шестьдесят пять лет. До этого он жил либо в семье, либо у друзей, либо в наемных квартирах. И дело здесь не в том, что он ничего не понимал в денежных вопросах. Нет, он прекрасно знал, как заключить контракт на строительство, как построить дом и как его продать. Он, если хотел, всегда мог найти и находил работу журналиста или редактора. В сороковые годы и в конце шестидесятых у него была такая постоянная надежная работа. Продавая свои стихи, он бывал честен и прям («цена 4 фунта — двадцать долларов — золотом, и четыре экземпляра из отпечатанного тиража» — так написано в типичном сопроводительном письме Уитмена). Он был скуп и щедр в одно и то же время. Его просьба к Эмерсону относительно рекомендательных писем говорит о знании правил поведения на рынке труда. Но, как показывает судьба этих писем, они, на самом деле, не очень его интересовали. Запросы его были скромны. Его представления о доме ограничивались «обычной ирландской хижиной с двумя комнатами... и навесом у торца». Из его писем явствует, что он отнюдь не считал свое временное жилище в Вашингтоне голым и убогим: «У меня здесь ма-

ленькая комната, в которой я веду жизнь немецкого или парижского студента — завтракаю я всегда в комнате (есть у меня и спиртовка)... я много хожу... спускаюсь к реке и даже несколько раз заходил в Виргинию...» Уитмен проводил свои дни в Вашингтоне, бродя среди недавно отстроенных зданий столицы, слушал речи законодателей в Конгрессе, гулял по берегу Потوماка, писал стихи и — это было самым главным — ухаживал в госпиталях за ранеными. «Что касается поиска рабочего места, то он не дал пока результата, — писал он другу. — Я не могу оставить работу в госпиталях... Никогда еще мои чувства не были настолько сильно поглощены одним делом». Война закончилась, госпитали опустели. Уитмен наконец устроился на постоянную работу, которая вскоре смертельно ему наскучила. «Жизнь клерка... не очень-то интересна».

III. ЮНОШИ

Уитмен приехал в Вашингтон в декабре 1862 года на поиски брата Джорджа, который, по слухам, был ранен во время второго сражения при Булл-Ране. Будучи в городе, он навестил в Кэмпбелловском госпитале пару бруклинских парней, служивших в одном полку с его братом. Около сотни раненых лежали в длинном низком одноэтажном здании с выбеленными стенами. Уитмен, войдя внутрь, постарался успокоить молоденького мальчика, стонавшего от боли. «Я поговорил с ним какое-то время, — писал Уитмен сестре. — Он совершенно опустил руки и пал духом; у него нет ни денег, ни друзей, ни знакомых». Узнав, что раненого никто не осмотрел с того момента, как он был доставлен в госпиталь, Уитмен отыскал дежурного врача. Сделав это, Уитмен вернулся к раненому, сел у изголовья его койки и написал под диктовку солдата письмо его родным. Молодой человек сказал, что хотел бы купить молока у женщины, которая каждый день приходила в госпиталь, и Уитмен достал из кармана и дал ему какую-то мелочь. «Это была суцзя безделица, но он был настолько потрясен, что расплакался».

Эта случайная встреча настолько сильно задела за живое личность Уитмена, что он вскоре отказался от планов вернуться в Нью-Йорк. И дело здесь не только в сочувствии и великодушии, этот раненый мальчик дал ему шанс «излить доброту» — лечить вниманием и заботой — и исполнить тем самым свою роль поэта, доверив бумаге речь неграмотного мальчика. Уитмен начал ежедневно посещать госпитали. Другьям в Бостон и Нью-Йорк он отправил письма с просьбой прислать денег для того, чтобы он мог покупать вещи для солдат; вскоре посещение госпиталей стало рутиной, продолжавшейся всю войну, — Уитмен жил в снятой им комнате, три-четыре часа посвящал случайным работам, а потом шел к раненым.

Обычно он приходил в госпиталь вечером и задерживался там до поздней ночи. Иногда он приходил незадолго до ужина с котелком и ложкой, раздавая «понемногу горячую еду» некоторым солдатам. Вскоре он нашел лавку, в которой покупал домашние бисквиты и печенья. Он купил наплечный мешок и ходил по госпитальным отделениям, раздавая галеты, устрицы, масло, сгущенное молоко, газеты, нижнее белье и многое другое. В госпитале «Армори-Сквер» лежало семьсот-восемьсот раненых:

«Я стараюсь поделиться словом или мелочью с каждым из них без исключения, регулярно навещая их. Я ношу им всякую всячину — ежевику, персики, лимоны, сахар, вино, разные консервы, маринады, бренди, молоко, рубашки и всякое нижнее белье, табак, чай, носовые платки и т. д., и т. д. Я всегда раздаю бумагу, конверты, марки и прочее... Многим я даю (если у меня есть) небольшие суммы денег — у половины солдат в госпиталях нет ни цента».

Однажды летом 1864 года он купил десять галлонов мороженого, и как добрый дедушка пронес мороженое по всем пятнадцати отделениям госпиталя «Карвер», дав всем понемногу («Тут были ребята с запада, которые ни разу в жизни не пробовали морожено-

го»). Он никогда не отказывался присесть рядом с койкой и написать письмо для неграмотного солдата, неизменно прибавляя в конце: «Это письмо написано Уолтом Уитменом, посетителем госпиталя». Он также писал сочувственные письма родителям умерших солдат. Иногда он читал вслух, индивидуально или для всего отделения — читал газетные новости, фронтовые сводки, популярные романы, «Одиссею», отрывки из Шекспира и Скотта, читал и свои стихи.

В одном из писем, относящихся ко второму году войны, Уитмен рассказывает, как проходил его типичный визит в госпиталь. Тот день оказался воскресеньем, и он пришел в госпиталь днем, ближе к вечеру. Весь вечер он кормил с ложечки раненых, которые были слишком слабы и не могли есть самостоятельно. Сидя у койки, он чистил персики, нарезал их ломтиками, складывал в стакан и посыпал сахаром. Он давал небольшие деньги некоторым раненым: «Я запасся огромным количеством новеньких блестящих монет по 10 и 50 центов... когда даешь солдату блестящую новенькую монету в 10 центов, это сильно скрашивает серые больничные будни». Раненые улеглись спать рано, между восемью и девятью часами, и Уитмен остался. Он сел в углу и принялся писать письмо. «Сцена очень любопытная — палата большая, длиной 120—130 футов, — койки прикрыты противомоскитными сетками — вокруг тишина, только изредка слышны вздохи и стоны. Посередине отделения стоит стол, за которым сидит медицинская сестра и читает. Полы, стены и прочее — все выкрашено в белый цвет, отделение освещается двумя наполовину привернутыми газовыми лампами, поставленными в концах зала».

Во время своего первого приезда в Вашингтон, проходя мимо одного из госпитальных зданий, Уитмен внезапно понял, что стоит «перед грудой стоп, ног, рук и прочих частей человеческого тела, отрезанных, окровавленных, синюшных и черных, раздутых и тошнотворных, — груды лежала в саду, в ряду свежевырытых ям». То, что происходило в этих госпиталях, было поистине ужасным, и именно этот ужас привлекал Уитмена в его добровольной работе.

Госпитали были плохо организованы, персонала в них катастрофически не хватало, и поэтому Уитмену удалось поучаствовать во всех аспектах госпитальной жизни. Он ночами напролет просиживал с умирающими. Он очищал раны (иногда людей привозили с поля боя с копошившимися в ранах червями), присутствовал на операциях. Он помогал врачам ампутировать ногу Льюису Брауну, солдату, к которому он впоследствии сильно привязался.

В этом госпитальном ужасе есть какое-то болезненное очарование — сродни тому, какое заставляет людей сбегаться к месту автомобильной катастрофы, — и, должно быть, это очарование сыграло определенную роль в решении Уитмена. Но за этими жутковатыми чарами и за одержимостью самого Уитмена смертью стояло еще нечто: другая причина, по которой люди тянутся к работе в больницах; ими движет желание находиться в таком месте, где рождаются дети, а мужчины и женщины умирают или тяжело страдают, чтобы быть ближе к изменчивому потоку жизни. Тот, кто не очерствел душой, привыкнув к этому зрелищу, часто находит такую работу жизнеутверждающей. Смерть особым образом придает густоту жизни, концентрирует ее и делает глубже. Перед лицом смерти учимся мы отличать действительно важное от пустяков. В такие моменты мы иногда оставляем свою приобретенную опасливую молчаливость и начинаем выражаться четко и ясно.

Это последнее было по меньшей мере одной из причин, по которой, как утверждал сам Уитмен, он выбрал добровольный труд в госпитальных палатах и отделениях. Уитмен натолкнулся на возможность публичного проявления своего призвания, он смог быть «неприкрытым и голым», и для этого ему не пришлось уходить в леса и становиться отшельником. О своих занятиях в госпиталях Уитмен пишет: «Я давно оставил все условности (смерть и муки рассеивают церемонии, которым нет больше места в отношениях между мной и этими парнями) — я глажу их по головам, и некоторым это доставляет большое удовольствие, они так слабы — и так одиноки, прощаясь, я целую их в обе щеки — врачи говорят, что я

даю солдатам лекарство, какого не сыщешь во всех их облатках, порошках и склянках». Близость смерти позволяла Уитмену открыто проявлять эмоции, чего раньше он себе не разрешал (к этому вопросу мы вскоре вернемся).

Уитмен был мужчиной, стремящимся исполнять материнские обязанности, то есть человеком, который заботится о жизни и защищает ее, — и госпитали дали ему шанс проявить это материнство, его «мужскую нежность». Большинству солдат не исполнилось еще и двадцати пяти, многим было всего по пятнадцать — шестнадцать лет, их буквально оторвали от материнского подола и взяли на войну, и вот они оказались здесь, раненые или больные, слабые и беспомощные. Он по-матерински опекал их. Уитмен ступил на путь активного милосердия. Если вы вспомните приведенный мной каталог того, что он делал в госпитальных отделениях, то увидите там повторение одной и той же фразы: «Я давал... я давал... я давал». Этот уход за ранеными дал ему шанс жертвовать собой конкретно, зримо, и он описывает это пожертвование тем же душевно-духовным языком, каким он некогда описывал жертвенную фазу развития индивидуального «я»: мальчикам нужен «личный магнетизм», они жаждут «любовной поддержки», они «отвечают... электрически и безошибочно на любовь и привязанность» и так далее. «Эта любовь и привязанность спасли не одну жизнь». Ни для кого не секрет, что люди иногда умирают от одиночества, что люди, потерявшие мужей или жен, живут меньше, чем те, у кого супруги живут и здравствуют, что раненые солдаты, оказавшиеся вдали от дома, часто не находят в себе воли жить и сопротивляться смерти. Уитмен намерен своим «присутствием и магнетизмом» дать солдатам то самое неуловимое и незаменимое лекарство, какого они не получают от врачей. Он приступает к делу на этих условиях с самой первой встречи — конечно же, никто не потрудился исполнить истинные потребности обессилевшего мальчишки до тех пор, пока Уитмен не поговорил с ним, не написал за него письмо и не дал ему монету, чтобы купить молока. Это был оживляющий дар, оживляющий в буквальном смысле этого слова.

Уитмен сообщает своим корреспондентам, что относится к раненым так, «словно это мои дети или младшие братья». Он делится с ними добром своей заботы, ухаживает за ними, как ухаживают родители за своими заболевшими детьми, и они отвечают ему тем же. Сохранилось несколько благодарственных писем. В них солдаты называют его «дорогой отец». Они называли его именем своих детей. Когда летом 1864 года он заболел сам, один солдат из Иллинойса писал: «О, как бы я хотел сейчас быть с вами, чтобы ухаживать за вами, возвращать вам здоровье и силу... Я никогда не смогу отплатить вам за вашу доброту и заботу... которой вы делились со мной, когда я лежал в том госпитале... Ни один отец не мог бы ухаживать за своим родным ребенком лучше, чем вы ухаживали за мной». Уитмен и сам понимал, что его удовлетворение и чувство полезности были в большой мере результатом того, что к нему испытывают благодарность. Как он писал другу в Нью-Йорк: «Мне нет нужды говорить твоей женственной душе, что этот труд есть благословение тому, кто трудится не в меньшей мере, чем для того, ради кого он трудится». Я никогда в жизни не был счастлив так, как в часы своего миссионерского служения в госпиталях».

Уход за ранеными давал Уитмену шанс, кроме того, принимать и отдавать физические ласки. Он с осуждением пишет о том, что медицинские сестры слишком строги с мужчинами, «они холодны и чопорны, боятся лишний раз к ним прикоснуться». Но как можно исцелять, не прикасаясь к телу? Уитмен гладит мальчишек, обнимает и ласкает их. Снова и снова повторяет он в своих письмах, что целуется с солдатами: «Некоторые из них так сердечно привязаны ко мне, что я целую их на ночь, как детей, — хотя они не дети, а закаленные ветераны, прошедшие два года в боях и в военных лагерях». Иногда, правда, это отнюдь не родительский, а страстный поцелуй. Рассказывая своему близкому другу о посещении Льюиса Брауна, Уитмен пишет: «Он так добр, так нежен — когда я собрался уходить, он приблизил свое лицо к моему и мы слились в долгом, с полминуты, поцелуе».

В конце войны, когда Уитмену было сорок пять лет, он впервые в жизни заболел — его стали мучить головные боли и обморочные припадки. Никто не знает, какой болезнью он страдал; сам он говорил, что один врач сказал ему, что он «перенасытился госпитальной заразой», другой, что он «глубоко пропитался каким-то ядом», а третий, что Уитмена «поразила малярия»*. Уитмен был отважен и неосторожен, ухаживая за ранеными и больными, он занимался больными оспой и сознательно ухаживал за больными с самой тяжелой лихорадкой и самыми тяжелыми ранами («Я ухаживаю за теми, к кому никто не подходит»). Начав слабеть, он стал подумывать о том, чтобы оставить свою работу, но потом понял, как она важна для него. Сам он писал об этом в письме матери так: «Теперь можно сказать немного и о себе; крутом так много тяжелых ран, многие из них гноятся... но, как бы то ни было, я определенно останусь здесь... для меня просто невозможно отстраниться от ухода и обслуживания некоторых раненых. Этот труд притягивает меня к ним и все прочее...»

Нет никакого сомнения в том, что Уитмен был болен физически, но думаю, что в его болезни было и нечто душевное. Совершенно ясно, что эмоционально в решении Уитмена быть сиделкой в госпитале так много лет большую роль сыграл непосредственный контакт с солдатами. Случай дал ему возможность открыто проявлять свою нежность в отношении мужчин, и, обретя такую возможность, он дал чувству совершенно поглотить себя, он отдавал свою нежность и привязанность, получая их взамен. Но результатом стала болезнь. Чтобы обобщить его трудную задачу и прямо ее поставить, мы можем сказать: привязанность разрушает тождество и единство личности. Индивид сознательно и по доброй воле подвергает уязвлению свое «эго ради любви, чтобы принять возлюбленного. В солдатских ранах, в сочащемся из них гное «эго» ви-

* Джастин Каплан, современный биограф Уитмена, утверждает, что симптомы, от которых страдал Уитмен, напоминают симптомы тяжелой артериальной гипертензии или, возможно, отравления ртутью вследствие передозировки каломели.

дит отражение себя и своего страха. Но придет ли возлюбленный занять освободившееся место после того, как «эго» покинет свою защитную броню, или рана просто начнет гнить? Утверждения Уитмена о лечении больных своим личным магнетизмом идут рука об руку с его почти магической фразой: «Я знаю, что мое тело распадется и сгниет»: ради этого заключенный в оболочку знания об этом распаде поэт, автор «Песни о себе», отдает себя распаду, распаду Осириса, когда, отдавшись смеси страха и влечения, он втягивается в тлен, первым плодом которого должна стать новая жизнь.

Предвоенная поэма «Компост» (поэма, которую я выше связал с висевшей в доме Уитмена гравюрой с изображением Осириса) рассказывает драму работы Уитмена в госпиталях во всех подробностях и деталях, за исключением, может быть, последней. Поэма открывается описанием человека, который колеблется, не зная, стоит ли отдаться любви:

Я не пойду сейчас по пастбищам гулять,
 Я не буду сбрасывать одежду, чтобы встретить
 любовника-море,
 Я не коснусь своей плотью земли, словно другой плоти,
 чтобы обновиться.

Пер. В. Широкова

Он чувствует угрозу болезни. Как, спрашивает он, сможет он прижаться плотью к земле. «Разве не кладут в нее беспрестанно отравленные трупы? / Разве не перегружены все континенты разлагающимися мертвецами?» Уитмен разрешает этот страх в обычной своей манере, «призывая возрождение пшеницы». Природа преобразует тлен и гниение:

Из ее холма растет желтый стебель маиса, сирень
 цветет возле крыльца,
 Летние всходы невинны и безразличны ко всем этим
 пластам гниющих мертвецов.

сюжет может резко измениться, ибо существует ли, подобно «химии природы», «химия человека», которая утвердит жизнь возлюбленного, позволившего чужому веществу проникнуть в свою кровь?

На этот вопрос можно ответить, рассказав любопытный случай из жизни; так ответить мог бы и сам Уитмен. Послевоенный товарищ Уитмена Питер Дойл какое-то время страдал кожной сыпью, так называемым «зудом брадобрея». Уитмен отвел его к врачу на лечение. Вскоре после этого он написал Дойлу следующее: «Самые крайние случаи этого заболевания... встречаются у людей, кровь которых сильно заражена, чаще всего сифилисом, унаследованным от родителей и полученным ими самими, — у таких людей нет основы, на которой они могли бы поправиться». Очевидно, и Уитмен, и Дойл опасались, что сыпь может быть признаком сифилиса. (Осознание связи между любовью и болезнью требовала небольшого воображения в эпоху, когда не было пенициллина. Брат Уитмена Джесси заразился сифилисом от проститутки и умер в богадельне.) У родителей самого Уитмена не было «зараженной крови», но он чувствовал рядом заразу. И так же как растительная жизнь преобразует своей химией удобрение, так же, по Уитмену, мы, люди, можем очистить нашу животную кровь химией любви. «Мой дорогой, — пишет он Дойлу, — если ты не поправишься до моего приезда, мы будем жить вместе и посвятим наши общие усилия твоему излечению...»

Здесь, однако, так же как в «Каламусе», мы видим разрыв между желаемым и достижимым. Уитмен не имел возможности очистить кровь — ни свою, ни Питера — полнотой человеческой любви. Он не обладал способностью выплеснуть свою привязанность в той форме, какую подсказывали его фантазии, и болезнь продолжала подтачивать его — возможно, не тот истинный недуг, который первым сломил его здоровье, но более иносказательная «госпитальная зараза... не поддающаяся обычному лечению». У Уитмена вошло в привычку всю оставшуюся жизнь приписывать свои недомогания и хрупкость воздействию «госпитального яда, которым мой орга-

После смерти матери Уитмен переехал из Вашингтона в Кэмден, Нью-Джерси, где сперва жил с братом Джорджем, а потом один, в доме на Миккел-стрит. Это был его первый собственный дом, но то были тяжелые годы — Уитмен жил в своем доме в изоляции, болезни и подавленности.

В начале 1876 года Уитмен познакомился с Гарри Стаффордом, восемнадцатилетним мальчиком, работавшим в типографии, где печатали поэму Уитмена «Два ручейка». У родителей Стаффорда была ферма в окрестностях Нью-Джерси, и поэт стал там частым гостем. У Джорджа и Сьюзен Стаффорд было семеро детей, и вскоре у Уитмена уже было его собственное место у камина, которое он занял на правах дедушки всего многочисленного выводка. Он взял юного Гарри под крыло. Они боролись и хулиганили, как могли. «У Уолта, хоть он и почти инвалид, достает сил валить Гарри на пол и укладывать его на лопатки...» — пишет Джастин Каплан. «Они резвились, как подростки, и это подчас меня раздражало», — записал в дневнике друг Уитмена натуралист Джон Барроуз, посетивший поэта в его доме. Уитмен был для юноши одновременно и отцом и матерью, он учил Гарри читать, давал советы относительно работы и образования, покупал ему одежду и (на Рождество) подарил ему золотые часы; он договорился с хозяином типографии, что парня научат ремеслу наборщика, и так далее.

Но Уитмен хотел большего, чем заменять мальчику родителей. «Когда мы с племянником путешествуем, то всегда поселяемся в одной комнате и спим в одной кровати...» — предупреждает он хозяина гостиницы. В сентябре 1876 года он предлагает юноше в подарок кольцо, якобы как залог дружеских отношений, но за этим предложением было что-то еще, так как возникли некоторые трудности. В нашем распоряжении есть только весьма скудные дневниковые записи Уитмена. Между строк, среди адресов и сведений о мелких расходах мы находим:

«говорил с Г. С. и дал ему к[ольцо] 26 сентября 26'76 — (он вернул к. назад)

1 ноября — говорил с Г. С. в передней на С. стрит — снова дал ему к.

25, 26, 27, 28 ноября — в «Белой Лошади» [то есть на ферме Стаффорд] — памятный разговор с Г. С. — мы обо всем договорились.

19 декабря — ...

вечером, сидя в комнате, серьезно увещевал и убеждал —

он ясно понял,

что все это означает

очень много размышляя на эту тему — наконец-то счастлив и удовлетворен...

(теперь все может идти своим чередом
без дальнейших треволнений)

сцена в передней комнате 29 апреля с Г.

20 июля '77, в комнате в «Белой Лошади» — «последнее прости».

И так далее в том же духе. Отношения не прервались, в том году мужчины продолжали регулярно видаться, но Стаффорд легко поддавался переменам настроения, и это очень волновало и расстраивало Уитмена, как мы можем заключить по записям в дневнике. Кажется, кольцо осталось у поэта. В начале той зимы, после посещения Уитмена, Гарри написал ему лихорадочное, полное ошибок письмо: «Я бы хотел, чтобы вы снова надели мне на палец кольцо, мне кажется, что в этом есть что-то, то, что должно до конца исполнить нашу дружбу, когда я с вами. Мне очень хотелось понять все, но я не могу понять, что это такое. Знаете, если вы наденете мне на палец это кольцо, то есть только одна сила, которая сможет его снять — и эта сила — смерть». Далее мы читаем в дневнике Уитмена: «11 февраля [1878] — понедельник — Гарри здесь — к. снова у него на руке».

Прежде чем умереть, Уитмен хотел жениться. Кажется, смерть матери не то освободила, не то подхлестнула его. Спустя четыре месяца после ее похорон Уитмен послал кольцо дружбы Энн Гилчрест, своей восторженной английской поклоннице, которая много лет преследовала его своими письмами. Три года спустя, несмотря на все предосторожности Уитмена, она приехала, сойдя на американский берег в порту Филадельфии. Уитмен мог жениться хотя бы ради житейских удобств. Женщина была не только его почитательницей — она купила в Филадельфии дом, зарезервировав для Уитмена одну из комнат, кормила его рождественскими обедами... Но она абсолютно неверно поняла его эротические поэмы. Кумиром Уитмена всегда был и остался неграмотный мальчик, с которым Уитмен мечтал обвенчаться душой, «с низким... не знающим закона, грубым, неграмотным...».

Можно только восхищаться этим неослабевающим желанием. Ведь именно этого старого, одинокого, насквозь больного человека получил Гарри Стаффорд, с ним он боролся на полу, спал в одной кровати и принял от него кольцо. И Уитмен получил то, чего так сильно желал. Несколько лет спустя он писал Гарри: «Я отчетливо понимаю, что если бы не узнал тебя... то сейчас меня уже не было бы в живых». К тому времени в их отношениях наступило охлаждение. Гарри вырос и повзрослел. Запись в дневнике Уитмена от июня 1884 года:

«Г. С. женился на Эве Уэскотт».

Уитмен сопровождал Гарри и его невесту к месту гражданской церемонии, смирившись с ролью отца, отца — отдающего своего мальчика, а не любовника, который мог бы удержать его.

Ферма Стаффордов дала Уитмену кое-что еще, помимо Гарри и возможности играть роль дедушки семейства. Неподалеку от фермы были лес, пруд и речка под названием Тимбер-Крик. Весной, летом и осенью, в сопровождении деревенских мальчишек, но часто

и один, Уитмен регулярно ходил к воде. Он носил с собой складной стул, на который садился в тени большого черного дуба («источающего аромат») или принимал солнечные ванны нагишом (он не снимал только шляпу, которая всегда оставалась у него на голове). Уитмен брал с собой бумагу и карандаш и записывал свои мысли о деревьях, шмелях, песне цикад (напоминавшей ему «звон медных тарелок»), муравейниках, девушках, кедровых шишках, о роднике, бьющем из-под ивы — «журчащем, журчащем без конца... (если бы кто-нибудь мог перевести на человеческий язык его журчанье)» — очаровывал и сам пруд с плавающими по его поверхности листьями аира, с водяными змеями и птицами («веселая карусель ласточек, дюжинами летающих концентрическими кругами в последних лучах заходящего солнца, кругами, мелькающими как огромное воздушное колесо»).

Уитмен обрел себя, прежнего, здесь, на берегу Тимбер-Крик. Снова проснулось «я» первых его песен. Ковыляя каждый день, рано поутру, по дорожке, ведущей к ферме, он всегда останавливался возле высоких зарослей цветущего желтыми цветками коровяка, ощупывал волокнистые стволы и блестящие листья: «Ежегодно, вот уже в течение трех лет, мы даем друг другу и возвращаем». У Уитмена восстановилась его непосредственная чувственность, в которой «субъект» и «объект» растворяются и заменяются своим обобщенным присутствием, «невидимым врачом», как называет теперь Уитмен растение, целебным свойствам лекарств которого «не могут дать ни малейшего объяснения ни химия, ни разум, ни эстетика». Уитмен всей душой хочет исцелиться. «О ты, многосветлое в своих лазурных глубинах, не есть ли ты наилучшее лекарство для такого больного, как я? — вопрошает Уитмен небо. — И не изливаешься ли ты мистически и невидимо на меня, сквозь прозрачный и тонкий воздух?»

Как было и с молодым Уитменом, лучшим лекарством для составившегося Уитмена стали деревья. Рядом с ручьем стоял желтый тополь — четыре фута в обхвате и девяносто футов высотой. «Как он нем и как красноречив! Какое воплощение невозмутимости и

бытия, в противоположность чисто человеческому стремлению *ка-заться...* Как отражает он своей непреклонной и ровной безмятежностью любую непогоду, лай собак, высокомерие ничтожных людей...» Деревья, как и животные, не жалуются на утраченную любовь или неудовлетворенные желания. Они славят самих себя. Уитмен принимается фантазировать, представляя себе дриад, ему грезятся говорящие с ним деревья. «Никого не удивляют сюжеты старых сказок... о людях, влюбляющихся в деревья, охваченных экстазом мистического реализма их несокрушимой молчаливой силы — силы...»

Как-то Уитмену пришла в голову мысль тренировать руки, сгибая молодые деревца (их поросли он с тех пор стал называть «моим природным гимнасием»). В первый день он провел целый час, раскачивая и сгибая молодой дубок толщиной в запястье взрослого мужчины и высотой двенадцать футов. «После того как я немного поборолся с деревом, я почувствовал, как молодые соки и юношеская удаля, бьющие из земли, наполнили мое тело вином трепещущего от избытка сил здоровья; это было похоже на целительное молодое вино». Он начал петь: «Я ударился в пение, испытывая мои вокальные данные; я декламировал куски поэм, выражая все возможные чувства — печаль, гнев и т. д., выбирая наугад авторов и куски — я вдохнул полной грудью и запел — я пел дикие мелодии и припевы, слышанные мною от негров на юге, пел патриотические песни...» Все лето 1876 года Уитмен боролся с деревьями.

Работа Уитмена сиделкой в госпиталях открыла его душу любви. Она изменила всю его жизнь. Мы не видим, чтобы до войны он когда-либо вступал в отношения, подобные тем, какие установились у него с Дойлом или Стаффордом, отношения отчетливо ощущаемые, напряженные и длительные. И тем не менее при такой открытости он стал очень ранимым и уязвимым. В крови у него завелась какая-то зараза, требовавшая лечения. «Прикоснуться к кому бы то ни было — это предел того, что я могу вынести». Печаль и горе этой жизни в том, что Уитмен не смог исцелиться человеческой любовью. Как сбитое с толку животное, он в конце жизни сно-

ва обратился к деревьям. Но до того как рассказать легенду о Тимбер-Крик, он поверяет нам свою сокровенную мысль: «После того как вы исчерпали все, что есть в деле, политике, товариществе, любви и прочем, — и нашли, что ни одна из этих вещей не приносит вам полного удовлетворения и не может долго поддерживать вас, — то что остается? Остается природа...» В тени грусти и скорби жизни стоит ее гений, и с этим гением вступил Уитмен в любовную связь, которая и исцелила его, он нашел зеленую силу, преодолевшую упадок крови. Уитмен так и не женился на безграмотном мальчишке, но принял свойства еще более безграмотной природы, коей и даровал речь.

Глава десятая

ЭЗРА ПАУНД И СУДЬБА РАСТИТЕЛЬНЫХ ДЕНЕГ

І. РАССЕЙАННЫЙ СВЕТ

«Образы богов, — писал Эзра Паунд, — подвигают душу к созерцанию и сохраняют традицию неделимого света». Но те, кто внимательно присмотрится к поэзии или политической экономии Эзры Паунда, не найдет ни в том, ни в другом такого ведущего и направляющего света. Что-то рассеяло свет по всем направлениям, и это рассеяние надо постоянно иметь в виду, коль скоро мы собираемся говорить о Паунде.

Родившись в 1885 году, за семь лет до смерти Уитмена, Паунд рос в пригороде Филадельфии, где его отец работал контролером на монетном дворе США. Он посещал Пенсильванский университет и, недолго, Гамильтонский колледж в северной части Нью-Йорка. Закончив обучение, Паунд преподавал в Уобэнском колледже в Индиане, но недолго: его квартирная хозяйка как-то утром обнаружила в его комнате «актриску» и сообщила о своем открытии руководству колледжа. Оно предложило молодому преподавателю либо жениться на девушке, либо покинуть колледж. Он покинул... страну и, если не считать двух кратких визитов, не возвращался домой до конца Второй мировой войны, когда правительство Соединенных Штатов отправило его домой, чтобы отдать под суд за его выступления в поддержку держав Оси во время войны.

За свою долгую жизнь (он умер в 1972 году) Эзра Паунд разработал весьма сложную экономическую теорию и, среди прочего, написал серию поэм объемом 800 страниц, *Cantos*. Для того чтобы описать труды и судьбу этого поэта, мы можем рассказать

любую из этих историй, одну — об искусстве, другую — о политике. Здесь наше внимание будет в основном сосредоточено на политике, но таким разделением мы не вовсе уклонимся от поэзии, ибо, рассказывая одну историю, мы — хотим мы того или нет — дадим и краткий очерк другой. У этих двух историй, как мне думается, один и тот же сюжет; вся пьеса построена на противоположностях в характере самого Паунда — противоположностях между плодovitостью и стремлением к порядку, или, другими словами, между двумя силами души — воображением и волей. Эту особенность подметили несколько человек, но, думаю, Кларк Эмери сумел выразить ее тем языком, каким мог бы воспользоваться сам Паунд: «Напряжение [в «Кантос»]... возникает от усилия соединить элевсинскую (или дионисийскую) концепцию естественного плодородия с конфуцианской концепцией человеческого порядка... Без элевсинской энергии цивилизация не может подняться, а без конфуцианского порядка она рассыпается. Цивилизация может подняться и удерживаться, когда две эти силы — противоборствующая и упорядочивающая — взаимно уравнивают друг друга».

«Прежде чем шить, надо скроить», — гласит пословица, и для того, чтобы шить нашу историю, нам надо выкроить лекала двух сил, и начнем мы с элевсинского плодородия.

Паунд довольно широко обозначает все политеистические религии как «языческие», а говоря о них, он склонен вещать о мистериях, плодородии и рождении. В его относящемся к 1939 году заявлении мы читаем:

«Язычество включает в себя определенное отношение к соитию, определенное его понимание, согласно которому оно является таинством.

Другие обряды суть празднества плодородия, произрастания зерна и праздники солнца, без постоянного возрождения и возвращения которых никакая подобная религия не смогла бы найти путь к сердцам людей».

Десятилетием раньше он написал, что «в корне всякого таинства» лежит то, что мы теперь называем «осознанием единства природы». Точка зрения проста: плодородие природы зависит от ее единства и цельности, и недолго будем мы наслаждаться плодами, рожденными природой, если не сможем понять этой цельности, этого единства. Ритуалы древних мистерий были как раз направлены на понимание (и, таким образом, сохранение) природного единства.

Говоря о мистериях, Паунд имеет в виду нечто более широкое, нежели плодородие почвы и урожайность зерновых. В одном из своих прозаических текстов он однажды описал состояние человека, который может «внезапно осознать реальность *louis*, то есть реальность разума, независимого с разумом каждого отдельного человека, реальность вечных морских кристаллов, реальность яркого... расплавленного стекла, полного света и окутавшего всех нас». Говоря об элевсинских мистериях, Паунд имеет в виду не только пшеницу, непрестанное возрождение и возвращение которой знаменует плодородие природы, но и о свете, который утверждает плодородие разума. Однажды, раздраженный колкими требованиями Элиота раскрыть его религиозные убеждения, Паунд (предварительно отослав читателя к Конфуцию и Овидию) написал: «Я верю, что элевсинский свет сиял на протяжении всех Средних веков, вселил красоту в песни Прованса и Италии». Этот «неделимый свет» есть причина красоты искусства и наоборот — то есть красота искусства внушает или пробуждает знание об этом свете в разуме человека.

Снова и снова, и в своих эссе, и в «Кантос», Паунд пытается растолковать, что плодородие может быть уничтожено любым делением или расщеплением единства, цельности; в искусстве и духовной жизни эта разрушительная сила есть в определенном роде абстракция.

«В истории мы видим действие двух сил: одна разделяет... а другая восстанавливает цельность таинства... Есть сила, ко-

торая уничтожает любой ясно и четко обозначенный символ, заманивая людей в коварный лабиринт отвлеченных споров и уничтожая при этом не одну, а любую религию».

Прежде чем двигаться дальше, я хочу подчеркнуть, что эта особенность мышления является неотъемлемой частью догматов имажинизма, того литературного направления, с которым имя Паунда навечно связано неразрывными узами. «Бойся абстракций» — таково было кардинальное кредо имажинистов, высказанное Паундом в написанном в 1913 году «Манифесте». «Не используй таких выражений, как «смутные страны покоя». Такие выражения затемняют образ, делают его тусклым, они смешивают абстрактное и конкретное». Паунд увлекся изучением знаков китайской письменности отчасти потому, что они суть образы, конкретное воплощение фигур речи. Пиктограммы по необходимости «сохраняют поэтичность», утверждает Паунд, так как сама их форма изгоняет из языка «лабиринт» абстракций, разрушающий цельность. Он так объясняет это в «Азбуке чтения» (ABC of Reading):

«В Европе, если вы попросите человека дать чему-то определение, он неизменно будет отходить от простых вещей, прекрасно ему известных; он будет удаляться в область неизвестного, в область все более и более неопределенных и отдаленных абстракций.

Так, если вы спросите его, что такое красное, он скажет, что это «цвет».

Если вы спросите его, что такое цвет, он скажет вам, что это колебание или преломление света или часть спектра.

Если же вы спросите его о том, что такое колебание, он скажет, что это форма существования энергии, или ответит еще что-нибудь в таком же роде, и вы в конце концов придете к модальностям бытия или небытия; вы исчерпаете этим всю глубину и его, и своего собственного познания...

Но если китаец желает создать образ, картину... общей идеи, то как он поступает в таком случае? Например, ему надо определить на письме слово «красное». Как сделать это на картине, где нет красного цвета?

Китаец соединяет... вместе несколько сокращенных изображений

РОЗА
РЖАВЧИНА

ВИШНЯ
ФЛАМИНГО».

Эзра Паунд был исключительно религиозным поэтом. Его неприязненное отношение к абстракции в искусстве служит духовной цели труда; это неприязненное отношение выражается не просто советом по стилю. Один итальянский деревенский священник как-то раз завернул за угол храма Святого Франциска в Римини — храма, воздвигнутого одним из героев «Кантос» Сигизмондо Малатестой — и обнаружил там поэта, склонившего колени «не перед алтарем», а перед резными слонами, украшавшими боковую стену церкви. Паунд был идолопоклонником в древнем смысле этого слова; недаром он добровольно поставил себя на службу образам. Самое замечательное в «Кантос» — это способность Паунда передавать чувство неделимого света конкретной речи:

Дождь колотит цветом полевого шпата
Во тьму, золото собирает свет, чтоб ее рассеять
С небом влажным, словно океан,
текущий жидким черным сланцем

Таков свет в морских пещерах и у *la bella Ciprigna*

где медь отбрасывает пламя
колючих глаз, пламя поднимается, выцветая
в зеленом воздухе.

