



**К.И.Скловский**

## ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЮРИДИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ ДАРА

Константин Ильич Скловский — доктор юридических наук, профессор-исследователь Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», профессор Российской школы частного права. Для связи с автором: ksklovsky@mail.ru.

**Аннотация.** Теория дара, используемая сегодня преимущественно в антропологии, обладает значительным эвристическим потенциалом и применительно к другим гуманитарным наукам. В статье представлена попытка приложения этой теории к политике и праву.

В сфере политики теория дара открывает возможность новых подходов к пониманию природы политических конфликтов, особенно в обществах, находящихся в состоянии кризиса, транзита и т.п. Не претендуя на развернутое исследование, автор намечает некоторые из них. В частности, обращая внимание на громадную энергию, скрытую в тех структурах, отношениях, политических инстинктах, которые сохранились от системы даров, он высказывает гипотезу, что политические катаклизмы прошлого столетия, наряду с иными причинами, объяснялись вырвавшимися из активного участия в политике широких масс попытками возрождения отношений даров, ведущими к редукции государства и права к непосредственной связи массы с вождем.

Распад системы даров связывается автором с появлением денег, в которых он видит один из наиболее масштабных факторов преобразования общества. Деньги вызвали к жизни договор купли-продажи как договор о цене, из которого выросло все современное право. И поскольку обязывающее решение о цене возможно лишь при условии надления сторон договора свободой воли, именно купля-продажа, по мнению автора, стала источником появления свободной воли, которая вышла за рамки права.

В завершающей части статьи автор обращается к юридическим импликациям теории дара. Зафиксировав неспособность юридической науки дать убедительный ответ как на вопрос о природе денег, так и на вопрос о генезисе права, он показывает, что теория дара открывает путь к более глубокому осмыслению основных юридических понятий, что, в свою очередь, может оказаться полезным для приближения к сути многих юридических проблем, неразрешимых в рамках сложившихся доктрин.

**Ключевые слова:** теория дара, апория дара, тоталитаризм, власть, свободная воля, предопределение, деньги, отчуждение, происхождение права

Спустя столетие после своего создания теория дара Марсея Мосса, похоже, приобрела новые качества. С одной стороны, она должна и может стать если не универсальным способом объяснения социальных явлений, то как минимум обязательной для обсуждения, без которой невозможно «проследить причинные связи событий», так как теория не «появляется автоматически, из накопленных фактов»<sup>1</sup>. С другой стороны, она почти не известна и, во всяком случае, не применяется во многих отраслях гуманитарной науки, в том числе в праве. Между тем ее потенциал настолько силен, следствия из нее настолько глубоки, что обращение к ней для решения того или иного частного или относительно частного вопроса стимулирует новые подходы к старым проблемам, раскрывает новые аспекты известных решений, порождает новые прогнозы и ожидания.

<sup>1</sup> Хайек 2019: 28—29.

\* \* \*

<sup>2</sup> Мосс 1996.

Как показано Моссом<sup>2</sup>, некогда дар представлял собой единый, нерасчленимый и не распадающийся на отдельные элементы институт, подчинявший себе все общество и управлявший им. Охватывая сферу гораздо более широкую и важную, чем просто договор и право вообще, архаичная система даров, которую еще застали этнографы, «имеет для туземцев огромное значение и затрагивает почти все общественные страсти и амбиции»<sup>3</sup>; «вся племенная жизнь пронизана постоянным процессом отдавания и получения»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Малиновский 2004: 89.

<sup>4</sup> Там же: 178.

<sup>5</sup> Мосс 1996: 132.

<sup>6</sup> Там же: 94.

<sup>7</sup> Там же: 296.

<sup>8</sup> Там же: 97.

От подарка нельзя было уклониться. Дарение являлось принудительным («принять — значит взять на себя обязательство»<sup>5</sup>), оно влекло «безусловную обязанность возмещать дары под угрозой потерять власть, талисман и источник богатства, воплощенный в самой власти»<sup>6</sup>. Даже в более поздних укладах осуждался отказ от дара — этот момент зафиксирован, в частности, в приводимом Моссом стихе из скандинавской саги: «Скупой всегда боится подарков»<sup>7</sup>. Кару уклонявшемуся от отдаривания обещала и религия, грозившая неисправному получателю вещи гибелью<sup>8</sup>.

<sup>9</sup> О силе морального давления, преобладавшего по своему действию физическое принуждение, в архаическом обществе см. Дюркгейм 2018: 371 и сл.

Дар, создававший личную зависимость, которая сама по себе имела определяющее значение<sup>9</sup>, принципиально не допускал немедленного отдаривания, ведь оно означало бы попытку избежать зависимости, то есть уклониться от самого дара. Именно поэтому, кстати, дар никак не мог привести к мене. Описывая ритуал кула, сохранившийся в провинции Милн-Бей в Папуа — Новой Гвинее, Бронислав Малиновский отмечает, что «обмен кула всегда должен быть подарком, за которым следует ответный подарок. Это никогда не может быть бартером — непосредственным обменом, с оценкой эквивалента и спором о цене. Во время кула всегда должны происходить две сделки, различающиеся по названиям, по природе и времени проведения»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Малиновский 2004: 351.

Обязывающая сила дара была очевидна. Не случайно в рамках ритуала кула подарок «зачастую забирается не принимающим, а какой-нибудь незначительной личностью из его свиты»; при передаче дара

<sup>11</sup> Там же: 198.

<sup>12</sup> Барт 2004: 85.

<sup>13</sup> Годелье 2007: 56.

<sup>14</sup> Вейнберг 1986: 80.

<sup>15</sup> Отсюда обычай погребения вещей, а также некоторые еще более экзотические практики, как, например, сообщение о смерти хозяина домашним животным и даже мешкам с хлебом (см. Тайлор 1989: 131).