А в старые времена:

Когда друзья друг друга ненавидят,
 как может мир возникнуть на земле?
 Их злоба отвратна, я стремлюсь в зеленое
 святое время.
 Остановилось дуновение ветра,
 но песни света бесконечны;
 Бледный огонь мерцает над болотом,
 где водоросли шепчутся под шум прибоя...
Пер. В. Широкова

Когда Паунд преподавал в Индиане и ничего еще не знал о китайской письменности, он писал Вильяму Карлосу Вильямсу: «Я интересуюсь искусством и экстазом, экстазом, который я определил бы как ощущение восхождения души, а искусство я определил бы как выражение и единственное средство... передачи этого экстаза другим». В одном своем эссе о художественной литературе Флэннери О'Коннор однажды написала, что «мир писателя-беллетриста полон материи»; писательство, художественная литература есть искусство «инкарнации», воплощения, «полна таких конкретных деталей жизни, что становится актуальной и зримой тайна нашего положения на Земле». Представляю, что Паунд расширил бы этот штрих: все искусство есть акт инкарнации, акт воплощения, субстанция, полная материи, и по той же причине делает тайну зримой. Паунд прав: некоторые знания не выносят абстрагирования; для того чтобы сохранить их, необходимо искусство. Жидкий текучий свет, *louis*, плодородие естества, чувство воспаряющей души — только воображение в силах выразить наше понимание этих вещей, а воображение говорит с нами на языке образов.

Конфуций (или Кун Фу Цзы, как предпочитал называть его Паунд) впервые появляется в тринадцатом «Канто». Для ответа на вопрос, как Паунд понимал конфуцианский порядок, очень важны следующие строки:

Конфуций произнес и написал на листьях бо:

«Коль человек в себе не разобрался,
То он не сможет упорядочить весь мир;
И если он в себе не разобрался,
То и в семье сплошные перекосы;

А если властелин не властен над собой,
То он не сможет управлять владеньем».

Пер. В. Широкова

«Принцип добра был провозглашен Конфуцием, — разъяснял Паунд в своем журнале «Изгнание» (*The Exile*). — Принцип заключается в установлении порядка внутри самого человека. Этот порядок или гармония распространяются как некая зараза, как прилипчивая болезнь, распространение которой не требует приложения специальных усилий. Принцип зла заключается в том, чтобы вмешиваться в дела других людей и расстраивать их».

Кларк Эмери говорит о «напряжении» в «Кантос» между элевсинским плодородием и конфуцианским порядком, но я не уверен, что из текста непосредственно явствует, что такое напряжение вообще существует. Само плодородие не лишено порядка. Порядок присущ всему, что плодоносит по своей природе, а текучий свет разума, *lous*, говорит нам Паунд, наводит порядок в душах тех, кто его воспринимает.

Определенно эта жидкость
принадлежность и свойство разума,
что не случайно, ибо это элемент
строенья мозга...

Видел ли ты розу в стальной пыли
(иль лебеда?), так свет настаивает, так выстроены темные
железа лепестки нами, преодолевшими Лету.

Пер. В. Широкова

В искусстве и делах человеческих есть сила, соответствующая тому, что придает лебедю его красоту, и сила эта есть *virtu* (добродетель) («в свете света таится *virtu*», утверждает та же «Канто»). Так же как магнит упорядочивает кучу железных опилок, так и

virtu наводит порядок в трудах человеческих. Так же как магнит, приводит нас образ к вере в то, что эта *virtu* создает порядок одним только своим присутствием, «распространяясь как некая зараза, как прилипчивая болезнь, не требуя никаких специальных усилий».

Здесь, однако, мы приходим к некоторому несоответствию в идеях Паунда относительно порядка. В его прозаических писаниях есть одна странная фраза — странная, если мы поместим ее рядом с фразой о «заразе». Вот она: «воля к порядку». *Virtu* — это отнюдь не то же самое, что сила воли, но для Паунда, в конечной инстанции, именно воля направляет силу добродетели и, следовательно, именно воля является проводником порядка. В контексте, из которого я взял «волю к порядку», речь идет об общественном порядке и о людях, по чьей воле общества развиваются и сохраняют свою упорядоченную структуру. Но сила воли играет существенную роль и в эстетике Паунда: «Чем более велик художник, тем долговечнее его творение, и это в конечном счете есть проявление ВОЛИ», — пишет он, это предложение прямо перекликается с объяснением Эмери: «Без элевсинской энергии цивилизация не может подняться, а без конфуцианского порядка она рассыпается». Здесь я не пытаюсь оценить эти идеи, я стараюсь лишь подчеркнуть, что для Паунда конфуцианский порядок ассоциируется с двумя вещами — силой воли и долговечностью. Воля — проводник сил порядка, а долговечность есть следствие действия этих сил.

О политической воле нам придется много говорить в следующем разделе этой главы; здесь же я хочу сделать несколько замечаний по поводу роли, какую играет сила воли в искусстве. Для совершения художественного труда характерны по меньшей мере две фазы; в одной сила воли пассивна, в другой — активно участвует. Первичной является пассивность. В это время воля слаба, и мы чувствуем, что нами что-то движет или что мы поражены каким-то событием, интуитивным представлением или образом. *Материя* должна прийти в движение, потечь, прежде чем она сможет совершить работу, и при этом сила воли не только не в состоянии приве-

сти материю в движение, она, более того, препятствует началу потока, и именно поэтому художники традиционно используют любые средства — наркотики, голодание, транс, лишение сна и танцы до изнеможения, — пригодные для ослабления воли, чтобы на первый план выступило что-то «другое». Когда же наконец начинает проступать материал, то он обычно сумбурен, вероятно, трогателен лично для художника, но не пригоден для восприятия другими — во всяком случае, то, что появляется на этой стадии, ни в коем случае нельзя назвать произведением искусства. Бывают, конечно, исключения, но первоначальный вид работы редко является удовлетворительным — я хочу сказать, удовлетворительным для собственно воображения — подобно тому, как человеку приходится приложить немало усилий, чтобы ясно высказать мысль, так и воображение с трудом продирается к отчетливому выражению чувства. Воля обладает достаточной силой для того, чтобы вернуть материал в область вообразимого, удержать его в воображении, где материалу придается окончательная форма. Воля не создает «порождающий образ» и не придает работе окончательную форму, но именно воля дает художнику энергию и направляет его внимание на диалог с воображением.

Художников можно классифицировать в зависимости от того, какой из этих двух фаз творчества они придают большее значение. Уитмен или, например, такой прозаик, как Джек Керуак, относятся к той части спектра художественного творчества, где основную и главную роль играет фаза отчуждения воли. Уитмен начинает работать, валяясь на траве. «Кредо и метод современной прозы» — составленный Керуаком список из тридцати афоризмов — включает в себя следующие пункты:

- Подчинение всему, слушать мир открытым ухом.
- То, что ты чувствуешь, само найдет подходящую для себя форму.
- Отбрось рассудок и будь блаженным до безумия.
- Не твори по часам.

- Погружаясь в транс, созерцай предмет, находящийся перед тобой.
- Сочиняй без правил, без дисциплины, в чистоте чувства, оно входит в тебя само, и чем оно безумнее, тем лучше.

Все это и еще один афоризм «Не думай о словах, остановившись, но старайся лучше увидеть и разглядеть картину» составляют эстетику воображения без воли; «спонтанный дикарский танец просодики» — образ принимается таким, каким он является художнику. (Другой пример — транс, в который впадал Йитс, когда писал; и Керуак на него ссылается, строя свою модель творчества.) «Никогда ничего не править» — таково было правило Керуака; он утверждал, что первый вариант «На дороге» (On the Road) он написал на телетайпной ленте за один присест, не вставая от машинки в течение двух недель; периодически, печатая, он вдыхал пары бензедрина. Такое писательство более оригинально, но и более хаотично, нежели писательство с большим участием воли. Оно сугубо лично и всегда сиюминутно. В наивысших своих проявлениях оно усиливает воображение, доверяясь его первобытной дикой речи, и передает эту веру читателю вместе с «безумной» энергией, возникающей из не поддающегося никакому определению перевода на человеческий язык образа, переживания и опыта, то есть из ощущения того, что все это дается восприятию как нечто священное.

Писатель, больше доверяющий воле, работает над текстом, превращая протоплазму сиюминутности в более долговечные жемчужины. Такой труд имеет свои достоинства, проистекающие из редактирования и правки — точность, строгость стиля, интеллектуальная логическая последовательность, насыщенность образов, связность и так далее. Для определенного типа писателей, думается мне, Паунд совершенно прав, связывая участие воли с долговечностью произведения. Например, Йитс, возможно, и культивировал своих «призраков» и писал в транс, но,

в отличие от Керуака, воспитывал в себе и волю. Он работал, как ремесленник, совершенствуя и очищая то, что давало ему воображение.

Я вкратце коснулся темы силы воли, потому что только через этот элемент конфуцианских воззрений Паунда мы можем понять, откуда берется напряжение между природным плодородием и порядком. В сочинениях Паунда видна любопытная непоследовательность: в его работах отчетливо декларируются эротические и духовные цели, каковых он так и не достигает. Да, в «Кантос» есть удивительные моменты, исполненные поразительного света, но в целом поэма разрушает то единство, о котором заявляет вначале (и в последней строке «Кантос» мы находим такие слова: «Пусть же те, кого я люблю, простят мне / то, что я создал»). Поэзия Паунда язвительна, нетерпелива, спорна, навязчива и полна разочарования. Молодой человек написал, что ему «интересны искусство и экстаз», но поэма, им созданная, не передает нам «чувства воспаряющей души»; она внушает чувства души, испытывающей тяжкие муки.

Тональность прозаических писаний Паунда позволяет понять источник этой непоследовательности. Его резкость в отношении того, что он называет «глупостью», говорит об этом особенно красноречиво. Тон человека, написавшего «Азбуку чтения» (*ABC of Reading*), — это тон школьного учителя, раздраженного невежеством учеников. Читатель, с симпатией берущий в руки книгу, начинает чувствовать себя как тупица, которому читают лекцию, либо как разозленный учитель, возвышающийся над классом. Как бы то ни было, симпатия и сочувствие улетучиваются, личность раздваивается. Элиот однажды попросил Паунда написать для журнала *The Criterion* статью с объяснением экономических идей Сильвио Гезелла. Паунд написал статью, полную жалоб на тупоумие читательской аудитории. Элиот ответил Паунду: «Я просил вас написать статью, объясняющую суть идеи людям, которые ничего о ней не слышали, а вы написали ее так, словно читатели уже знают о ней, но ничего в ней не понимают».

Если мы ненадолго вернемся к Уитмену, то сможем точнее определить раздражение, открывающееся в приведенных примерах. Мы уже видели «Религию» Паунда; религию Уитмена можно найти в его первом предисловии к «Листьям травы»:

«Вот что ты должен делать: Люби землю, солнце и животных, презирай богатство, подавая милостыню всем, кто ее просит, заступайся за простых и безумных... не спорь о Боге, имей терпение и прощай людей... будь свободен и не стесняйся общаться с сильными необразованными людьми, с молодыми и с матерями семейств... отбрось все, что оскорбляет твою душу, и пусть сама твоя плоть будет великой поэмой, пусть текут стихи не только в словах, но и в немой линии губ, в лице, пусть исходят стихи из твоих ресниц и из каждого движения в членах твоего тела...»

Сравните этот пассаж со строчками первого абзаца «Введения в культуру» Паунда: «Нападая на доктрину, учение, глупость в любой ее форме, можно помнить, что не обязательно при этом нападать на человека... которому приписывают эту доктрину или в которой его обвиняют. Человек может сражаться с тем же идиотизмом, с каким он сражался всегда, с идиотизмом, в который его последователи впали из лени, с идиотизмом, каковой...» Суть отчетливо ясна, но обратите внимание на подтекст, на предпосылку: культура устоит только в том случае, если мы в борьбе победим глупость, идиотизм и лень, словно культура — это неуклюжий подросток, которого для исправления надо отправить в Военную академию в Пенсильвании.

Я не имею ни малейшего намерения делать вид, что готов вскрыть все иллюзии психики Паунда в одной главе, но могу высказать чисто интуитивное предположение: то, что Паунд называет «глупостью», «идиотизмом» и «ленью», надо связать с эротической, а следовательно, с элевсинской стороной его характера. Как

понимал Уитмен (а временами и Паунд), один из источников творческого духа истекает из «глупых... безумных... необразованных» и праздных. Плодородие — само по себе — тупо и праздно. Давайте изложим это так: единство — единство природы или «совокупления... в мистерии»; или единство *loius* — не поддается влиянию воли и не рефлексивно. Следовательно, если мы допустим, что только умная мысль есть рефлектирующая мысль и что только волевой человек активен, то вскоре мы неизбежно придем к выводу, что и сама плодovitость, само природное плодородие запятнано идиотизмом и ленью.

Я понимаю, что может показаться странным говорить о раздражении Паунда — или о его подавленности и растерянности, — связывая его с эротикой. Но дело обстоит именно так. Паунд отчетливо чувствует ценность и силу этой стороны творческой жизни, но суть этой стороны приводит его в ярость.

Для того чтобы примирить это противоречие, я принялся воображать, что представлял собой Паунд, будучи молодым поэтом. Интересно, думал я, был ли такой момент, когда сам Паунд чувствовал, как «воспаряет его душа»? Было ли Паунду такое же явление, какие были у Уитмена и Гинсберга; были ли у него моменты, подобные тому, какой пережил Элиот, идя пешком в Бостон, когда улица и все, что на ней находилось, вдруг превратились в яркий свет? Такие моменты редки, они даются человеку один или два раза в жизни, но именно они суть источники, питающие все дальнейшее творчество. Был ли у Паунда такой момент, и если да, то что произошло потом?

В *Pavannes and Divagations* Паунд делает паузу и в одном отступлении пытается представить зарождение мифа:

«Первые мифы возникли, когда человек сталкивался с явными «нелепицами», например когда на его долю выпадали какие-то яркие и абсолютно правдивые приключения. Но человека этого называли лжецом, когда он рассказывал об

этих приключениях другим. Испытав сильное разочарование и горечь, понимая, что никто не уразумеет, что он хотел сказать, утверждая, что на какое-то время, скажем, «превратился в дерево», человек создает миф — то есть произведение искусства, — обезличенный или предметный рассказ, сотканный из его личных эмоций, постаравшись как можно точнее передать их словами. Сочиненная история возбуждает в других людях слабую копию исходных эмоций и со временем появляется культ, сообщество людей, которые прекрасно понимают друг друга, делясь бессмысленными историями о богах».

Давайте теперь сопоставим эти рассуждения с первой поэмой Паунда «Маски»:

ДЕРЕВО

Я так стоял и древом был в лесу,
 Познав миропорядок, скрытый прежде;
 И Дафну, и лавровый венок, и
 Празднество в честь пары богоравной,
 Которая сплотила дуб и вяз.
 Но прежде было нужно весь синклит
 Богов просить прийти и их приветить
 У очага в своем сердечном доме;
 Тогда лишь боги сотворили чудо;
 Что ж, побывал я деревом в лесу
 И осознал немало новых истин,
 Казавшихся безумными дотоле.

Пер. В. Широкова

Определенно дух произведения не потерпит никакого урона, если мы представим себе, что было такое время, когда Паунд сам «превратился в дерево» (или, проще, когда он был потрясен до глубины души, созерцая мозаику церкви Святой Марии в Траставере, или внезапно осознал реальность *lous*). Не представляется также совсем невероятным, что, ощутив всем своим существом высочай-

шую ценность этого переживания, он стал трудиться над своим метаморфозом, над чувством, внушенным видом божественной мозаики, или над увиденным светом разума.

Далее следует «горький опыт». Все думают, что он лжец. Он обнаруживает — и это нетрудно вообразить, — что то, что трогает его больше всего, не имеет никакой ценности в его эпоху в его родной стране. Более того, его чувства, его переживания со всех сторон подвергаются нападкам, их игнорируют, преуменьшают и обесценивают. Гинсберг говорит следующее по поводу такой реакции на его видение Блейка:

«Я старался искусственно вызвать пережитое мною чувство, вызвать самостоятельно. Я танцевал по квартире, причитывая своеобразную доморощенную мантру: «Приди, дух. О дух, приди. Приди, дух. О дух, дух, приди». Что-то в этом роде. Так я и плясал в темноте своей убогой квартирки в центре Гарлема, словно корчащийся в судорогах дервиш, призывающий высшие силы.

Все, кому я пытался рассказать то, что со мной произошло, посчитали меня сумасшедшим. И это были не психиатры — две девушки, жившие в соседней квартире. Отец. Учителя и даже мой родной отец.

Но в обществе, открытом для духа и посвященном ему, как, например, в Индии, мои действия и мое поведение считались бы абсолютно нормальными. Если бы я попал в какую-нибудь уличную лавчонку где-нибудь в Бенаресе и начал вести себя только что описанным способом, то все сочли бы, что я нахожусь в каком-то особом, священном, состоянии, и меня послали бы медитировать куда-нибудь за город, где я мог бы заниматься этим, сидя на раскаленной земле. Вернувшись домой, я чувствовал бы себя немного ободренным, отношение людей поощрило бы меня к самовыражению, я предался бы ему, и все оставили бы меня в покое».

На дворе стоял 1948 год. Представьте себе Паунда на полвека раньше! Свет снизошел на него, вероятно, до 1908 года. Рубеж девятнадцатого и двадцатого веков едва ли можно назвать эпохой духовного пробуждения Америки. Зато своей кульминации достигла торговая экспансия Штатов — она простиралась от Китая, где только что было подавлено боксерское восстание, до Южной Америки, которая была совсем недавно «освобождена» от Испании. В Белом доме сидел «крутой ковбой», и едва ли на Американском континенте мог уцелеть хоть один великий поэт, которого бы читали, за одним, я думаю, исключением — процветал любимый бард Тедди Рузвельта Эдвин Арлингтон Робинсон. Мне не хочется приписывать всю горечь Паунда внешним влияниям, но даже если его борьбу можно яснее описать, исходя из внутренних причин, то все равно нельзя сказать, что отношение его соотечественников было ему большим утешением.

Как бы то ни было, я говорил о вероятном прозрении Паунда только для того, чтобы заполнить брешь, зияющую пропасть, для того, чтобы придать какой-то смысл странному сочетанию эротических намерений и сеющей распри тональности его произведений. Один маленький сюжет из *Pavannes and Divagations* привлек мое внимание, потому что в нем говорится о горечи утраты ценности и о духовном знании, которое не может осуществиться. И хотя местами можно увидеть и почувствовать веру в плодородие, но вся поверхность поэзии Эзры Паунда усыпана семенами горечи и разочарования.

Так же как Уитмен, Паунд отчетливо понимал, что не родился в мире, готовом принять дух его искусства.

In meiner Heimat*,
 где мертвецы прогуливаются,
 а живые сотворены как будто из картона.

Пер. В. Широкова

* На моей родине (нем.). — Прим. пер.

Он так и не принял духовное бесплодие своей эпохи, и мы не видим никаких оснований для того, чтобы он это сделал. Но с другой стороны, он так и не смог смириться с ограниченностью своих возможностей что-то изменить в этом бесплодии. Можно сделать только одно — создать плодородную почву там, где ее пока нет. Гармония может излучаться кем угодно — единством природы, разумом или принцем на белом коне, но гармония не может снизойти на тех, кто не готов ее принять и почувствовать. Магнитом можно придать форму розы куче железных опилок, но он не в силах сдвинуть с места кучу древесных стружек. Мощь плодородия бессильна в некоторых ситуациях, и это ответ Паунда на такое бессилие, и в этом ответе, думаю мне, мы сможем найти истинную причину и корни напряжения между плодородием и порядком, воображением и волей. Замечание Паунда о том, что мы погружаемся в «глупость» от «лени», подразумевает и нечто обратное — мы можем выбраться из глупости тяжким трудом. Там, где Уитмен чувствует, что для достижения целей искусства нужны долгие периоды праздности, Паунд представляет, что они могут быть достигнуты только за счет дисциплины и сознательного усилия. Он подобен человеку, который не способен просто горевать по поводу того, что жена больше не любит его; он тупо верит в то, что любовь можно вернуть — стоит только приложить силы и упорство. Конфуцианские воззрения Паунда отмечены не только упорной волей, эта воля гипертрофирована прямо пропорционально степени растерянности и подавленности, вызванной бессилием эротики.

Мы можем найти отголоски этих воззрений в писаниях Паунда на исторические темы. В его формулировке идея конфуцианского порядка выглядит едва ли не как анархистский идеал — порядок распространяют не принуждением, он распространяется сам, как «своего рода зараза». На практике, однако, те, кто привержены Конфуцию, обычно заканчивают тем, что работают на правительство (или возглавляют его). Есть пресловутая ки-

тайская поговорка о том, что, пока человек находится на государственной службе, ему надо внимательно изучать Конфуция, но когда такой чиновник выходит в отставку, то ему следует обратиться к буддизму. Почему? Представляется, что когда Конфуций заглянул в себя, то обнаружил там «строгий и верный порядок» государственного бюрократа (правда, может быть, это бюрократы открыли для себя Конфуция; как бы то ни было, связь здесь есть, и она очевидна). Когда анархист говорит о внутреннем, естественном, не принудительном порядке, то ему не придет в голову вдруг ни с того ни с сего ляпнуть что-нибудь вроде: «Если у принца порядок внутри, то он установит порядок и в своих владениях». Анархист не находит никакого принца и меньше всего волнуется о его владениях. Но Конфуций позаботился, и то же самое вслед за ним сделал Эзра Паунд.

Надо заметить, что принц, которого обнаружил Паунд, любил поэзию. «И Кун сказал, — рассказывает нам «Канто», — когда принц собрал вокруг себя / Всех ученых и художников, его богатства стали использоваться надлежащим образом». Ни в истории, ни в политике ничто так не притягивало Паунда, как любящие искусства правители. Сам же Паунд любил «боссов», склонных к мистериям, от Одиссея до правителей Возрождения (Малатеста, Эсте-сы, Медичи), от Джефферсона — который появляется у Паунда в двадцать первой «Канто», которая рассказывает, как Джефферсон написал другу письмо, прося его найти садовника, умеющего играть на рожке, — до Наполеона, которому Паунд кланяется в «Канто» номер сорок три за то, что тот якобы когда-то сказал:

«Художники настолько высоки, достигли столь общественных высот, что море политики их не затопит».

Дальше, от Наполеона к Муссолини: «Дуче и Конфуций в равной степени понимают, что их народам нужна поэзия...»

Но это не просто сильные люди. За исключением Джефферсона, все они, кроме того, первоклассные задиры. Нельзя говорить об

этих «принцах», не упомянув их чрезмерной, гипертрофированной воли. В «Одиссее» Одиссея преследуют, в конце концов, не троянцы, но сны, потеря памяти, животные, пустые мечтания и женщины. Он справляется с ними силой, властью, хитростью, соблазнением и напускной храбростью. Он бьет тех своих людей, которые хотят остаться в стране лотофагов; он под мечом загоняет в постель Цирцею. По возвращении домой он первым делом велит умертвить всех девушек-служанок, которые спали с женихами Пенелопы. Это Муссолини Древнего мира.

Надо, правда, отдать должное Паунду — нам следует добавить, что хотя его герои — люди с развитой волей, он все же в какой-то степени различает добрую и злую волю. Когда он говорит, что «чем более велик художник, тем долговечнее его творение, и эта долговечность зависит от его ВОЛИ», Паунд добавляет, что «это также зависит от НАПРАВЛЕННОСТИ ВОЛИ...». Добрая воля возвышает нас, а злая — тянет вниз. Паунд принимает своих героев за людей доброй воли. «Вероятно, — замечает Эмери, — не будет слишком большим упрощением сказать, что [в «Кантос»] добро и зло зависят от *directio voluntatis*, при этом власть денег... представляется самым мощным рычагом влияния злой воли».

Проблема такой дихотомии заключается в том, что она упускает из виду еще одну форму зла: употребление воли там, где ей нет места. Такое зло обычно незаметно для волевого человека. Добрая воля может сражаться со злой волей, но только в тех случаях, когда ее призывают. Но бывают моменты, когда от употребления воли следует отказаться — неважно, добрая она или злая. Короче говоря, это такие моменты, когда любая воля, независимо от ее направленности, является злой. Ибо в те моменты, когда доминирует воля, нет промежутка, в который могла бы войти милость, нет той брешки между марширующими в строю ногами, которая позволила бы увидеть и избежать ошибки, нет способа, каким морально бесплодный принц смог бы постичь *virtu* (добродетели своего народа), что же касается художников,

то для них перестают существовать моменты восприимчивости, в какие только и могут выступить на первый план животворные образы.

Любой художник, развивающий в себе волю, рискует подпасть под ее гегемонию. Если он настороженно относится к сочувствию, делающему его чувствительным и восприимчивым к вещам, происходящим вне его «я», то он способен оставить волю там, где ее творческий потенциал уже исчерпан. Сила воли, таким образом, имеет склонность узурпировать функции воображения, особенно часто такое происходит у людей, принадлежащих патриархальному обществу. Избитая формула Йитса — «риторика — это воля, исполняющая работу воображения» — определяет именно такое положение вещей, ибо когда воля оказывается в чистом виде, в изоляции от любых воздействий, то в силу простой необходимости она начинает обращаться к словарям, синтаксическим трюкам, интеллектуальным формулам, памяти, истории и обычаю — к любому источнику материала, который может имитировать плоды воображения, не давая работать самому воображению. Точно так же как есть пределы власти эротики, есть пределы и власти воли. Удел воли — выживание и долговечность; воля может направлять внимание и энергию; воля может завершать творение. Но никакая сила воли не поможет нам вспомнить забытую мелодию или увиденный накануне сон. Мы не можем все время бодрствовать, повинувшись силе воли. Воля может направить *virtu*, но не может породить ее. Воля не способна творить и созидать.

Представляется, что Паунд отчетливо понимал пределы эротического, его границы, но я не уверен, что он так же хорошо чувствовал границы возможностей силы воли. Большая часть «Кантос» — особенно написанных в период с 1935 по 1945 год — риторические в понимании Йитса. Голос поэта исполнен убеждения, но в нем не хватает эротического жара. Так пенсионер обсуждает в парикмахерской неуютную ему политику. Истори-

ческие кантос — все это материал о Китае и нескончаемый портрет Джона Адамса — смертельно скучны, в них нет ни искры огня, нет ни сложности, ни удивления, каковые суть несомненные и необходимые признаки живого образа. Эти кантос на 2 процента поэзия и на 98 процентов жалобы, одержимость и практическое применение теории кантилен. Это именно то, что Уитмен называл «болтовней». Написанная лишь из «доброй воли», поэма увязает в своей эпохе, спорах и объяснениях; поэт забывает о вневременной мистерии, каковую он, прежде всего, собирался защитить.

— Я не получаю и шиллинга в месяц, — писал мистер Адамс Абигайлю в тысяча семьсот 74.

7 июня. Одобрено комитетами нескольких колоний Баудон, Кушинг, Сэм Адамс, Джон А. и Пэйн (Роберт) «глупцы — я удивляюсь, я думаю» le

personnel manqué у нас нет подходящих людей

ограничь расходы, моя дорогая жена, и понаблюдай
ежедневно

не ввозят, не потребляют, не вывозят, все на выброс,
но пока это происходит

в эксперименте,

нет смысла объясняться.

Местное законодательство / это основа /

мы длжн. участвовать в имперской торговле. Нет

никакой необходимости торговать с иностранцами,

как на практике доказали Чэс Фрэнсис, Китай и Япония...

Пер. В. Широкова

И так далее и тому подобное. Эта болтовня тянется еще две сотни страниц, пока мы снова не натываемся на поэзию в «Пизанской песни».

И где была написана «Пизанская песнь»? Паунд жил в Италии во время Второй мировой войны и в своих выступлениях по радио осуждал союзников; когда война закончилась, американс-

кие военные власти арестовали Паунда и заключили его в военную тюрьму в окрестностях Пизы. Обращались с ним ужасно — его держали на улице в железной клетке с постоянно включенным светом; никто не имел права с ним общаться. У Паунда произошел нервный срыв. Короче, воля его была сломлена. Он был вынужден вернуться от гордыни к сочувствию. «Муравей — кентавр в своем драконовском мире. / Отбрось тщеславие...» Он снова оказался во власти своей внутренней жизни, вне механических убеждений и веры, и его стихи снова на какое-то время задышали поэзией.

II. ВЕЧНЫЕ СОКРОВИЩА

Паунд однажды написал Луису Зукофски: «Мою поэзию и мои экономические взгляды нельзя разделять или противопоставлять. Они представляют собой исключительное единство». Для того чтобы проиллюстрировать эту связь и для того чтобы плавно перейти к экономике, я хочу рассказать читателю несколько историй о Паунде и его друзьях модернистах. Кажется, никто не станет отрицать, что временами Эзра Паунд бывал надменным и деспотичным, но есть несколько свидетельств того, что его натуре были свойственны и более мягкие черты. Все эти примеры имеют отношение к связи между искусством и щедростью.

Т. С. Элиот отплыл на пароходе в Лондон незадолго до начала Первой мировой войны. В то время он работал над докторской диссертацией. К тому времени он успел написать несколько поэм, большая часть которых в течение нескольких лет пролежала в столе. Паунд прочел эти поэмы. «Это так приятно, — писал он Гарриет Монро, — встретить человека, которому не надо говорить, чтобы он вымыл лицо, почистил ботинки и что на календаре тысяча девятьсот четырнадцатый год». Паунд отправил *Prufrock* в журнал *Poetry*, запретив Монро что-либо менять в сти-

хах. Он даже отказался дать ей адрес Элиота, чтобы она, как выразился Паунд, не смогла «оскорбить» его даже предложениями каких-то поправок.

В 1921 году Элиот оставил у Паунда рукопись «Пустоши», и Паунд прошелся по произведению красным карандашом. Сам Паунд посчитал сочинение Элиота шедевром. Но почему его автор не продолжает все время создавать шедевры? Ясно, автор работает в лондонском банке «Ллойд» клерком, и у него просто нет времени писать. Паунд решил освободить Элиота из неволи и организовал план подписной кампании, названной им *Bel Esprit*. Идея заключалась в том, чтобы найти тридцать человек, готовых выложить по пятьдесят долларов, чтобы материально поддержать Элиота. Сам Паунд, естественно, принял участие в подписке; то же самое сделали Хемингуэй, Ричард Олдингтон и другие. Паунд окунулся в это дело с головой, он стучал на пишущей машинке, печатал письма и рассылал их нескончаемым потоком. (В конце концов, достаточного числа подписчиков найти все же не удалось, да и сам Элиот был шокирован происходящим. Правда, поднятый шум способствовал тому, что в 1922 году Элиот получил премию «Солнечные часы» — 2000 долларов.)

Четверть века спустя Элиот написал портрет своего спонсора:

«Не было человека добрее по отношению к молодым или к писателям... казавшимся ему достойными славы, но никем не признанным. Более того, не было ни одного поэта — хотя он не отличался самоуничижением, — менее озабоченного своими собственными достижениями в поэзии. Надменность, какую находили в нем некоторые люди, имела совсем иную природу; она ни в коем случае не была связана с завышенной оценкой его собственных стихов.

Он обожал быть импресарио молодых людей; он постоянно оживлял художественную активность в любой среде, где бы ни появлялся. Когда он оказывался в этой роли, его щедрость и доброта поистине не знали границ. Они простира-

лись от регулярных приглашений на обед бедствующего автора, если возникало подозрение, что он недоедает, до дарения одежды (хотя из его собственного одеяния другие люди, пожалуй, могли носить только обувь и нижнее белье). Помимо этого он старался подыскать молодым поэтам работу, собирал для них пожертвования, способствовал публикации произведений, а потом отдавал их критикам для сочинения хвалебных рецензий».

Когда В. Б. Йитс показал Паунду одну из поэм Джеймса Джойса, Паунд немедленно написал Джойсу, жившему тогда в Италии, и вскоре выпустил рецензию на «Дублинцев» (*Dubliners*) и договорился о публикации в *The Egoist* «Портрета художника» (*A Portrait of the Artist*) — с продолжениями в самом журнале и отдельной книгой. В Италии Джойс зарабатывал на жизнь преподаванием английского и пытался делать то же, перебравшись с женой и детьми в Цюрих. В то время он писал «Улисса». Попытки Паунда сделать писательство главным и единственным занятием Джойса были непреклонны. Он убедил Йитса выжать 75 фунтов из Королевского литературного фонда и послал, кроме того, по почте еще двадцать пять фунтов своих личных средств, написав, что деньги получены от неизвестного донора. Кроме того, он упросил Общество писателей посылать Джойсу два фунта в неделю в течение трех месяцев.

Когда эти два человека наконец лично встретились в Париже, Джойс был худ, как рельс, и был одет в длинное пальто и теннисные туфли. По возвращении в Лондон Паунд отправил через Ла-Манш посылку. Когда Джойс распутал тесьму, которой была перевязана посылка, то обнаружил внутри комплект поношенной одежды и пару старых коричневых ботинок.

Наконец, как об этом рассказывает Уиндхэм Льюис:

«Эзра Паунд «продал» идею Джойса мисс Гарриет Уивер. Впоследствии эта дама отложила сумму капитала, дотошно отсчитанную, но вполне достаточную для того, чтобы в один

миг превратить нищего учителя Берлица в скромного рантье; денег оказалось довольно для того, чтобы Джойс мог безбедно жить в Париже, писать «Улисса», лечить больные глаза и т. д. Он получал эту ренту — я не знаю иных источников его доходов — до того, как стал весьма знаменитой личностью; этим волшебником из «Тысячи и одной ночи», несомненно, был Эзра».

Есть и другие истории с таким же точно сюжетом — Хемингуэй, Фрост, Блант, Каммингс, Зукофски и другие. В 1927 году сам Паунд получил премию Dial — 2000 долларов. Он пустил деньги в дело (или положил их в банк) под 5 процентов годовых и отдавал нуждающимся полученные проценты. Немного денег он послал Джону Керносу с припиской: «Вложение премии должно дать в год около ста баков. Первые сто я уже потратил, разделив их на три части. Первые десять гиней уже отправлены неделей раньше... Думаю, вам следует расценивать эти деньги как аванс на что-нибудь написанное для «Изгнания». Вы напишете, когда тучи немного рассеются». Журнал Паунда *The Exile* был основан на ту же премию.

Богатство, свалившееся на Паунда, не заставило его отказаться от служения искусству. Как писал Хемингуэй в своем небольшом эссе «В честь Эзры»:

«У нас есть Паунд... посвящающий поэзии, ну, скажем, одну пятую часть своего времени. Все остальное время он пытается продвинуть таланты — как материальные, так и художественные — своих друзей. Он защищает их, когда на них нападают, он затаскивает их в свой журнал и вытаскивает из тюрьмы. Он одалживает им деньги. Он продает их картины. Он организует их концерты. Он пишет о них статьи. Он представляет их богатым женщинам. Он убеждает издателей брать их книги. Он просиживает с ними ночами, когда им кажется, что они умирают, и свидетельствует их последнюю волю. Он оплачивает их больничные счета и отговаривает от самоубийства».

Все, кто знал Паунда, обязательно отмечают эту сторону его духа. Это — краеугольный камень его бытия, его образа жизни. Каждый случай имеет простую и вполне определенную структуру: во всех примерах — от *Bel Esprit* до старых ботинок — мы видим человека, отвечающего небывалой щедростью, если трогает искусство. Истинная, материальная, овеществленная ценность для такого человека присуща лишь творческому духу, а предметы реального мира должны им соответствовать, а не обмениваться на какие-то другие, иллюзорные ценности. Эссе Паунда «Что такое деньги?» начинается с ответа на этот вопрос: деньги нужны «для того, чтобы еда и товары страны справедливо распределялись между ее жителями». Заголовок эссе мог быть и таким: «Почему хорошая обувь не досталась Джеймсу Джойсу?» При рассмотрении экономических теорий Паунда, думается мне, наша работа будет более плодотворной, если мы используем приведенные мною примеры как фон, если мы будем видеть в его писаниях попытку отыскать такую политическую экономию, которая в наибольшей мере воплотила бы открытый Паундом дух. Паунд пытается создать «денежную систему», которая могла бы повторить или, по крайней мере, поддержать ту форму ценности, которая исходит от творческой жизни. Паунда не интересует ни марксизм, ни буржуазный материализм, поскольку ни там, ни здесь нет места художнику. Его зато привлекли теории одного англичанина — майора К. Х. Дугласа, — потому что Дуглас был одним из первых, кто, если верить Паунду, «отвел достойное место искусству, литературе и красоте в экономической системе». В течение тридцатых годов Паунд опубликовал свои экономические идеи в серии статей, названных им «Монетарными памфлетами»: в одном из них он описывает два банка — один в Сиене, другой в Генуе — первый создан для благотворительности, второй для ограбления народа. Вот что мы читаем в заключительных строках этого анализа: «Искусства не процветали в Генуе, этот город практически не принимал никакого участия в

интеллектуальной деятельности Возрождения. Города, в десять раз меньшие, оставили после себя более долговечные сокровища».

Отправная точка заключается не в том, прав Паунд или нет в своих суждениях о Сиенском банке или майоре Дугласе, а просто в том, что монетарные теории Паунда с самого начала касались положения художника и жизнеспособности культуры. После Возрождения, чувствовал Паунд, возникло нечто такое, что принялось пожирать искусство и сделало маловероятным, что у художника будет пара приличной обуви. В Песни 46 мы находим дату — 1527 год — это время приблизительно соответствует Крестьянской войне, проповеди Лютера о Второзаконии и мученичеству Томаса Мюнцера, и строку, сопровождающую эту дату: «После этого искусство стало жиреть, а все здание его полетело к черту». Изменения, которые были привнесены на исходе Средневековья в политическую экономию (так же как в религию и философию), стали для Паунда пробным камнем в объяснении сдвига в понимании ценностей. Для того чтобы окончательно объяснить все, Паунд обращает внимание на возрождение ростовщичества, происшедшее после реформации:

ПЕСНЬ 45

С ростовщиками не построишь дом
из камня с ладно пригнанными блоками
так, чтобы скрыть любой изъян,
с ростовщиками
не распишешь райски стены храма
harpes et luz
или где Богородице явилось благовещенье
и сиянье нимбов над ранами,
с ростовщиками
не взъярится человек при виде Гонзаго
с его наследниками и наложниками,
нет с ними долгожданных картин, чтоб любоваться,
их надобно продать, и поскорее,
с ростовщиками, прегрешив перед природой,
и хлеб твой затхл, как половая тряпка,
и хлеб твой сух, словно бумага,
не колосится во поле пшеница, нет качества в муке,
с ростовщиками все размыты грани,

и далее, следуя традиционной естественной метафоре, объявляет, что если эти «неестественные ценности» и дальше будут править рынком, то распадутся и все другие ценности и достоинства мира, начиная с человеческого ухода и рождения, ремесла и искусства и заканчивая религией. В одной из своих ранних «Песен» молодой Паунд по приезду в Италию видит «богов, парящих в лазурном воздухе»; если же «лазурь разлагается от ростовщика», то заболевает и сам дух.

В поэме используются средневековые аргументы, но сама поэма современна. Сейчас я хочу привести пример современного ростовщичества, чтобы напомнить об аргументах, содержащихся в начальных главах, чтобы поместить его в рамки обсуждаемой нами теперь проблемы. Под «ростовщичеством» Паунд понимает взимание немислимого процента с одолженных денег. В других местах он говорит просто о взимании платы «за приобретенную силу». Но при этом Паунд связывает ростовщичество с миром воображения, и именно эта связь наиболее важна. Мы должны выявить и отыскать именно дух ростовщичества, а не копаться в величине процента, взимаемого с одолженной суммы.

Я взял в качестве примеров духа современного ростовщичества два случая маркетинга детских товаров. В течение многих лет Филип Догерти пишет превосходные, посвященные анализу рекламы колонки в «Нью-Йорк таймс». В одной из своих колонок он рассказывает о том, как в 1977 году «Юнион андервизер компани» решила увеличить свои доходы с рынка детских товаров. Аналитики компании подсчитали, что за год детишки в Соединенных Штатах снашивают 150 миллионов пар белья. При цене 2,25 доллара за пару ежегодный доход равнялся почти 600 миллионам долларов. Имея это в виду, компания наняла рекламное агентство, которое, в свою очередь, заключило договор с издателями комиксов на использование в рекламных целях персонажей комиксов — Человека-Паука, Сверхженщины, Супермена, Арчи, Вероники и т. д. Изображения или символы этих персонажей стали оттискивать на белье, которое

срочно переименовали в «исподнички» и стали продавать по 4,79 доллара за пару, то есть повысив цену более чем в два раза. Вот что пишет по этому поводу наш колумнист из «Нью-Йорк таймс»:

«"Такого товара не было еще никогда на свете", — восклицает мистер [Джеймс В.] Джонстон [вице-президент компании по маркетингу]. Он отметил, что нововведение не только принесет компании дополнительный доход по сравнению с обычным, более консервативным бельем, но и повысит реакцию на рекламу и к тому же усилит влияние ребенка на выбор той или иной марки белья. Таким образом, по сути, он говорит о том, что из юного поколения надо сделать жадных попрошаек и вымогателей...

Позже мистер Джонстон сказал: "Реклама совершенно не обязательна для того, чтобы товар покупали. Он хорош, и его будут покупать и без нее, но реклама необходима хотя бы для того, чтобы сделать ее частью детской культуры"».

Теперь возьмем несколько иной рынок — рынок быстрого питания и вторую по величине сеть ресторанов быстрой еды в США, компанию «Бургер-Кинг». Специалисты компании выяснили, что в одном случае из трех, когда семья заходит в ресторан, право выбора блюд предоставляется ребенку. Очевидно, когда усталый отец приходит домой и усталая мать говорит: «Пошли куда-нибудь поедем», то отец отвечает: «Давай туда, где подешевле», и они идут в ресторан быстрого питания и покупают то, что выбирает ребенок. В 1977 году объем розничных продаж компании составил 14,5 миллиарда долларов; следовательно, по желанию детей потребителями было израсходовано около 5 миллиардов.

В 1977 году художники компании придумали персонажа — волшебника по имени Бургер-Кинг — в попытке отвлечь голодных детей от «Макдоналдса», где тоже появился свой герой — клоун по имени Рональд Макдоналд. «Бургер-Кинг» выделила средства на

«подарочную» программу, следуя которой в ресторанах детям стали «давать» игрушки на общую сумму 4 миллиона долларов. «Этого вознаграждения вполне достаточно, чтобы ребенок сменил привязанность к Рональду на привязанность к Кингу», — заявил вице-президент компании «Бургер-Кинг» по маркетингу. «Бургер-Кинг» готова расходовать 40 миллионов долларов в год на рекламу, если обнаружится, что их волшебник смог привлечь внимание детей и вызвать у них симпатию.

Для этих рекламных кампаний характерны несколько общих для них черт. Во-первых, каждая кампания стремится получить доход, продавая некий образ. Но при этом продаются не всякие образы. Волшебники, клоуны и мужчины и женщины, обладающие сверхъестественной силой, весьма привлекательны для детей, отчасти потому, что сами дети слабы и стараются освободиться от гнета бессилия силой своего воображения, а отчасти из-за того, что эти суперлюди являются героями сказок и мифов. Во-вторых, при таком типе маркетинга используют имитацию подарка. «Дареные» игрушки «Бургер-Кинга» — это, по технической сути, взятка, а не подарок. Объем продаж поддерживается на нужной высоте за счет сознательного смешивания этих категорий с намерением привлечь ребенка к товару притягательной силой дара. Возникающие узы дара используются не для его роста, а для повышения рыночной прибыли. И наконец, обе эти рекламные кампании рассчитаны на детей, так как дети не столь циничны, как взрослые; ребенка легко ввести в заблуждение архетипическим образом, и, кроме того, маловероятно, чтобы он абстрагировался от эмоциональных уз. Более того, ребенка вынуждают эмоционально взывать к взрослым — к источнику наличных денег. От этой нехитрой формулы зависит доход: невинное впечатлительное дитя плюс взрослый плюс неразрывные эмоциональные узы между первым и вторыми. Люди, продумавшие маркетинг «исподничков», продают их в супермаркетах, а не в магазинах одежды, потому что матери часто берут в супер-

маркеты детей, а вся стратегия рассыплется в прах, если будет упущено это третье звено — эмоциональные узы, связывающие ребенка с родителями.

Ростовщичество в его древнем смысле является рационализацией роста и взаимности обмена дарами; оно становится предварительным и обязательным условием возникновения отношений, в которых исходная собственность и прирост возвращаются первоначальному «владельцу» товара. С этой рационализацией утрачивается эмоциональный и духовный рост отношений, но материальный рост остается. Грех ростовщичества заключается в отделении доброй воли от ее носителя. Ростовщик сдает за деньги то, что должно быть даром (или продает то, что должно быть даром). Таким образом, ростовщичество в этом смысле появляется тогда, когда кому-то удастся превратить ситуацию дарения в ситуацию извлечения прибыли. Более того, ростовщик находит для себя весьма выгодным затушевать разницу между товарным обменом и обменом дарами, чтобы извлечь выгоды из первого, пользуясь энергией второго. Короче говоря, ростовщик превращает эротическую энергию в деньги, добрую волю в доход, а духовную ценность в товарную стоимость.

На самом деле ростовщика нельзя назвать ни сотоварищем, ни чужаком, так как он постоянно меняет свою личину. На телевидении он старается снискать любовь детей, которые смотрят на него, пока мать ходит по магазинам, покупая еду на обед. В каком-то смысле ростовщик отличается от обычного торговца, которому, возможно, нет никакого дела до благополучия вашей семьи, но который по меньшей мере выдает сахар за сахар, а соль за соль. Ростовщика такое равновесие не устраивает. Ростовщики «торгуют соками», как говорят чикагские жулики. Ростовщик превращает сок жизни (в данном случае фантазию и душевную привязанность) в деньги.

Burger King и Union Underwear суть современные ростовщики. Детская душевная привязанность втягивается в рынок сочетанием фальсифицированных даров и образов, отмычек, с помощью которых ростовщик проникает в эмоциональную жизнь и воображение. Пробужденное таким способом желание ребенка умело свя-

зывают, как с носителем, с любовным отношением взрослых, а эти последние — поскольку их объединяют с ребенком эмоциональные узы — отбрасывают способность к суждению, поддаваясь очарованию ментальности дарения, — и расстаются с наличностью. Короче говоря, ростовщик отыскивает необходимую эмоциональную привязанность, душевные узы, и, пользуясь живостью воображения, продвигает свой товар, выколачивая нужную ему прибыль. Если эта система работает, если дети «обращают свою душевную привязанность» на новый товар, если доходы достаточны для того, чтобы оплачивать его рекламу и продвижение, так же как и гонорары издательских компаний, то «живость» образа поддерживается рекламой и последний становится «неотъемлемой частью детской культуры». (Реклама есть «культура» товарной цивилизации, а «живость» образа поддерживается до тех пор, пока она приносит доход — обычно в течение года.)

Но какова судьба душевной привязанности и воображения, если каждый раз, привлеченные их притягательной силой, мы вынуждены проходить мимо чужака, отбирающего у нас свою мзду?

Прикончит ростовщик зародыш вмиг
в утробе материнской.
Он помешает даже флиртовать,
в постель внося и паралич, и слабость,
ложась между невестой с женихом.

Пер. В. Широкова

Как только добрая воля отделяется от своего естественного носителя, начинается рост голой, лишенной духа материи. Появляются предметы, не пробуждающие ни общинных, ни духовных чувств, несмотря на то что предметы эти суть плоды человеческого труда.

От него ржавеет и ремесло, и мастер.
Оно сжирает нити ткацкого станка,

Пер. В. Широкова

Теперь мы можем обратиться к имажинизму с несколько иной точки зрения. Если, обратившись к воображению, начать с характерного для Паунда требования конкретной речи (с направленностью этого требования к духовному истоку), или с принципа Вильяма Карлоса Вильямса «не существует идей вне конкретных предметов», или с «объективных коррелятов» Т. С. Элиота и представить себе, что на дворе 1914 год, то вы поймете, о чем идет речь. Ибо если любой предмет внешнего мира можно по собственной воле продать, то сие означает, что ростовщичество уютно обосновалось даже в семейной еде и одежде, что внешние предметы перестали быть в полной мере носителями эмоциональной и духовной жизни. Чувства и дух таинственным образом улетучиваются, несмотря на то что воображение изо всех сил пытается воплотить их в товаре. Определенно, в этом источник меланхолии тех стихов Элиота, где описаны мужчины и женщины, пьющие кофе и курящие сигареты, но неспособные говорить друг с другом. «Пустошь» можно с полным основанием назвать подстрочником декларации Маркса о том, что «единственный внятный язык, каковым мы можем общаться друг с другом... принадлежит вовсе не нам, но лишь находящимся в нашей собственности товарам и их взаимоотношениям». Воображение отлично чувствует, что сигаретные пачки и кофейные подносы не суть эманации эроса. Какой-то иной дух, отличный от творческого, сопутствует их производству и изготовлению. В новейшее время было довольно много поэтов, продолжавших работать с таким материалом, смиренно принимая (или не чувствуя) недостаток эмоциональной и духовной жизни в своих стихах. Но были и другие поэты — к их числу можно отнести и Элиота, и Паунда, — которые отражали в своих писаниях напряжение утраченной жизни, рябь уходящей жизненной силы возмущала гладкую поверхность стиха. Некоторые из таких художников обратились вовне, привлеченные идеологиями, сулившими ограничить господство товарных отношений. Они преисполнились решимости освободить воображение, и эта задача — волей-неволей — привела их в

политику. Такие несхожие между собой по характеру и темпераменту поэты, как Паунд, Неруда, Вальехо, испытали поначалу сильнейшее стремление «мыслить в образах», но очень скоро эти искания привели их из поэзии в политику.

Однако прежде чем продолжить, я расскажу о двух эпизодах из жизни Паунда, о том, как он делал подарки — эти две истории помогут нам лучше понять тот путь, которым Эзра Паунд пришел из поэзии в политическую экономию.

В конце двадцатых годов В. Б. Йитс, которому врачи из-за состояния здоровья «запретили промозглую дублинскую зиму», провел некоторое время в Рапалло, итальянском городке, где к тому времени окончательно поселились Паунд и его жена. Отношения Йитса и Паунда нельзя было назвать легкими. Неуверенный в себе Йитс как-то раз показал Паунду свою новую стихотворную пьесу. Паунд вернул рукопись, наискось начертав на первой странице: «Отвратительно!» В то время Паунд уже не мог говорить ни о чем, кроме политики. В своем «Видении» Йитс вспоминает об их совместных вечерних прогулках:

«Иногда, около десяти вечера, мы гуляем с ним по улице, на одной стороне которой стоят гостиницы, а на другой растут пальмы и подступает море. Паунд вынимает из кармана косточки и кусочки мяса и подзывает котов. Он знает подноготную каждого из них — вот этот полосатый был сущим скелетом до тех пор, пока он не начал его подкармливать; вон тот жирный серый котяра — любимец хозяина гостиницы, этот кот никогда не попрошайничает у столов, но исправно гоняет чужих котов из гостиничного садика; вот тот серый и тот черный кот как-то подрались на крыше четырехэтажного здания, и клубок когтей и шерсти рухнул на мостовую. С тех пор эти коты старательно избегают друг друга.

Теперь, когда я вспоминаю эту сцену, мне все больше кажется, что на самом деле он не любил кошек — «некоторые из них такие неблагодарные твари», говорит он, — и я никог-

да не видел, чтобы он гладил кошек в кафе. Не могу представить, чтобы Паунд завел дома кота.

Коты страшно угнетены — их терроризируют собаки, квартирные хозяйки морят их голодом, мальчишки швыряют в них камнями, и все без исключения говорят о них с презрением. Если бы кошки были человеческими существами, то мы с полным правом могли бы говорить о холодной жестокости их угнетателей; более того, мы могли бы объединиться с кошками, организовать угнетенных и потом, как полагает политикам, обменяли бы милость на власть. По трезвом размышлении его критика предстала передо мной в совершенно ином свете, особенно его похвалы писателям, которых преследовали несчастья, которые были искалечены или прикованы к постели войной...»

В щедрости Паунда Йитс улавливает некоторую холодность. Здесь дарение происходит не из чистого сочувствия и сострадания, но из желания какой-то подавленной части души освободиться и овладеть властью. Йитс распутывает клубок, ибо милосердие умирает, как только добрый политик меняет его на власть. Власть и щедрость могут иногда сосуществовать бок о бок, но эта гармония ненадежна и хрупка и редко приводит к разрешению конфликта. В политике — и Йитс подмечает эту же черту в Паунде — любовь и щедрость обычно теряют свою самостоятельность, становясь служанками власти.

В романе Сола Беллоу «Дар Гумбольдта» Чарли Ситрайн рассуждает о власти и поэтах, думая при этом об отношении Америки к ее стремящимся к саморазрушению художникам. Герой перечисляет наших мертвых — Эдгара Алана По, Харта Крэйна, Рэндалла Джаррелла, Джона Берримена — и заключает:

«Эта страна гордится своими мертвыми поэтами. Она получает неслыханное удовлетворение в поэтических свидетельствах того, что Америка слишком жесткая, слишком ве-

ликая, слишком обширная, слишком грубая, что американская действительность ошеломляет и подавляет. Быть по-этом — это что-то школьное, дамское, церковное. Недостаток духовных сил доказывают инфантильность, сумасшествие, пьянство и отчаяние этих американских мучеников. Орфей сдвигал камни и деревья. Но поэт не может даже выполнить гистерэктомию или отправить космический корабль за пределы Солнечной системы. Ему, поэту, не принадлежат более чудо и волшебная сила. Поэтов, правда, любят, но любят именно за то, что они не могут сделать здесь ничего подобного. Они существуют только для того, чтобы подчеркнуть и высветить всю огромность запутанного клубка нашей действительности и оправдать цинизм тех, кто говорит: «Если бы я не был таким испорченным, бесчувственным ублюдком, грабителем, вором, мошенником и стервятником, то я бы не смог уцелеть и пробиться. Посмотрите на этих добрых, нежных и мягкосердечных людей, на лучших из нас. Они погибли, полоумные бедняки».

В этом абзаце автор путает два вида силы. «Сила» песни, сдвигающая с места деревья — это отнюдь не та сила, которой запускают ракеты на Луну, связь между ними не больше, чем между понятием, заключенным в блейковском «энергия есть вечный восторг», и понятием, заложенным в словосочетании «энергетический кризис». Но, конечно, эта путаница целиком и полностью обусловлена эпохой. Каждое утро, просыпаясь, мы неизбежно сталкиваемся с нею. Это современная драма, разыгрываемая которую человек, подавленный своим состраданием, начинает менять его на власть, на силу. Йитс почувствовал в политике Паунда ту же напряженность, какую мы приписываем поэзии: воля к власти, рожденная из подавленного сострадания, начинает жить самостоятельной жизнью — отдельно от сострадания.

Итак, мы переходим к Муссолини. Существует часто цитируемое письмо Паунда Гарриет Монро, часто цитируемое, потому что именно

в этом письме Паунд впервые упоминает об итальянском герое: «Лично я придерживаюсь исключительно хорошего мнения о Муссолини. Если сравнить его с американскими президентами (последними тремя) или британскими премьерами, то это значило бы нанести ему оскорбление. Интеллигенция думает о нем плохо из-за того, что ничего не понимает в «государстве» и в правительстве и не чувствует истинных ценностей». Обычно упускают из виду контекст письма, большая часть которого посвящена проблеме художника, не способного заработать себе на жизнь. Монро спрашивала Паунда, не хочет ли он выступить в Штатах с лекциями, а он интересуется, хватит ли оплаты этих лекций на то, чтобы он освободился для работы: «Если бы я смог потратить на это часть моих сил, чтобы потом несколько лет НИ О ЧЕМ НЕ БЕСПОКОИТЬСЯ. Быть бедным здесь — прилично и почетно. В Америке бедность вызывает нападки и оскорбления со всех сторон...» И дальше: «Можно устроить показательный номер, скажем, поэтический аукцион, для того, чтобы понять психологию человека, который выложит двадцать тысяч баков за какой-нибудь «Тамбамтрам» Эдгара По. Писателю двадцати тысяч хватит на то, чтобы прожить до конца своих дней. Всем этим ублюдкам не хватает одного — хотя бы крупицы интеллекта».

Как я уже говорил, Паунда привлекала любая экономическая система, благоприятная для деятелей искусства, и ему показалось, что Муссолини — тот самый лидер, который осознал, что его народу нужна поэзия. Более того, Муссолини оказался человеком действия. Он построил для людей дома. Осушил болота, на месте которых возникли плодородные угодья. «Со времен Тиберия итальянская интеллигенция болтала об осушении болот, — говорит Паунд, — но только Муссолини сделал так, что они действительно были осушены». «По преимуществу, Муссолини был обличителем». Он не терпел болтовни финансистов:

Они консорциум немедля сколотили,
и вот один из толстобрюхих произнес:
«Пойдем на все за 12 миллионов»;

Второй: «Три миллиона лично мне»;
А третий: «Мы возьмем всего лишь восемь»;
Босс заявил: «Но что же все вы
СДЕЛАЕТЕ с этими деньгами?» —
«Но! но! синьор, нельзя расспрашивать,
Что человек намерен *делать* со своим капиталом.
Это сугубо личное дело».
Босс заявил: «Так что вы намерены делать?»
Пер. В. Широкова

Муссолини понимал, что денежная система — особенно после завершения промышленной революции — должна быть нацелена на распределение накопленного богатства, а не на поддержание экономики дефицита и нехватки. Паунд пишет о речи, которую Муссолини произнес в 1934 году. Он «говорил очень ясно — короткими фразами по четыре-пять слов, чтобы люди усвоили смысл», он заявил, что проблема производства решена, и теперь надо обратить внимание на распределение. Паунд был в восторге: в лондонскую газету *Criterion* он направил сатирический некролог: «В 14 часов четырнадцать минут, на Пьяцца-дель-Дуомо [Соборной площади] в Милане скончалась экономика дефицита».

И наконец, Муссолини оказался человеком, «исполненным... воли к *порядку*». В письме 1932 года Паунд обращается к другу: «Не кусайте Муссолини... Он окружил себя такими людьми, как Сигизмондо, людьми порядка, а не трупоедами и разрушителями. Я убежден, что Муссолини сделал и продолжает делать все, что человеческая воля и понимание могут сделать для современной Италии».

Теперь уместно будет вспомнить еще один эпизод, когда Эзра Паунд делает подарок.

В начале тридцатых годов он испросил и получил разрешение взять в Риме интервью у Муссолини. Прошение об аудиенции было подано за десять месяцев. В прошении Паунд писал, что хочет поговорить о достижениях фашизма, о развитии пробковой промышленности и улучшении условий труда на серных разработках. Вечером 30 января 1933 года Паунд был приглашен к Боссу. Паунд передал Муссолини отпечатанную на машинке брошюру с эконо-

мическими идеями и пергаментное издание тридцати «Песен», опубликованных несколькими годами раньше в Париже. В более поздней «Песне» Паунд так описывает реакцию Муссолини:

«Ma questo»*, —
 Босс сказал, — «e divertente»**.
 Схватив суть прежде всех эстетов...
Пер. В. Широкова

Паунд расценил это замечание Муссолини как похвалу: его восхищение, его преклонение перед Муссолини достигло апогея. В течение какого-то месяца он написал трактат «Джефферсон и/или Муссолини» (отправив копию Боссу с «преданным посвящением»).

Не кажется ли мнение Паунда несколько странным? Неужели он действительно думал, что Муссолини читал его «Песни» до их встречи (или даже после нее)? Или Паунд никогда не слышал о правилах вежливой беседы? И что мог дуче думать о поэте? Паунд твердо держался обыкновения высказывать свое мнение без прикрас и ухищрений. Но мы твердо знаем также, что многие из близких к Муссолини итальянских фашистов считали Паунда «неуравновешенным», а его письменный итальянский абсолютно «нечитаемым». Представляется весьма сомнительным, чтобы Муссолини созрел до того, чтобы увидеть в Паунде Государственного Поэта, в отличие от Паунда, который был уже готов видеть в Италии Муссолини Государство Поэтов. Таким образом, истинный смысл этой встречи заключается только в формировании собственной космологии Паунда, ибо Муссолини явился воплощением конфуцианской стороны личности поэта. При таком толковании преподнесение Паундом его «Песен» Боссу конкретизирует и отмечает тот момент, когда воображение склонило голову перед волей. В 1933 году Паунд буквально

* Но это... (*ит.*)

** занятно (*ит.*).

вручил Песнь Власти, то есть сделал дар, которым уничтожил сам дух последнего, ибо ни дар, ни творческое воображение не могут уцелеть, становясь слугами воли к порядку.

III. ЕВРЕЙ В ТЕРНОВОЙ ИЗГОРОДИ

Не стреляйте в него, не стреляйте в него, не стреляйте в президента. Убийцы заслуживают худшей участи, но не стреляйте в него. Убийство лишь плодит новых убийц... Не стреляйте. Сорвите с него маску, сорвите с него маску.

*Эзра Паунд
Выступление по радио в Риме
18 февраля 1943 года*

Трудно говорить прямо об экономических идеях Эзры Паунда. Он был человеком, который редко просто говорил « $2 \times 2 = 4$ ». Вместо этого он выражался так: « $2 \times 2 = 4$ для любого, кто может видеть, кто не простофиля, одураченный ростовщиками и продувными жидками и глотающий мутное, замешенное иудеями варево радиопередач». Специфика его аргументации заключается в том, что она обязательно сопровождается репликой, вызывающим или язвительным замечанием, и мы должны говорить и о том и о другом — о сути и о стиле — если вообще собираемся говорить о Паунде.

В этом пункте мы неизбежно сталкиваемся с вопросом о психическом здоровье Паунда. Он остался в Италии, когда разразилась Вторая мировая война. Несколько лет он работал в Министерстве народной культуры в Риме, выступая по радио с обращениями к американскому народу и солдатам союзных войск в Европе и Северной Африке. Его выступления являли собой смесь экономической теории, оскорблений лидеров союзных стран и превознесения до небес мудрости фашизма. Когда Италия пала, союзники аресто-

вали пятидесятидевятилетнего поэта и заключили его в лагерь. Обращались с ним, как я уже упоминал, плохо — держали в железной клетке на улице, держали до тех пор, пока он не сломался. Когда это произошло, Паунду отвели камеру и разрешили писать. После долгих проволочек армейское начальство самолетом отправило его в Вашингтон, где он предстал перед судом по обвинению в государственной измене. Созданное Паундом издательство «Новые направления» наняло адвоката, который и посоветовал добиться признания Паунда невменяемым. Паунд согласился, и после официальной и частной психиатрической экспертизы он был действительно признан душевнобольным. Его отправили на принудительное лечение в госпиталь Святой Елизаветы в Вашингтоне, округ Колумбия. Его признали слишком безумным для того, чтобы отвечать за свои поступки, и одновременно слишком безумным и для того, чтобы оставаться на свободе. Таким образом, его продержали следующие двенадцать лет в своего рода юридическом лимбе. В 1958 году правительство отпустило его на свободу, и Паунд почти тотчас вернулся в Италию.

Но не только государство или адвокат Паунда считали его немного не в себе. У людей, близких ему, складывалось точно такое же впечатление. Когда Джойс в 1935 году познакомился в Париже с Паундом, то подумал, что он «сумасшедший», и испытал «неподдельный внутренний страх перед ним». Боясь оставаться с Паундом наедине, Джойс отправился к нему на обед в компании Хемингуэя, который нашел Паунда «эксцентричным» и «странным». Позже Т. С. Элиот также пришел к выводу, что его друг стал каким-то неуравновешенным («мегаломания»), как и дочь Паунда Мэри («его собственный язык играет с ним дурные шутки, заставляет говорить лишнее, лишает внутреннего стержня и швыряет в темную пустоту»). Для того чтобы оценить состояние человека, сорванного с «внутреннего стержня», стоит лишь прочесть стенограммы нескольких радиообращений Паунда. Многословные и бессвязные, эксцентричные, пессимистические, полные злобы, не отшлифованной юмором, униженные или слишком страстные — они скоро утомляют читателя и оставляют по себе горький привкус.

Но, говоря о безумных сторонах экономических взглядов Паунда, следует избегать двух ловушек. Во-первых, нельзя сводить содержание идей к чисто психологическим категориям. Как отмечает Томас Шаш в своем эссе по поводу случая Паунда, это очень легко — взять идеи человека и вместо того, чтобы сказать: «Ты прав» или «Ты не прав», заявить: «Ты — сумасшедший». Такой подход ставит под сомнение статус мыслителя и исключает диалог. С другой стороны, если мы воздерживаемся от оценки идей как чисто психологических феноменов, то, таким образом, мы не можем и воспринимать их как просто идеи. Послушайте, например, что Паунд в течение тридцати секунд вещает в микрофон:

«Эта война есть доказательство такого невероятного непонимания, такого запутанного невежества, таких пут незнания — я вынужден остановиться, мне не хватает слов. Мало того, я начинаю задыхаться от ярости, когда мне приходится менять ленту в пишущей машинке, так много надо вложить в голову молодой Америке. Иногда я просто не знаю, что писать — не могу же я, в самом деле, печатать сразу два сценария выступления. Нужные мне факты, идеи — все перемешивается, спешит, теснится в голове, как толпа на ярмарке. Я пытаюсь втиснуть слишком многое в жалкие десять минут... Будь у меня лучше развито чувство формы, будь у меня юридическое образование, будь у меня бог знает что еще, я бы смог передать суть дела на ту сторону Атлантики...»

Идеи Паунда выплескиваются сумбурно, они полны одержимости и настолько окрашены эмоциями автора, что делать из них связную идеологию — это труд, к которому сам Паунд никогда даже не приступал; следовательно, сочинение такой идеологии есть прямая фальсификация.

Для того чтобы проанализировать безумную сторону экономики Паунда, надо внимательно прислушаться к тем местам его выступлений, где он теряет самообладание, где его тон сбивается на

пронзительный крик. Паунд, например, постоянно говорит о деньгах, но затем его охватывает какой-то аффект, и в результате странного поворота мысли в роли заимодавца начинает неизменно выступать еврей. Паунд может написать «Памфлет о деньгах», где достаточно связно излагает свои идеи — во всяком случае, в таком виде его идеи можно обсуждать, но... на последней странице он вдруг заявляет, что «жидозеты и нечто худшее, чем жидозеты» утаивают от публики важные факты.

Если мы попытаемся перечислить темы с таким сомнительным душком, то обнаружим следующий ряд: тупые и невежественные люди, ленивые люди, американцы и англичане, союзные лидеры (в частности, Рузвельт и Черчилль; американские президенты вообще), ростовщики, финансовые преступники, евреи и, в меньшей степени, протестанты. Элементы этого списка связаны друг с другом всеобщей космологией Паунда: лентяи невежественны; невежественны обычно американцы; американцы избирают себе в президенты «всякое дерьмо» (самый лучший пример — Рузвельт, которого Паунд, считая иудеем, называет не иначе как «Юдфельдт», «вонючий Рузенштейн» и т. д.); Англия стала неузнаваемой с тех пор, как впустила к себе Еврея, каковой, без сомнения, есть самый яркий образчик ростовщика и финансового преступника. Здесь мы не занимаемся разбором здравых идей и приличных элементов, сейчас мы занимаемся болезненным наростом. Говоря о любой части этого нароста, мы сможем одновременно описать его целиком. Часть, на которой я собираюсь сосредоточиться, — это еврей, каким он предстает в писаниях Паунда.

«Еврей Паунда», как я буду называть сей образ, представляется мне версией классического бога Гермеса. В одной из ранних поэм Паунда выступает Меркурий, римский аналог Гермеса:

О Боже! О Венера, О Меркурий, воров защитник,
 Дайте мне в свой срок, прошу вас, хоть табачную
 лавчонку,
 С коробочками плоской красоты, по полкам
 аккуратно размещенные,

С рассыпчатым и пряным табаком
и грубою махоркой,
И с изысканным вирджинским табаком
в шикарных банках
со стеклянной крышкой,
И пару мерных весов, не слишком грязных,
И пусть ко мне заходят поблядушки пробросить
иногда словцо-другое,
Произнести расхожую банальность и шевелюру
гребнем причесать.

О Боже! О Венера, О Меркурий, воров защитник,
Одолжите, что ли, табачную лавчонку
иль наставьте иной профессии,
Спасая от юдоли проклятого писательства,
Уж здесь-то мозги нужны,
увы, бесперебойно.

Пер. В. Широкова

Гермес — бог рынка — денег, торговли и большой дороги. Ниже я скажу о Гермесе подробнее, здесь же стоит лишь отметить, что в стихотворении сказано, что это божество может освободить поэта из какого-то затруднительного положения. Если Гермес откликнется на зов — жалкой лавчонкой, толикой грязных денег и дешевым сексом, — то Паунд смог бы освободиться от хлопотного бремени своего призвания. Мне представляется, что Гермес откликнулся на мольбу, но Паунд в испуге отпрянул, отказался от просьбы и отодвинул бога в свою тень.

В психоанализе «тьень» есть персонификация тех частей собственного «я», которые могут быть интегрированы в «эго», но этого не происходит по тем или иным причинам. Многие люди, например, отодвигают в тень чувства, связанные со смертью. Эти чувства можно раскрыть, вывести в осознающее «я», но их предпочитают оставлять невысказанными. Беспорядочные сексуальные устремления у большинства людей пребывают в тени. Их можно проявлять открыто или признать и отбросить (что тоже выводит их из тени), но этого не происходит. То, в чем «эго» нуждается, но не может принять, душа персонифицирует и либо представ-

ляет в сновидениях, либо проецирует на кого-то во внешнем мире. Эти теневые силуэты становятся затем объектами, вызывающими одновременно очарование и отвращение — это либо постоянно являющийся в сновидениях неприятный образ, или сосед, которого мы не любим, но о котором постоянно говорим.

Одержимость Паунда вопросом денег возникла около 1915 года, так что я думаю, что именно в это время Гермес ответил на его мольбу. Но, как я уже сказал, Паунд отверг предложение бога. Как и подобает всякому оскорбленному божеству, Гермес начинает набирать силу, принимая все более и более устрашающий облик до тех пор, пока в 1935 году он не становится настолько сильным, что срывает личность Паунда со стержня. Именно в это время Паунд спроецировал фигуру «разрушителя», пребывавшую в темных закоулках его существа, на еврея. В действительности его представления о евреях имели весьма мало общего с евреями; этот образ почти полностью совпадает с описанием классического античного Гермеса.

Если мы представим себе едва виднеющуюся в сумерках древнюю дорогу, путь, проходящий по ничейной земле и соединяющий два города, но сам не принадлежащий ни тому, ни другому населенному пункту, то мы сможем представить себе и древнего Гермеса, ибо он — бог дорог. Его не отождествляют ни с домом, ни с очагом, ни с горой — только с путником на большой дороге. Его имя буквально означает «тот, кто живет в груди камней»: путешественник, желавший снискать милость и покровительство Гермеса, складывал на обочине дороги пирамиду из камней или возводил герму, каменный столп, который вместо капители венчала голова бога.

На этих придорожных алтарях Гермес принял и другие, тоже древние формы — бога торговли и покровителя воров. Бог желает, чтобы на дороге было все: путники, деньги, товары. И, как демонстрирует покровительство, оказываемое им как купцам, так и ворам, моральная сторона обмена товарами не интересует Гермеса. Гермес вне морали — это аморальное божество, связывающее людей

определенными отношениями. Когда он выступает в ипостаси вестника богов, то выступает в роли обычного почтальона — он может доставить любовное письмо или письмо с объяснением в ненависти, глупое письмо или письмо умное. Его забота — доставка, содержание писем его не касается. Он желает, чтобы деньги переходили из рук в руки, при этом Гермес не делает различия между справедливо взимаемой ценой и деньгами, украденными из чужого кармана. Гермес непременный участник деревенских аукционов, он появляется всегда, когда устроители аукциона будят в нас подозрение, что они просто «совершают воровство», то есть занимаются герметической смесью торговли и жульничества, делом, которое безошибочно вытряхивает наличность из чужих кошельков. Когда мы, вернувшись домой и придя в чувство, недоумеваем, за каким дьяволом мы купили картонный ящик с консервными крышками, мы понимаем, что устроителем аукциона был не кто иной, как Гермес.

Тем не менее Гермес не жаден. Он любит звон монет, но не копит их. На всех картинах Гермеса изображают несущим небольшой мешочек с мелочью — ровно столько, сколько нужно для начала торговли. Он не скряга, спящий на груди золота. Он любит текучесть денег, но не их вес. Если он вор, то весьма щедрый вор. В «Гомеровском гимне Гермесу» рассказано, как юный бог, едва родившись, ворует у Аполлона часть его стад, но тут же жертвует животных другим богам. Позже Гермес изобретает лиру и дарит ее Аполлону, и тот, хотя и сердится за похищенное стадо, дарит ему в ответ посох. Гермеса едва ли можно назвать богом обмена дарами, но, поскольку дару присуще движение, то Гермеса нельзя назвать и антагонистом отношений дара.

В отличие от других богов Гермес никогда не отождествляется с каким-то определенным местом. Он может оставаться «на дороге» сколь угодно долго, так как у него нет территории, которую надо было бы защищать. У других греческих богов было определенное положение, было «эго», каковое они должны были поддерживать и оберегать, а это означает, что им не было чуждо

тщеславие. Гермес же неуловим и неуязвим. Не то что он скромн и незаметен — он просто лишен стыда. После того как Гермес крадет у Аполлона стадо, Аполлон (который весьма серьезно относился к правде и лжи) приводит воришку к Зевсу. Гермес при этом сплетает фантастическую небылицу, он рассказывает ее до тех пор, пока Зевс, который великолепно знает, как все было на самом деле, не начинает откровенно смеяться над столь неуклюжей ложью. Но, даже будучи осмеянным, Гермес остается свободным — он не попадает на крючок морального нравоучения Аполлона.

Гермес бесстыден и в своих половых проделках. В «Одиссее» рассказано о том, как Гефест сделал волшебную сеть, которой изловил в постели свою жену, изменившую ему с Аресом. Смеющиеся боги собрались вокруг незадачливых любовников, и когда кто-то из них спросил: «Может ли кто-то из вас вообразить, что оказался на месте Ареса?» — только один Гермес ответил: «Да!» Он может без колебаний нырнуть в постель, если предоставляется возможность, но долго он в ней не задерживается. Он не обладает добродетелями домашнего очага. Это бог того, что мы называем «дешевым сексом», сексом на дороге. Люди, которые после развода проходят через несколько скоротечных романов, отдают себя под покровительство Гермеса. Другие боги, взывающие к более продолжительным чувствам, могут высказаться («Он будет с тобой на Рождество?»), но такой серьезный тон не может высечь в душе первые искры эротической фантазии.