<sup>16</sup> Об идее тесной связи между владельцем и его вещами, пронизывавшей архаичное сознание, см., напр. Гуревич 1984: 60; Смирин 1985: 21; Бромлей (ред.) 1988: 350; Вебер 1994: 82—88; Хюбнер 1996: 212—213; Фрейдберг 1998: 83; Леви-Брюль 1999: 261.

<sup>17</sup> Энафф 2015.

<sup>18</sup> Прокументик 2018.

<sup>19</sup> Бурдьё 2019: 19—20.

считается недопустимым проявлять интерес к подарку, желание его получить<sup>11</sup>. Сходным образом обстоит дело в японском ритуале подарка, участники которого всячески избегают прикасаться к самой вещи: «Подарок сам по себе нетронут. Душа не загрязняет его ни щедростью, ни благодарностью»<sup>12</sup>.

Морис Годелье так характеризует суть явления: с одной стороны, подаренная вещь должна быть обязательно отдарена, с другой — возмещение не аннулирует долг, но лишь открывает следующий круг обмена. «Если встречный дар не погашает долга, — рассуждает Годелье, — это происходит потому, что подаренная „вещь“ не отделяется по-настоящему, полностью от того, кто ее подарил»<sup>13</sup>. С его точки зрения, причина этого — придание некоторым вещам, прежде всего земле, а также предметам поклонения, сакрального значения, однако это объяснение, на мой взгляд, не исчерпывает содержания системы даров, раскрывая только один из механизмов ее действия.

Зафиксированный антропологами феномен духа подаренной вещи (хау) — универсальное явление, присущее человеку, его сознанию и практике. Как отмечает Иоэль Вейнберг, в основе обмена дарами «лежит представление... обусловленное слитным восприятием человека и вещи, что при обмене дарами частица сущности дарителя переходит к получающему дары»<sup>14</sup>.

Вещи рассматривались не как объекты, а как субъекты, они наделялись личными качествами, получаемыми от владельца и не утрачиваемыми при передаче, а также при смерти обладателя<sup>15</sup>. Осмысление мира протекало таким образом, что вещи одухотворялись, представляли активными агентами, от которых человек получал определенные социальные качества<sup>16</sup>. Признание (на которое обращает внимание, в частности, Марсель Энафф<sup>17</sup>), сопряженное с участием в системе даров<sup>18</sup>, в ближайшем приближении можно объяснить именно получением вместе с вещью не только ее собственных качеств, но и личных качеств бывшего владельца, за счет чего и возникало единственно возможное в архаике признание — признание общности.

\* \* \*

Пьер Бурдьё считал работу Мосса о даре «одним из величайших, базовых текстов антропологической науки». Подчеркивая «центральное место» рефлексии о даре, он связывал его с тем, что такая рефлексия побуждает «прояснить фундаментальные послышки, которые привлекает экономическая теория, каждый раз их при этом вытесняя, то есть уклоняясь от их явной артикуляции»<sup>19</sup>.

Работа Мосса нуждается в толковании и развитии применительно к антропологии, истории общества и человека, да и ко всем другим гуманитарным наукам. Однако ввиду инерции старых подходов многие до сих пор не заметили этого масштабного открытия.

Вместе с тем по причине укорененности системы дарения, господствовавшей, несомненно, на протяжении большей части человеческой

истории, она присутствует в нашем подсознании, ее основные черты узнаваемы. Применительно к феномену дара процесс понимания является одновременно и процессом самопонимания, как замечала Ханна Арендт по иному, но сходному поводу.

Показательный пример того, как теория дара позволяет объяснять, а пожалуй, даже фиксировать неясные до того явления, можно найти у Бурдьё, постоянно обращавшегося к теории дара, в том числе для объяснения генезиса государства. Речь идет о его трактовке налогообложения как замены символической силы физическим принуждением при переходе от системы даров и отдаривания к бюрократии<sup>20</sup>.

Особо следует отметить подход Жака Деррида, обратившего внимание на апорию дара. Согласно Деррида, дара как бескорыстного деяния не может быть в принципе. Как только получатель дара узнает, что это дар, он благодарит дарителя и тем самым уничтожает дарение. Как только даритель осознает факт дарения, он благодарит себя сам и опять-таки уничтожает дарение, возвращая его в круг экономического обмена<sup>21</sup>.

Возникает вопрос: откуда вообще возникло понятие дара как поступка, не направленного на создание связи в широком смысле, — дара без ориентации на социальные последствия? Ведь всякий дар устанавливает связь — зависимость, в конечном счете порождая социальную иерархию и власть.

Другая, возможно, наиболее глубинная и проблемная черта дара (помимо и вместе с создаваемой им зависимостью) — бесконечность этого отношения, невозможность его завершения, его сила, подчиняющая посредством самой безвыходной вовлеченности в него. Осуждение (в системе дара представляющее собой наказание, само в себе содержащее санкцию) следует не за то, что отдаривание было неправильным, а скорее за попытку выхода из отношения дара: «Когда я что-то кому-то даю в классической семантике дара — будь то деньги, книга или всего лишь обещание или слово, — я тем самым уже обещаю подтвердить это, повторить это, даже если я этого не повторяю. Повторение есть часть единичности. Это то, что составляет событие, структуру события, которую так трудно описать, поскольку оно одновременно абсолютно единственно и уникально и несет в себе обещание повторения. Именно в этом обещании заключена вся сложность обсуждаемых нами вопросов»<sup>22</sup>.

Весьма примечательным с точки зрения рассматриваемой здесь темы мне представляется пассаж из короткого очерка Арендт о Франце Кафке, где, описывая ситуацию в пространстве замка и прилегающей к нему деревни, она отмечает, что «вся жизнь управляется [там] милостью и немилостью, благословлением и порицанием... все человеческое и нормальное — любовь, работа и дружба — отобрано из рук человека, чтобы стать даром, преподнесенным извне или, как говорит Кафка, сверху»<sup>23</sup>. Здесь схвачена самая суть системы даров, равно как и неразрешимый ее антагонизм с постдореальным<sup>24</sup> устройством общества.