Конечно же, Гермесу не следует доверять. Говорят, что он «либо показывает верный путь, либо заводит в никуда». Если вы заблудились, то Гермес может устроить вас на ночлег, что-нибудь продать или направить по какой-нибудь тропинке — но дальше никаких гарантий. Из-за этого свойства Гермеса отождествляют с интеллектом и изобретательством. Находясь в герметическом расположении духа, мы воспаряем умом, выводя сотню умозаключений, но потом, оказываясь под покровительством не столь неутомного

божества, обнаруживаем, что девяносто девять из них просто бесполезны.

Гомер рассказывает нам, что Зевс «поручил Гермесу... установить между людьми дела обмена на плодоносной земле», и Гермес превосходно справился с порученным делом. Гермес смог бы стать самым здоровым греческим богом двадцатого века. Он представлен везде, где вещи быстро перемещаются вне зависимости от своего морального содержания — это касается, например, электронных средств связи, почты, компьютеров или обмена валюты (особенно на международных валютных рынках).

Гермес может обменивать и дары, но делает он это совсем не так, как боги дара, ибо связи Гермеса устанавливаются без расчета на длительную привязанность. Гермес не противится длительным узам, ему просто нет до них никакого дела. При строгом осознании сути дара, а следовательно, и при любом сознательном выборе высокого нравственного тона в отношениях, Гермес, по необходимости, оттесняется на задний план. Если твой бог говорит: «Ты не должен красть», то Гермес не уйдет (для этого он слишком хитер и находчив), но будет вынужден замаскироваться. Он облачится в стихарь и начнет продавать по радио Библию.

Существует очевидная и несомненная связь между мифами о Гермесе и европейским мифом о Еврее. Когда двойной закон Моисея был дискредитирован, христиане отождествили себя с его первой частью — призывом к братству, а евреев идентифицировали со второй частью закона, с разрешением ростовщичества. Когда из коллективного сознания было изъято понятие об «ограниченной щедрости», оно было отодвинуто в тень сознания и приняло облик лукавого еврея, поднаторевшего в торговле и не являющегося членом группы. Более того, с момента рассеяния на еврея стали смотреть как на человека, лишенного корней, как на вечного скитальца и чужака. Евреи в Европе стали восприниматься как люди без места, как люди, способные жить в какой-либо стране, не отождествляя себя с ней. Следовательно,

еврей всегда становились объектом нападок во времена подъема местного национализма*.

Образ Еврея Эзры Паунда есть, по сути, разработка этой мифологии. Для Паунда еврей прежде всего является воплощением международной силы, не имеющей никаких обязательств по отношению к каждой конкретной стране, а поэтому силы, разрушительной для всех. Паунд, например, говорит англичанам, что у них была превосходная империя, «но вы впустили к себе еврея, и он разложил империю, а сами вы превзошли Еврея в еврействе. Вашим союзником в принесенных в жертву владениях стал бунья, то есть заимодавец».

Во-вторых, как уже ясно из приведенной цитаты, для Паунда еврей есть ростовщик, не просто умелый финансист, но подлый и коварный вор, высасывающий кровь из нации. «Жидовский бог» — это монополия, и «первым великим надувательством» этого злокозненного народа стала подмена «универсального бога... богом жидовским». Главный трюк еврейских банкиров заключается в том, чтобы тайно лишить правительство возможности контролировать банки. «После смерти Линкольна реальная власть перешла из

* Мне кажется, что все народы находят в своей среде слегка чуждую часть населения, на которую они направляют свои герметические проекции. Для вьетнамцев это китайцы, для китайцев японцы. Для индусов это мусульмане, для индейских племен северного побережья Тихого океана это чинуки. В Латинской Америке и в южных штатах США — янки. В Уганде жертвами стали индийцы и пакистанцы. Во французском Квебеке это англичанин. Еврей Испании — каталандцы. На Крите это турки, а в Турции армяне. Лоуренс Даррелл рассказывает, что когда он жил на Крите, то дружил с греками, но когда он решил купить участок земли, они отправили его к турку, утверждая, что покупать надо у турок, хотя, конечно, им ни в коем случае нельзя доверять.

Человек, знающий, как обращаться с деньгами, но чуть-чуть лукавый, всегда считается иностранцем, даже если его семья прожила в стране сотни лет. Конечно, в ряде случаев он действительно чужак. Его приглашают в страну, когда возникает нужда в развитии торговли, и изгоняют — или убивают, — когда расцветает национализм: китайцы вон из Вьетнама в 1978 году, японцы вон из Китая в 1949 году; янки вон из Южной Америки и Ирана; индийцы вон из Уганды при Иди Амине, а армяне вон из Турции в 1915–1916 годах. «Аутсайдеры» всегда служили катализатором всплеск национализма, и в тяжелые времена они первыми становятся его жертвами.

рук официального правительства в руки Ротшильда и всей его дьявольской компании».

В-третьих, Паунд считает, что евреи управляют всеми средствами информации. Не только газеты превратились в «жидозеты» — «шайка Моргентау-Лемана захватила контроль над 99% всех средств массовой информации в Соединенных Штатах и может теперь вытеснить или купить на корню почти всех своих соперников...». Евреи заполнили прессу и эфир ложью ради достижения своих эгоистических целей: «Искусственно насаждается невежество, искусственно создается продажная, управляемая ростовщиками пресса...» и так далее в том же духе. Наконец, как можно заметить, Еврей Паунда обладает поразительной властью. Он тайно владеет огромными странами, он манипулирует идеями и интеллектуальной жизнью, он контролирует оборот денег и «захватил контроль над 99% всех средств массовой информации». Да ведь это же бог! И хотя Гермес не отличался алчностью, каковую Паунд обнаруживает у созданного им образа, все остальное — это чистый Гермес — Покровитель Воров, Бог Торговли, Вестник Богов и Повелитель Дорог.

Герой, которого хочет описать Паунд, обладает еще одной завершающей образ чертой: он болен (или заражает болезнью). Однажды Паунд написал газетную статью с весьма простым заголовком: «Еврей: воплощенная болезнь». Болезнь эта половая: «Еврейская власть — это сифилис любой нееврейской нации»; евреи — «гонорейная зараза» международных финансов. «Церковь заклеимила ростовщичество и содомию, равно приговорив содомитов и ростовщиков к аду по той причине, что и то и другое противно естественному росту». Этот образ является расширением естественной метафоры, из которой исходит Паунд (поскольку природный рост имеет половую природу, то враг этого роста обладает той же природой, но патологически измененной), но мне думается, что мы не продвинемся, если и дальше будем пытаться увязать Еврея Паунда с идеями Паунда. Да, собственно

говоря, этот образ имеет мало общего с Гермесом, скорее, он порожден феноменом психологического подавления. Тот аспект в осознании собственной личности, который она загоняет в тень, неизбежно принимает негативный облик, личности вовсе не свойственный. Образ становится грязным или уродливым, ничем не примечательным или огромным, пораженным болезнью или злом. Для того чтобы интегрировать тень в «эго», необходим своего рода диалог с ним, в результате которого негативный аспект отбрасывается, а подавленный элемент выступает в упрощенной форме, каковая представляется сознающей личности неким пустяком, «сущей безделицей». Но до тех пор, пока «эго» отказывается вести переговоры с тенью, она всегда будет казаться отвратительной и отталкивающей.

В собрании братьев Гримм есть одна странная сказка, в которой сходятся все нити нашей истории, — щедрость Паунда по отношению к собратям по творческому цеху, его повышенное внимание к деньгам и политической экономии, его преданность Муссолини, его воля, его Еврей и последствия психологического подавления. Сказка является одновременно драмой еврейства в тени европейского христианства и иносказательной притчей о жизни Эзры Паунда.

Еврей в терновнике

Жил-был однажды честный и трудолюбивый слуга, и работал он на богатого скрягу. Слуга этот первым вставал с постели по утрам и последним ложился спать ночью. Если была трудная работа, за которую никто не хотел браться, честный слуга выходил вперед и принимался за тяжкий труд. Он никогда не жаловался и всегда пребывал в веселом расположении духа.

Скряга заставлял слугу работать, но не платил ему ни гроша. Но когда прошли три года, слуга объявил, что хочет посмотреть мир, и потребовал плату. Скряга дал ему три фартинга, по одному за каждый год, и сказал: «Это самая боль-

шая плата из всех, какие ты мог бы получить у других хозяев». Добрый слуга, не знавший никакого толка в деньгах, положил в карман полученный им капитал и двинулся в путь, поднимаясь на холмы и спускаясь в долины, распевая песни и приплясывая от радости, переполнявшей его душу.

Вскоре слуге повстречался карлик. Этот карлик попросил милостыню, говоря, что он очень беден, сильно нуждается, но не в силах работать. Добросердечный слуга сжалился над карликом и отдал ему все три фартинга. Тогда карлик сказал: «За то, что ты был так добр ко мне, я исполню три твои желания». — «Хорошо, — ответил слуга. — Во-первых, я хочу ружье, которое попадало бы в любую цель; во-вторых, мне нужна такая скрипка, чтобы, когда я заиграю на ней, все вокруг, кто слышит ее, пускались бы в пляс; и, в-третьих, я хочу, чтобы, если я обращусь к кому-нибудь с просьбой, мне никто не мог бы отказать».

Желания были исполнены, и слуга весело пустился в путь. Вскоре он встретил еврея, который стоял у дороги и слушал пение птички, сидевшей на вершине высокого дерева. «Это настоящее чудо Божье! — вскричал еврей, — что у такой мелкой пташки столь сильный голос. О, если бы она могла стать моей!» Услышав это, слуга вскинул свое новенькое ружье и застрелил птичку, которая замертво упала в кусты терновника.

«Ты, грязная собака, — сказал слуга, обращаясь к еврею, — иди и забирай свою птичку!» — «О! — сказал еврей. — Если благородный господин пропустит слово «грязная», то собака побежит! Я очень хочу забрать птичку, ведь, в конце концов, вы все же застрелили ее для меня». С этими словами он лег на землю и пополз под кусты. Когда он оказался в самой гуще терновника, озорной дух вдруг овладел слугой, и он заиграл на скрипке. Еврей начал неистово плясать; колючки вонзились в его одежду, впились в козлиную бороду и начали колоть кожу. Еврей стал умолять слугу перестать играть,

но тот и не подумал опустить смычок. «Ты ободрал очень многих, так пусть теперь боярышник не будет добрее к тебе самому». Наконец, еврей предложил слуге целый кошель золота, если он перестанет играть. Слуга взял золото и пошел дальше.

Едва слуга скрылся из виду, еврей начал проклинать его: «Ты, несчастный музыкант, кабацкий скрипач! Негодай, положи грош себе в рот, чтоб тебе стоять четыре фартинга!» Дав волю своим чувствам, он наконец пришел в себя и пошел в город, где обратился к судье. Судья послал своих стражников, они отыскали слугу и привели его в город. Слугу допросили и приговорили к виселице за грабеж на большой дороге. Поднимаясь по лесенке вслед за палачом, слуга обернулся и обратился к судье, прося выполнить его последнее желание: «Позвольте мне в последний раз сыграть на моей скрипке». И конечно же, как только он заиграл, все пустились в пляс. Все так устали, что судья, наконец, сказал, что освободит слугу и даст в придачу все, что он захочет — пусть только он перестанет играть. Добрый слуга опустил смычок и сошел с лесенки. Он остановился возле еврея, который, едва дыша от усталости, лежал на земле. «Ты, грязная собака, признавайся, откуда ты взял деньги. Говори, а не то я снова начну играть». — «Я украл их, я украл их! — заверещал еврей, — но ты честно их заработал». Судья велел отвести еврея на виселицу и вздернуть за воровство.

Эта отвратительная сказочка принадлежит к той группе сказок собрания Гриммов, в которых художественное развертывание сюжета отсекается давлением необсуждаемого коллективного отношения. Это отношение проистекает из условий жизни общества (Германии начала девятнадцатого века), которое умело уживаться с евреем не лучше Паунда.

Слуга, главный герой сказки, «добросердечен»; он превосходно чувствует себя в мире дарения, но не имеет ни малейшего понятия

о мире денег. Первое, что нам следует отметить, это то, что его добросердечность сама по себе не есть признак слабости: здесь просто срабатывает его приверженность к обмену дарами. Дар обладает собственной силой — желания слуги исполняются. В другой сказке — если бы сюжет, например, заключался в том, чтобы найти слуге невесту, — все прошло бы без сучка и задоринки: слуга бы получил желаемое после обмена дарами с карликом. Но проблема данного сюжета заключается в том, что его содержанием являются власть, алчность и социальные отношения, опосредуемые деньгами. А это уже та область, где люди продают свой труд на рынке. Здесь слуге уже мало одного доброго сердца. Он наивен, он человек — выпавший из гнезда. Это Уолт Уитмен, перенесенный из военного госпиталя в Вашингтоне 1862 года в Лондон года 1914-го.

В начале сказки скряга обманывает слугу, но тот не чувствует оскорбления. На уровне своего сознания он не имеет ни малейшего представления о том, сколько стоят три года прилежного труда. Он отправляется в путь, распевая песенки и приплясывая по дороге, а мы ждем, когда же наконец упадет второй ботинок. Первое желание нашего счастливого работника — иметь оружие! Вот так. Теперь мы понимаем, что оскорбление не осталось незамеченным. В душе слуги присутствует чувство важности денег, хотя чувство это пока не осознается, но именно оно заставляет его чувствовать себя обиженным и безоружным перед лицом бессовестного обмана.

Появляется еврей. Я полагаю, что еврей есть тень психики самого слуги, персонификация той части его души, которая великолепно чувствует нанесенное оскорбление. Еврей — как раз тот человек, с которым слуге просто необходимо познакомиться. Наконец-то является человек, знающий толк в деньгах, и он может сказать слуге, сколько действительно стоят три года труда. Еврей сам говорит об этом, когда начинает выкрикивать свои оскорбления в адрес слуги: «Негодяй, положи грош себе в рот, чтоб тебе стоять четыре фартинга!» Образ резюмирует проблему: наш простак с его тремя фартингами одурачен на одну чет-



Иллюстрация Артура Рекхэма к сказке «Еврей в терновнике»

верть, и ему, так сказать, нужен еврей, чтобы получить четвертую монету.

Несмотря на то что еврея в определенной степени свойственна жадность («О, если бы она могла стать моей!»), все же вначале он представлен как человек, духовно реагирующий на прекрасное; его трогает пение птички, и, кроме того, он возносит хвалу Господу. Мало того, в сказке он появляется непосредственно после обмена дарами, словно вовлекается в тот круг сознания, в котором не только слуга нуждается в еврее, но и он стремится к чему-то возвышенному — к чему-то связанному с песней и дарами.

Итак, мы видим двух людей, которые взаимно притягиваются друг к другу обоюдной потребностью. Слуга может научить еврея чувству дара, а еврей слугу — знанию денег. Пение птички есть обещание возможной гармонии, чего-то более прекрасного и воз-

вышенного. В какой-то момент все три персонажа — слуга, еврей и птичка оказываются заодно.

Но слуга убивает птичку. Приступ гнева у слуги и черта алчности у еврея берут верх и мешают единению. Потом слугой овладевает «проказливый дух», и он начинает мучить еврея. Тот простой гнев, который мы видим в начале истории, превращается в горечь, и она охватывает слугу настолько, что отравляет его до самого конца сказки.

Когда ограбленный еврей идет искать судью, образное напряжение сказки рушится. Судья воплощает собой окостеневшее, отлитое в закон коллективное отношение. Судья знает только один закон: «Не кради» — и сначала применяет его к слуге, а потом к еврею, не вдаваясь в нюансы и подробные обстоятельства дела. В конце сказки еврея просто убивают, и проблема сюжета остается неразрешенной. Скрыга в сказке больше не упоминается (скрыга, между прочим, не еврей); злоба и жадность слуги (ведь это именно он крадет золото) остаются безнаказанными; наивность слуги не изменяется ни на йоту. Точно так же духовные устремления и восприятие чуда евреем никуда его не приводят. Птичка убита. Нет диалога, нет изменений. Смерть в конце сказки ничего не искупает, она есть просто жестокое убийство.

С теневыми фигурами можно трактовать тремя или четырьмя способами. С христианской точки зрения все, что находится под темной стороной души, «не от Бога», и этого надо избегать, а по возможности, и уничтожать. Другой способ — это обратиться лицом к тени, вступить с ней в контакт и разобраться, чего она хочет. Такой диалог требует, чтобы «эго» на некоторое время было отодвинуто в сторону и чтобы тень могла говорить. Такой подход в чем-то похож на буддийскую мистику, согласно которой человек в определенные моменты отрекается, как от своего эго, так и от своей тени. И, наконец, можно сменить приоритеты и отождествить себя с тенью. Например, в Черной Мессе священник обращается к темным силам не для того, чтобы отразить их натиск или вступить с ними в диалог, а для того, чтобы преклониться перед ними. Во мно-

гих странах существуют ежегодные празднества — такие как карнавалы, — в последний день которых каждый может надеть маску и выплеснуть то, что он сдерживал в себе на протяжении целого года.

Конечно же, слуга в нашей истории так и не приблизился к своей тени. Он принял еврея недостаточно серьезно для того, чтобы поговорить с ним или настороженно от него отпрянуть. В результате им овладела его собственная теневая сторона, хотя он сам и не осознал этого. В конце сказки слуга становится потенциальным ханжой, скрягой, поносящим евреев и пользующимся украденным у них золотом. Короче, наш слуга покидает сказку все тем же одержимым простаком, распеваящим песенки, приплясывающим и убивающим певчих птиц!

Эзра Паунд с того момента, когда он оставил колледж, и приблизительно до двадцатых годов был усердным трудолюбивым слугой — он первым поднимался по утрам и последним ложился спать. Как и у нашего сказочного героя, у него было истинное чувство дара и его силы; он не только сам был лично одарен, но его отношение к внешнему миру также было успешно опосредовано его неиссякаемой щедростью. В то же время он страдал от какого-то оскорбления, от обиды, погребенной в глубинах его подсознания. Вильям Карлос Вильямс рассказывал о своих нескончаемых спорах с Паундом относительно того, чем должен питаться поэт, — хлебом или икрой. Паунд отстаивал право поэта есть икру. В душе Паунда была какая-то часть, заставлявшая его чувствовать себя королем, — но при этом у него не было ни королевского замка, ни королевской власти. Движимый разочарованием — дар оказался не взаимным, королевство — утраченным — поэт обратился к проблеме денег и задался вопросом: кто вор? Слово ответ на это вопрошание явилась некая фигура, Гермес/Еврей, у которого и следовало искать пропавший фартинг. Если бы в качестве этой фигуры выступил ветхозаветный Еврей, то он смог бы научить Паунда, как защитить дар, как обращаться с наличными деньгами на перифе-

рии собственного «я», с тем чтобы внутренняя жизнь могла идти своим чередом.

Но Паунд, как и слуга, просто свихнулся от злобы, повстречав Еврея.

Для человека, взявшегося вопрошать божества, Паунд слишком презрительно относился к психологическим феноменам. Однажды он написал Джойсу, что «Сохранение общественной морали более важно, нежели исследование психологической подноготной». Что же касается современной психотерапии, то:

«Конечным результатом деятельности Фрейда явились ничтожные людишки в духе Достоевского, сильно переживающие по поводу своих никчемных внутренностей с весьма серьезным алкоголическим отношением к упавшим на жилет крошкам.

Не вижу никаких преимуществ этой новомодной системы перед системой построения римского легиона. НИКАКОЙ индивид не стоит спасения, если его убивает разумное и ограниченное послушание, навязываемое ему с определенной конкретной целью в течение ограниченного периода времени. Это касается армейского командования, которое на голову выше любых психологических сеансов для душевнобольных и умственно неполноценных».

Короче говоря, лучшее лечение человека, страдающего ночными кошмарами, — это срочная служба в армии.

При такой собственной праведности Паунда — в сочетании с подобным отношением к психике — нет ничего удивительного в том, что Гермес так и не вышел из тени. Так же как у сказочного слуги, нанесенная ценности «я» обида, ощущаемая Паундом, превратилась в неукротимую горечь; певунья упала замертво. Одержимость деньгами и экономическое мышление начали отсекают поэзию, как и опасался Йитс. Потом эта тенденция начала нарастать, как снежный ком.

Паунд решил, что его внутренняя омертвелость — результат происков евреев — евреи отрезали его от правдивых новостей, евреи укрывали золото, евреи сгноили урожай, евреи испоганили родное гнездо. Как и слуга, Паунд так и не удосужился повернуться лицом к тому Еврею, который был частью его собственного существа. Паунд воззвал к судье, к людям с сильной волей к порядку, к людям, способным укрепить «общественную нравственность». К середине тридцатых годов он уже был в состоянии писать целые трактаты о распределении богатства, не проявляя при этом ни капли сострадания. В сороковые же годы его хромящее и спутанное оковами воображение могло породить лишь старое решение, уже данное сказкой — убить Еврея:

«Не затевайте погрома. То есть погрома в старом смысле, когда убивают малых евреев. Такой подход плох сам по себе. Но конечно же, если найдется человек, одаренный гением, человек, который сможет начать погром сверху... то в пользу такого подхода можно сказать многое».

IV. ДЕНЬГИ ИМАЖИСТА

В фильме Федерико Феллини «Амаркорд» один из рабочих, строящих дом, произносит во время перекура незатейливый стишок:

Мой дедушка был каменщик.

Отец был тоже каменщик.

И я, представьте, каменщик.

Так что же дома нет?

Пер В. Широкова

В Лондоне, перед Первой мировой войной, Паунд стал участником реформаторского экономического движения «Общественный кредит». Организованный на основе идей шотландского инженера майо-

ра К. Х. Дугласа, «Общественный кредит» был основан как раз для того, чтобы дать ответ на вопрос каменщика. Кредит есть уверенность в том, что покупатель обладает способностью и намерением оплатить в будущем долг, сделанный в настоящем. При выдаче кредита рентабельность, каковую намереваются получить в будущем, концентрируется в настоящем так, что рабочий в третьем поколении действительно сможет стать владельцем дома, купленного его дедом «в кредит». «Кредит есть будущее время денег», — говорит Паунд.

Для того чтобы объяснить тот факт, почему на деле каменщик не имеет собственного дома, «Общественные кредиторы» провели различие между «реальным кредитом» и «финансовым кредитом». Реальный кредит — это покупательная способность некой группы, нарастающая со временем в результате приложения труда, использования техники и в силу даров природы. Финансовый кредит — это то же самое, но он выражается только деньгами. «Общественный кредит» не выступал против денежного выражения кредита — крупная промышленность и целые народы и страны не могут нормально жить и работать без этой абстракции, но — утверждали организаторы «Общественного кредита» — финансовый кредит должен быть эквивалентен кредиту реальному. Но вместо этого получается, что блюдущие исключительно собственные интересы бюрократы забирают в свои руки распоряжение финансовым кредитом и отчуждают его от кредита реального. Если в обществе появляются финансовые воротилы с домами, а одновременно с ними каменщики, у которых домов нет, то это означает, что что-то не в порядке с самим кредитом.

Паунд, разрабатывая эти идеи, основывает финансовый кредит не только на богатстве, но — и это самое главное — на природном росте. «Сущностную основу кредита... составляет изобилие, или производительная способность природы, взятая вкупе с ответственностью всего народа». При сравнении двух банков, о котором я уже упоминал выше, выясняется, например, что банк Сиены был хорошим банком, потому что его кредит был основан на природном изобилии. Вот как пишет об этом сам Паунд:

«Сиена оказалась поверженной и лишенной денег после флорентийского завоевания. Козимо, первый герцог Тосканы... гарантировал [банку] первоначальный капитал...

Сиена владела обширными пастбищами в области близ Гроссетто, право на которые стоило 10 000 дукатов в год. Сделав эти пастбища своим главным обеспечением, Козимо гарантировал капитал в 200 000 дукатов с выплатой 5 процентов его держателям при том, что ссужать этот капитал следовало под 5,5 процента; разница, таким образом, была сведена к минимуму; заработная плата была невысокой, а все излишки, превышавшие означенную прибыль, шли на нужды госпиталей или на другие цели, работая на благо населения Сиены...

Урок заключается в демонстрации оснований солидного ведения банковского дела. В конечном счете КРЕДИТ зиждется на ИЗОБИЛИИ ПРИРОДЫ, на росте травы, питающей живую овцу...»

Типичным примером воплощающего зло банка стал для Паунда Английский банк. В книге Кристофера Холлиса, озаглавленной «Две нации», Паунд натолкнулся на высказывание, приписываемое основателю банка Вильяму Паттерсону. В проспекте, написанном для потенциальных инвесторов в 1684 году, была такая фраза: «Банк присваивает себе проценты со всех денег, каковые от создает из ничего». Паунд снова и снова повторяет эту фразу в своих «Кантос» и в своей прозе. В этой фразе стоимость отделяется от источника своего возникновения в природе; в ней кроется семя раскола между реальным и финансовым кредитом. Деньги, созданные «из ничего», не могут обладать реальной стоимостью или реальным ростом, но «банки ада», с помощью хитроумных абстракций и мистификации, заставляют людей верить, что их деньги обладают и тем и другим. Как только фальшивые деньги начинают расползаться, они начинают не-

видимо сжирать истинные стоимости, основанные на растущей траве и живых пасущихся на ней овцах.

Паунд разделяет все товары на три категории:

1. Преходящие товары («свежие фрукты и овощи, предметы роскоши, построенные на скорую руку дома, низкопробное искусство, псевдокниги, военные корабли»);

2. Долговечные товары («на совесть построенные дома, дороги, результаты общественных работ, каналы, искусственные лесные насаждения»), и

3. Вечные товары («научные открытия, произведения высокого искусства, классика»).

Фразами, которые очень напоминают данное нами описание дара, Паунд добавляет, что товары третьей группы «могут быть помещены в отдельный, собственный класс, так как они всегда используются, но никогда не потребляются, то есть... они не разрушаются от употребления». Единственное изменение, которое я внес бы в эту классификацию, заключается в том, что я бы отнес растения — или любые циклически возрождающиеся существа — к последней категории, в духе предложения самого Паунда, изложенного им в одной из поздних «Кантос»: «Клевер долговечен, / базальт же крошится с течением эпох». Клевер долговечен точно так же, как долговечно искусство. То же самое слово употребляется в «Канто», посвященной ростовщичеству: «нет картин долговечных, с которыми жить, / но есть лишь такие, которые надо продать, и продать поскорее».

Паунд чувствует, что если мы собираемся пользоваться деньгами как символом стоимости, то нам понадобятся деньги разного типа, и каждый из таких типов отражал бы разные категории стоимости: клеверные деньги для клевера и базальтовые деньги для базальта. «Для каждого кусочка ДОЛГОВЕЧНОГО товара определено должен быть билет (то есть кусочек денег)... Но как

быть с недолговечными, скоропортящимися, преходящими товарами, товарами, которые гниют или которые съедают? — спрашивает Паунд. — Было бы намного лучше... если бы и деньги погибали одновременно с гибелью товара, а не продолжали бы сохранять свою ценность после того, как товар потреблен, а пища съедена». Таким образом, Паунд пытается найти валюту, «не более долговечную, чем... картофель, пшеница или ткань». До тех пор, пока символы стоимости не будут точно соответствовать различным типам богатства, мы будем непременно иметь нечестную ситуацию, когда некоторые людишки, обладающие «денежным состоянием», будут наслаждаться ростом своих банковских счетов, а люди, обладающие «картофельным состоянием», будут страдать оттого, что картошка сгнивает в их кладовых. Таким образом, Паунд предлагает ввести «растительную валюту», которая, как сказочный хлеб, будет пропадать в руках тех, кто ее не использует.

В частности, Паунда сильно заинтересовали штемпельные облигации [снабженные государственными печатями ценные бумаги в Германии времен Великой депрессии], предложенные немецким экономистом Сильвио Гезеллем. Как говорит Паунд, Гезель заметил опасность накапливаемых денег и предложил бороться с ней путем выпуска «штемпельных денег». Это государственные банкноты, требующие от их держателей проставления штампа, уменьшающего номинальную стоимость банкноты на 1 процент, в начале каждого следующего месяца. Если на банкноте отсутствуют все положенные по сроку действия штампы, то банкнота перестает считаться действительной. При такой системе человек, храня деньги, теряет их. Каждый, кто в течение месяца продержал банкноту в кармане, в начале следующего месяца увидит, что ее стоимость уменьшилась на один процент, не дав ни йоты роста. Если вы продержите банкноту при себе в течение ста месяцев, она полностью потеряет свою стоимость. (По-немецки штемпельные деньги называли *Schwundgeld* — «исчезающие деньги». Паунд иногда называет

их «антиростовщическими», а в своих письмах к Муссолини называет их «преходящей валютой» и деньгами с «отрицательным процентом». Это самопроизвольно распадающиеся и исчезающие деньги.)

И Паунд, и Гезелль думали, что штемпельные деньги воспрепятствуют накоплению и повысят скорость циркуляции денег в обращении. Никто не захочет откладывать такую валюту. Я не уверен, что такой подход чем-то лучше, нежели обычный банковский процент — если все деньги можно вложить под проценты, то невложенные деньги, естественно, теряют стоимость. Но есть одна принципиальная разница между штемпельными деньгами и обычным банковским процентом на капитал: изменяется направление перехода роста денег, оно становится противоположным. При обычных платежах под банковский процент прибыль направляется к владельцу денег; при операциях со штемпельными деньгами (как и в случае дара) прирост денег направляется *от* владельца (и переходит к государству, но об этом чуть позже). Более того, опять-таки, как и в случае обмена дарами, прирост штемпельных денег переходит к группе как целому, а не к отдельным индивидам. «Всякий, кто захочет сохранить деньги, положив их в чулок, обнаружит, что они медленно тают. Всякий же, кому эти деньги необходимы на пропитание, всякий, кто немедленно использует их на благо нации, извлечет из них прибыль».

Образность аргумента Паунда связывает штемпельные деньги с плодородием природы, так же как она связывает кредит с «растущей травой». «Металлические деньги не должны служить эквивалентом недолговечных, скоропортящихся товаров, — заявляет Паунд, — так как долговечность металлических денег дает им преимущества, каковыми не обладают картофель или помидоры». Металлические деньги не должны также представлять стоимость товаров, ценность которых возрастает благодаря их природным свойствам («Золото не воспроизводит само себя...»). Но с помощью штемпельных денег — до тех пор, пока государство печатает день-

ги и продает штампы, — устанавливается своего рода природный цикл: деньги умирают в государстве, и государство же снова дает им жизнь. Деньги умирают, но возрождаются, подобно «долговечному клеверу» (они растут, если растет богатство группы). Если государство играет роль почвы, как это имеет место в данном случае, то штемпельные деньги имитируют животную и растительную жизнь, которая, отмирая, превращается в плодородный компост.

Государство играет столь важную роль в экономической теории Паунда, что мы можем коснуться всех остальных элементов этой теории, просто перечислив те функции, какие Паунд предписывает правительству.

- Государство управляет банком.
- Государство эмитирует и контролирует валюту (которая представлена, таким образом, государственными, а не банковскими билетами). Вместо того чтобы платить проценты по долговым займам, сделанным у частных вкладчиков, государство должно пустить в обращение беспроцентный национальный долг — это и будет его валютой. Государство распределяет покупательную способность.
- Если кому-либо нужно занять денег или планируется осуществление дорогостоящего проекта, то кредитором в этих случаях выступает государство. Сами деньги — как единицы покупательной способности — выпускаются только на основе «работы, выполненной для государства». Если же национальное достояние начинает расти, то государство распределяет этот рост, выплачивая государственные дивиденды.
- Государство устанавливает цены — либо влияя на рынок с помощью «контролируемого государством запаса сырых продуктов», либо регулируя оплату труда.
- Очевидно, что такое государство обладает огромной властью, но Паунда не особенно тревожит перспектива возможных злоупотреблений. Он предполагает, что государ-

ство будет слугой, а не господином. Паунд любил повторять, что государство — это республика, а *res publica* означает или, по крайней мере, должно означать «общее дело».

Основной смысл экономики Паунда — мы уже давно это отметили — это «справедливое распределение еды и товаров, имеющих в стране». Это достойная точка зрения, если мы воспримем ее положительную сторону. Но очень уж часто кажется, что более точным было бы восприятие этой точки зрения в негативном смысле: Паунд, прежде всего, хочет воспрепятствовать несправедливому распределению — он хочет помешать мошенникам обескровливать общество, изловить плутов и искоренить жульничество. Ни одно представление политической экономии Паунда не будет полным без описания преступлений, каковые он намеревается предупредить. Один из примеров мы уже видели — Английский банк, создающий деньги из ничего. Для того чтобы дополнить картину, приведем еще три специфических примера.

- «Аристотель рассказывает... как Фалес, предвидя необычайный урожай оливок, арендовал под небольшой залог все давальни оливок на островах... Когда наступила пора сбора урожая, он действительно оказался непомерно большим, и все пришли на поклон к Фалесу... Таковы же и все биржевые мошенники — они создают искусственный дефицит зерна, товаров и денег...»
- «Несовершенство американской избирательной системы было... продемонстрировано скандалом с конгрессменами, которые спекулировали «сертификатами долговых выплат», выпущенными для солдат, участвовавших в революции. Это был старый и очень простой трюк: весь вопрос состоял в изменении стоимости ценной бумаги или некой денежной единицы. Двадцать девять конгрессменов... скупили сертификаты у ветеранов и иных лиц за двадцать процентов их номинальной сто-

имости. После этого... нация «приняла на себя» ответственность за компенсацию сертификатов по их полной номинальной стоимости». (Речь идет о «скандале с принятием обязательств».)

- «Один только Бог знает, сколько золота люди скупили во время войны — с 1939 года по сегодняшний день. Трюк прост. Везде, где Ротшильд и другие типы, занимающиеся золотым бизнесом, выставляют золото на продажу, они неизбежно завышают его цену. Публике морочат голову рассказами о падении стоимости доллара или других денежных единиц, сообразно тому, какая страна выбирается на роль жертвы».

Для того чтобы в целом описать такие преступления, надо различать овещественную стоимость и отвеченную стоимость. Когда вы меняете определенный товар на деньги, то предмет — тело или вещь — оставляется, и вы остаетесь с символом ее рыночной стоимости, то есть с долларовыми купюрами в кармане. На одной из стадий рыночного обмена стоимость отчуждается от предмета и приобретает чисто символически. Конечно же, символы рыночной стоимости имеют некоторое отношение к конкретному товару — вы не будете платить за пилу 12 долларов, если не уверены, что она действительно стоит 12 долларов, — но в этой последовательности существует небольшой дефект. Символ отчуждаем. Поэтому всегда есть провал, пропасть между ним и конкретным телом, конкретной вещью. В своем знаменитом эссе «Геометрия и опыт» Альберт Эйнштейн писал: «Поскольку законы математики имеют отношение к реальности, постольку они не точны; и, наоборот, математические законы точны и определены настолько, насколько они не приложены к реальности». Символизация любого обмена или познания требует, чтобы символ был отчужден от конкретной вещи, частного

предмета*. Мы никогда бы не смогли мыслить математически, если бы для счета пользовались апельсинами и яблоками, как это делают дети в первом классе начальной школы; в условиях современной рыночной экономики — если бы не существовало денег — нам пришлось бы тащить в магазин стол и стул, чтобы купить бифштекс и вино. Но, вступая в символические торговые отношения, мы, конечно, надеемся, что наша валюта, как и наша математика, имеет какое-то отношение к действительности, когда мы спускаемся на землю, но в остальных случаях мы разрываем эту связь.

В этих понятиях для Паунда самым омерзительным преступником является человек, который делает все для того, чтобы отделить стоимость от ее конкретного воплощения, а потом «играет на разрыве» между символом и предметом, между абстрактными деньгами и овеществленным богатством. Либо мошенник дурачит публику, заставляя ее пользоваться призрачной валютой, а потом богатеет на росте ее количества, либо он захватывает монополию (либо на определенный товар или, что еще лучше, на действующий символ его стоимости) и возмущает рынок, производя флуктуации в соотношении овеществленной и символической стоимости, и богатеет, играя на разнице между ними. Все преступления, о которых предупреждает нас Паунд, сводятся к одному: добывание прибыли за счет отчуждения символа от реальности. «Финансовая деятельность финансистов по большей части сводится к жонглированию общегосударственными банкнотами в их соотношении с частными ценными бумагами». В коррумпированной экономике реальная стоимость творения рук человеческих падает всякий раз, когда какой-нибудь жулик делает деньги с помощью исключительно рыночных манипуляций или, что еще хуже, делает деньги из ничего. «Все большая

* Здесь мы видим еще одну причину того, почему Гермеса считают богом торговли и одновременно воровства. Обмен товарами требует использования хитростей символического обмена.

доля производимых товаров никогда не получает сертификата [стоимости]... — утверждает Паунд. — Мы, художники, знали это уже давно, и только посмеивались. Мы принимали это как наказание за то, что мы — художники, мы ничего иного и не ожидали, но теперь то же самое происходит и с ремесленниками...»