<sup>20</sup> Бурдьё 2016: 382—384. Имея источником систему даров, идея «добровольного согласия на ограбление», о котором говорил Бурдьё, в дальнейшем стала одним из оснований принципа «нет налогообложения без представительства».

<sup>21</sup> Деррида и Марион 2011: 149.

<sup>22</sup> Там же: 159.

<sup>23</sup> Арендт 2018b: 162.

<sup>24</sup> Считаю вполне удачным введенный Константином Прокументиком для обозначения философии дара термин «дореалогия» (от др.-греч. *δωρεά* — дар) (Прокументик 2018), я предлагаю называть эпоху господства системы даров дореальным обществом, а пришедшую ей на смену — постдореальным.

\* \* \*

Согласно Арндт, общество неизбежно создает власть. Теория дара показывает, как эта власть возникает. Дар и возможен только в обществе.

Власть может быть создана силой, завоеванием. Но это скорее подчинение субъектом объекта. Межсубъектные отношения, то есть власть политическая, устанавливается иначе — путем сопоставления, а затем противопоставления субъекта и вещей, так что те становятся активными медиаторами власти между людьми. Отсюда, видимо, и проистекает обычай дани, наряду с подтверждением зависимости, предполагающий признание статуса пусть подвластного, но лица, то есть субъекта отношений, признание договороспособности. В этом плане традиционный для дипломатического протокола обмен подарками (еще недавно совершенно обязательный, но сохранившийся и сегодня) можно трактовать как демонстрацию отказа от насилия и признания субъектом ранее чуждого человека<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> В римском праве словом «человек» (*homo*) обозначался раб (вещь). Применительно к субъектам права использовались иные термины — «гражданин», «палестин» (чужеземец) и др.

**NB!** В 1620 г. Козимо Медичи обратился к графу Арунделу, обладавшему самой большой в мире коллекцией работ Гольбейна-младшего, с просьбой прислать ему одну из картин художника. Граф, который ранее был принят Медичи, не смог ему отказать, выбрав в качестве подарка портрет Ричарда Саутвелла. А поскольку на подарок всегда отвечают подарком, Медичи, в свою очередь, отправил Арунделу одну из ценных картин из своего собрания. В этом эпизоде хорошо видны ключевые черты системы даров: невозможность отказа, взаимность, неопределенность (выбор подарка остается за дарителем). Сам обмен подарками, помимо прочего, означает признание равного социального статуса контрагента, что особенно важно для аристократов. Впрочем, до недавнего времени дипломатия была делом именно аристократов.

Выстраивание власти вне системы даров, похоже, невозможно. Полагалось бы сказать — архаичной власти, если бы во время работы над этим текстом не появился почти гротескный, но тем более показательный пример подобного развития событий, когда в одной бедной стране (Венесуэле) в ситуации фактического двоевластия началась отчаянная борьба за контроль над гуманитарной помощью с очевидным стремлением сохранить/получить власть посредством раздачи вещей (даров). Сила применялась там не для подчинения людей, но для захвата вещей, а уж они должны были стать средством установления власти над людьми.

Лозунг 1789 г. «Свобода, равенство, братство» содержит в себе логическое противоречие. Первые две позиции во многом отрицаются третьей. Едва ли случайно, что братство с трудом можно обнаружить в современных конституциях. Говоря о правах отдельного человека,

<sup>26</sup> Впрочем, не стоит недооценивать декларации и риторику. Конституция живет не в судах. Она туда попадает из жизни. Риторика о конституционных правах, о правах личности — форма внешнего бытия конституции. Если в повседневной риторике справедливость стала вытеснять права личности, конституция защиты в судах не получит.

а не нации (братьев), Декларация независимости Соединенных Штатов тем самым de facto отказалась от братства. Человека защищает не опека отца (государя), а закон, который принимается при его же участии<sup>26</sup>.

Во время похода голодных парижанок на Версаль в октябре 1789 г. они требовали хлеба — у короля! Он играл роль отца в обществе, где все выступали в качестве его (подвластных) детей и тем самым — братьев. За три месяца до этого, как мы помним, Франция была провозглашена монархией без сословий...

Естественно, что такое восприятие взаимно. Борис Годунов отворил закрома для голодного народа и сокрушался, что это не помогло укреплению власти. У Людовика в Версале не было достаточных закромов, а сразу же подписанный им декрет о свободной продаже хлеба был не тем, что от него ждали. Правда, в Париж одновременно с сувереном был отправлен королевский продовольственный запас, но он скоро закончился, что не предвещало перевезенному в Тюильри королю ничего хорошего. Источник власти иссяк.

Хорошим примером того, какая сокрушительная энергия заложена в идее даров, могут служить события 1896 г. на Ходынском поле в Москве.

Нетрудно заметить, что стихийное народное возмущение — чаще всего ответ именно на неспособность властителя к раздаче даров. Пожалуй, как вариант — отказ правящей группы от самой идеи даров как в виде реформ, базирующихся на принципах рациональности и юридической определенности, так и в форме «лицемерия», когда экономическая и политическая практика оказывается в явном противоречии с основами системы даров, которая еще так или иначе декларируется или подразумевается. То, что это упускалось из вида теорией «революционной ситуации», — само по себе вопрос для историков и политологов.