Разница между образом и символом проста: образ обладает плотью, а символ — нет. Изменяясь, образ претерпевает метаморфоз: плоть переходит в плоть без вмешательства абстракции — то есть без возникновения того разрыва, каковой одновременно есть и свобода и отчуждение от символа-мысли и символа-перемены. Для того чтобы соединить экономику Паунда с его эстетикой, нам надо просто сказать, что преступление, которое он хочет предотвратить, — это такое преступление, когда враги воображения обогащаются, пользуясь уловками символического мышления. Экономист, соединяющий кредит с овцой, или экономист, пишущий, что «состояние военно-морского флота зависит от железа, строевого леса и смолы, а не от манипуляций с фальшивым финансированием», это тот же имажист, предпочитающий определять «красное» словами «роза, вишня, ржавчина, фламинго», не прибегая к череде теоретических обобщений.

В минуты отрезвления Паунд не выступает против абстракции и символического мышления, но за его аргументами стоит стремление — и это стремление настоящего поэта — втянуть весь мир в царство воображения. Деньги, как таковые, уже суть преступление против такого желания.

Деятнадцатый век, позорный век ростовщичества... породил финансовую Черную Мессу. Маркс и Миль, невзирая на кажущуюся разницу между ними, согласны в том, что придают деньгам свойства якобы религиозной природы.

Возникла даже концепция энергии, «сосредоточенной в деньгах», будто мы говорим о божественных качествах освященного хлеба.

И вот мы снова возвращаемся к Мюнцеру, клеймящему Лютера. Когда некий автор заявляет, что «только деньги способны немедленно трансформироваться в любую форму деятельности», Паунд в ответ восклицает: «Это идиома черного мифа!.. Деньги не обладают энергией. Сама по себе монетка в половину лиры не может создать перронный билет... или плитку шоколада, выскакивающую из торгового автомата». Утверждать, что это так, значит «фальсифицировать значения слов» и «рисовать сатанинскую трансформацию сущности».

Замечания Паунда по поводу образа обычно цитируют для объяснения и толкования его эстетических идей, но их значение не может быть точно понято и истолковано, если отделить их от исходного контекста — борьбы за духовную экономику образности и творческого воображения:

«Силы морального разложения и гниения... стремятся разрушить не одну, но каждую религию... переводя веру в теоретические споры. Богословские диспуты заняли место созерцания. Диспуты разрушают веру... Подозревай любого, кто разрушает образ...»

И в этом же отрывке:

«Богословы, ставившие разум (логос) на место веры, запустили процесс соскальзывания в пропасть, завершившийся появлением теологов, не проявляющих никакого интереса к самому богословию.

Традиция пребывает... в образах богов и теряется, когда ее переводят в догматические определения».

Если Паунд спрашивает: «Кто разрушил таинство плодородия, привнеся культ стерильности?» — то на это можно ответить его же словами: «Протестанты и евреи», но давайте вместо этого скажем: возвышение рыночной стоимости как единственной формы стоимости вообще. Карл Маркс однажды написал, что «логика есть деньги ума... логика есть отчужденное мышление, а следовательно, такое мышление, которое абстрагируется от природы и реального человека». Оба выделяют эту совокупность: логическое мышление, отчуждение от реальности и денежный обмен. Это одно и то же царство, где форма отношений позволяет финансистам обогащаться, жонглируя обобщениями в противовес частностям, где веру заменила логика и где образы растворились в логической последовательности абстракций.

Что делать? Паунд предлагает два решения (в дополнение к тем, какие мы уже видели, — штемпельные деньги, государственные банки и так далее). Первое — мы должны со всей ясностью говорить о деньгах. Снова и снова цитирует Паунд ответ Конфуция на вопрос о том, что бы он стал делать в первую очередь, если бы стал боссом: «Я бы дал людям и вещам их подлинные и правильные имена». Деньги — это всего лишь «билеты», сами по себе они не имеют никакой ценности, никакой стоимости, они ничего не создают и не творят. Паунд не имеет ничего против абстрактной валюты, пока мы называем билет билетом. Никакой обманщик не сможет надуть общество, члены которого точно знают, что деньги могут, а чего — нет.

Но чаще Паунд не желает прояснять природу символического обмена; он хочет от него избавиться. Обратите внимание на то, как он пользуется словом «справедливость»: «Цель кредита должна быть справедливой, то есть он не должен быть ни слишком мал, ни слишком велик. Он должен соразмеряться с каждым часом затраченного труда... в виде почасового сертификата». Или, наоборот: «Несправедливо, что деньги обладают привилегией, каковой лишены реальные товары». Справедливость тре-

бует часовой оплаты за почасовой труд, скоропортящихся денег за скоропортящийся товар. Паунд хочет соединить символы с вещами, которые они обозначают. Торо однажды написал: «Он был бы поэтом, способным поставить себе на службу ветры и реки, заставить их говорить от своего имени; он мог бы пригвоздить слова к их исконному смыслу, как весной крестьяне укрепляют колья, расшатанные морозом...» Поэт стремится к языку, в котором само слово является предметом, в котором речь так же мощна и таинственна, как звучащий в сновидении голос. «Совершенный поэт, — говорит Уитмен, — заставит слово петь, танцевать, целоваться; оно побуждает мужчин и женщин действовать, вынашивать детей, плакать, проливать кровь, гневаться, бить, красть, стрелять из пушек, вести корабли, брать города, командовать пехотой и кавалерией и вообще делать все, что по силам живым людям и явлениям природы». Поэт-имажист стремится уравнивать символическую стоимость и стоимость образную. Именно это будет высшей справедливостью. Только тогда не будет риска, что кто-то начнет совершать преступления. Но как установить это равенство, эту эквивалентность? Для этого надо либо изменить природу самих денег (штемпельные деньги), либо укрепить справедливую валюту. Усилить ее властью государства.

«АВТОРИТЕТ ГОСУДАРСТВА, гарантирующий каждую напечатанную банкноту — вот наилучшее средство создания СПРАВЕДЛИВОЙ и ЧЕСТНОЙ валюты». Так мы приходим к политической версии силы воли. Нет нужды растолковывать этот пункт — мы оказались на уже знакомой территории. «Экономические условия общества зависят от воли его правителей», — говорит Паунд, а «справедливая цена» — присваиваемая товару ценность в соответствии с его «реальными» свойствами — это выражение доброй воли в торговле. Если мы не можем изменить природу денег, то должны призвать их к порядку силой. Вместо того чтобы рисковать проникновением в экономику жуликов, Паунд надеется укрепить

справедливое равенство символической и овеществленной стоимости с помощью бдительной доброй воли*. Паунд и называет свою политическую экономию — «волевой экономикой», именно это и привлекло его к фашизму. Муссолини предложил «волевою систему», и так же как имя девятнадцатого века было «Ростовщичество», так «именем фашистской эры стала *Voluntas*».

V. ОМЫТЫЕ ЩЕЛОЧЬЮ

Историю жизни Паунда можно рассказывать как всемирную историю и утверждать, что его ум просыпается в гомеровскую эпоху и движется вперед, минуя Аристотеля, святого Амвросия, Средние века и песни Провансахи Возрождения, и здесь останавливается. Или, лучше сказать, почувствовав в реформации нечто противное творческому духу, его разум останавливается в своем органическом созревании и одним рывком перескакивает через четыреста лет, чтобы насадить средневековую экономику на почве современного государства.

Предпосылки Паунда суть нечто племенное и древнее, они объединяют в неразрывное целое искусство, эротическую жизнь, естественное плодородие и изобилие. «Противоборствующие системы европейской морали восходят к противоборству характеров тех, кто полагал, что совокупление благоприятствует высокому урожаю, и тех, кто считал, что оно ему не благоприятствует (то были доисторические адепты экономики «нищеты»)».

* Если бы мы спросили, как сделать так, чтобы пронырливые финансисты не оказались в комиссиях, определяющих цены, то Паунд бы ответил: «Ни одна часть работы, ни одна функция правительства не должна находиться под более тщательным надзором, и никакой член правительства, отвечающий за другие функции государства, не должен соответствовать более высоким моральным критериям, чем тот, кто отвечает за финансы и цены». То есть люди со сверхдоброй волей должны контролировать людей просто доброй воли, которые и будут устанавливать цены.

Паунд проявлял необыкновенную пронизательность, когда речь шла о мошенниках в банковском деле, но эта пронизательность несколько притупляется, когда дело касается преступлений власти, сил порядка и эффективного управления.

Приняв аристотелевское разделение между «естественным» добыванием богатства (возделывание земли и тому подобное) и «неестественной» внешней торговлей, Паунд начинает прозревать «естественный экономический порядок» (как называл это Гезель), в котором кредиты основываются на пастбищах, а деньги образуются из клевера. Такой порядок отпускает на волю воображение, ибо воображение чувствует, что этот порядок сродни растениям и животным и что его плоды будут расти в изобилии, если только их можно будет отдавать — как отдают зерно, клевер и любовь.

Отталкиваясь от таких племенных (или классических, или аграрных) предпосылок, Паунд легко попадает в Средние века. Он очень уютно чувствует себя с каноническим правом, которое тщится кодифицировать устройство человеческого братства: «Мои усилия в течение последних десяти лет... — писал он в 1944 году, — были направлены на то, чтобы установить соответствие между фашистской экономикой и экономикой канонического права (то есть католической и средневековой экономикой)...»

Но наш модернист жил не в Средние века, и его экономика не могла в них оставаться. В развитии своего мышления он неизбежно должен был столкнуться с теми проблемами, с какими столкнулись Лютер и Кальвин: как примирить нарождающиеся формы обмена (товарное хозяйство, наличные деньги и «легкое ростовщичество» в виде небольшого процента) с духовным братством. Паунд отказывается от решения, предложенного Реформацией, то есть от разделения духовной и светской жизни с помощью нового «двойного закона». Этот подход не сработал, объявляет Паунд. «Впоследствии вся конструкция полетела к чертям... Лазурь покрылась язвами ростовщичества»; духовная и чувственная жизнь была разрушена необузданным рыночным обменом и логикой, которую прикармлили в доме веры.

Вместо того чтобы отделить дух от светской империи, Паунд объединяет их с тем, чтобы создать идеологию государства, со-

четающего в себе элементы трайбализма и средневековой церкви*. Но здесь возникают трудности. Каноническое право не может опираться на простонародную и живую веру в Бога, и модернист, внедряющий в современное общество структуру средневекового права, неизбежно должен поставить государство на место божества. В сообществе верующих Господь давал нам хлеб наш насущный, а в «совершенном фашистском государстве» само государство распределяет покупательную способность. Там, где «Аполлон орошал, а Бог растил», теперь работают рабочие, получающие от государства национальные дивиденды. Но куда деваются штемпельные деньги, умирая? Отнюдь не на небеса. В древние времена первые плоды возвращались Господу в виде дыма жертвенного костра, но теперь первая сотая часть проштампованных ценных бумаг возвращается государству в начале каждого месяца. При таком естественном экономическом порядке дар возвращается не природе и не посвящается таинству — он уходит в руки бюрократии.

В оправдание Паунда мы должны вспомнить, что в 1930 году характер государственной власти был не столь очевиден, как теперь; и он не был единственным писателем того десятилетия, ринувшимся объединять содружество и государство. Но история двадцатого века явила нам странное уравнение: государственная власть + добрая воля = государственная власть. Причина проста: на уровне государства узы любовной привязанности, лишь посредством которых воля может стать доброй, перестают ощущаться. Мы уже касались этого вопроса, когда говорили о даре как анархической собственности. У размеров общества, спянного чувствами, есть определенные пределы. Обмен дара-

* Непрестанные призывы Паунда к суверенитету государства и запрещение хождения иностранных денег в родной стране представляются мне родоплеменными пережитками. (Если вы начнете с такого племенного национализма, то закончите либо полной изоляцией, либо двойными стандартами в отношении с иностранцами. Можно сказать, что Паунд в конце концов пришел к мудрости Моисея: «Страна МОЖЕТ иметь одну валюту для внутреннего употребления, а другую для употребления во внешней торговле».)

ми, как экономика чувственной жизни, есть, таким образом, экономика малой группы. Когда сообщество становится слишком большим, чтобы быть основанным на эмоциональных узах, чувство дара, как структурирующий элемент общества, должно быть оставлено. Чувство дара ни в коем случае нельзя назвать объективным и беспристрастным. Оно всегда будет стремиться подавить свою противоположность. Малые группы могут поглощать этот антагонизм, нивелировать его, так как способны поддерживать личную взаимную привязанность, но антагонизм в больших группах организован и холоден. Все сообщества настороженно относятся к чужаку, но огромные сообщества — особенно если им угрожают — предадут его смерти.

Одной из причин, породивших крестьянскую войну 1524 — 1526 годов, стало введение в Германии римского права. Римская собственность правит, римские деньги приобретают. Взятые в целом, право и деньги представляют собой формы отчужденного мышления, собственности и обмена, которые необходимы для организации и функционирования государства, каковое не является больше ни содружеством, ни братством. Здесь-то, в новых империях, и оживает Гермес, теперь в облике римского Меркурия, ибо именно Гермес объединяет, когда масштаб становится слишком мелким для чувственных эмоциональных уз. Разделив церковь и государство, Лютер и Кальвин дали немного места этому богу*. Если вы принимаете крупные, основанные на рационализме учреждения, возникшие после реформации, если вы, в частности, принимаете идею государства, то вы должны также в какой-то мере принять и безнравственную чужеродную экономику.

С точки зрения истории интеллекта переход от Средних веков к Новому миру был ознаменован усилением важности (или

* Формулируя модифицированное разрешение ростовщичества, реформаторы возродили закон Моисея, и в этом смысле ввели Еврея в церковь. Так, во всяком случае, видел это Паунд; он, например, считал, что на самом деле Кальвин был еврей: «Этот еретик, этот мерзавец Кальвин (кличка Коэна или Когана, покровитель ростовщиков)».

потребности) символического мышления и символического обмена. Современная логика и возникновение научного метода быстро последовали за реформацией. Меньше ста лет отделяют Декарта и Ньютона от Лютера и Кальвина. Но как я уже говорил выше, так же как «логика есть деньги ума», так воображение является его даром, и Паунд, думается мне, был прав, отмечая это как обстоятельство, при котором воображение было уязвлено абстракцией. Он был также прав, связывая эту язву с появлением рыночного обмена и его слуг — ростовщичества, внешней торговли, монополии и «отчужденных» единиц стоимости. Крестьяне времен крестьянской войны вели ту же битву, что и Эзра Паунд, безнадежную битву.

Эзра Паунд готовил себя к тому, чтобы «написать эпическую поэму, которая начиналась бы в «Сумрачном лесу, пересекала Чистилище человеческих заблуждений и заканчивалась бы светом...» В его видении формы «Кантос» было нисхождение в ад, а затем восхождение после того, как все заблуждения будут выжжены, «омыты щелочью и кислотой». Но Паунд так и не смог подняться из подземного царства.

В истории Вергилия об основании Рима Эней тоже нисходит в ад. После войны с греками Эней скитается по Средиземному морю, пока не достигает берегов Карфагена, где в него влюбляется царица Дидона, они счастливо проводят зиму, но весной Эней, ощущая растущее беспокойство, отплывает в Италию, покинув возлюбленную. Сердце Дидоны разбито. Она убивает себя от горя. Скрываясь за горизонтом, троянцы видят отсветы пламени ее погребального костра.

Когда Эней прибывает в Италию, Сивилла предлагает ему спуститься в Аид, чтобы поговорить с умершим отцом. Переправляясь через Стикс, Эней видит призрак Дидоны, но она отворачивается, не в силах простить Энею предательства. Он же идет дальше, находит отца, и его пророчество открывает Энею, как он создаст город Рим.

«Энеида» — это миф об обретении патриархальной городской культуры. На заднем плане мифа прослеживается обусловленный политической необходимостью разрыв эротической связи. Любовь рушится ради создания империи, и фигура женщины остается в прошлом, становясь самоубийцей, неискупленным и лишенным покоя призраком. Эней спускается в ад не для того, чтобы залечить эту рану, а для того, чтобы найти отца и воспользоваться его советом относительно государственного управления.

Отец Паунда служил оценщиком на монетном дворе в Филадельфии. Если кто-то хотел узнать, настоящее ли у него золото, он приносил его на монетный двор, и Гомер Паунд взвешивал изделие, сверлил, брал пробу и говорил, настоящее ли это золото или поддельное. Самые светлые детские воспоминания Паунда связаны с теми моментами, когда отец брал его с собой на монетный двор. В огромном сводчатом подвале лежали четыре миллиона серебряных долларов. Мешки их давно сгнили. «Монеты загружали в счетные машины громадными лопатами, большими, чем угольные лопаты. Это зрелище, когда монеты швыряют лопатами, словно мусор, эти крепкие парни с обнаженными торсами, работавшие при свете газовых ламп, — такие вещи способны поразить воображение».

Как и Эней, Паунд спустился в ад вместе с отцом. Но память об эросе не исчезла, она осталась. Она будила желание жить с теми, «кто думал, что совокупление помогает восходам». То был человек, однажды превратившийся в дерево. То был даровитый человек, озаренный неделимым элевсинским светом, приведенный сознанием в эпоху Возрождения, человек, возмущенный последовавшими столетиями бессовестного ростовщичества и спустившийся в подземное царство только ради того, чтобы извлечь оттуда на свет высокий дар во всей его чистоте и ясности. Но Паунд был человек нового времени, живший в патриархальном обществе, остерегавшийся собственных эмоций, обладавший классическим характером и уповавший на силу воли. Он из-

брал *via voluntatis*. Вместо того чтобы утвердительно переоценить дар, он взялся за безнадежное дело — попытался изменить суть денег. Он не встретил в аду своего Тиресия. Он не обрел возлюбленного юношу и не увидел его лица. Он столкнулся со своим собственным дьяволом — Гермесом/Евреем, и схватился с ним в поединке. Он разил плохие деньги хорошими, злую волю — доброй, на политику отвечал политикой, а на алчность силой — и все это во имя щедрости и дара образности.

В 1961 году Паунд окончательно замолчал. Последние одиннадцать лет жизни он вообще мало и редко говорил. Когда к нему приезжали гости, он обычно пожимал им руки и, пока остальные болтали, молча сидел в углу или так же молча уходил к себе. Тогда же, в начале шестидесятых, его посетила группа репортеров, чтобы взять у него интервью. «Где вы живете?» — спросил один из газетчиков. «В аду», — ответил Паунд. Он так и не вышел оттуда и потерял голос.

В октябре 1967 года Аллен Гинсберг посетил Паунда в Италии. Паунду было восемьдесят два года; он молчал уже шесть лет. Гинсберг провел с ним несколько дней, в течение которых Паунд едва ли произнес хотя бы одно слово, и Гинсберг рассказывал ему разные истории — он рассказал о своем видении Блейка, о своих наркотических опытах, о буддизме, о том, что происходило в Америке. Он декламировал Паунду сутры, ставил на проигрыватель пластинки с записями Боба Дилана, Donovan и Али Акбар Хана. На третий день, когда они с друзьями сидели в маленьком венецианском ресторанчике, Гинсбергу сказали, что Паунд ответит на вопросы по тексту «Кантос». Только после этого между ними состоялся настоящий диалог. Позже Гинсберг так вспоминал часть этой беседы:

«[Я сказал] как его внимание к специфичности восприятия... помогло мне найти собственный язык и уравновесить

рассудок — и не только мне, но и многим молодым поэтам — и спросил: «Вы уловили смысл?»

«Да, — ответил он после долгого молчания, а потом пробормотал: — Но моя собственная работа не имела смысла... Грязная путаница», — сказал он.

«О чем вы говорите — о себе, о «Кантос» или обо мне?»

«О моих сочинениях — сплошная глупость и невежество, — проговорил он в ответ. — Глупость и невежество».

[Гинсберг и другие стали возражать, и Гинсберг заключил]: «Вильямс сказал мне... в 1961 году — мы как раз говорили о просодике... так вот, Вильямс сказал мне: «У Паунда мистический слух» — он не говорил вам этого?»

«Нет, — ответил Паунд. — Он никогда мне этого не говорил». При этом он улыбался довольной, но почти застенчивой улыбкой — он отвел глаза, но было видно, что он улыбается — очень забавно и по-детски.

«Ну так вот теперь, семь лет спустя, я докладываю вам об этом — таково было суждение близорукого доктора с ласковым взглядом, сказавшего «мистический слух» — он имел в виду отнюдь не туманную мистику, а ваш естественный дар безошибочно слышать ритм и тональность».

Я пустился в объяснения относительно конкретных достоинств его восприятия. Добавил, что его черта — HUMOR — «юмор» в древнем понимании этого слова — озлобление против буддистов, даоистов и иудеев — тоже нашла свое место в этом восприятии — невзирая на его намерения — как часть целостной драмы... «Рай в устремлении, а не в несовершенстве исполнения — в намерении исполнить Устремление, на которое мы все отвечаем — на бхакти, — а это значит, что Рай в великодушии *устремления*, и являет себя связным восприятием в языке».

«Намерения были плохи — вот в чем беда; все, что я делал, было катастрофой — все хорошее было испорчено мои-

ми намерениями — моей озабоченностью неважными и глупыми вещами», — Паунд произнес это тихим ржавым голосом старого ребенка, произнося слово «намерения», он смотрел мне прямо в глаза.

«Ну, хорошо, но то, что я хочу вам сказать, то, ради чего я вообще сюда приехал, — это дать вам мое благословение, потому что, несмотря на ваши заблуждения и иллюзии... [мое] восприятие укрепилось, когда я усвоил практические, очень точные языковые модели, рассыпанные в «Кантос», словно ступени, — становясь на них, я мог работать, двигаться — значит, невзирая на ваши намерения, реальным результатом стало прояснение моего восприятия. Так вы примете мое благословение?»

Он молчал, приоткрыв рот, словно старая черепаха.

«Да, — произнес он, — но моей самой худшей ошибкой был тупой трущобный предрассудок антисемитизма, и это отравило все хорошее...»

«Я счастлив услышать это от вас...»*

Позже Гинсберг и другие проводили Паунда до дома. Остановившись у двери, Гинсберг положил руку на плечо Паунда и сказал: «Я также приехал сюда получить ваше благословение. Я получу его от вас, сэр?»

«Да, — кивнул Паунд, — если оно вообще чего-то стоит».

Для истории творческого духа Америки эта встреча столь же значительна, как событие, происшедшее за тридцать пять лет до него — когда Паунд вручил свои «Кантос» Муссолини. Ибо теперь еврей — или, скорее, еврей-буддист (ибо он не стал обращаться к судьбе) — пришел обменяться благословением с отравленным желчью слугой. Были евреи, считавшие, что Паунда надо предать смерти за его радиопередачи во время войны. Но это было бы такое же

* Одним из последних автографов Паунда было следующее разъяснение: «К вопросу о РОСТОВЩИЧЕСТВЕ. Я ошибся, приняв симптом за причину. Причина — АЛЧНОСТЬ».

плохое решение, как и убийство еврея в сказке. Вместо того чтобы натравить на дьявола другого дьявола, Гинсберг смог изменить форму самой драмы, и на сцену внезапно упал свет из окна, которого до тех пор никто не замечал. Этот сюжет нашей поэзии не должен исчерпаться с окончанием жизни поколения. Гинсберг высек искру света из творений Паунда; сила разложения содрала с них «глупость и невежество». Слуга дара сможет еще обрести голос и чувство, которые будут вливаться в него с каждым изреченным им словом; его достоинство вернется к нему неделимым светом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эта книга была, главным образом, написана для того, чтобы показать, что действительно существует непримиримый конфликт между обменом дарами и рынком, что художник в современном мире необходимо должен страдать от постоянного напряжения между сферой дара, к которой принадлежит его труд, и рыночным обществом, в контексте коего этот труд реализуется. Таково, во всяком случае, было мое намерение, когда я начинал писать. Я не только целиком поместил творческую жизнь в рамки экономики дара, но и сделал предпосылкой тот, на мой взгляд, неоспоримый факт, что богато одаренным художником может быть лишь такой человек, который находит в себе силу противостоять всем соблазнам коммерциализации его призвания.

С тех пор моя позиция несколько изменилась. Я по-прежнему верю в то, что первичным отношением в искусстве является отношение дара, что если труд творца не является реализацией его дара и если мы, его аудитория, не чувствуем этого, привносимого его трудом дара, то нет и искусства; я по-прежнему верю, что дар может быть разрушен рынком. Но теперь я не чувствую, что полюса этой дихотомии резко противопоставлены друг другу. В частности, разрабатывая главу о ростовщичестве, я понял, что обмен дарами и обмен рыночный не стоит целиком и полностью отделять друг от друга. Есть способы их примирения, и если, подобно евреям Ветхого Завета, мы являемся сообществом, вынужденным входить в тесные отношения с чужаками, или если мы, подобно Эзре Паунду, художники,

живущие в рыночном обществе, то нам по необходимости надо искать примирения. Одним из уроков, которые можно извлечь из жизни Паунда, является отчетливое понимание того, сколь малого можно достичь массовой и тотальной атакой на рынок. В ряде случаев мы можем, конечно, ограничить сферу его влияния, но мы не в силах изменить его природу. Рынок есть эманация *логоса*, а логос есть такая же полноправная часть человеческого духа, как и *эрос*. Мы сможем избавиться от логоса не в большей степени, чем Паунд смог избавиться от Гермеса, когда старался выбросить его из своей головы и вытеснить из Европы.

Возможно, читатель вспомнит, что для того, чтобы ввести в круг обсуждения идею о ростовщичестве, я вообразил племя и проведенную вокруг него границу. В сердцевине, в ядре племени, вещи циркулируют как дары и взаимность отношения позитивна. Вне племени вещи являются товарами и циркулируют путем последовательностей купли и продажи. В этом случае взаимность отношения является негативной. Вначале я описал разрешение давать в рост как разрешение установить границу между этими двумя сферами, разрешение очертить внешний круг циркуляции дара. В более ранней и более, я бы сказал, полемической версии этой главы я призывал к всяческому укреплению этой границы, настаивая (как настаивал Паунд) на том, что творческий дух получит смертельную рану, если его не защитить от духа обмена с чужаками.

Но когда я приложил свои аргументы к современному миру, мои же собственные идеи претерпели нечто вроде реформации. Я начал понимать, что разрешение ростовщичества есть, одновременно, разрешение отношения между обеими сферами. Граница между ними может и должна быть проницаемой. Рост дара (нерасчетливый, обусловленный положительным взаимодействием) можно обратить в рыночный рост (рассчитанный, обусловленный отрицательным взаимодействием). И, напротив, тот процент, который платит чужак, может быть перемещен в центр сообщества и превращен в дар. Обобщая, можно сказать, что в определенных пределах данное нам как дар может быть продано на рынке, а то,

что заработано на рынке, может быть отдано в виде дара. В каком-то, пусть даже ограниченном смысле, богатство дара можно рационализировать, а богатство рынка можно эротизировать.

В шестнадцатом веке религиозные деятели протестантства приняли за не оконченную до сих пор работу по установлению этих «определенных пределов». Реформация выработала и очистила условия примирения между обеими сферами, сформулировав степени взаимодействия. Ветхий Завет (так же как Коран, племенные обычаи и Эзра Паунд) не делает четкого различия между степенью негативного взаимодействия. Всякое отрицательное, отчуждающее взаимодействие есть ростовщичество. Но постреформационная мораль проводит такое различие степеней. Есть ростовщичество, но есть и процент роста. Проблема заключается не в том, «могут ли сосуществовать дары и товары», но в том, «в какой степени одно может извлекать пользу из другого, не причиняя разрушения». С точки зрения рынка белый человек прав, когда жалуется на индейцев, отказывающихся вкладывать капитал: рынок не может существовать, если все богатство сообщества обращается в дар. С другой стороны, правы и индейцы, сопротивляясь превращению всех даров в рыночные товары, ибо это та степень коммерциализации, которая разрушает все сообщество до основания. Но между этими двумя крайностями находится промежуточная площадка, на которой могут иногда сосуществовать *логос* и *эрос*.

В самом начале книги я формулировал проблему так: каким образом, если искусство является исключительно даром, может художник, творец, выжить и уцелеть в обществе, где господствует рынок? Современные художники решили эту проблему несколькими различными способами, но все они, как мне кажется, обладают двумя характерными общими чертами. Первая черта: художник выступает за пределы экономики дара, которая внутренне присуща его искусству, и заключает перемирие с рынком. Так же как ветхозаветный еврей, молившийся у святого алтаря дома, но полагавшийся на ворота в своих отношениях с чужеземцами, художник, не желающий ни утратить дар, ни умереть от голода, сохраня-

ет для себя сферу дара, внутри которой творит свои произведения, но когда труд закончен, художник выступает из этой сферы и позволяет себе вступить в отношения с рынком. Потом — и это необходимая вторая фаза, — добиваясь успеха на рынке, художник превращает рыночное богатство в богатство дара, ибо использует первое для поддержания и осуществления своего искусства.

Если рассмотреть этот вопрос более пристально, то можно заметить, что существует три основных способа, какими современный художник решает проблему своего материального существования: он находит вторую, доходную работу, находит патрона и покровителя или находит возможность выставить произведение на рынок и получить за него плату или гонорар. То общее, что лежит в основе всех этих трех подходов — двойная экономика и обращение рыночного богатства в богатство дара, — легче всего разглядеть в случае, когда художник зарабатывает деньги на второй работе, которая может в некоторых случаях иметь какое-то отношение к его искусству — например, художник может работать ночным сторожем, моряком торгового флота, может преподавать иностранные языки по методу Берлица, работать врачом или страховым агентом... Вторая работа освобождает искусство от бремени финансовой ответственности, и поэтому, трудясь над своими произведениями, такой художник может отвлечься от вопроса их рыночной стоимости и творить в пределах сферы дара. Такой человек зарабатывает деньги на рынке и отдает их своему искусству.

В случае покровительства (которое в наши дни осуществляют грантами) все выглядит не столь простым и очевидным. Художник, который имеет вторую работу, является, так сказать, своим собственным покровителем и патроном; он, как и покровитель, решает, что его творчество заслуживает поддержки, но для этого он должен встать со стула и идти зарабатывать необходимую наличность сам. Создается впечатление, что художник, сумевший заинтересовать своими творениями какого-либо покровителя, меньше связан с рынком. Поддержка или спонсорский взнос патрона — это не плата и не жалованье — это дар, преподнесенный в знак признания достоинств самого худож-

ника. При таком оказании спонсорской помощи создается впечатление, что материальное обеспечение художника целиком остается в сфере дара, в каковой протекает и творчество.

Но если мы не видим здесь рыночных отношений, то только потому, что смотрим только на художника. Если этот последний имеет вторую работу, то в данном случае один и тот же человек трудится в двух экономиках, но в случае покровительства или патронажа происходит разделение труда — на рынок выходит покровитель, который и превращает рыночное богатство в дар. Как только это происходит, все дальнейшее едва ли требует разъяснений. Гарриет Шоу-Уивер, добрая квакерша, поддерживавшая Джеймса Джойса, получила свои деньги не от Бога, точно так же, как Гутгенгейм или Национальный фонд поддержки искусства. Кто-то где-то продает свой труд на рынке, богатеет на финансовых спекуляциях, эксплуатирует природное достояние, а покровитель превращает это богатство в дар, чтобы кормить одаренного.

Художники, находящие вторичную работу, и художники, находящие меценатов, в каком-то смысле проводят четко очерченную, структурированную границу между своим искусством и рынком. Нетрудно провести грань между писанием стихов и ночными дежурствами в больнице; еще легче поэту понять, что он не Гутгенгейм. Но художнику, который сам продает свои творения, приходится развивать более субъективное ощущение особенностей двух экономик и вырабатывать ритуалы, позволяющие одновременно разделять и соединять оба подхода — творческий и рыночный. Он должен, с одной стороны, отделить себя от своего творения и думать о нем как о рыночном товаре. Он должен уметь подсчитать рыночную стоимость произведения в свете модных веяний, должен знать тенденции рынка, быть в состоянии требовать честную цену и расстаться с произведением, если кто-то соглашается платить такую цену. С другой стороны, художник должен обладать способностью забывать обо всем этом, отдаваясь служению дару на его условиях. Если художник не может делать первого, то он теряет надежду продать свое искусство; если же он не умеет делать

второго, то у него может не оказаться искусства для продажи, или же это будет чисто коммерческое искусство, произведения, созданные в ответ на требования рынка, а не в ответ на требования художественного дара. Художник, надеющийся выставить на рынок и продать свои произведения, являющиеся реализацией его дара, не может, не имеет права начинать с рынка. Такой художник должен создать внутри себя сферу дара, в которой происходит сотворение искусства, и только после того, как художник убеждается в том, что его произведение воистину есть реализация дара, может он поинтересоваться, обладает ли его работа стоимостью в валюте другой экономики — экономики рынка. Иногда работа имеет такую стоимость, иногда — нет*.

Некоторые из этих утверждений можно проиллюстрировать одним примером. В течение многих лет до того, как он смог утвердиться как известный художник, Эдвард Хоппер работал по найму художником в таких журналах, как *Hotel Management*. Хоппер был опытным рисовальщиком, и его иллюстрации на страницах и обложках журналов выполнены квалифицированно и на высоком уровне. Но это не искусство. Эти иллюстрации не несут на себе отпечатка индивидуального дара, они лишены видения, например, той неповторимой формы, какую придает яркий свет силуэтам американских городов по ночам. Это можно выразить и по-иному: любой безработный студент художественного училища смог бы создать такие иллюстрации на обложках — счастливые парочки на желтых яхтах или бизнесмены, играющие в гольф во время деловых переговоров. Все эти картинки пропитаны духом художественной поденщины. Такое искусство похоже на работу романиста, пишущего жанровые книжки по утвержденной формуле, композитора, фабрикующего мелодии для телевизионных рекламных роликов, драматурга, шлифующего типовые голливудские сценарии. Работа Хоппера в жур-

* Художники, продающие свои творения, часто нанимают агентов, что позволяет надлежащим образом организовать такую двойную экономику: художник трудится над своим даром, а агент осваивает рынок.

налах была ответом на требование рынка, а результатом было коммерческое искусство.

Работая наемным штатным художником, Хоппер творил и для себя, уединившись в «в защищенной сфере дара», как я назвал бы такое уединение. Он работал для журналов три-четыре дня в неделю, а все остальное время писал дома свои картины. Конечно, он был бы счастлив продавать эти картины на рынке, но не мог найти покупателей. В 1913 году, когда художнику был тридцать один год, он сумел продать одну свою картину за 250 долларов. Потом он не мог продать ни одной картины в течение десяти лет. И лишь в период между 1925 и 1930 годами он смог наконец жить за счет своего подлинного искусства.

В каком-то смысле работу Хоппера в журналах нельзя считать частью его искусства, но лишь второй работой, которая позволяла ему творить. Но суть состоит в том, что даже после того, как явилась потребность рынка в его подлинных творениях, Хоппер сумел сохранить цельность своего дара. Вероятно, трудно сформулировать простое правило, согласно которому можно было бы точно определить, сохранил ли художник свой дар, или позволил рынку заказывать музыку; но мы точно знаем, что такое различие существует. Хоппер мог бы совершенно безбедно жить, работая коммерческим художником, но не сделал этого. Он мог копировать и варьировать одни и те же работы, мог бы, как Сальвадор Дали, фотографировать свои произведения и продавать украшенные золотой пылью репродукции, но Хоппер не стал делать и этого.

В мои намерения не входит разбирать здесь проблемы и нюансы различных способов, какими художники решают главную проблему — как заработать деньги на жизнь. Бывает, что вторая работа убивает дар. Бывает, что художники становятся должниками и рабами своих покровителей; есть, наконец, художники, характер которых вообще не позволяет им продавать свои творения на рынке. Но все эти подробности материальной жизни художника суть предмет иной книги, посвященной вопросам поведения в искусстве или книги советов, как работать в искусстве. Единственное об-

щее замечание, какое я хотел бы здесь сделать по этому поводу, заключается в том, что каждый из описанных мною путей есть средство заработать на жизнь, а не разбогатеть. Неважно, какой путь художник выбирает — по собственной воле или в силу обстоятельств, — он все равно остается бедным. Уитмен и Паунд являют собой яркий пример. Никто еще не сделал состояние своим искусством. Слова Уитмена о том, что «ведет жизнь немецкого или парижского студента» можно почти буквально приложить к жизни Паунда в Лондоне или Париже — то было проживание в меблированных комнатухах, ношение яркой, но ношеной одежды, это жизнь, когда по утрам отжимают кофе через тряпочку и самостоятельно делают столы и стулья из подручных материалов. (Как писал сам Паунд, одной из привлекательных черт европейской жизни было добродушное отношение к ограниченному в средствах художникам. Вспомним его письмо к Гарриет Монро: «Бедность здесь прилична и почетна. В Америке она вызывает нападки и оскорбления со всех сторон».)

В те или иные периоды своей жизни как Уитмен, так и Паунд брались за вторую работу. Уитмен в то время, когда писал «Листья травы», редактировал газеты, работал внештатным корреспондентом и плотником на стройке. Паунд также подвизался на уровне журналистики. В течение всей Первой мировой войны он получал четыре гинеи в месяц за то, что писал статьи (из года в год, по две в неделю) для *The New Age* — газеты «Общественного кредита». Но и для того и для другого художника это была всего лишь поденная работа ради куска хлеба. Оба брались за нее только из-за нужды и оставляли, как только жить становилось легче.

Не было в те дни и какого-то организованного покровительства искусству, меценатства — во всяком случае, его не было в Америке. В 1885 году группа почитателей Уитмена купила больному, едва передвигающемуся поэту лошадь и фаэтон, чтобы он мог выбираться из дома; в это же время расположенное неподалеку Харлейское кладбище бесплатно выделило участок для будущей могилы поэта. Этим практически исчерпывается список даров, которые

Америка вернула своему первому поэту. Положение Паунда было немногим лучше. 2000 долларов премии *Dial* были, пожалуй, единственными средствами, полученными им до наступления старости и помещения в госпиталь Святой Елизаветы. Много позже он получил другие премии — например, 5000 долларов от Американской поэтической академии в 1963 году. Но опять-таки нельзя сказать, что мы говорим о человеке, обогатившемся за счет своих покровителей.

И наконец, несмотря на то, что Уитмен и Паунд пользовались скромными доходами от продажи своих произведений в последние годы жизни, оба испытывали крайнюю нужду в молодости, не получая фактически ни гроша за свой поэтический труд. Уитмен потерпел убытки, публикуя свои «Листья травы»; американские гоночары Паунда в типичном 1915 году составили 1 доллар 85 центов.

В итоге мы имеем двух поэтов, каждый из которых стал значительной фигурой своего столетия, поэтов, которых знали и читали на протяжении их жизни, поэтов, каждый из которых был вынужден в молодости приниматься за побочные работы для того, чтобы иметь возможность творить, поэтов, каждый из которых был счастлив принять любое покровительство, когда его им предлагали; поэтов, каждый из которых стал старательным антрепренером собственного искусства — и каждый из которых оставался бедным до самой старости.

Если мы хотим развернуть понятие нищеты художника, то нам следует остановиться и провести различие между действительной, материальной бедностью и «нищетой духа». Под этой последней я имею в виду внутреннюю, духовную нищету, каковая характерна для состояния одаренности. Человеку, находящемуся в таком состоянии, все, не являющиеся дарами, вещи представляются лишенными какой-либо ценности, а дар является лишь временным достоянием. Как я уже говорил в главе о труде благодарности, одаренный человек чувствует, что дар до тех пор полностью не принадлежит ему, пока он не отдан. Таким образом, одаренный человек будет самим собой только после того, как станет распорядителем богатства, пришедшего к нему

из иного царства, находящегося вне пределов его влияния, и это богатство, по мере того как оно приходит, должно непрерывно отдаваться. Книга «Левит» прямо учит Моисея: «Земля да не будет продаваться в вечное владение, ибо земля та — моя; ибо вы странники и пришельцы, идущие со мной». Точно так же мы являемся пришельцами в стране наших дарований, не мы владельцы даже наших собственных творений — и именно творений, — ибо они не принадлежат нам. Как говорит Гэри Снайдер: «Вы обретаєте хорошие стихи и не можете понять, откуда они появились. «Неужели это сказал я?» Это единственное чувство: вы ощущаете смирение и испытываете благодарность». Духовная нищета не может быть меньше духовной одаренности.

Художник, добровольно принявший такую внутреннюю нищету, спокойно переносит простоту и грубость внешних проявлений жизни. Я не имею в виду жестокий холод и истощающий голод, но, несомненно, величина комнаты и качество вина не слишком важны для человека, способного выплеснуть на холст ярчайшие краски своего воображения. Когда рвущаяся из души песнь постепенно, страница за страницей, складывается в единое целое, комнатушка на чердаке и ночной горшок не оскорбляют душу. Молодой поэт может легко смириться с необходимостью изо дня в день питаться ячменной похлебкой с черствым хлебом, если он в это время пешком путешествует по Италии или влюбляется в красоту. Художники, дар которых крепок, постижим и пронизывает весь их труд, могут, как говорил Маршалл Салинс об охотниках и собирателях, «иметь изобильную экономику, невзирая на свою абсолютную нищету».

Я отнюдь не намерен романтизировать бедность художника и не собираюсь настаивать на неразрывности связи между таким состоянием психики и «фактическим» положением вещей. Человек может родиться в богатстве, но сохранить верность своему дару; человек может наткнуться на выгодную вторую работу; произведения художника могут оказаться востребованными; его агент может проявить подлинный талант в искусстве продаж. Фактическая житейская бедность и внутренняя нищета не обязательно связаны

друг с другом. И тем не менее, как мы все знаем, и свидетельством тому биографии Уитмена и Паунда, связь эта встречается не столь уж редко. Ибо, с одной стороны, верность дару отвлекает энергию от занятий, в результате которых люди становятся богатыми. С другой стороны, если художник живет в обществе, в каком-то не только доминирует рыночный обмен, но в котором не существует и учреждений, обращающих рыночное богатство в богатство дара, если он, таким образом, живет в обществе, не способном вернуть долг тем, кто посвятил жизнь реализации дара, то такой художник будет беден не только духовно, но и материально. Именно так, по справедливости, можно описать общество, в котором выпало жить как Уитмену, так и Паунду. Как свидетельствует мой краткий перечень возвращенных даров, их век едва ли можно назвать эпохой покровительства искусству. Едва ли они жили в обществе, члены которого смогли бы во всей полноте понять общественный кодекс Тробрианских островов: «владеть — значит отдавать». Их временем — так же как и нашим — стала эпоха монополистического капитализма, экономической формации, кодекс которой поощрял и вознаграждал превращение богатства дара в богатство рынка (в частности, естественные дары Нового Света — леса, фауна, полезные ископаемые — были проданы «навечно» и превратились в частную собственность). В стране, которая не чувствует своего взаимного долга по отношению к природе, в эпоху, когда богатые вообразили, что «сделали себя сами», не стоит удивляться тому, что внутренняя нищета одаренной души сочетается с материальной бедностью одаренного. Не стоит удивляться и тому, что находятся художники, которые, подобно Уитмену и Паунду, пытаются говорить с нами пророческим языком, чтобы сотворить мир, более гостеприимный к творческому духу.

Наше английское слово «таинство» (*mystery*) происходит от греческого слова *μυστηριον*, «держат рот закрытым». В словарях эту связь объясняют тем, что лиц, посвященных в древние таинства, обязывали давать обет молчания, но, как мне думается, этот корень указывает на то, что о таинстве, в тонкости которого оказался вовле-

чен посвященный, нельзя ничего сказать. Его можно показать, его можно свидетельствовать, раскрыть, но его нельзя объяснить.

Принимаясь писать эту книгу, я намеревался говорить о дарах в форме случаев из жизни и народных сказок, потому что считаю дар — а в особенности внутренний дар, талант — таинством, мистерией. Мы знаем, что одаренность есть обладание даром, или мнение окружающих о том, что тот или иной мужчина или та или иная женщина одарены. Мы знаем, что искусство — это дар испытывать искушение искусства. Мы не можем познать эти вещи, изучая экономические, психологические или эстетические теории. Откуда приходит внутренний дар, какие взаимные обязательства он налагает на нас, как и по отношению к кому должны мы выразить свою благодарность, в какой степени мы можем предоставить дар самому себе и в какой степени должны его дисциплинировать, как нам чувствовать дух дара и сохранять его жизнеспособность — на эти и все прочие вопросы, связанные с даром, можно ответить, рассказывая «Просто сказки». Как говорит Уитмен, «болтуны, болтающие болтовню», не могут объяснить те вещи, которые мы постигаем по «неуловимым намекам и околичностям».

И наконец, последняя история о даре и искусстве.

Когда-то в своем эссе «Детство и поэзия» Пабло Неруда рассуждал об истоках своего творчества. Неруда рос и воспитывался в Темуко, пограничном городке на юге Чили. Родиться в Темуко в 1904 году — это приблизительно то же самое, что родиться в Орегоне сто лет назад. Скрытый под пеленой дождя и спрятавшийся в горах Темуко «был самым дальним чилийским форпостом на южных территориях», рассказывает нам Неруда в своих воспоминаниях. Он вспоминает, что главная улица городка была уставлена скобяными лавками и, поскольку местное население почти поголовно было неграмотным, на вывесках красовались привлекающие взгляд рисунки: «огромная пила, гигантская кастрюля, циклопический амбарный замок или исполинская ложка. Дальше была видна лавка, на вывеске которой был виден необъятных размеров ботинок». Отец Неруды работал на железной дороге. Их дом, как и

все прочие постройки, был пропитан духом временного поселения, лагеря первопроходцев: в неоштукатуренных комнатах и под недостроенными лестницами стояли бочонки с гвоздями, лежали плотницкие инструменты и седла.

Будучи еще совсем маленьким мальчиком, Неруда как-то играл во дворе дома и вдруг обнаружил дырку в заборе. «Я заглянул в дырку и увидел такой же пейзаж, какой видел и из окна нашего дома — неухоженный пустырь, дикий и заросший. Я отошел от забора на несколько шагов, смутно чувствуя, что сейчас должно произойти что-то необычное. Действительно, в ту же минуту в дырку просунулась рука — маленькая рука мальчика приблизительно моего возраста. Я бросился обратно к забору, но рука уже исчезла, оставив чудесную, маленькую, беленькую игрушечную овечку.

Шерсть на овечке стерлась, колесиков не было. Но это лишь делало овечку еще более подлинной. Мне никогда в жизни не пришлось видеть такой замечательной овечки. Я заглянул в дырку, но мальчика уже не было видно. Я вошел в дом и взял свое сокровище — сосновую шишку, раскрытую, благоухающую смолистым ароматом, — я обожал эту шишку. Я вернулся к забору и положил шишку на то место, где мальчик оставил овечку.

С тех пор я ни разу не видел ни руку, ни мальчика. И я никогда в жизни больше не видел таких овечек. Игрушка погибла в пожаре. Но даже теперь... всякий раз, когда я прохожу мимо магазина игрушек, я украдкой смотрю на витрину. Тщетно. Таких овечек больше не делают».

Неруда не один раз комментировал тот случай. «Этот обмен подарками — совершенно таинственным и непостижимым образом — засел глубоко в моей памяти, словно древняя окаменелость», — сказал он как-то в одном из своих интервью. Он связывал этот эпизод со своей поэзией. «Я был и остаюсь счастливым человеком. Чувствовать близость братьев — это замечательнейшая в жизни вещь. Чувствовать ответную любовь людей, которых мы любим, — вот огонь, питающий нашу жизнь. Но чувствовать любовь и привязанность, исходящие от тех, кого мы не знаем, от тех незнакомцев,

кто хранит наш сон и не оставляет нас в одиночестве, кто бережет нас в опасностях и утешает в минуты слабости, — это нечто еще более великое, еще более прекрасное, ибо это чувство раздвигает границы нашего бытия и объединяет все живое.

Тот обмен подарками с незнакомым мальчиком впервые внушил мне драгоценную мысль: все люди едины... Вас не должно удивлять, что я постарался отдать нечто смолистое, земное, благоухающее в обмен на человеческое братство...

Это великий урок, усвоенный мною в далеком детстве во дворе одиноко стоявшего дома. Может быть, это была просто игра двух мальчишек, незнакомых друг с другом и решивших поменяться хорошими вещами. Но может быть, именно этот незначительный с виду, но исполненный тайны обмен надолго остался в глубинах моей души, даря свет моей поэзии».

ПОСЛЕСЛОВИЕ

к книге «Дар», опубликованной
издательством Сапонгаге

«Дар» был написан в период между 1977 и 1982 годами, а опубликован в 1983 году. Книга содержит весьма мало фактов, касающихся конкретных деталей тех лет; я надеялся создать в некотором роде «пророческое эссе»; весьма напыщенный способ утверждать, что я намеревался описать нечто имеющее важное значение, независимо от эпохи, значение, не преходящее в своей истинности. Следовательно, «Дар» нельзя назвать книгой практической. Она обозначает проблему — разрыв между практикой искусства и общепринятыми способами зарабатывать на жизнь, — но в ней нет даже попытки каким-то образом разрешить эту проблему. Конечно, такая ограниченность есть дань аисторичному импульсу, поскольку содержание решений меняется в зависимости от того, как меняются времена.

Несмотря на такой подход, мне — после выхода книги в свет — несколько раз предлагали выступить по поводу трудной задачи поддержания творчества в наше время. Наименее очевидная часть моего теперешнего ответа на этот вопрос звучит так: я полагаю, что поворотным моментом в том, как мы представляем себе организацию поддержания творчества, явилось падение Советского Союза как великой державы в 1989 году. Для того чтобы подробно прокомментировать это утверждение, мне придется снова остановиться на двух основополагающих предпосылках «Дара».

Первая предпосылка весьма проста: существуют такие категории человеческой деятельности, каковые не поддерживаются силами, действующими в рыночной экономике. Семейная жизнь, религиозная жизнь, общественные службы, чистая наука и, конечно, многие виды творческой деятельности: ничто из этого не чувствует себя хорошо в тесных рамках меновой стоимости. Второе допущение вытекает из первого: любое общество, которое ценит эти вещи, находит нерыночные способы их организации. В таком обществе возникают учреждения обмена дарами, призванные поддерживать упомянутые виды деятельности.

Возьмем для примера фундаментальную чистую науку, то есть науку, занятую вопросами, ответы на которые не приносят ощутимой материальной пользы. Какова форма планетарных орбит? Какова последовательность инертных частей генома человека? Финансирование чистой науки не может исходить от людей, надеющихся на скорую будущую прибыль. Сэр Исаак Ньютон, занимаясь вопросом о форме планетарных орбит, получал деньги от колледжа Святой Троицы в Кембридже. Ньютон был избран в члены этого колледжа в 1667 году. Членство давало ему право на жалованье, жилье и пользование библиотекой. Позже он стал профессором — это была синекура, которую он сохранил, даже переехав в Лондон и перестав читать лекции и преподавать. В Лондоне Ньютону покровительствовал король, который сделал ученого сначала смотрителем, а затем распорядителем монетного двора. Это была весьма прибыльная должность.

Что же касается выяснения последовательности человеческого генома, то здесь коммерческая наука сыграла заметную роль, правда преследуя при этом частные цели. Геном огромен, и научные предприятия, жаждавшие извлечь прибыль из проекта, расчленили эту обширную территорию, захватив наиболее прибыльные сайты человеческих хромосом. Во всей своей полноте геном секвенируют лишь ученые, работающие в рамках общественного проекта «Геном человека». Работа этого проекта поддерживается филантропическими пожертвованиями («Велком траст» в Англии) и государ-

ственным финансированием (Национальные институты здоровья в Соединенных Штатах).

Нет ничего удивительного в том, что учреждения, поддерживающие осуществление таких некоммерческих предприятий, со временем видоизменяются. Если мы устаем от неослабного покровительства со стороны официальной государственной церкви, то мы отделяем церковь от государства и освобождаем от налогов духовенство всех вероисповеданий. Если нам не нравится королевское покровительство, то мы можем обратиться к частной филантропии. Если колледжи, получающие частное финансирование, начинают обучать одну только элиту, мы обращаемся к государству и местным колледжам, существующим за счет общественной казны. Обобщая, можно сказать, что, когда церковь, корона или частные взносы перестают удовлетворять наши потребности, мы можем обратиться к тому, что называют «демократическим покровительством». Общественное образование, общественные больницы, публичные библиотеки, чистая наука, искусство, гуманитарные проблемы — в последнем столетии все это было подчинено демократическим сообществам, которые на собранные с самих себя налоги поддерживают обладающие ценностью виды деятельности, которые в противном случае не смогли бы уцелеть и сохраниться.

Эти замечания возвращают меня к падению Советского Союза, ибо именно «холодная война» в наибольшей степени стимулировала общественное финансирование искусства и науки в десятилетия после Второй мировой войны. По крайней мере, в моей стране (а я должен ограничить мои замечания Америкой, так как это единственная страна, положение в которой мне хорошо известно) то были годы, когда наши лидеры ощущали себя призванными продемонстрировать миру либеральное капиталистическое государство и противопоставить его жизнеспособность и силу пошлости Восточного блока. Нейтральные страны и диссиденты из стран Восточного блока должны были видеть замечательную энергию и новаторство западной свободы. Что же касается поддержки искусств, то суть организованного противостояния была хорошо выражена в

опубликованном в *New York Times Magazine* эссе основателя и директора Музея современного искусства Альфреда Барра: «Нонконформизм современных художников и их любовь к свободе невыносимы для монолитной тирании, а современное искусство бесполезно для диктаторской пропаганды».

История того периода, который я теперь склонен называть эпохой «демократического пропагандистского покровительства», распадается по меньшей мере на три фазы, на последовательно сменявшие друга друга ответы на вопрос, который Барр вынес в заголовок своей статьи: «Является ли современное искусство коммунистическим?» Барр ответил на поставленный им самим вопрос отрицательно, противопоставив американскую свободу и нонконформизм тоталитарным поползновениям Советского Союза, но позиция Бара не оказала заметного влияния на Конгресс Соединенных Штатов. Выборные официальные лица США выступали с регулярными нападениями на искусство («Все современное искусство является насквозь коммунистическим», — заявил один конгрессмен от штата Миссури), и когда Государственный департамент попытался включить искусство в свою культурную дипломатию, Конгресс немедленно пресек эту попытку. Показательное событие произошло в 1947 году, когда в Европу отправилась выставка «Передовое американское искусство» (в экспозиции были представлены произведения Джорджии О'Киф и Аршайла Горки). Вначале выставка была развернута в Париже, а затем в Праге, где русские, не желая уступать, организовали свою выставку. Им не стоило сильно стараться, так как выставка подверглась нападкам уже у себя дома, где члены Конгресса кричали, что она «организована коммунистами и примкнувшими к ним коммивояжерами нового курса». Экспозиция была свернута, а картины проданы, как избыточная государственная собственность за пять процентов от их стоимости*.

* Забавное эхо этого скандала прозвучало много лет спустя; в 1948 году одна из выморочных картин, «Натюрморт с цветами» Стюарта Дэвиса, была приобретена учителем рисования одной из средних школ Чикаго. Он купил полотно за 62 доллара 50 центов. В 2006 году школа продала картину за три миллиона сто тысяч долларов.

Так началась первая фаза послевоенной поддержки культуры, фаза скрытая, ибо после того, как Конгресс отказался финансировать американскую культурную пропаганду, в игру вступило ЦРУ. Высокопоставленный сотрудник ЦРУ, руководитель отдела международных организаций, так отозвался об одном из своих оппонентов в Конгрессе: «Он сделал все, чтобы помешать Конгрессу делать абсолютно необходимые, на наш взгляд, вещи — организовывать за границей художественные выставки, отправлять на гастроли симфонические оркестры, издавать за границей журналы и все прочее в таком же роде. Именно из-за этого нам пришлось делать все это скрытно... Для того чтобы поощрять открытость, мы вынуждены соблюдать секретность».

То, чем ЦРУ занялось в действительности, хорошо описано в книге Фрэнсиса Стонора Сондерса «Культурная «холодная война» (The Cultural Cold War), содержащей анализ тесных связей культурных и политических сил США в пятидесятые годы. Нельсон Рокфеллер был вхож в оба мира и играл поэтому ключевую роль. Например, во время войны Рокфеллер возглавлял американскую разведку в странах Латинской Америки, при этом его ведомство финансировало организацию зарубежных выставок современной американской живописи; конкретной организацией выставок занимался музей современного искусства, в котором тот же Рокфеллер последовательно занимал должности доверенного лица, казначея, президента и, наконец, председателя правления. В пятидесятые годы ЦРУ обратило особенно пристальное внимание на абстракционизм, каковой, как хорошо известно, Рокфеллер назвал «живописью свободного предпринимательства». Как писал позже один из сотрудников Управления, «мы поняли, что этот род искусства не имеет ничего общего с социалистическим реализмом; более того, при сравнении с абстракционизмом он выглядел еще более стилизованным, застывшим и скованным...» Нельзя, конечно, сказать, что ЦРУ оказывало прямую помощь таким художникам, как, например, Джексон Поллок; не было и каких-либо официальных соглашений между ЦРУ и музеями. «Все дела такого рода, — гово-

рил тот же сотрудник, — разрабатывались и выполнялись как секретные операции ЦРУ — в виде двух — или трехходовых комбинаций...»

Что же касается «организаций», то самой известной был «Конгресс культурной свободы». Этот Конгресс тайно финансировал высокообразованный интеллектуальный журнал *Encounter*, оплачивал поездки американских и европейских интеллектуалов на международные конференции и поддерживал распространение за рубежом американской литературы и таких культурных журналов, как *Partisan Review*, *Kenyon Review*, *Hudson Review* и *Sewanee Review*. В начале шестидесятых, когда *Kenyon Review* начал издавать Робби Маколей, тираж журнала подскочил с двух до шести тысяч. Маколей — бывший сотрудник ЦРУ стал шефом журнала, сменив на этом посту его основателя, Джона Кроу Рэнсома, и позже похвалялся тем, что «нашел такие способы делать деньги, о каких мистер Рэнсом даже не помышлял».

Этот период скрытого финансирования закончился, когда Советы успешно запустили первый искусственный спутник Земли, а президентом США был избран Джон Ф. Кеннеди. После запуска спутника правительство США направило поток бюджетных долларов в научные исследования, и это облегчило подобное же открытое финансирование искусства и прочих гуманитарных проектов. В свою очередь сам президент Кеннеди оказался политиком, склонным поддерживать открытую культурную дипломатию, исчезнувшую десятилетием раньше. По приглашению Кеннеди Роберт Фрост читал на его инаугурации свои стихи, а позже, во время посещения библиотеки Фроста в Эмхерсте, президент выступил в защиту американских культурных свобод, стандартно противопоставив их системе коммунистического подавления и восхваляя художника как «последнего поборника индивидуального разума и восприятия, противостоящего назойливому обществу и чиновничьему государству». После того как Пабло Казальс дал сольный концерт в Белом доме, Артур Шлезингер-младший объявил это выступление «событием очевидной важности... событием, заставившим мир перестать думать об американцах как о нации гребущих деньги материалистов».

Такова была философия, направлявшая ход общественного патронажа в течение следующей четверти века, в период, когда демократы и республиканцы дружно разыгрывали одну пьесу. Линдон Джонсон, впечатленный популярностью культурных начинаний Джона Кеннеди, подписал закон об учреждении Национального фонда поддержки искусства. Ричард Никсон удвоил бюджет этой организации. Все использовали при этом риторику «холодной войны». Типичным в этом отношении можно считать замечание, сделанное Гиффордом Филлипсом, членом правления Собрания Филлипса в Вашингтоне: «Художник испытывает особую потребность жить вне общества... Везде, где официальная власть пытается уничтожить такое отчуждение, как это, например, происходит в Советском Союзе, искусство, скорее всего, страдает...»

Правда, весьма странно, как подметил критик Майкл Бренсон, выглядело молчаливое допущение, что такие отчужденные от государства и материально незаинтересованные аутсайдеры ни в коем случае не должны конфликтовать с самой Америкой. Получалось, что чем дальше от государства отходит художник, тем в большей степени он воплощает собой трансцендентные нетленные ценности капиталистической демократии. Асоциальный по видимости, эксцентричный чудаков, прячущийся от людей в хибарке на окраине, в действительности вовсе не «отчужден» от своей страны; как раз наоборот: он гражданин истинной Америки, которую Советы никогда не смогут разглядеть, если будут по-прежнему обращать внимание только на алчную, нацеленную исключительно на добывание денег, сторону капитализма. «Мы являемся последней цивилизованной нацией на свете, понявшей, что искусство и гуманность должны иметь место в нашей народной жизни», — заявил в 1965 году один конгрессмен от штата Нью-Джерси. За двадцать лет до этого работа Джорджии О'Киф была продана за бесценок, как выморочное государственное имущество; теперь то же произведение легко могло стать символом цивилизации, а ее скромная мастерская в Гост-Рэнче в Нью-Мексико последним оплотом этой цивилизации.

Если оставить в стороне идеологические аномалии того периода, то учреждение открытого демократического патронажа, покровительства искусства и науки достойно сохранения. В американском законе 1965 года, касающемся признания законных прав искусства и финансирования гуманитарных проектов, были сформулированы очень достойные цели: «Поскольку ни одно правительство не в состоянии породить великого художника или ученого, постольку федеральное правительство должно и обязано способствовать созданию и поддержке не только общественного климата, поощряющего свободу мысли, творческого воображения и научного познания, но не в меньшей мере способствовать созданию материальных условий, облегчающих труд творческой талантливой личности». Все это кажется абсолютно правильным: проблема заключается в контексте этого заявления, в долгом периоде пропаганды демократического патронажа; в течение этого периода — невзирая на красивые слова о возвышенных идеалах — государство поддерживало искусство и науку не ради них самих — и художники и ученые оказались пешками в большой политической игре.

Если воспринимать контекст того периода позитивно, то можно сказать, что Советский Союз сыграл положительную роль, так как оказался силой, противодействующей наиболее грубым проявлениям рыночной реальности капитализма. Советский Союз заставил Запад поддержать ту часть общества, которая, вообще-то, не слишком хорошо обслуживается в условиях рынка. Рассуждая с негативной точки зрения, можно сказать, однако, что если в основе всего происходившего лежала риторика «холодной войны», то все сооружение — исторически — оказалось весьма неустойчивым и уязвимым. Так, когда в 1989 году рухнул Советский Союз, то же самое произошло и с государственным патронажем на Западе. Например, в США практически немедленно начались нападки на Национальный фонд поддержки искусства; практически прекратилось оказание финансовой помощи отдельным художникам. То же самое, хотя и без лишнего шума, произошло и в фундаментальной науке. В интервью, данном в 1998 году, нобелевский лауреат по фи-

зике Леон Ледерман сказал: «Мы всегда наивно полагали, что здесь мы имеем возможность заниматься абстрактными, абсолютно бесполезными исследованиями и что, когда закончится «холодная война», нам не придется зубами драться за финансирование. Но, как выяснилось, на деле это мы были «холодной войной». Мы получали все эти деньги на изучение природы кварков только потому, что наши лидеры решили, что наука, даже не дающая практического выхода наука, есть часть «холодной войны». Как только она закончилась, они перестали нуждаться в науке».

Короче, в девяностые годы началась третья фаза этой истории, эра рыночного триумфа, которая ознаменовалась не только истощением государственной поддержки искусства и науки; те, кто молчал во время «холодной войны», те, кто всегда верил в неограниченный рынок, почувствовали себя свободными и принялись самозабвенно внедрять свою модель общества.

Раз за разом, настойчиво и непреклонно, общественным учреждениям намекали, что они должны считать себя сугубо частным бизнесом. Университеты начали основывать «ведомства технологического трансферта» и пытаются теперь продавать те знания, которые раньше распространялись совершенно бесплатно, как то предписывалось уставами научных сообществ. Руководители средних школ поняли, что могут продавать исключительные права продавцам безалкогольных напитков, намеревающимся сделать подрастающее поколение фанатичными поклонниками своей продукции с самого раннего возраста. Общественные радио и телевидение трещат от рекламы. Она переполняет даже коммерческое телевидение: в США телевизионные сети, ранее ограничивавшие время рекламы девятью минутами в час, сдались, и теперь рекламу в лучшее эфирное время демонстрируют по восемнадцать минут в час.

Природные богатства точно так же стали предметом коммерции, их втиснули в рамки искусственно созданного дефицита. Древние водоносные слои, бывшие раньше собственностью всех, кто жил над ними, теперь выкачиваются частными компаниями и

фасуются в емкости. Питьевая вода, всегда считавшаяся основой жизни, стала товаром, который продают в пластиковых бутылках. Спектр радиоволн, один из самых щедрых даров природы, передан бизнесменам, которые теперь по частям продают его публике.

Та же судьба постигла и наше культурное достояние. Вездесущее распространение авторского права все больше и больше ограничивает доступ общества к искусству и новым идеям. Компания «Уолт Дисней» успешно построила свою империю на эксплуатации народной культуры («Белоснежка и семь гномов», «Пиноккио»), но если народ решит извлечь пользу из «Диснея», то его сразу одернут напоминанием о «неправомерности и недопустимости» подобных действий. Патенты используют для того, чтобы отдавать в собственность вещи, которые раньше считались неотчуждаемыми — семенные сорта, человеческие гены, лекарства, давно известные даже туземцам. Одна компания, изготавливающая джем, недавно получила патент на невысыхающую булочку с арахисовым маслом и сладким желе.

В итоге можно сказать, что данный период триумфального шествия рынка способствовал коммерциализации длинного списка вещей, которые, как казалось раньше, не имеют цены; этот список охватил те предметы общей собственности, как природной, так и культурной, которые, как мы привыкли считать, не могут находиться в частной собственности. Все это может показаться очень мрачным, но, думается мне, нам не стоит забывать, что эти перемены принесла нам история, а она не остановилась и продолжает развертываться дальше. Как я уже говорил выше, учреждения дарения, поддерживающие некоммерческую долю нашего бытия, будут меняться вместе с временами. Никто из нас не желает возвращаться в те времена, когда великому ученому оставалось лишь надеяться, что король из милости назначит его распорядителем монетного двора, точно так же никто не хочет — если рассматривать искусство и науку как вещи в себе и для себя — оплакивать времена пропагандистского патронажа. Если же мы хотим, чтобы учреждения дара были долговечными и заслуженными, то коммерческая сторона наших культурных потребностей должна столкнуться с сопро-

тивлением наших внутренних сил — нам не стоит ждать помощи из-за рубежа.

Для того чтобы обратиться к вещам более земным и конкретным, позвольте мне указать на некоторые, естественно, немногочисленные места, где коммерческое и некоммерческое неплохо уравнивают друг друга. Целый ряд таких примеров можно отыскать в Интернете, что само по себе является приятным постсоветским сюрпризом истории, если, конечно, у истории вообще бывают таковые. Многие проекты сети обладают структурой и плодотворностью сообщества дара. Есть разнообразные примеры — от движения открытого программного обеспечения, политических блоков поддержки рабочего движения до «Коллектива НАСА» — 85 тысяч добровольцев-любителей, которые помогли классифицировать и назвать все кратеры на опубликованных НАСА картах Марса.

Или взять для примера «Публичную научную библиотеку». Правила этого сетевого издательского предприятия напоминают правила и уставы научного сообщества, описанного в главе пятой. В ней я писал, что статьи, опубликованные в научных журналах, называют «вкладами», и не без причины; «на самом деле это дары», как сказал один теоретик, дары сообществу, валютой которого является репутация, приобретаемая ученым, если его идеи принимаются и распространяются дальше.

Этика дара, однако, никогда не касалась самого процесса выпуска и распространения научных журналов. Наоборот, цена подписки на эти журналы стала подлинным бедствием для многих библиотек (цена публикации в науке в девяностые годы возросла на 260 процентов). Годовая подписка на *The American Journal of Human Genetics* стоит более тысячи долларов, а хорошая научная библиотека должна получать десятки подобных журналов. При современных ценах плохо финансируемые колледжи и, что еще важнее, бедные страны не могут вступить в научное сообщество, невзирая на его внутреннюю щедрую этику.

Решение было найдено в Интернете. В 2000 году группа ученых — биологов и медиков — включая нобелевского лауреата Гарольда Э.

Вармуса, выступила с призывом к научным издательствам бесплатно публиковать в Интернете данные обо всех научных исследованиях. Издатели заупрямились, и группа ученых просто обошла это препятствие, учредив в 2003 году некоммерческое издательское предприятие «Публичная научная библиотека». В настоящее время существуют шесть сетевых журналов (*PLoS Biology*, *PLoS Medicine*, *PLoS Genetics* и другие). Это не обычные веб-журналы, зоны чата или сайты, на которых люди могут обмениваться посланиями любого содержания; это хорошо изданные, отредактированные специалистами журналы, публикующие оригинальные статьи, точно так же как и обычные традиционные научные журналы. Разница заключается в том, что журналы «Публичной библиотеки» находятся в «открытом доступе», а это значит, что авторы предоставляют пользователям «свободное, неотъемлемое, повсеместное и вечное право доступа» к своим работам. «Все, что мы публикуем в Сети, доступно всем во всем мире, — говорят издатели. — Вы можете читать, загружать, копировать, распространять и использовать (вместе с приложениями) эти статьи по своему усмотрению. Для этого не требуется никакого разрешения».

«Публичная научная библиотека» добавила «издательское дело, как обмен дарами» к более старой идее о «научном исследовании, как обмене дарами». Причем в данном случае экономика дара не находится в противоречии с экономикой рынка; издатели допускают коммерческое использование содержания журнальных статей. Во «Введении» к книге я писал, что труд художника существует в двух экономических ипостасях, хотя, конечно, только одна из них является первичной и главной; то же самое можно сказать и о знаниях, представленных «Публичной научной библиотеке»; коммерция не исключается, но она может иметь место только после того, как сделан бесплатный вклад; то есть коммерция не находится на первом месте.

Для того чтобы представить второй пример нового некоммерческого учреждения, я вынужден ненадолго остановиться и рассказать малоизвестную историю поддержки и финансирования ис-

куства. В новое время молодые нуждающиеся художники, по традиции, получали деньги либо из общественного кошелька, либо из чьих-то частных средств. Возникает вопрос: существует ли третий путь? Может ли сам мир искусства обладать богатством, достаточным для того, чтобы поддерживать нарождающиеся таланты?

Интересный эксперимент в этой области был сделан вскоре после Второй мировой войны, когда музыканты в Соединенных Штатах были не на шутку встревожены появлением долгоиграющих пластинок, популярность которых могла неблагоприятно отразиться на доходах музыкантов. Что, если каждый раз, когда оркестр записывается на студии звукозаписи, он лишает себя работы на полгода вперед? Озабоченные такой перспективой, музыканты выработали новую форму соглашения с фирмами грамзаписи, договорившись, что небольшой процент от продаж пластинок будет направляться в попечительский фонд и этот фонд будет использоваться для оплаты музыкантов, играющих на сцене «живьем».

Сегодня, спустя полвека, это учреждение, Фонд музыкальных выступлений, продолжает благополучно существовать. Ежегодно он тратит миллионы долларов, оплачивая тысячи концертов в Соединенных Штатах и Канаде. Фонд — самый крупный в мире спонсор бесплатных концертов. Несколько лет назад руководство основало Образовательный фонд, на деньги которого осуществляется обучение молодых музыкантов.

В деятельности Фонда мне особенно импонирует то, что его средства движутся по кругу. Малый процент дохода, поступающий в кассу Фонда, может считаться чем-то вроде добровольной церковной десятины, которую сообщество принимает, чтобы поддерживать своих членов и музыкальную культуру в целом (большинство концертов — это выступления музыкантов в школах перед детской аудиторией). В результате индустрия звукозаписи оказывается не целиком коммерческой: деловые партнеры согласились поддержать чистоту культурной экологии, которая в первую очередь и является самой подходящей питательной средой для музыкантов.

Более того, мне в данном случае особенно нравится тот открывшийся мне факт, что художник не всегда должен с протянутой рукой обращаться к налогоплательщикам или частным покровителям; *искусство само производит богатство*, и, если мы проявим достаточно ума и организуем соответствующие институты, то искусство будет в состоянии содержать искусство*. «Акт о финансировании искусства за счет искусства» — это название законодательной инициативы, которая — будь она реализована — смогла бы в национальном масштабе воспроизвести структуру Фонда музыкальных выступлений.

В 1994 году Кристофер Додд, сенатор от Коннектикута, предложил хитроумный способ использования прошлой стоимости интеллектуальной собственности для финансирования деятелей искусства и науки, работающих в настоящее время. Додд предложил законодательно добавить двадцать лет к сроку защиты авторских прав и использовать полученные таким образом дополнительные средства для оплаты современного творческого труда. Американское авторское право защищает индивидуальную собственность автора на протяжении его жизни и еще в течение пятидесяти лет; корпорации, создающие произведения «для проката» (например, большую часть фильмов) сохраняют авторское право в течение семидесяти пяти лет. Согласно предложению Додда, по истечении каждого из этих сроков авторские права должны быть проданы на следующие двадцать лет на публичных торгах. Такие аукционы смогут дать средства для финансирования искусства и гуманитарных проектов.

Авторское право всегда выполняло двойную функцию. Во-первых, оно стимулирует творчество, а во-вторых, поскольку срок его действия ограничен, произведение в конце концов становится общим достоянием. Согласно авторскому праву, произведение явля-

* На самом деле одного ума здесь явно недостаточно, часто помогает сила. Фонд музыкальных выступлений был организован как часть коллективного договора между фирмами звукозаписи и Американской федерацией музыкантов. Утрата единства профессиональных союзов и падение их влияния — это другая глава современной саги рыночного триумфа.

ется частной собственностью в течение определенного времени, а затем навечно становится собственностью общественной. Додд предлагал, по сути, добавить промежуточное звено, вставить его между частным и общественным; этот дополнительный срок должен был стать переходным периодом, в течение которого богатство, порождаемое авторским правом, могло быть использовано для поддержки активно работающих талантов. Или, говоря иными словами, в течение некоторого ограниченного периода времени мы будем считать обществом тех мужчин и женщин, которые в настоящий момент посвящают свою жизнь искусству и гуманитарной деятельности, тех, кто в самом непосредственном смысле является эстетическим и интеллектуальным наследником прошлого и кто в полном смысле слова является благодетелем любого будущего культурного сообщества.