Если все же иметь в виду механизмы власти (тема, от которой при обсуждении системы даров отвлечься действительно невозможно), то разрушение демократического устройства, основанного на формально определенных обязанностях политиков перед гражданами, которые посредством институтов гражданского общества добиваются выполнения этих обязанностей, происходило путем возврата к системе даров, поскольку та сохранялась в политическом инстинкте людей и легко ожидала. Однако затем правители, теперь уже диктаторы, обнаруживали досадное свойство этой архаичной системы, состоящее в их собственной несвободе от ее правил, в наложении на них бремени попечения. Возможно, именно в этом и кроется объяснение перехода к тоталитарным порядкам, которые, как многократно подчеркивала Арендт, нельзя объяснить ни утилитарностью, ни здравым смыслом, ни рациональной целесообразностью, которые вообще не поддаются пониманию с помощью имеющихся средств разума<sup>27</sup>. Объяснение это заключается в стремлении диктатора уничтожить самый древний политический инстинкт людей, превратив их в полностью покорных существ, то есть лишив их не только каких-либо претензий к носителю власти, но самой мысли

<sup>27</sup> См., напр. Арендт 2018а: 508 и сл.



о таковых, *лишив их всякого ожидания*. Но для этого требовалось лишить их человеческой природы, в которой коренился данный инстинкт, что и делалось (отсюда, в частности, лагерные практики).

**NB!** Если для населения тех стран, которым угрожает тоталитаризм, необходимость противостояния ему отнюдь не очевидна, то диктаторы, кажется, уже осознали, что тоталитаризм потребует массовых лагерных практик, сопряженных не только с колоссальными усилиями, но и с громадными материальными потерями. В конечном счете тоталитаризм терпит поражение из-за утраты потенциала, его бесцельной и безумной растраты.

<sup>28</sup> *Размышляя о месте и существовании закона при авторитаризме и тоталитаризме, авторы, рассуждающие в парадигме правового государства, обычно приходят к выводу об извращении права, о различии между формой и содержанием и т.п. Для населения стран с режимом подобного типа (общество в них уже распадается) этот вопрос не столь интересен. При отсутствии правосудия закон сводится лишь к набору лишенных какого-либо внятного смысла правил, нарушение которых неизбежно, а ответственность за нарушения — произвольна.*

При таком понимании процесс становления тоталитаризма предстает уже не как демонтаж демократии, а как разрушение тех основ власти, которые были положены в основание системы даров. Если при демократии власть выступает средством достижения установленных законом целей, то в системе даров она оказывается естественным результатом обмена дарами. В тоталитарном государстве мы не видим ни того, ни другого. Расхожий афоризм, что в подобной ситуации власть из средства превращается в цель, на самом деле лишен содержания (на что указывала и Арендт). Тоталитарная власть не является ни средством (даже на уровне деклараций), ни целью, поскольку сам тоталитаризм не имеет целей; эта власть лишена функциональности. Провозглашение целей, реализация которых отодвинута на века (тысячелетний рейх, победа коммунизма во всем мире), в действительности означает отсутствие целей в текущей, повседневной жизни. Для тезиса о торжестве целесообразности над законом, который все еще присутствует в риторике, на самом деле тоже нет оснований — и не потому, что для отбрасывания или извращения закона<sup>28</sup> не требуется уже никаких причин, но в гораздо большей степени потому, что нет никаких целей и, стало быть, никакой целесообразности. Впрочем, о целях (обычно не указывая их или указывая задним числом как оправдание совершенного) и целесообразности по инерции продолжают иногда говорить, и тогда возникает невиданный ранее феномен *целесообразности без целеполагания*.

**NB!** Инерция, видимо, представляет собой наиболее существенный фактор при слишком быстром для общественного сознания (тем более — подсознания) движении от системы даров к тоталитаризму. Например, война, которая в системе даров является главным или, во всяком случае, одним из главных источников подлежащих распределению в виде дара ресурсов и потому в целом остается благом и почетным делом (богатство аристократа, а аристократ — носитель ценностей системы даров, «порождено завоеванием или щедростью завоевателя»<sup>29</sup>), при тоталитаризме всегда влечет громадные потери, разорение общества даже на стадии подготовки к войне, не говоря уже о ее ходе. Тем не менее при тоталитарном

<sup>29</sup> Мизес 2019b: 266.

устройстве архаичная идея поддержки войны легко оживляется и затем без больших усилий может поддерживаться в активном состоянии, несмотря на утрату лежавших в ее основе целей.

Такие характерные черты тоталитаризма, как тотальная идеология, не поощряющая, а на практике даже исключаящая формирование убеждений у своих носителей, а также способность диктатора находить отклик у масс, не вступают в противоречие с описанным выше, поскольку вместе и по отдельности предполагают обращение не к сознанию, а к подсознанию, к инстинктам. Тотальная идеология именно в силу своей тотальности не определяет текущих целей и не устанавливает правил поведения, опираясь на которые человек мог бы испытывать уверенность в своих поступках, а используется функционерами режима для произвольного определения цели *ad hoc*, причем нередко, как уже говорилось, задним числом.

Несвобода, связанность всех участников системы даров не позволяет с определенностью указать на ее бенефициаров. Власть обязывает так же тотально и неформально, как и подчинение, возникающее из получения даров.

Система даров, базирующаяся на ритуале, повторяемости, тождестве, не приспособлена к освоению случая, новой возможности, изменения, *неповторимости*. Случай несет для нее только опасность.

Случай и сопряженный с ним риск вводят в отношения с природой и с обществом поиск новых решений, само понятие неизвестного и вместе с ним — представление о наличии законов, управляющих окружающим миром, познание которых необходимо для подчинения случая. Видимо, необходимость жить в мире случайностей, требующих свободного решения, и привела к разрушению системы даров.

\* \* \*

Если сама система даров изучена далеко не полностью, то еще меньше известно о процессе ее распада. Мы лишь можем наблюдать разлетевшиеся ее фрагменты, неугасшие отношения и готовые ожить ценности.

Есть основания полагать, что процесс этот носил скоротечный (по историческим меркам), взрывной характер. Будем исходить из этого.

Причины распада системы даров коренятся, естественно, в ней самой. Вследствие своей ригидности, обусловленной как предопределенным содержанием действий по отдариванию, так и их преимущественно ритуализированной формой, она была не в состоянии включить случай, требующий реагирования, отвечающего его природе, заключенным в нем возможностям и угрозам, то есть принятия решения, выходящего за рамки циркуляции даров. Случай может быть освоен только за счет принятия свободного решения, не связанного правилами, исходящими из неизменности бытия, точного повторения ситуаций<sup>30</sup>. Чтобы выжить, обществу пришлось искать пути, открывающие

<sup>30</sup> *Получение вещи по жребию (кстати, чрезвычайно распространенное в архаике и античности), над которым размышлял Деррида в рамках апории дара, — это если и случайный, ненамеренный дар, то богов. Тем самым случай принципиально оставался вне человеческой деятельности.*



возможность не предписанных заранее решений и поступков, пути к свободе.

Помимо несвободы как главного ограничения, система даров имеет также пространственные ограничения, поскольку ее функционирование предполагает непосредственность отношений членов сообщества.

Еще одно ограничение связано с невозможностью общения с чужаками, а значит, и невозможностью обмена с ними, причем не только вещами, но и достижениями и идеями. Архаичная община либо уничтожала чужаков (обращение в рабство — синоним смерти), либо адаптировала (отсюда широкое распространение усыновления). Другого отношения к ним не могло быть. Только на следующем этапе появился обычай гостеприимства, без которого невозможны были бы торговля вне общины и купечество (русское слово «гость» до сих пор содержит указание на купца). Деррида рассматривал этот обычай именно в связи с отношениями дарения, и, конечно же, он с ними связан. Однако, как представляется, эта связь состоит в проблеме преодоления границы между своими и чужими<sup>31</sup>, крайне остро стоявшей перед обществом даров, ограниченным в буквальном смысле, и тем самым содержащей в себе предпосылки кризиса этого общества.

Существенным пороком системы даров, особенно поскольку речь шла еще об очень бедных обществах, причем с весьма низкой производительностью, являлись практики демонстративной растраты ресурсов для повышения личного статуса. Негативные оценки тщеславия, возникшие задолго до и помимо протестантской этики, которая лишь довела их до строгого осуждения, исключив всякую снисходительность, скорее всего, связаны с пониманием общественной бесполезности подобного рода действий<sup>32</sup>.

Если система даров выступала внешне как обращение вещей, то ее распад стал следствием появления новой вещи — денег. Карл Маркс, приписывавший деньгам апокалипсическое качество, был прав в том смысле, что их явление в самом деле оказалось крушением прежнего уклада.

Фридриху Энгельсу принадлежит пасторальное описание жизни до промышленной революции, которое самым явным образом резонирует с эсхатологией Маркса, показывая прошлое, которое исчезло: «рабочие вели растительное и уютное существование, жили честно и спокойно, в мире и почете... у них был досуг для здоровой работы в саду или в поле — работы, которая сама уже была для них отдыхом, — и кроме того они имели еще возможность принимать участие в развлечениях и играх соседей; а все эти игры в кегли, в мяч и т.п. содействовали сохранению здоровья и укреплению тела. <...> В своем сквайре — наиболее значительном из местных землевладельцев — они видели своего „естественного повелителя“, искали у него совета, делали его судьей в своих мелких спорах и проявляли к нему ту почтительность, которая обусловливается такими патриархальными отношениями»<sup>33</sup>.

Эта типичная по содержанию и тону описания идиллии чаще всего связывается с тем обществом, которое совпадает с системой даров, —

<sup>31</sup> Для первобытных народов характерно чрезвычайно тщательное проведение границ, «как если бы это делал землемер» (Левин Брюль 1999: 266), и точное их соблюдение. О феномене границы в архайке см. также Скловский 2010: 127—128.

<sup>32</sup> В возникшем в результате распада системы даров постдореальном мире осуждение тщеславия в известной мере балансировалось причислением к грехам.

<sup>33</sup> Энгельс 1955: 244—245.

точнее, с тем, что стало отождествляться с ней после ее распада. Эта система является частью сознания или, скорее, подсознания и в этом своем втором бытии не может быть преодолена ни пропагандой, ни просвещением. Всякая дискуссия, касающаяся системы даров, разворачивается именно на этом фоне.

В связи с этим страстное изобличение Марксом отчуждения человека от созданных им вещей и призыв к созданию общества, в котором это отчуждение отпадет, не могут не иметь архаичной основы. Сохранение в передаваемой вещи личных качеств ее владельца неизбежно порождает зависимость нового владельца от прежнего (на чем и строилась система даров). В этом смысле отчуждение, то есть решительное устранение всякой личной связи вещи и ее владельца, есть акт освобождения.

Научные исследования давно показали, что переход к индустриальному обществу осуществлялся не за счет погружения сельских жителей в невыносимые условия, а за счет резкого роста населения<sup>34</sup>, обусловленного ростом ресурсов, открывшим возможность для выживания тех, кто ранее был обречен на гибель. Это увеличившееся население и создало тот пролетариат, который стремительно наполнил не готовые к этому города и жил в ужасающих (хотя со временем улучшавшихся) условиях вплоть до второй половины прошлого века, когда западный мир в целом достиг общего благополучия. Вопрос количества фатален для пасторальных утопий — возврат к патриархальной архаике возможен лишь при решительном, причем практически мгновенном уменьшении числа людей<sup>35</sup>.

\* \* \*

Обозначу некоторые следствия крушения системы даров, не придерживаясь, впрочем, какой-либо классификации, которая, как известно, приходит в любую теорию последней.

В частности, результатом распада системы даров, надо полагать, стал подкуп, которого не могло быть раньше, так как вся эта система есть подкуп. Было бы трюизмом утверждать, что подкуп — рука мертвеца, которая тащит живого, если бы система и в самом деле была мертва. Подкуп актуализируется при любом кризисе, и борьба с ним кажется иногда безнадежной.

Другой результат — измена; ее квалификация как деликта (в смысле нанесения вреда общности) — поздняя рационализация, ибо ее суть в нарушении личной связи с правителем (источником власти). Персонализация измены, как и центральная роль наказания за нее в устроении всей иерархии, могут быть обнаружены еще в Первой заповеди...