Логика сенатора Додда, следовательно, воспроизводит логику самой творческой жизни, в которой прошлое питает настоящее, а в настоящем закладываются основы творчества еще не рожденных мастеров искусств. В свете всего сказанного еще более обескураживающим выглядит имевший место в 1998 году пример рыночного триумфа, начавшегося после окончания «холодной войны»: развлекательная индустрия Соединенных Штатов ухитрилась обойти Додда и его единомышленников, убедив Конгресс заменить Фонд поддержки искусств ее собственным «Актом увеличения срока действия авторского права», причем этот последний (задним числом!) продлевает срок действия всех авторских прав без возможности их передачи в общественный сектор, нарушая тем самым прежнее равновесие между богатством частным и общественным. Самым энергичным поборником нового закона стала корпорация «Уолт Дисней»; раньше предполагалось, что первые мультфильмы «Микки-Маус» перейдут в общественную собственность в 2003 году; теперь же, согласно «Акту о защите Микки-Мауса», срок действия авторских прав корпорации «Уолт Дисней» продлится до 2023 года.

Невзирая на этот прискорбный образчик узаконенного воровства, я все же постоянно помню и о Музыкальном трастовом фон-

де, и о предложениях сенатора Додда, и я постоянно ссылаюсь на эти примеры, когда меня просят высказаться относительно того, как мы можем финансировать одаренных людей в мире, где господствует рыночный обмен. Однажды, в 1996 году, когда я выступал на эту тему в Провиденсе, штат Род-Айленд, случилось так, что в зале находились Арчибальд Гиллис и Брендан Гилл, соответственно президент и председатель Фонда визуальных искусств Энди Уорхола; кроме того, вышло так, что именно в это время Фонд Уорхола занимался поиском новых моделей деятельности. Вскоре мы разговорились и принялись более предметно обсуждать те инициативы, какие можно было бы предпринять, учитывая снижение финансирования мастеров визуального искусства, происшедшее в годы после окончания «холодной войны». В результате непрерывного двухлетнего мозгового штурма и поисков средств, наконец, на свет появилось некоммерческое агентство вспомоществований Фонд креативного капитала, который начиная с 1999 года оказывает непосредственную поддержку лицам, творящим в таких отраслях искусства, как кино, видео, литература, а также в театре и изобразительном искусстве.

Фонд креативного капитала отличается от других форм организации искусства в нескольких отношениях. Во-первых, мы оказываем поддержку художнику не одноразово, а в течение ряда лет; помимо финансовой помощи, мы осуществляем консультативную и профессиональную поддержку. Обычно мы просим художника составлять бюджет, включая в него оплату затрат времени; мы помогаем художникам находить подходящие галереи и обговаривать условия проведения выставок; мы предлагаем художникам страховать мастерские и т. д. Одна из клиенток Фонда креативного капитала, чья мастерская была разрушена во время нападения 11 сентября, застраховала ее по нашему настоянию, всего за несколько месяцев до катастрофы.

Во-вторых, поскольку лица, получающие гранты, по умолчанию считают, что искусство должно питать искусство, постольку они соглашаются отчислять в пользу Фонда определенный, небольшой,

процент дохода от их проектов, а Фонд, в свою очередь, использует эти проценты для вложения в следующие гранты. Предусматривая эти отчисления, мы имели в виду не только те модели, какие я описал выше, но также и определенную этику, которая позволяла продюсеру и директору нью-йоркского Общественного театра (*Public Theater*) Джозефу Паппу успешно управлять деятельностью этого культурного учреждения.

Папп поддерживал множество театральных проектов, становясь при этом собственником небольшой части их стоимости. Пьеса *The Chorus Line* была вначале поставлена в *Public Theater*, а затем пошла на Бродвее (премьера состоялась летом 1975 года). Пьеса не сходила со сцены в течение следующих пятнадцати лет, и ее коммерческий успех позволил Паппу поддерживать малоизвестных драматургов и оказывать помощь начинающим театральным коллективам. Труппы Дэвида Мэймета, Сэма Шепарда, Элизабет Сюзейдос, «Мабу-Майнс» и десятки других коллективов получали вспомоществование, пока во главе Общественного театра находился Папп.

Потенциальная доходность не является критерием финансирования из средств Фонда креативного капитала; подобно другим учреждениям, занимающимся финансированием искусства, мы просим наших экспертов оценивать оригинальность, рискованность, мастерство и т. д.; особенно охотно мы поддерживаем те проекты, которые выходят за рамки устоявшихся дисциплинарных традиций. Главным в модели работы Фонда креативного капитала является принцип разделения богатства. Мы не скрываем, что всякий, кто достиг успеха и признания как художник, находится в долгу перед теми, кто был до него; Фонд предлагает состоявшимся мастерам искусств конкретный способ возвращения долга всему их цеху, дабы помочь другим добиться такого же успеха, какого достигли они сами.

Организация Фонда креативного капитала — это всего лишь небольшой эксперимент, в деятельности Фонда множество недостатков, которые мы хотим устранить. За первые восемь лет дея-

тельности мы потратили 5 миллионов долларов на осуществление 242 художественных проектов, но пока у нас нет источника средств, который сделал бы нас полностью самостоятельными и независимыми (наш основной капитал образуется, по необходимости, из филантропических пожертвований). Мы бы с радостью увеличили размер грантов и их количество; возможно, при этом обнаружится, что такой подход — разделение богатства — хорошо работает в одних областях искусства, но мало пригоден для других, и если такой подход в некоторых случаях оказывался полезным, то все же мы пока не нашли своего *Chorus Line*.

Суть, однако, не в частностях данного случая, а в поиске практического ответа на проблему, представленную в данной книге. Некоторые ответы идеально подходят для той эпохи, в какой они были даны; организация Фонда музыкальных представлений идеально соответствовала временам сильного профсоюзного движения. Расцвет общественного, государственного финансирования искусств и науки пришелся на эру «холодной войны».

Но можно с уверенностью утверждать, что к решению этой проблемы существуют подходы, пригодные для всех времен. Покровительство, оказанное королем сэру Исааку Ньютону, могло выйти из моды, но некоторые способы поддержания науки, возникшие в те времена, сохранили свою эффективность до сих пор. Не погибла идея выплаты колледжами жалованья преподавателям. Сам Ньютон был лукасовским профессором математики; эта должность была создана в 1663 году неким Генри Лукасом; эта должность сохраняется и по сей день (в настоящее время ее занимает физик-теоретик Стивен Хокинг). Сохранились и форумы научных дискуссий, известные еще Ньютону. В 1672 году Ньютон отправил длинное письмо Генри Олденбургу, в Лондонское королевское общество. В письме содержался очерк теории света и цвета. Олденбург немедленно опубликовал письмо в «Философских трудах» (*Philosophical Transactions*) Королевского общества. Это была первая научная публикация Ньютона. «Философские труды» — старейший научный журнал в англоязычном мире, он издается уже

более трехсот сорока лет. Олденбург был его основателем и первым издателем и редактором. В момент основания журнала Олденбург не был членом научного сообщества — он его создал, и это сообщество существует по сей день.

Лукас и Олденбург — добрые прародители научного сообщества; их учреждения остались в веках, а их имена до сих пор не забыты. Что же касается сообщества деятелей искусства, то те, кто убежден, что поддерживать искусство надо не ради каких-то других целей, а ради него самого; те, кто сможет реально создать систему поддержания искусства; те, кто сможет осуществить эту поддержку так, чтобы она соответствовала экономике дара, сердцу и душе искусства; те, кто своим умом, силой и провидением сумеет построить здание, способное пережить не одно поколение, — именно они станут добрыми прародителями поколений мастеров искусств, которые будут жить и творить, когда не станет нас.

*Льюис Хайг
Кембридж, штат Массачусетс
Июнь 2006 года*

БИБЛИОГРАФИЯ

Part 1

- Bailey, F. G., ed. *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*. New York: Schocken, 1971.
- Barnett, H. G. 'The Nature of the Potlatch.' *American Anthropologist* 40, no. 3 (July–September 1938): 349–58.
- Benveniste, Emile. *Indo-European Language and Society*. Translated by Elizabeth Palmer. Coral Gables: University of Miami Press, 1973.
- Blau, Peter. *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley, 1964.
- Boas, Franz. 'The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians.' *U.S. National Museum, Annual Report, 1894–1895*. Washington, 1897, pp. 311–738.
- Drucker, Philip. *Cultures of the North Pacific*. Scranton, Pa.: Chandler Publishing Co., 1965.
- Fox, Renée C., and Swazey, Judith P. *The Courage to Fail: A Social View of Organ Transplants and Dialysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Goody, Jack, and Tambiah, S. J. *Bridewealth and Dowry*. London: Cambridge University Press, 1973.
- Goody, Jack, ed. *The Character of Kinship*. London: Cambridge University Press, 1973.

- Grimms' *German Folk Tales, The*. Translated by Francis P. Magoun, Jr., and Alexander H. Krappe. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1960.
- Hagstrom, Warren O. *The Scientific Community*. New York: Basic Books, 1965.
- Hardin, Garrett. *The Limits of Altruism: An Ecologist's View of Survival*. Bloomington: Indiana University Press, 1977.
- . 'The Tragedy of the Commons.' *Science* 162 (1968): 1243–48.
- James, Wendy R. 'Sister-Exchange Marriage.' *Scientific American*, December 1975, pp. 84–94.
- . 'Why the Uduk Won't Pay Bridewealth.' *Sudan Notes and Records* 51 (1970): 75–84.
- Joll, James. *The Anarchists*. Boston: Little, Brown & Co., 1964.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Translated by James Bell et al. Boston: Beacon Press, 1969.
- Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. London: George Routledge & Sons, 1922.
- Marshall, Lorna. 'Sharing, Talking, and Giving: Relief of Social Tensions Among !Kung Bushmen.' *Africa* (journal of the International African Institute) 31, no. 3 (July 1961): 231–49.
- Marx, Karl. *Capital*. Translated by Eden and Cedar Paul. New York: E. P. Dutton, 1930.
- Mauss, Marcel. 'Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,' *L'Année Sociologique* 1 (1923–24), pp. 30–186. Available in English as *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Translated by Ian Cunnison. New York: Norton, 1967.
- Meister Eckhart by Franz Pfeiffer*. Translated by C. de B. Evans. London: John M. Watkins, 1924.
- Nelson, Benjamin. *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. 2nd rev. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Nestrick, William. 'George Herbert – the Giver and the Gift.' *Ploughshares* 2, no. 4 (Fall 1975), pp. 187–205.
- Onians, Richard Broxton. *The Origins of European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Rubin, Gayle. 'The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex.' In *Toward an Anthropology of Women*. Edited by Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975, pp. 157–210.

- Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1972.
- Schumaker, Millard. *Accepting the Gift of God*. Kingston, Ontario: Queen's Theological College, 1980.
- . 'Duty.' *Journal of Medical Ethics* 5 (1979): 83–85.
- . 'Loving as Freely Giving.' In *Philosophy and the Human Condition*, edited by Thomas Beauchamp, William Blackston, and Joel Feinberg. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1980.
- . *Moral Poise: Toward a Christian Ethic Without Resentment*. Edmonton, Alberta: St Stephen's College, 1977.
- Schürmann, Reiner. *Meister Eckhart, Mystic and Philosopher*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- Scott, Russel. *The Body as Property*. New York: Viking, 1981.
- Shell, Marc. *The Economy of Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Simmel, Georg. 'Faithfulness and Gratitude.' In *The Sociology of Georg Simmel*, edited by Kurt H. Wolff. Glencoe, Ill.: Free Press, 1950, pp. 379–95.
- Simmons, Roberta G.; Klein, Susan D.; and Simmons, Richard L. *The Gift of Life: The Social and Psychological Impact of Organ Transplantation*. New York: John Wiley & Sons, 1977.
- Smelser, Neil. 'A Comparative View of Exchange Systems.' *Economic Development and Cultural Change* 7 (1959), pp. 173–82.
- Stack, Carol B. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper & Row, 1974.
- Titmuss, Richard. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. New York: Pantheon, 1971.
- Tournier, Paul. *The Meaning of Gifts*. Translated by John S. Gilmour. Richmond, Va.: John Knox Press, 1963.
- Usury Laws: Their Nature, Expediency and Influence*. Economic Tract Number IV. New York: The Society for Political Education, 1881.
- Van Baal, J. *Reciprocity and the Position of Women*. Amsterdam: Van Gorcum, Assen, 1975.
- Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Translated by M. B. Vizedom and G. L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Weiner, Annette B. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- Yaron, Reuven. *Gifts in Contemplation of Death in Jewish and Roman Law*. London: Oxford University Press, 1960.

Part II

- Asselineau, Roger. *The Evolution of Walt Whitman*. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.
- Budge, E. A. Wallis. *The Gods of the Egyptians, or Studies in Egyptian Mythology*. Vol. 2. London: Methuen & Co., 1904.
- . *Osiris and the Egyptian Resurrection*. Vol. I. New York: G. P. Putnam's Sons, 1911.
- Chauncy, Charles. *A Caveat Against Enthusiasm*. Boston: J. Draper, 1742.
- Doob, Leonard W., ed. *'Ezra Pound Speaking': Radio Speeches of World War II*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979.
- Emery, Clark. *Ideas Into Action: A Study of Pound's Cantos*. Coral Gables: University of Miami Press, 1958.
- Ginsberg, Allen. 'Encounters with Ezra Pound,' *City Lights Anthology*. San Francisco: City Lights Books, 1974.
- Hall, Donald. *Remembering Poets*. New York: Harper & Row, 1978.
- Heymann, C. David. *Ezra Pound: The Last Rower*. New York: Viking, 1976.
- Kaplan, Justin. *Walt Whitman: A Life*. New York: Simon & Schuster, 1980.
- Kenner, Hugh. *The Pound Era*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971.
- Lawrence, D. H. *Studies in Classic American Literature*. New York: Viking, 1964.
- Lopez-Pedraza, Rafael. *Hermes and His Children*. Zurich: Spring Publications, 1977.
- Neruda, Pablo. *Memoirs*. Translated by Hardie St. Martin. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1977.
- Neruda, Pablo. *Twenty Poems*. Translated by James Wright and Robert Bly. Madison, Minn.: Sixties Press, 1967.
- Norman, Charles. *Ezra Pound*. New York: The Macmillan Company, 1960.
- O'Connor, Flannery. *Mystery and Manners*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1969.
- Pound, Ezra. *ABC of Reading*. New York: New Directions, 1960.
- . *America, Roosevelt and the Causes of the Present War*. Translated by John Drummond. London: Peter Russell, 1951. (First published in Venice in 1944.)
- . *The Cantos*. New York: New Directions, 1972.
- . *Guide to Kulchur*. New York: New Directions, 1970.
- . *Jefferson and/or Mussolini*. London: Stanley Nott, 1935.

- . *The Letters of Ezra Pound, 1907–1941*. Edited by D. D. Paige. New York: Harcourt, Brace & Company, 1950.
- . *Literary Essays of Ezra Pound*. Edited by T. S. Eliot. New York: New Directions, 1964.
- . *Make it New*. New Haven: Yale University Press, 1935.
- . *Pavannes and Divagations*. New York: New Directions, 1958.
- . *Personae*. New York: New Directions, 1971.
- . *Selected Prose 1909–1965*. Edited by William Cookson. New York: New Directions, 1973.
- . *Social Credit: An Impact*. London: Peter Russell, 1951. (First published in 1935.)
- Rosellini, Ippolito. *I Monumenti Dell' Egitto e Della Nubia*. Vol. 3, *Monumenti del Culto*. Pisa: 1844.
- Shell, Marc. *The Economy of Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Shephard, Esther. 'Possible Sources of Some of Whitman's Ideas and Symbols in 'Hermes Mercurius Trismegistus' and Other Works.' *Modern Language Quarterly* 14, no. 1 (March 1953): 60–81.
- Snyder, Gary. *The Real Work: Interviews and Talks 1964–1979*. New York: New Directions, 1980.
- Whitman, Walt. *The Correspondence*. 6 vols. Edited by Edwin Haviland Miller. New York: New York University Press, 1961–1977.
- . *Daybooks and Notebooks*. 3 vols. (paginated consecutively). Edited by William White. New York: New York University Press, 1978.
- . *Leaves of Grass*. Brooklyn, N.Y.: 1855.
- . *Leaves of Grass*. 'Comprehensive Reader's Edition.' Edited by Harold W. Blodgett and Sculley Bradley. New York: New York University Press, 1965.
- . *Prose Works 1892*. 2 vols. (paginated consecutively). Edited by Floyd Stovall. New York: New York University Press, 1963.
- . *The Uncollected Poetry and Prose*. 2 vols. Edited by Emory Holloway. Garden City, N.Y.: Doubleday, Page & Co., 1921.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

C. 13: 'Not I, not I': D. H. Lawrence, *The Complete Poems*, 2 vols. (London: Heinemann, 1972), 1: 250.

C. 14: 'The artist appeals': Joseph Conrad, in the preface to *The Nigger of the Narcissus* (New York: Doubleday, Page & Co., 1926), p. xii.

C. 14: Silhouette Romances: *New York Times*, 11 August 1980, p. C 13.

Эпиграфы

C. 22: 'O wonderful!': This 'mystical chant' is found at the end of the Taittiriya Upanishad. See, for example, *The Thirteen Principal Upanishads*, translated by Robert Hume (London: Oxford University Press, 1932), p. 293. The translation is my own.

C. 22: 'You received gifts': Czeslaw Milosz, from 'A Separate Notebook: The Mirrored Gallery,' translated by Robert Hass and Renata Gorczynski, *Ironwood* 18 (1981), p. 186.

Глава 1

C. 23: 'An Indian gift': Thomas Hutchinson, *The History of the Colony of Massachusetts-Bay* (Boston: Thomas & John Fleet, 1764), vol. 1, p. 469n.

C. 24: 'One man's gift': See, e.g., Sahlins, p. 160.

C. 24: The Uduk: James, *Sudan Notes*, pp. 81 – 82.

C. 26 – 28: 'The Girl and the Dead Man': John Francis Campbell, ed. and trans., *Popular Tales of the West Highlands* (Paisley: Alexander Gardner, 1890), vol. 1, pp. 220 – 25.

C. 29: A stab at its meaning: My interpretation of the tale is influenced by the method of Marie-Louise von Franz, a Jungian who typically begins her analysis by looking for the 'marriage quaternity,' a husband and wife and their spiritual counterparts. Von Franz's works include *Problems of the Feminine in Fairytales* (Zurich: Spring Publications, 1972) and *Shadow and Evil in Fairytales* (Zurich: Spring Publications, 1974).

C. 29: Bread into toadstools: Wirt Sikes, *British Goblins* (London: Sampson Low, 1880), p. 119.

C. 30: 'Some food we could not eat': See Malinowski, p. 473.

C. 30: 'If I receive money': James, *Scientific American*, p. 90.

C. 30: 'potlatch' and 'killing wealth': See Mauss, pp. 4, 84.

C. 33: 'The Ungrateful Son': *Grimms*, p. 507.

C. 34: 'The gift is to the giver': Walt Whitman, 'A Song of the Rolling Earth,' line 87.

C. 36–39: The Kula: All citations are from Malinowski, pp. 81–97.

C. 39: '*To possess is to give*': Malinowski, p. 97. Emphasis mine.

C. 39: 'I effuse my flesh in eddies': Whitman, 'Song of Myself,' lines 1338–40.

C. 39: Folk tale from Kashmir: W. Norman Brown, 'Tawi Tales' (Manuscript in Indiana University Library, Bloomington, Ind.)

C. 39–40: The Maori: In general, see Mauss, pp. 8–10, and Sahlins, pp. 149–71. Both men draw on the field work of Elsdon Best, whose publications are listed in Sahlins, p. 316.

C. 44: 'Causes the birds to be abundant': Sahlins, p. 158.

C. 44: *Whangai hau*: Sahlins, p. 158.

C. 46: 'Consecrate to me': Exod. 13:2.

C. 47: Sacrificing the firstborn son: See, e.g., 2 Kings 3:27 and 16:3. See also the note on the first of these in *The New Oxford Annotated Bible* (New York: Oxford University Press, 1973), p. 458.

C. 47: 'All that opens the womb': Exod. 34:19–20.

C. 47: 'You shall sprinkle their blood': Num. 18:15–18.

C. 50: 'Your emotions never seem in proportion': E. M. Forster, *A Passage to India* (New York: Harcourt Brace & World, 1924), p. 254.

C. 51: 'If money goes': *Ibid.*, p. 160.

C. 51: 'Modern capitalist societies': Sahlins, pp. 3–4.

C. 53: 'Let us borrow': Eckhart, p. 86.

C. 53: 'Represents the ultimate theological root': Thomas Merton, *The Asian Journal*, eds. Naomi Burton et al. (New York: New Directions, 1973), pp. 341–42.

C. 54: Tale from Bengal: L. B. Day [Lalavihari De], *Folk-Tales of Bengal* (London: Macmillan & Co., 1883), pp. 1–2.

Глава 2

C. 57: 'Tasteless water': Walt Whitman, *Leaves of Grass*, 1st ed. (Brooklyn, NY, 1855), p. 24.

C. 57: The salmon: Drucker, pp. 85, 96–8.

C. 59: Lizard god: *New York Times*, 3 September 1980, p. A4.

C. 60: Copper plaques: Material on coppers is drawn primarily from Boas, pp. 341–58, and Drucker, pp. 65–66, 127. The illustration is from Boas, p. 342.

C. 61: Civilized debtors: Drucker, pp. 213–15.

C. 61: 'Rivalry potlatch': Drucker, pp. 64, 197.

C. 61: 'Monster child': Mauss, p. 44.

C. 62: Boas's accounts: Boas, pp. 341–58.

C. 64: 'Feast for the dead': Drucker, pp. 124–27.

C. 66: 'Riveted together': Boas, p. 354.

C. 66: *Bios/zoë*: Carl Kerényi, *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Bollingen Series LXV 2, trans. Ralph Manheim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976), pp. xxxi–xxxvii.

C. 66: 'A natural phenomenon': *Ibid.*, p. 38.

C. 67: Greek celebrants: *Ibid.*, p. 66.

C. 67: 'Bones of the dead': Drucker, p. 65.

C. 68: 'Things are to some extent parts of persons': Mauss, p. II.

C. 69: Russian folk tale: William R. S. Ralston, *The Songs of the Russian People* (London: Ellis & Green, 1872), p. 159.

C. 69: 'Complete harmony': Barnett, p. 353.

C. 70: 'Good will of our forefathers': Boas, p. 347.

C. 70: Mistakenly insulted: Drucker, p. 74.

C. 71: 'For as long as it is known': Joseph Epes Brown, *The Sacred Pipe* (Norman: University of Oklahoma Press, 1953), p. xii.

C. 73: Maori elder: Sahlins, pp. 157–59.

C. 73: 'The term "profit"': Sahlins, pp. 160–61.

C. 73: 'God has excluded': St. Ambrose [S. Ambrossi], *De Tobia*, ed. and trans. Lois M. Zucker (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1933), p. 67.

Глава 3

C. 76: 'My vocation': Jean-Paul Sartre, *The Words*, trans. Bernard Frechtman (Greenwich, Conn.: Fawcett, 1966), p. 121.

C. 76–78: Gifts over the coffin: Wirt Sikes, *British Goblins* (London: Sampson Low, 1880), pp. 323–25. The illustration is from Sikes, p. 324.

C. 77: Haida believed: Van Gennepe, p. 155.

C. 78: 'At each important phase': Weiner, p. 20.

C. 80: Remarks on divorce: Van Gennepe, pp. 142–43.

C. 80: 'Women untie the dead': Weiner, p. 22.

C. 80: The Sabians: Van Gennepe, p. 107. See also pp. 81, 91.

C. 80: 'There is a medical usage': Benveniste, p. 55.

C. 81: *Talmud: The Babylonian Talmud, Seder Mo'ed Shabbath*, vol. 2 (London: Soncio Press, 1938), p. 156b.

C. 84: 'The Shoemaker and the Elves': For the original, see *Grimms*, pp. 148–49.

C. 88: Tales with the same motif: See, for example, William Henderson, *Notes on the Folklore of the Northern Counties of England and the Borders* (London: Longmans, Green & Co., 1866), pp. 210–12; Joseph Jacobs, *English Fairy Tales* (London: David Nutt, 1890), pp. 204–5; Thomas Keightley, *The Fairy Mythology* (London: H. G. Bohn, 1870), pp. 299–300; and M. C. Balfour, *Folk-Lore*, vol. 2 (1891), pp. 264–71.

C. 91: 'A few good poems': Paul Goodman, *Five Years: Thoughts During a Useless Time* (New York: Vintage, 1969), p. 194.

C. 93–94: George Bernard Shaw: See Erik Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: W. W. Norton & Co., Inc., 1962), p. 44.

C. 94: *genius*: Apuleius' essay is *De deo Socratis*. For a translation see *The Works of Apuleius* (London: Bell & Daldy, 1866), pp. 350–73 (esp. pp. 363–64). For other material on *genius*, see: Onians, pp. 123–67, 224–28, 240; J. C. Nitzche, *The Genius Figure in Antiquity and in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1975); Marie-Louise Von Franz, *A Psychological Interpretation of 'The Golden Ass' of Apuleius* (Zurich: Spring Publications, 1970), esp. chap. I, p. 10.

- C. 96: 'That man should receive God': Schürmann, p. 4; Eckhart, p. 35.
 C. 96: 'God's endeavor': Schürmann, p. 93.
 C. 96: 'I will praise him': Schürmann, p. 58.
 C. 96 – 97: 'Our Lord Jesus Christ went up': The verse in question is Luke 10:38, more usually translated as 'He entered a village, and a woman named Martha received him into her house.' For an explanation of Eckhart's translation, see Schürmann, pp. 9 – 10.
 C. 97: 'A human being': Schürmann, p. 53.
 C. 97: A virgin is detached: See Schürmann, pp. 16ff.
 C. 97: 'Know then, that God is bound to act': Eckhart, p. 23.
 C. 97: 'If a human were to remain a virgin': Schürmann, p. 4.
 C. 97: 'Gazes back': Eckhart, p. 272.
 C. 97: 'Man ought to be flowing out': Eckhart, p. 160.
 C. 98: 'In the abstract Godhead': Eckhart, p. 188.

Глава 4

- C. 99: 'Conflict exists': Lévi-Strauss, pp. 58 – 60.
 C. 100: New Caledonia: M. Leenhardt, 'Notes d'ethnologie néocalédonienne,' *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie* 8 (1930): 65.
 C. 100: Ten perfections: Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1909), p. 33.
 C. 100: Perfect in almsgiving: *Ibid.*, p. 35.
 C. 100: Wise Hare: *Ibid.*, pp. 274 – 79.
 C. 100: 'The acme': *Ibid.*, p. 35.
 C. 100: 'Linen': Marx, p. 18.
 C. 105: 'In the seventeenth century': Marx, p. 4n.
 C. 106: 'Communities of India': Marx, p. 11.
 C. 106: 'The only products which confront': Marx, p. 11.
 C. 106: Famous law: Deut. 23:19 – 20.
 C. 107: 'Any wealth': James, *Sudan Notes*, p. 81.
 C. 107 – 112: Pinto: My data come from Mark Dowie, 'Pinto Madness,' *Mother Jones*, September-October 1977, pp. 18 – 32.

In a 1980 trial in Winamac, Ind., a jury found Ford not guilty of reckless homicide in a case involving three girls who burned to death when their Pinto was struck from the rear by a van and burst into flame. Another jury in a 1978

product-liability trial in California, however, found Ford guilty and ordered the company to pay over \$100 million to a badly burned Pinto owner. (The case is on appeal.)

Immediately following the publication of Dowie's *Mother Jones* article, the National Highway Traffic Safety Administration began its own investigation into the safety of the Pinto; nine months later, it concluded that the car was in fact defective. Ford thereupon recalled the cars in question, offering to install in them a device to improve their resistance to fire.

C. 112–123:

Success rate: Simmons, pp. 425, 427.

Some risk: Simmons, pp. 166, 435; Fox, p. 340.

Do not regard their choice: Simmons, p. 241.

'I never thought about it': Simmons, p. 243.

'I don't think': Simmons, p. 246.

'The term decision': Simmons, p. 283.

'One hardly needs a study': E.g., Simmons, pp. 183, 230.

'Yakut refused': Lévi-Strauss, p. 57.

'Labor should not be sold': Ernesto Cardenal, *In Cuba*, trans. Donald D. Walsh (New York: New Directions, 1974), p. 117.

'Literary property': *Ibid.*, p. 143.

'Debases the man': Mauss, p. 41.

Incest taboo: Fox, p. 344.

Problems are rare: Simmons, pp. 451–52.

To minimize the recipient's sense of debt: Simmons, p. 457.

A young man: Simmons, p. 453.

'He doesn't owe': Simmons, p. 326.

'Very selfish girl': Simmons, p. 174.

'Not uncomfortable': Simmons, p. 174.

'Labor pains': Simmons, p. 325.

Food offered by the dead: The advice is given to Psyche, for example. See Apuleius, *The Golden Ass*, trans. Jack Lindsay (Bloomington: Indiana University Press, 1962), pp. 138–39.

An Irish tale: *Folk Tales and Fairy Lore in Gaelic and English*, collected by James Macdougall, ed. George Calder (Edinburgh: John Grant, 1910), pp. 271–79.

C. 123: Schizophrenia: *New York Times*, 13 November 1979, pp. C1 – C2.

C. 124: Refuse the food: See, for example, Grimms, p. 92; Marie-Louise von Franz, *Shadow and Evil in Fairy Tales* (Zurich: Spring Publication, 1974), pp. 74, 241.

C. 125: 'Twelve black men': Grimms, pp. 337 – 42.

Глава 5

C. 126: Cowrie shells: Marshall, p. 241.

C. 127: 'Kin': Stack, pp. 9, 90; chapter 6 in general.

C. 127: What happened to the money: Stack, pp. 105 – 7.

C. 129: Lydia: Stack, p. 109.

C. 129: 'Far-hearted': Marshall, p. 233.

C. 129: Peasant communities: George M. Foster, 'Peasant Society and the Image of Limited Good,' *American Anthropologist* 67, no. 2 (April 1965): 303.

C. 130: 'Manuscripts for which the scientific authors': Hagstrom, pp. 12 – 13.

C. 130: 'Negative value': Hagstrom, p. 22.

C. 130: 'Unlike recognition': Hagstrom, p. 23.

C. 130: 'One reason why': Hagstrom, p. 104.

C. 131: Kwakiutl names: Boas, pp. 343 – 48.

C. 132: 'Virtue rests': See first note for p. 35.

C. 133: 'The acceptance by scientific journals': Hagstrom, p. 13.

C. 136: 'A parent would not touch': Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton, 1950), pp. 139 – 40.

C. 137: 'Like the Jewish Torah': Hagstrom, p. 48.

C. 137: 'Industrial research': Hagstrom, p. 39.

C. 138: 'In the past one of the strengths': *Boston Globe*, 3 November 1980, p. 19.

C. 138: 'There used to be a good exchange': Nicholas Wade, 'La Jolla Biologists Troubled by the Midas Factor,' *Science* 213 (7 August 1981): 628.

C. 136: 'Contractual' theory: See Hagstrom, pp. 54 – 55.

C. 137: Polynesian island: Raymond Firth, *Primitive Polynesian Economy* (London: George Routledge & Sons, Ltd., 1939), p. 324. The chart of marriage gifts is from Firth, p. 323.

C. 142: 'Total social phenomenon': Mauss, pp. 76 – 77.

C. 145: 'Real' and 'personal': Mauss, pp. 46 – 52.

C. 145: Town of Münster: James Joll, *The Anarchists* (Boston: Little, Brown & Co., 1964), pp. 24 – 26.

C. 145: 'A time will come': Ibid., p. 56.

C. 146: 'Village of Lentino': Ibid., p. 122.

C. 146: Case of ingratitude: I am indebted to Millard Schumaker's as yet unpublished essay, 'Sharing Without Reckoning,' for this point.

C. 147: 'Moral memory': Simmel, p. 388.

C. 148: 'In awe': All material from Hobbes is taken from the 13th chapter of *Leviathan*. See, for example, Thomas Hobbes, *The English Works*, ed. William Molesworth (London: John Bohn, 1839), pp. 110 – 16.

C. 148: 'The laws of nature': Sahlins, p. 179. Sahlins does not connect gift exchange to anarchism, but his remarks (pp. 168 – 83) on the political aspects' of Mauss's essay initiated my thinking in this line.

C. 152: 'Primitive tribes he observed': Joll, *The Anarchists*, pp. 154 – 55. Kropotkin's full remarks may be found in *The Essential Kropotkin*, ed. Emile Capouya and Keitha Tompkins (New York: Liveright, 1975), p. 34.

C. 152: 'By opposing reason': Mauss, p. 80.

C. 153: 'Voluntary guise': Mauss, p. 3.

C. 153: Blind pelican: Joll, *The Anarchists*, p. 155.

Глава 6

C. 155: 'Your own mother': Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (New York: William Morrow, 1935), p. 83.

C. 155: 'Their daughters': Gen. 34:21.

C. 156: Not a chattel: See, for example, Phyllis Bird, 'Images of Women in the Old Testament,' in *Religion and Sexism*, ed. Rosemary Radford Ruether (New York: Simon & Schuster, 1974), pp. 54ff.

C. 156: 'Right of action': *Century Dictionary and Cyclopedia*, under 'property.'

C. 156: Property rights in the body: Scott, pp. 186 – 89; Renée C. Fox, 'Ethical and Existential Developments in Contemporaneous American Medicine: Their Implications for Culture and Society' *Milbank Memorial Fund Quarterly, Health and Society* (Fall 1974): 466.

C.157: Anatomical Gift Act: Scott, pp. 70 – 73; Blair L. Sadler and Alfred M. Sadler, Jr., 'Providing cadaver organs: three legal alternatives,' *The Hastings Center Studies I* (1973): 14 – 26.

- C. 158: All children are given: For an example, see Mauss, pp. 6–7.
- C. 159: Exchange their baby: *New York Times*, 5 September 1980, p. B1.
- C. 159: 'Bridewealth is childwealth': Goody, p. 11.
- C. 160: "'Borrowed man'": Goody, p. 6; see also Eleanor Leacock, 'The Changing Family and Lévi-Strauss, or Whatever Happened to Fathers,' *Social Research* 44 (Summer 1977): 248.
- C. 160: Our lives are gifts: See Talcott Parsons, Renée C. Fox, and Victor M. Lidz, 'The "gift of life" and its reciprocation,' *Social Research* 39 (Autumn 1972): 367–415.
- C. 160: 'All that opens the womb': Exod. 34:19.
- C. 160: 'Sons you shall redeem': Exod. 34:20.
- C. 161: Polynesian mythology: Marshall Sahlins, 'Polynesian Riches – With Special Reference to Cooked Men and Raw Women in the Fiji Islands.' Essay in manuscript.
- C. 161: 'The old lie': Wilfred Owen, *Poems* (London: Chatto & Windus, 1920), p. 15.
- C. 161–162: Uduk: James, *Sudan Notes*, pp. 78–84.
- C. 163: Tend to be tokens: See Goody p. 17, for a defense of this generalization.
- C. 163: Code of Manu: Goody, p. 68.
- C. 164: Men alone may give: For expanded discussions of this issue, see both Van Baal and Rubin.
- C. 164: Father still gives: Emily Post, *Etiquette*, 12th rev. ed. (New York: Funk & Wagnalls, 1969), p. 379.
- C. 165: Daughter's 'hand': *Ibid.*, p. 326.
- C. 165: 'Present is sent to her': *Ibid.*, p. 423 (emphasis mine).
- C. 165: Thank-you notes: *Ibid.*, p. 368.
- C. 165: 'Try to understand': *Ibid.*, p. 329.
- C. 166: "'Unsuccessful turkeys'": *New York Times*, 26 January 1981, p. C26.
- C. 169: Clergyman: Post, *Etiquette*, p. 268.
- C. 177: Charles Follen: Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 1977). pp. 18–19.
- C. 178: 'A skirt thing': Saul Bellow, *Humboldt's Gift* (New York: Avon Books, 1976), p. 113.

Глава 7

- C. 179: Loan of a fungible: *New Catholic Encyclopedia*, under 'usury.'
- C. 182: 'Loans at interest': Drucker, p. 61.
- C. 182–183: Islamic laws: See Robert Roberts, *The Social Laws of the Qôran* (London: Williams & Norgate, 1925), pp. 70–72, 103–8.
- C. 183: 'Blot out usury': Koran, Sûra 2: 276.
- C. 183: 'No increase from God': Koran, Sûra 30:38.
- C. 184: 'Two sorts of wealth-getting': Aristotle, *Politics* 1. 10.
- C. 185: Capital: See Onians, pp. 123–25, 144. Onians also tells us (p. 159n) that the term *capitalis* was applied to the gifted because originality was associated with the prompting *genius* and therefore with the head. I realize that priority in time carries no necessary authority, but still, the current use of 'capital' is not the aboriginal or the spiritual use. Works of genius are our true capital.
- C. 184: 'Native moralists': Douglas Oliver, *A Solomon Island Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1955), p. 82. For this and other examples, see Sahlins, p. 191.
- C. 190: 'Brother': St Ambrose [S. Ambrossii], *De Tobia*, ed. and trans. Lois M. Zucker (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1933), pp. 65, 67.
- C. 190: 'Desire to harm': *Ibid.*, p. 67.
- C. 190: 'Who then was the stranger': *Ibid.*
- C. 190: A few examples: See Nelson, pp. 10–14.
- C. 190: 'Temporal goods': Nelson, p. 21n.
- C. 190–191: Word 'brother': Nelson, p. 3.
- C. 192: 'From him demand usury': Nelson, p. 18.
- C. 192: 'Jews were forbidden': Nelson, p. 14.
- C. 193: Roman law: Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: New American Library, 1950), p. 208.
- C. 194: 'What will you say to Christ': Martin Luther, *Lectures on Deuteronomy*, ed. J. Pelikan (St Louis: Concordia Publishing House, 1960), pp. 144–45.
- C. 197: 'Deal with risk': Martin Luther, *Letters*, ed. G. Krodel (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 2: 50–55.
- C. 197: Dispute in Denmark: Nelson, p. 62.
- C. 197: 'Luther says': Bainton, *Here I Stand*, p. 215.
- C. 203: Ministers in Regensberg: Nelson, p. 47.