Вторая сторона того же отношения — верность — при этом практически не обсуждается, принимается как данность, не нуждающаяся в рационализации (то есть в лишении ее той неопределенности, которая, по сути, присуща была и измене), и не проблематизируется, хотя в рамках правовых понятий должен, конечно, ставиться вопрос об основаниях верности (преданности) помимо сознательно принятой

<sup>34</sup> Так, с 1760 по 1830 г. население Англии удвоилось (Мизес 2019а: 218; см. также Эштон 2019: 37 и сл.).

<sup>35</sup> Возможно, именно в этом и следует искать корни идей, предполагающих уничтожение больших групп людей по расовым или социальным основаниям, включая депопуляцию по камбоджийскому сценарию.

<sup>36</sup> В самом понятии права народа на восстание заложено представление о восстании победившем. Подавленное восстание — это буйство каких-то групп, совокупности людей, всегда отличных от народа в целом.

обязанности. Только достаточно поздно, с большим трудом и большой ценой стал формулироваться тезис сначала о праве на восстание (впрочем, тоже избегавший определенности и субъектности<sup>36</sup>), а затем и о праве не подчиняться преступному приказу.

Есть основания и для предположения, что сконцентрировавшая в себе, возможно, самую мощную политическую энергию идея двойной морали, лицемерности правителя, заговора элит и т.п. — тоже результат взрыва системы даров.

Из распада системы даров возникла свободная воля. Ее рождение знаменовало собой переворот, сыгравший, пожалуй, наиболее заметную роль в становлении христианского сознания, синхронном самому появлению свободной воли. Похоже, можно проследить связь свободы воли с проблематикой дара.

По мнению Деррида, даже в евангельских словах, призывающих давать милостыню так, чтобы левая рука не знала, что делает правая, представлена «экономика жертвенности», включающая в себя своеобразный «бесконечный расчет». Пусть субъект не осознает себя дающим, есть иная, высшая инстанция, которая ведет бухгалтерскую книгу, — Бог, видящий утаенное человеком даже от самого себя. Он воздаст, отблагодарит, расплатится с ним<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> См. Ямпольская 2012.

Качества дара Деррида не признает даже за жертвоприношением Авраама, оставляя его лишь Богу, прощающему зло, совершенное грешником<sup>38</sup>, — и de facto следуя за Аврелием Августином, который полагал, что свобода воли (*liberum arbitrium*) присутствует лишь в злом поступке, в то время как добрые совершаются по воле Божьей.

<sup>38</sup> Там же.

Здесь чрезвычайно важно, что апория дара определенно поглощается проблемой свободы воли. Собственно, и сама апория может быть логически снята лишь обращением к свободе воли, тогда как исторически последняя есть продукт распада системы даров.

Этот аспект проблемы, однако, не исчерпывается обнаружением связи атории дара и свободы воли.

Полемика с Августином привела в конечном счете к протестантскому учению о предопределении, согласно которому участь каждого решена еще в момент создания мира, а это значит, что Бог не награждает за добрые дела и не наказывает за злые. Отсюда следует, что у Бога нет выбора (о чем говорил Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг<sup>39</sup>) или же он делается им однажды, при сотворении мира. В итоге совершенная свобода Бога перестает быть свободой выбора в зависимости от случайных обстоятельств. Подобно правителю в системе даров, Бог пребывает в мире, где нет места случаю, — но тогда ведь нет и нужды в свободе.

<sup>39</sup> Шеллинг 1989: 142.

**NB!** В середине прошлого века после преступлений тоталитаризма возник вопрос — не о том, конечно, могут ли они быть прощены, а о том, существует ли для них надлежащее воздаяние. Совершенная свобода Бога обнаружила свой предел, которого у нее не должно быть по определению. Можно говорить об известном

кризисе теодицеи и тем самым — идеи абсолютной свободы, вероятно, влекущем за собой и определенную релятивизацию таковой.

Протестантское отношение к Богу освободилось от этики даров в наиболее чувствительном пункте — никакое человеческое действие не совершается в расчете, явном или тайном, на взаимность Творца. Может быть, не является случайным совпадением, что вместе с лишением Церкви функции прощения (отпущения грехов) протестантизм лишил ее и другой важнейшей социальной функции — благотворительности, передав ее после упразднения монастырей церковным общинам.

<sup>40</sup> Нашедшее отражение, в частности, в обычае потлача — демонстративного уничтожения ценного имущества для повышения и/или поддержания своего социального статуса. В понятиях позднейшей этики это в буквальном смысле тще-славие.

И совсем не случайно протестантская этика сурово осуждала такое проявление системы даров<sup>40</sup>, как «тварное тщеславие, то есть всякая бравада, мишура и привязанность к вещам, которые не имеют практического применения и ценятся лишь из-за того, что они редко встречаются»<sup>41</sup>.

На мой взгляд, евангельский призыв давать только тайно указывает как раз и прежде всего на разрыв с этикой даров. Евангельская этика (а соответственно, в значительной мере и этика современного западного общества) может быть понята не просто в ее противостоянии ветхозаветной, но именно как решительная, масштабная, беспрецедентная критика этики даров.

<sup>41</sup> Вебер 1990: 210.

В этом отношении протестантская этика наиболее последовательно выражает этику евангельскую, в исходных текстах почти не апеллировавшую к идеям возмездия и воздаяния (которые, впрочем, связаны не столько с развитием религии, сколько с историей Церкви, хотя и та по мере утраты ею функций управления обществом все меньше обращается к ним). Их «золотым веком» были эпохи, когда государство управляло обществом как государство христианское. И здесь уместно сослаться на оценку Арендт: «Какие иные исторические влияния ни способствовали бы разработке доктрины Ада, она продолжала использоваться в античности в политических целях. Христианство официально приняло ее только *после* (курсив автора — К.С.) того, как прекратилось его чисто религиозное развитие»<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Арендт 2018с: 630.

**NB!** Конфуцианство, по-видимому, может быть представлено и как известная рационализация этики даров. Но если так, то учение Мо-цзы, критиковавшего конфуцианцев за приверженность традиции и ритуалам и предлагавшего на место обряда ставить любовь и самодисциплину, в какой-то мере сопоставимо с новозаветной критикой этики даров.

Рассуждая о происхождении капитализма в предисловии к «Протестантской этике», Макс Вебер периодически возвращается к праву, рациональности, соизмеримости, противостоящим традиционализму. Так, в частности, он цитирует Мартина Лютера, отмечавшего, что «вы-

<sup>43</sup> Вебер 1990: 81.

полнение взятых на себя мирских обязательств по отношению к ближнему своему (самих по себе индифферентных перед лицом Бога) рассматривается апостолом Павлом как прямое следствие любви к ближнему»<sup>43</sup>. Но это скорее религиозное или этическое оправдание права, нежели указание на его происхождение. Вопрос об источнике права Вебер оставляет открытым.

**NB!** Важно заметить, что, в отличие от права, капитализм не является чем-то непосредственно вытекающим из распада системы даров. Скорее его следует увязать с накоплением, позволяющим возвращать часть полученного дохода в производство. Решающий вклад в понимание этого внес именно Вебер: «...Накопление имущества может обуславливаться двумя совершенно различными психологическими стимулами. Один из них уходит своими корнями в самые отдаленные времена и находит в жертвованиях на благотворительные цели, родовом имуществе, фидеикомиссах такое же или даже значительно более четкое и определенное выражение, чем в стремлении достигнуть к концу жизни высокого материального благосостояния и общего признания, и прежде всего обеспечить продолжение „дела“, пусть даже за счет личных интересов большинства детей, наследующих состояние. В этих случаях речь идет (наряду с желанием увековечить свое создание и продолжать жить в нем и после смерти) о том, чтобы сохранить в неприкосновенности „splendor familiae“ (величие семьи), то есть о тщеславии, объектом которого является как бы расширенная личность основателя, во всяком случае, об интересах эгоцентрических. Иначе обстоит дело с... буржуазным мотивом... Здесь лозунг аскезы „Отречься должен ты, отречься“, преобразованный в позитивно-капиталистическое мироощущение: „Приобретать должен ты, приобретать“, встает перед нами во всей своей иррациональности и первоизданной чистоте как некий категорический императив»<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Там же: 265.

Идея происхождения права через постепенное перерождение этики не выглядит приемлемой хотя бы уже потому, что этика не исчезает, существуя наряду с правом. При этом связь между ними чрезвычайно сложна, право находится с этикой в отношениях притяжения и отталкивания. Если праву свойственна определенность и оно опирается на свободную волю, то этика опирается на добрую волю и ее нормы во многом расплывчаты.

Архаичному сознанию неизвестна случайность, поэтому оно исходит из презумпции обусловленности любого события. В человеческой жизни места случаю нет: то, что кажется случайностью, на самом деле действие богов. Как подчеркивал Клод Леви-Стросс, первобытное мышление есть бесконечная вариация на тему причинности<sup>45</sup>. Это качество присуще и этике, хотя, возможно, по иным причинам, в силу ее нормативности. Право, как и этика, обладает ответом на любой

<sup>45</sup> Леви-Стросс 1994: 40.

возникший в текущей жизни вопрос (в отличие от науки, которая со временем стала пониматься как знание, имеющее дело с неизвестным): на всякий конфликт существует свой закон, возникший спор должен и будет разрешен. Трудность решения не означает его отсутствия — как в этическом, так и в юридическом плане.

Родившиеся из распада системы даров право, свободная воля, формальная определенность обязанностей и весь юридический инвентарь с самого начала нагружены некоторой виной за разрушение прежнего порядка и пронизаны ощущением угрозы, потребностью в защите, которая возрастает, когда архаика, окончательно никуда не ушедшая, наступает на цивилизацию.

Родовая травма отвержения порождает у права чувство греха — в первую очередь перед этикой. Отсюда, видимо, и знаменитое определение права как искусства доброго и справедливого, и вся традиция критики «строгого» права, прежде всего с позиций «доброй совести» (*bona fide*).

\* \* \*

«Технология» распада системы даров, после которого та уже не могла возродиться (вместе с тем оставаясь, как мы могли видеть, мощнейшим источником идущих из подсознания мифов, отношений, настроений, инстинктов и т.п.), заключается в пресечении циркуляции вещей путем применения денег как такой вещи, которая принципиально не несет в себе никаких личных качеств прежнего владельца и потому освобождает от связи с ним. Деньги с самого начала выступали как количество, лишённое качества, что было и остается их важнейшим свойством, какую бы форму они ни принимали.

Деньги, стало быть, явились самым сильным из всех известных факторов освобождения человека. Перефразируя выражение Диогена Синопского («Я пришел перечеканить монету»), можно сказать: монета пришла перечеканить этот мир.

Разрушительная и одновременно освобождающая мощь денег была настолько велика, что ее действие не иссякло и без труда обнаруживается в том отношении к деньгам, соединяющем множество негативных оттенков — от мягкого увещевания до пророческого гнева, которое сопровождает общественную мысль многие века. Утопии начинают с проектов упразднения денег.

Практические, всегда политически мотивированные и принудительные по существу меры, направленные на более или менее последовательную отмену денег, одновременно возрождают практики и отношения системы даров, хотя во многом фантомные и имитационные. Сама система в своей целостности уже не может быть возрождена, каждый раз лишь подтверждая, что ее место в прошлом.

Возьму на себя риск заявить, что именно деньги создали право.

Появление денег вызвало к жизни договор купли-продажи, который и стал источником всего юридического инструментария<sup>46</sup>. Деньги —

<sup>46</sup> В некотором смысле это можно понимать даже буквально. Так, в раннем мусульманском праве «все вопросы, касающиеся договорных обязательств, рассматривались через призму сделок купли-продажи» (Ахмедов 2016: 27).