- C. 203: *interesse*: *Oxford English Dictionary*, under 'interest.'
- C. 204: 'Brotherhood of man': Nelson, p. 19.
- C. 204: Leo X: Nelson, pp. 24 – 25.
- C. 205: 'Sums freely invested': Nelson, p. 64.
- C. 205: Similar discriminations: Nelson, p. 47.
- C. 206: 'Why is it': Luther, *Lectures*, p. 145.
- C. 207: 'Common herd': Luther, *Letters*, p. 54.
- C. 207: 'Christians are rare': Nelson, pp. 50 – 51.
- C. 208: 'The Jews do well': Luther, *Lectures*, p. 145.
- C. 208: 'Know then': Eckhart, p. 23.
- C. 207: "'Prophetic perfect'": Edmund Wilson, *Red, Black, Blond and Olive* (New York: Oxford University Press, 1956), p. 426.
- C. 208: 'He has bidden us': Nelson, p. 153.
- C. 208: Lawyer: Erik H. Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton Library, 1962), pp. 56, 97.
- C. 209: A tragedy of moral history': Nelson, p. 136.
- C. 210: 'Common good': Georgina Harkness, *John Calvin: The Man and his Ethics* (New York: Henry Holt & Company, 1931). p. 205.
- C. 211: 'Tighter fetters': *Usury Laws*, p. 33.
- C. 212: 'He does not mean': *Usury Laws*, pp. 33 – 34.
- C. 212: 'It is said': Harkness, *Calvin*, p. 206; see also Nelson, p. 78.
- C. 212: 'usury is not now unlawful': Nelson, p. 79.
- C. 213: Islamic parallel: See 'Islamic Views on Interest,' *New York Times*, 22 January 1981, p. A11; Abolhassan Bani-Sadr: Man in the News,' *New York Times*, 28 January 1980, p. A8; 'Iran's Oil Director Disputes Khomeini on Primacy of Islam,' *New York Times*, 29 May, 1980, p. A1.
- C. 216: 'If money is shut up': Harkness, *Calvin*, p. 206.
- C. 216: 'Better may it be': Nelson, p. 84.
- C. 216: 'Widows and orphans': Nelson, p. 98.
- C. 216 – 217: Dana: All citations from Dana's speech are from *Usury Laws*, pp. 43 – 56.
- C. 218: Degrees of reciprocity: See Sahlins, chapter 5, esp. pp. 188 – 204.
- C. 222: 'I use the term Charity': Nelson, pp. 163 – 64 (emphasis in original).
- C. 223: Usury laws: *Usury Laws*, p. 62.
- C. 223: French Jews: Nelson, p. III.
- C. 224: Catholics: *New Catholic Encyclopedia*, under usury.

Глава 8

C. 227: 'Grave defect': *Meister Eckhart* by Franz Pfeiffer (London: Watkins, 1924), p. 23.

C. 227: 'Inner certainty': Czeslaw Milosz, *Native Realm* (Berkeley: University of California Press, 1981), p. 87.

C. 227: 'The thing germinated': Harold Pinter, 'Letter to Peter Wood,' *The Kenyon Review* 3, no. 3 (Summer 1981), p. 2.

C. 228–229: 'I was in that particular hell': Theodore Roethke, *On the Poet and His Craft*, ed. Ralph J. Mills, Jr. (Seattle: University of Washington Press, 1966), pp. 23–24.

C. 229–230: 'Parts that embarrass': Allen Ginsberg, *Composed on the Tongue* (Bolinas, Calif.: Grey Fox Press, 1980), pp. 111–12.

C. 230: 'Real deprivation': May Sarton, *Journal of a Solitude* (New York: Norton, 1973), p. 191.

C. 231: Hermes: Lopez-Pedraza, pp. 44–47.

C. 231: 'Original clan': Marcel Mauss, *The Gift* (New York: Norton, 1967), p. 10.

C. 232: 'I made a new religion': William Butler Yeats, *The Autobiography* (New York: Collier Books, 1965), p. 77.

C. 232: 'I have attempted': Neruda, *Twenty Poems*, p. 15.

C. 233: 'Lota coal mine': Neruda, *Memoirs*, p. 171.

C. 234: 'What is good': *Black Elk Speaks*, as told through John G. Neihardt (Lincoln: University of Nebraska Press, 1961), p. v.

C. 235: T finished off: Snyder, p. 126.

C. 236: "'Did I say that?': Snyder, p. 79.

C. 236: 'Thou that hast giv'n': *The Poems of George Herbert* (London: Oxford University Press, 1958), p. III. For a discussion of Herbert's work and gift exchange, see William Nestrick's essay, listed in the bibliography for Part I.

C. 237: 'Art is a virtue': O'Connor, pp. 81–82.

C. 237: 'Not any self-control': Rainer Maria Rilke, *Verse und Prosa aus dem Nachlass* (Leipzig: Gesellschaft der Freunde der Deutschen Bücherei, 1929), pp. 41–49. The translation is by Norman O. Brown; see *Life Against Death* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1970), pp. 67, 237.

C. 237: 'The eye sees': O'Connor, p. 195.

C. 238: 'Esemplastic': *The Portable Coleridge*, ed. I. A. Richards (New York: Viking, 1950), pp. 494, 515–16.

C. 245: Riches turn to paper: See Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1955), the listings under F 348.6; see also Wirt Sikes, *British Goblins* (London: Sampson Low, 1880), pp. 119–20.

C. 246: Inexhaustible barrel of ale: Michael Aislabie Denham, *The Denham Tracts*, ed. James Hardy, 2 vols. (London: David Nutt, 1892–95), 2: 85.

C. 247: 'His appeal is made': Joseph Conrad, *The Nigger of the Narcissus* (New York: Doubleday, Page & Co., 1926), pp. xi-xii.

C. 248: 'Black known and unknown poets': Maya Angelou, *I Know Why the Caged Bird Sings* (New York: Bantam Books, 1971), p. 156.

C. 249: 'Logic is the money': Quoted by Shell, p. 36.

C. 249–250: 'The Paper Chase': *New York Times*, 15 January 1979, p. C20.

C. 249–250: Dali: *New York Times*, 26 March 1981, p. 8A.

C. 250: 'When I pass': Whitman, *Prose*, pp. 388–89.

Глава 9

NOTE: Whitman's works, listed in the Bibliography for Part II, are cited here by abbreviated titles only. The first edition of *Leaves of Grass* bears the date of publication to differentiate it from the New York University Press edition.

'Not blind': *Leaves*, p. 729.

'I guess [the grass] is a uniform hieroglyphic': *Leaves*, p. 34.

'I am hungry': *Uncollected*, p. 67.

'Loafe with me': *Leaves*, p. 33.

The turn in Whitman's life has been explained: See Asselineau, 1: 47–62.

'I mind how once we lay': *Leaves*, p. 33.

'Not the poet of goodness': *Leaves*, p. 50.

'Call the tortoise unworthy': *Leaves*, p. 40.

'The carpenter dresses': *Leaves*, p. 41.

'The moth': *Leaves*, p. 45.

'As the hugging and loving bed-fellow': *Leaves*, pp. 31–32.

'After none of them': *Uncollected*, 2: 83.

'Showing the best': *Leaves*, p. 31.

'Perfect faith': *Leaves*, p. 731.

C. 257: Edification': Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1909), pp. 117–28.

C. 257: 'The flavor': *One Hundred Poems of Kabir*, trans. Rabindranath Tagore and Evelyn Underhill (London: Chiswick Press, 1914), p. 41. The translation is my own, based on Tagore's.

'Knot of contrariety': *Leaves*, pp. 162–63.

'Adhesiveness': *Leaves*, p. 90n.

'Terrible Doubt': *Leaves*, p. 120.

'If I worship one thing': *Leaves*, p. 53.

'Unseen Soul': *Leaves*, p. 746n.

'Enthusiastic wildness': Chauncy, p. iii.

'No reasoning': Chauncy, p. 19.

'It may be seen': Chauncy, pp. 3–4.

'Transparent eyeball': Ralph Waldo Emerson, *Nature, Addresses, and Lectures* (Boston: Houghton Mifflin, 1898), p. 16.

C. 264: 'Born cold': Ralph Waldo Emerson, *Selected Prose and Poetry*, ed. Reginald L. Cook (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1950), p. 461.

'I only answer'd': *Prose*, pp. 281–82, 493–94.

'Respiration and inspiration': *Leaves*, p. 29.

'The afflatus': *Leaves*, p. 52.

'Tend inward': *Leaves*, p. 44.

'Accrue what I hear': *Leaves* (1855), p. 31.

'There is a prejudice': *Correspondence*, 1: 123n.

'Accepting': See, e.g., *Leaves*, p. 75 (line 1,036).

'Adorning myself': *Leaves*, p. 41.

'He bequeaths': *Leaves*, p. 752.

'To the dirt': *Leaves*, p. 89.

'Soul has that measureless pride': *Leaves*, p. 716.

'Dazzling and tremendous': *Leaves*, p. 54.

'Whoever walks a furlong': *Leaves*, p. 86.

'To be in any form': *Leaves*, p. 57.

'Utter poems': *Leaves*, p. 253.

'First object': *Leaves*, p. 364.

Such sharp detail: Examples are from *Leaves*, pp. 38, 42, 61.

'Libidinous': *Leaves*, p. 54.

'Crowding my lips': *Leaves*, pp. 81–82.

'Soggy clods': *Leaves*, p. 59.

Enter his body: Examples are from *Leaves*, pp. 43, 59, 66.

'Oxen': *Leaves*, p. 40.

'Converging objects': *Leaves*, p. 47.

'Hieroglyphic': *Leaves*, p. 34.

Ducks: *Leaves*, p. 40.

'Ministers': *Leaves*, p. 165.

'Perfume': *Leaves*, p. 29.

'Behold God': *Leaves*, p. 86.

'Bull and bug': *Leaves*, p. 76.

'The framer': *Leaves*, p. 75.

'Bring me tokens': *Leaves* (1855), p. 34.

'Every atom': *Leaves*, p. 28.

'Effect upon me': *Leaves*, p. 32.

A sea alive: Examples are from *Leaves*, pp. 31, 82, 162,

'I behold': *Leaves*, pp. 49–50.

'Hurt each other': *Leaves* (1855), p. 27. The line is actually addressed to the earth, which Whitman invokes along with the sea.

'Trained soprano': *Leaves* (1855), p. 32.

'Touch my person': *Leaves*, p. 57.

'Is this then a touch': *Leaves*, pp. 57–58.

'Parting track'd': *Leaves*, p. 58.

'Grass of graves': *Leaves*, p. 87.

Constantly connected: *Leaves*, pp. 34, 87.

'Body will decay': *Uncollected*, 2: 66.

'Different objects': *Uncollected*, 2: 64.

'Leaves stiff': *Leaves*, p. 33.

'Divine materials': *Leaves*, p. 370.

'Black folks': *Leaves*, p. 34.

'Uttering tongues': *Leaves*, p. 34.

'As to you Death': *Leaves*, p. 87.

'New-born': *Leaves*, p. 424.

This gate: *Leaves*, pp. 39, 89.

'Paraded on Broadway': Shephard, p. 74.

Unframed pictures: Asselineau, 1: 92.

'Taking myself': *Leaves*, p. 75.

C. 279: Egyptian hieroglyphs: Shephard, p. 74; the etching reproduced on p. 181 is from Rosellini, plate 24.

- 'Wheat appears': *Leaves*, p. 369.
- C. 279–281: Osiris: See Budge, *The Gods of the Egyptians*, 2: 122, 126, 138–39, 147, 150; Budge, *Osiris*, 1: 58, 86.
- 'Such sweet things': *Leaves*, p. 369.
- 'Scented herbage of my breast': *Leaves*, pp. 113–14.
- 'Of the end of life': Lawrence, p. 170.
- 'So placid': *Leaves*, p. 60.
- 'Dismiss': *Leaves*, p. 715.
- 'You laggards': *Leaves*, p. 71.
- 'Cholera patient': *Leaves*, pp. 71–72.
- Leprosy: Lawrence, p. 176.
- 'Enough!': *Leaves*, p. 72.
- 'Rise extatic': *Leaves*, (1855), p. 43.
- 'Scarf'd chops': *Leaves*, p. 74.
- 'Anyone dying': *Leaves*, p. 74.
- 'Anything I have': *Leaves*, p. 74.
- Variety of images: *Leaves*, pp. 96 (nimbus), 165 (aroma), 53 (armpit), 253 (electric), 73 (light), 253 (utter), 74 and 96 (stuff and jets).
- 'Touch of my lips': *Leaves* (1855), p. 25.
- 'Discouraged': *Leaves*, p. 596.
- 'I loved': *Leaves*, p. 134.
- 'Saw in Louisiana': *Leaves*, pp. 126–27.
- 'GIVE UP ABSOLUTELY': *Uncollected*, 2: 96.
- C. 290: To judge from his letters: See *Correspondence* 1: 121; 2: 84.
- 'You have waited': *Leaves*, p. 165.
- 'Through me': *Leaves* (1855), p. 29.
- 'Buried speech': *Leaves*, p. 36.
- 'I pick out': *Leaves*, p. 109.
- C. 291: Taught him to read: Asselineau, 2: 124.
- 'Talking the talk': *Leaves*, p. 30.
- 'Sadness': Jose Luis Hidalgo, 'Shore of Night,' *Roots and Wings*, ed. Hardie St. Martin (New York: Harper & Row, 1976), p. 369.
- 'No account with lamentation': *Leaves* (1855), p. 50.
- 'Living and buried speech': *Leaves*, p. 36.
- 'Hymns': *Leaves*, p. 713.
- 'Renewal of the word': Barbara Myerhoff, *Number Our Days* (New York: E. P. Dutton, 1979), pp. 271–72.

'Stress on individual names': Snyder, p. 75.

C. 294: Shakers: See Edward Deming Andrews and Faith Andrews, *Visions of the Heavenly Sphere: A Study in Shaker Religious Art* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1969), pp. 9–13.

'Camerado': *Leaves*, p. 83.

Spoken to him: *Leaves*, p. 750.

C. 295: 'Soul-making': John Keats, *The Letters*, ed. Hyder Edward Rollins (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), 2: 100–4.

'To arouse': *Leaves*, p. 75m.

'The soul': *Uncollected*, 2: 93.

'Spreads out his dishes': *Leaves*, p. 713.

'Water of souls': *Leaves* (1855), p. 24.

'Become the aliment': *Leaves*, p. 124.

'Places himself': *Leaves*, p. 716.

'Womb': *Leaves*, p. 76.

C. 299–300: Ginsberg: Edward Lucie-Smith, *Mystery in the Universe: Notes on an Interview with Allen Ginsberg* (London: Turret Books, 1965), p. 6; Allen Ginsberg, *Allen Verbatim: Lectures on Poetry, Politics, Consciousness*, ed. Gordon Ball (New York: McGrawHill, 1974), p. 21.

'Live tradition': Pound, *The Cantos*, p. 522.

'Itch': *Leaves*, p. 85.

'Self-respecting Ravenese': Pound, *Selected Prose*, p. 322.

'Poem of Identity': *Leaves*, p. 752.

'Average': *Prose*, p. 403.

'Isolated Self': *Prose*, p. 399.

'Properly train'd': *Prose*, pp. 374–75.

'Alone': *Prose*, p. 399.

'Single person': *Leaves*, p. 46.

'Solidarity': *Prose*, p. 382.

'European chivalry': *Prose*, p. 366.

'Grand experiment': *Prose*, p. 380.

'Common aggregate': *Prose*, p. 380.

'Our task': *Prose*, p. 373.

'Adhesiveness': *Prose*, p. 381.

Women embracing: Kaplan, p. 152.

'Image-making': *Prose*, p. 388.

'Praise to the first man': Robert Bly, *This Body Is Made of Camphor and Gopherwood* (New York: Harper & Row, 1977), p. 59.

'Embryo': *Correspondence*, 1: 247.

'Breed': *Prose*, p. 407.

'Aggregate of heroes': *Prose*, p. 368.

'Osseous': *Prose*, p. 366.

'The lack': *Prose*, p. 368.

C. 305: 'Work in literature': Mao Tse-tung, 'Talks at the Yen-an Forum on Literature and Art,' *On New Democracy* (Peking: Foreign Languages Press, 1967), p. 975.

'Under and behind the bosh': *Correspondence*, 1: 40.

'Cheerfully include': *Prose*, pp. 384n – 385n.

'It is very pleasant': *Correspondence*, 2: 57.

'Completely satisfy': *Prose*, p. 371.

He identifies: *Leaves*, p. 44.

'I will carefully earn': *Leaves*, p. 703.

'Charity': *Leaves*, p. 374.

'Here and there': *Leaves*, p. 77.

'Lady Poverty': The remark is to be found in Theodore Roethke's notes for a lecture on mysticism. Manuscript Collection, Suzallo Library, University of Washington, Seattle. Box 72, File 13.

Labor of art: Examples are from *Leaves*, pp. 731, 739 – 40, 750n.

C. 312: Trowbridge: All the details of the visit with Salmon Chase are to be found in John Townsend Trowbridge, *My Own Story* (Boston: Houghton Mifflin & Co., 1903), pp. 377 – 89.

'The price': *Correspondence*, 2: 75.

'Irish shanty': *Correspondence*, 2: 72.

'Have a little room': *Correspondence*, 1: 142.

'Cannot give up': *Correspondence*, 1: 77.

'Clerk's life': *Correspondence*, 1: 275.

To comfort a boy: *Correspondence*, 1: 63 – 64.

Go through a ward: *Correspondence*, 1: 153.

'Try to give a word': *Correspondence*, 1: 122.

'Quite a number': *Correspondence*, 1: 230.

'Above letter': *Correspondence*, 1: facing 244.

Read aloud: *Correspondence*, 1: 163, 262n; Kaplan, p. 280.

- 'The scene': *Correspondence*, 1: 153–55.
- 'Heap of feet': *Correspondence*, 1: 81n.
- Maggots: *Correspondence*, 1: 231.
- 'Stiff conventions': *Correspondence*, 1: 122.
- Bestowing phase: Examples are from *Correspondence*, 1: 70, 102, 152.
- Subtle medicine: *Correspondence*, 1: 159.
- 'My own children': *Correspondence*, 1: 125.
- Letters of gratitude: *Correspondence*, 2: 95n.
- 'I should like': *Correspondence*, 1: 188n.
- 'I need not tell': *Correspondence*, 1: 155.
- 'So cold': *Correspondence*, 1, 203.
- 'Some so wind themselves': *Correspondence*, 1: 153.
- 'So good': *Correspondence*, 1: 91.
- It was never clear: Examples are from *Correspondence*, 1: 236, 237, 254.
- C. 320: Hypertension: Kaplan, p. 295.
- 'I go': *Correspondence*, 1: 151–52.
- 'It is now beginning': *Correspondence*, 1: 229.
- Poem: 'This Compost,' *Leaves*, pp. 368–69.
- Peter Doyle: See *Correspondence*, 2:84.
- 'Virus of the hospitals': *Correspondence*, 1: 236.
- 'Hospital poison': *Correspondence*, 2: 86.
- Tenacious: *Correspondence*, 1: 254.
- 'When I hear': *Leaves*, pp. 129–30.
- 'Simmering inside': Kaplan, p. 346.
- 'Staggering, staying blow': *Correspondence*, 2: 242.
- 'Walt, the semi-invalid': Kaplan, p. 359.
- Burroughs: *Correspondence*, 3: 4.
- Both father and mother: *Correspondence*, 3:4; Kaplan, pp. 360–61.
- 'My nephew & I': *Correspondence*, 3: 68.
- Spare journal entries: *Daybooks*, pp. 44–58.
- 'I wish': *Correspondence*, 3: 6–7.
- 'Monday': *Daybooks*, p. 85.
- 'I realize plainly': *Correspondence*, 3: 81.
- 'Married': *Daybooks*, p. 337.
- C. 327: Timber Creek: All material is drawn from *Prose*, pp. 119–34, 143–53.

Глава 10

NOTE: Pound's works, listed in the Bibliography to Part II, are cited here by abbreviated titles only.

'Move the soul': *Selected Prose*, p. 307.

'One of the tensions': Emery, pp. 5, 29.

'Religio': *Selected Prose*, p. 70.

'Unity of nature': *Selected Prose*, p. 59.

'Suddenly conscious': *Guide*, p. 44.

'Light from Eleusis': *Selected Prose*, p. 53.

'We find two forces': *Selected Prose*, p. 306.

'Go in fear of abstractions': *Literary Essays*, p. 5.

'Stay poetic': *ABC*, p. 22.

'In Europe': *ABC*, pp. 19–20.

C. 335: Stone elephants: *Jefferson*, p. 31.

'Light' in concrete speech: Examples are from *Cantos*, pp. 51, 494, 529, 631, 794.

'Interested in art and ecstasy': *Paedeuma* 1, 1 (Spring and Summer 1972), p. 109.

'Incarnational art': O'Connor, pp. 67–68.

'And Kung said': *Cantos*, p. 59.

'Principle of good': *The Exile* 2 (Autumn 1927), p. 35.

'This liquid': *Cantos*, p. 449.

'Virtù': *Cantos*, p. 429.

'Will toward order': *Jefferson*, p. 99.

'The greater the artist': *Jefferson*, pp. 15–16.

C. 339: 'Belief & Technique': Jack Kerouac, 'Belief & Technique for Modern Prose,' *Evergreen Review* 2, 8 (September 1959), p. 57.

C. 340: Kerouac credits: Ann Charters, *Kerouac* (San Francisco: Straight Arrow Books, 1973), p. 147.

C. 340: Teletype paper: *Ibid.*, pp. 131–35.

C. 341: Durable gems: The image is borrowed from D. H. Lawrence's essay, 'Poetry of the Present.' See *The Complete Poems* (London: Heinemann, 1972), 1: 182.

'I asked you to write': T. S. Eliot, 'Ezra Pound,' *Poetry* 68, no. 6 (September 1946), p. 336.

- 'What you shall do': Whitman, *Leaves*, pp. 714–15.
- 'In attacking a doctrine': *Guide*, p. 7.
- Young Eliot: See Lyndall Gordon, *Eliot's Early Years* (New York: Oxford University Press, 1977).
- 'First myths arose': *Pavannes*, pp. 143–44.
- 'The Tree': *Personae*, p. 3. For a discussion of the apparent biographical situation of this poem, see Janice S. Robinson, *H.D.: The Life and Work of an American Poet* (Boston: Houghton Mifflin, 1982), pp. 10–20.
- 'I tried to evoke': Jane Kramer, *Allen Ginsberg in America* (New York: Random House, 1969), p. 72.
- 'In meiner Heimat': *Cantos*, p. 794.
- 'And Kung said': *Cantos*, p. 59.
- Jefferson: *Cantos*, p. 97.
- Napoleon: *Cantos*, p. 227.
- 'The Duce': *Guide*, p. 144.
- 'DIRECTION OF THE WILL': *Jefferson*, pp. 15–16.
- 'Money-power': Emery, p. 20.
- 'Mr Adams to Abigail': *Cantos*, p. 344.
- 'The ant's a centaur': *Cantos*, p. 521.
- 'My poetry and my econ': Norman, p. 333.
- 'Such a comfort': *Letters*, p. 40.
- 'No one... kinder': T. S. Eliot, 'Ezra Pound,' *Poetry* 68, no. 6 (September 1946), p. 328.
- C. 354: Joyce: See Norman, pp. 171–73.
- 'Investment of Dial prize': Norman, p. 291.
- C. 355: Hemingway on Pound: Ernest Hemingway, 'Homage to to Ezra,' *This Quarter* 1, no. 1 (1925), p. 223.
- 'To postulate': Heymann, p. 33.
- 'Arts did not flourish': *Social Credit*, p. 9.
- 'Art thickened': *Cantos*, p. 234.
- Canto 45: *Cantos*, pp. 229–30.
- 'Gods float': *Cantos*, p. 11.
- 'Use of purchasing power': *Cantos*, p. 230.
- C. 359: Underoos: *New York Times*, 29 June 1978, p. D17.
- C. 360–361: Burger King: *New York Times*, 23 January 1978, p. D4.

'Only comprehensible language': See Shell, p. 5.

'Sometimes about ten o'clock': W B. Yeats, *A Vision* (New York: Collier Books, 1966), pp. 5–6.

'Proud of its dead poets': Saul Bellow, *Humboldt's Gift* (New York: Avon Books, 1976), pp. 113–14.

Pound on Mussolini: *Letters*, pp. 204–5.

'From the time of Tiberius': *Jefferson*, p. 23.

'The Debunker': *Jefferson*, p. 74.

'Have a consortium': *Cantos*, p. 202.

'At 4:14': *Jefferson*, pp. vii-viii.

'Will toward order': *Jefferson*, p. 99 (Pound's emphasis).

'Don't knock Mussolini': *Letters*, p. 239.

'Ma questo': *Cantos*, p. 202.

'Devoted homage': Heymann, p. 317.

C. 371: One Italian fascist: Heymann, p. 320.

'Don't shoot him': Heymann, p. 120.

C. 372: In Paris in 1935: Heymann, p. 62.

'Megalomania': Hall, p. 107.

'His own tongue': Mary de Rachewiltz *Discretions* (Boston: Little, Brown, 1971), p. 173.

C. 372: Szasz: Thomas S. Szasz, *Law, Liberty and Psychiatry* (New York: Macmillan, 1963), p. 206.

'War is proof': Heymann, p. 119.

'Jewspapers': *Selected Prose*, p. 299.

'Jewsfeldt': Heymann, p. 97.

'O God': *Personae*, p. 117.

C. 376: Imagine the ancient Hermes: Most of my material on Hermes comes from Rafael Lopez-Pedraza's book. See especially pp. 3, 8, 36ff., 48, 59ff., 91. Lopez works from the ancient images of Hermes to imagine him as a guide for psychoanalysis. For another analysis of Pound and Hermes, see Janice S. Robinson, *H.D.* (Boston: Houghton Mifflin, 1982), chapter 4.

'You let in the Jew': Heymann, p. 116.

'Kike god': Heymann, p. 236.

'After Lincoln's death': *America*, p. 17.

'Morgenthau-Lehman gang': Heymann, p. 117.

- 'Artificial ignorance': *America*, p. 7.
- C. 381: The sickness is sexual: See Heymann, pp. 68, 236.
- 'Usury and sodomy': *Social Credit*, p. 6.
- Jew in the Hawthorn Hedge: For a full translation of the original tales, see *The Grimms' German Folk Tales* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1960), pp. 400–4.
- Bread or caviar: Norman, p. 413.
- 'Preserving public morality': Heymann, p. 60.
- 'General results of Freud': *Jefferson*, pp. 100–1.
- 'Pogrom': Heymann, p. 118.
- 'Future tense of money': *Selected Prose*, p. 308.
- 'What constitutes': *America*, p. 6.
- 'Siena was flat': *Selected Prose*, p. 270.
- C. 396: Divided all goods in three: *Selected Prose*, pp. 214–15.
- 'Clover enduring': *Cantos*, p. 634.
- 'Every bit of DURABLE goods': *Jefferson*, p. 81.
- 'It would be better': *Selected Prose*, p. 330.
- 'Potatoes, crops': *Selected Prose*, p. 336.
- '"Stamp scrip"': *Selected Prose*, p. 295.
- 'Counter-usury': *Selected Prose*, p. 274.
- C. 397: Letters to Mussolini: Heymann, pp. 318, 323.
- 'Anyone who thinks': *Selected Prose*, p. 330.
- 'Certain advantages': *Selected Prose*, p. 347.
- 'Gold': *Selected Prose*, p. 348.
- 'State sets prices': *Selected Prose*, p. 293.
- 'State has power': *Selected Prose*, p. 214.
- C. 401: Three more specific cases: *Selected Prose*, pp. 172, 181, 338.
- 'Lawsof mathematics': Albert Einstein, 'Geometry and Experience,' in *Readings in the Philosophy of Science*, ed. Herbert Feigl and Mary Brodbeck (New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), p. 189.
- 'Finance of financiers': *Selected Prose*, p. 240.
- 'Artists have known': *Selected Prose*, p. 236.
- 'Navy depended': *Selected Prose*, p. 168.
- 'Nineteenth century': *Selected Prose*, pp. 346–47.
- 'Money alone': *Selected Prose*, p. 307–9.

- 'Power of putrefaction': *Selected Prose*, p. 317.
 'Theologians': *Selected Prose*, p. 322.
 C. 403: 'Who destroyed the mystery': *Selected Prose*, p. 317.
 'Logic is money of mind': See Shell, p. 36.
 'Call people': *Selected Prose*, p. 333.
 The word 'just': *Selected Prose*, pp. 252, 330.
 'He would be a poet': Henry David Thoreau, 'Walking,' in *Walden and Other Writings* (New York: Modern Library, 1937), p. 619.
 A perfect writer': Whitman, *Daybooks*, p. 742.
 'STATE AUTHORITY': *Selected Prose*, p. 292.
 'Economic conditions': *Selected Prose*, p. 293.
 'No part or function': *Selected Prose*, p. 297.
 'Volitionist': *Selected Prose*, p. 294.
 'Voluntas': *Selected Prose*, p. 312.
 'Opposing systems': *Make It New*, p. 17.
 'My efforts': *America*, p. 16.
 'A country CAN': Heymann, p. 70.
 'That heretical scoundrel': Heymann, p. 265.
 'Write an epic poem': *Selected Prose*, p. 167.
 'Bathed in alkali': *Cantos*, p. 67.
 C. 409–410: 'They were heaving it': 'Ezra Pound: An Interview,' *Paris Review* 28 (Summer-Fall 1962), p. 40.
 'In hell': Heymann, p. 271.
 C. 412: Ginsberg: The story is told in Ginsberg, pp. 9–21.
 'Re USURY': Hall, p. 188.

Заключение

- Edward Hopper: Lloyd Goodrich, *Edward Hopper* (New York: Harry N. Abrams, Inc., 1976), pp. 22–27, 35.
 'Poverty here': Pound, *Letters*, p. 204.
 Whitman and Pound: For material on Pound's income, see *Letters*, p. 259; Heymann, pp. 34, 60, 110, 190, 248–49, 276. For material on Whitman's income, see especially *Correspondence*, 6.
 'Sold in perpetuity': Lev. 25: 23.
 'You get a good poem': Snyder, p. 79.

'Affluent economies': Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine, 1972), p. 3.

'Childhood and Poetry': For the original of this essay, see Pablo Neruda, *Obras Completas*, 2nd ed. (Buenos Aires: Losada, 1962), pp. 17–30. The translation I use is by Robert Bly, from Neruda, *Twenty Poems*, pp. 14–15.

'Enormous saw': Neruda, *Memoirs*, p. 13.

'This exchange of gifts': Neruda, *Twenty Poems*, p. 110.

БЛАГОДАРНОСТИ

Настало время освобождения некоторых духов, помогавших мне писать «Дар».

Общая идея книги оформилась в течение месяца, проведенного мною в Центре межкультурной документации в Куэрнавাকে [Center for Intercultural Documentation in Cuernavaca, CIDOC] (Мексика). Я благодарен Айвену Иличу как за любезное ознакомление с образцами его работ, так и за создание той плодотворной атмосферы, какой я был окружен в CIDOC.

Творческая стипендия от Национального фонда искусств освободила меня от забот о хлебе насущном и позволила начать работу, а стипендия на независимую научную и исследовательскую работу от Фонда гуманитарных проектов дала мне возможность в течение года поработать в библиотеке. В колонии творчества Миллэй я в течение месяца имел стол, кров и возможность ловить бабочек — без этого глава об Уитмене никогда не сложилась бы в той форме, в какой она представлена в книге.

Эти стипендии и колонии, подобные Миллэй, суть учреждения дара. Я испытываю в связи с этим глубочайшую благодарность к фондам и колонии.

В течение нескольких лет меня поддерживали друзья и незнакомые люди: присылали газетные вырезки, беседовали со мной за утренним кофе, убеждали меня признать ошибки, предлагали перепечатать рукопись, утешали, развлекали и вселяли надежду. Особую благодарность я хочу выразить Роберту Блаю, Эбби Фридмену, Дональду

Холлу, Патриции Хэмпл, Роберту Хассу, Дэну Хоббингу, Ричарду Хобби, Мириам Левин, Джулии Маркус, Джиму Муру, Шерману Полу, Крису Розенталю, Венди Сэлинджер, Маршаллу Салину, Милларду Шумейкеру, Рону Шарпу, Марку Шеллу, Давиде Тененбаум и Ларри Уолкену.

Билл Кларк помог мне получить доступ к ценным научным материалам. Шарлотта Шиди помогла советом, когда настало время выходить на книгоиздательский рынок. Джонатан Галасси, проявляя интеллигентность и такт, отредактировал рукопись; его уверенность в непредсказуемости ритма творческого труда часто превосходила мою собственную.

Линда Бэмбер рецензировала рукопись — главу за главой. Идеальный читатель, она сумела совместить в одном лице холодного критика и любящую сестру, готовую в любой момент подставить плечо. Если и есть в «Даре» кристально ясные места, то в этом ее, а не моя заслуга.

Я нахожусь в неоплатном долгу перед Пэтси Вигдермен, но надеюсь отдать его в будущем.

ОБ АВТОРЕ

Льюис Хайд родился в 1945 году в Бостоне. Образование получил в университетах Миннесоты и Айовы. Его самое популярное эссе «Алкоголь и поэзия: Джон Берримен и разговоры за выпивкой» (1975) было написано на основании опыта работы консультантом в наркологической клинике. Трудясь над своими сочинениями, он, для того чтобы заработать на жизнь, работал электриком, учителем и плотником. Его переводы избранных стихотворений испанского поэта, нобелевского лауреата Висенте Алехандро «Стремление к свету» были опубликованы в 1979 году. Хайд получал гранты от Национального фонда поощрения искусств, Национального фонда гуманитарных проектов и от массачусетского Совета по делам искусства. Его собственные стихи и очерки регулярно публиковались в таких журналах, как *Kenyon Review*, *American Poetry Review*, *Paris Review* и *Nation*. Хайд проживает с семьей в Уотертауне, штат Массачусетс.

Льюис Хайд

ДАР

Как творческий дух преображает мир

Перевод с английского *А. Анваера*

Художник Е. Амитон

Редактор Л. Миронова

Корректор О. Иванова

Верстка Е. Щербакова

Охраняется законом РФ об авторском праве.

**Воспроизведение всей книги или любой ее части
воспрещается без письменного разрешения издателя.**

**Любые попытки нарушения закона
будут преследоваться в судебном порядке.**

По вопросам оптовых закупок обращаться:

тел./факс (495)788-72-10;

e-mail: bk@pokolenie.ru

ООО «Издательство «Поколение»

127549, Москва, ул. Пришвина, 8, кор. 2.

Тел./факс (495)788-72-10

www.pokolenie.ru

Подписано в печать 24.08.2007

Формат 70x90/16. Гарнитура BalticaС.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 35,1

Тираж 5000 экз. Заказ № 6004

Отпечатано в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Gift – своего рода культурный Манифест...
Эта книга заставляет нас дорожить и ценить Дар Культуры,
помнить об ответственности Человечества перед Ним.

«Дар» считают произведением современной классики.

Это вдохновенное исследование «экономики дара»
имеет сейчас даже большее значение, чем во время своего создания.

Это блестящая защита места творчества в нашем обществе,
находящемся под жестким влиянием рынка».

Зэйди Смит

«Шедевр... это лучшая из известных мне книг
для питающих надежды юношей, для талантливых, но не признанных творцов,
или даже для тех, кто добился материального успеха,
а теперь мучается от сознания того, что продал себя.

Книга касается самой сути проблем всех этих людей:
как остаться живым в мире денег, если самое ценное из того, что вы делаете,
невозможно ни купить, ни продать».

Маргарет Атвуд

«В качестве главной предпосылки «Дар» Хайда
предполагается утверждение о том, что труд художника есть дар,
а не рыночный товар.

Хайд показывает, как творческий дух проявляется в жизни не только
художников,
но и в культуре в целом, подкрепляя радикальный тезис яркими и
убедительными примерами из экономики, литературы, антропологии и
психологии».

Зэйди Смит

ISBN 978-5-9763-0062-0



9 785976 300620 >

Эту книгу можно купить в самом большом
магазине электронных книг

WWW.RUCARTA.RU

RU CARTA

ПОКОЛЕНИЕ