это количество; количественно измеримая и тем самым количественно определенная обязанность и легла в основу права как сферы формально, точно определенных отношений между людьми, отношений, имеющих количественную меру.

Поскольку деньги суть только количество, в центре договора купли-продажи находится цена — количество денег, отдаваемых за товар. Этот договор — соглашение о цене. Цена — прямое следствие появления денег и самый непосредственный способ их существования. Существования не как вещи (а деньги принципиально, конечно, не вещь, они ведь и появились как противоположность вещи), но как отношений. Деньги в виде сокровища — это потенциальные деньги, *т.е. скрытые отношения. Отношения же, в которых деньги выступают во всей полноте своего бытия, — это цена.*

Однако цена не дана изначально, она устанавливается соглашением сторон. Цена складывается в сознании продавца и покупателя на основании знаний о рынке. Знание вообще обладает принудительной силой, как отмечал в свое время Фома Аквинский, имея в виду преимущественно логику<sup>47</sup>, но и знание о рынке, о спросе не может не быть знанием в том числе и логическим. Во всяком случае, правомерно утверждать, что в этой части формирование решения о цене не свободно.

Но знание не может быть полным, оно не может охватывать состояние рынка во всех его частностях и деталях. Даже знание о прошлом не бывает исчерпывающим, а для сделки нужно знание о будущем, ведь она устанавливает права и обязательства, которые еще только возникнут. Невозможность точного знания о рынке (экономике, мире в целом) была показана Фридрихом фон Хайеком<sup>48</sup>, и о справедливости этого вывода говорят не только теоретические соображения, но и образцово неудачный опыт замены стихии рынка административным планированием, то есть очевидно тщетная попытка подчинить экономику принудительности знания.

**NB!** То, что именно по вопросу о формировании цены и связи цены и знания столкнулись две самые влиятельные идеологии последних веков, абсолютно закономерно. Как известно, Маркс полагал возможным полное знание об обществе, достижение гуманитарным знанием точности знания естественнонаучного (впрочем, после того как естественные науки в XX в. обнаружили принципиально неустранимую роль случая в квантовой физике и заведомую непредсказуемость развития открытых систем, этот тезис, пожалуй, утратил свой пафос). Это полное и точное знания, с точки зрения марксистов, устранит случайность, и общественные процессы будут управляться командами, содержание которых будет определяться познанными законами (таким образом, *из жизни исчезнет сделка*). Экономическая теория в прошлом веке многократно доказывала ошибочность этих взглядов. Для нас здесь важно, что цена,

<sup>47</sup> *С доказуемыми заключениями (demonstrabiles) «интеллект соглашается по необходимости» (Фома Аквинский 2018: 203).*

<sup>48</sup> *См., напр. Хайек 1999: 48 и сл.*

а тем самым договор купли-продажи и свобода воли сторон этого договора — не прикладное решение, не средство торговли, а культурно-экономический пункт в развитии общества.

Даже если отвлечься от принципиальной невозможности полного знания о рынке, неизбежны непредсказуемые случайности, вводящие в решение о цене элемент риска, который помимо того, что восполняет недостаточность знания, охватывает также и случай. Именно для оценки риска стороны сделки должны иметь ничем не ограниченную свободу, когда устанавливается цена. Это — определяющий момент. Здесь, как представляется, и возникает свобода воли.

Если власть появляется в результате объединения людей, причем, как мы можем видеть, она выступает одновременно как известное благо и известное бремя и для носителя власти, и для тех, кто готов ей подчиняться, то и свобода воли может возникнуть только в отношениях между людьми. Существовая как способность человеческого сознания, свобода воли приобретает социальную значимость в отношениях людей, она получает свои качества, которые затем становятся предметом постоянного внимания философии, религии, права, преимущественно как проблема индивида. Однако свобода воли не возникает сама собой и не формируется в результате развития сознания отдельного человека как его собственная способность, как ответ на его личные нужды — идеальные (скажем, религиозные) или материальные. Ключевыми здесь оказываются именно отношения с другим человеком: *свобода воли у одного индивида возникает потому, что она нужна другому* (как и власть возникает потому, что она необходима каждому участнику властных отношений). При поиске решения о цене сторона сделки нуждается в том, чтобы другая сторона принимала решение свободно, произвольно, потому что только так можно спрогнозировать тот риск, который заложен в решение о цене.

Только свободное решение обязывает.

Обязывает также решение, принятое исходя из знания фактов. Поэтому ошибка в части фактов дает возможность отказаться от сделки. Но в части риска, случая (а случай — сфера свободы) сделка действует безусловно.

Помимо указанного выше отношения по поводу цены, которая может быть установлена исключительно путем взаимодействия сторон сделки, источник происхождения свободной воли едва ли просматривается. Дерзну предположить, что он находится именно в сделке. Не случайно Жан-Жак Руссо для обоснования государственной власти и тем самым — естественных прав, которые являются формой свободы, обратился к идее договора, сделки.

Судя по хрестоматийным источникам, в архаическом и предклассическом сознании свобода воли как основание ответственности еще отсутствует. Ответственность полагается следствием нарушения космического порядка и выступает реакцией на само деяние, независимо от

субъективных причин и условий его совершения. Греческие трагедии подчеркивают неуклонное действие законов, отождествляемых с волей богов, помимо и вне связи с намерениями человека (Эдип), хотя сама невозможность изменить действие закона с учетом воли нарушителя уже проблематизируется (Антигона).

Кульминация традиционно связывается с осуждением Сократа. Весьма убедительно выглядят суждения, согласно которым от этого события следует вести современную историю, с оценками, придающими ему качества вспышки, породившей неиссякающее излучение. Здесь родилась новая этика, новый, свободный человек. Позволю высказать гипотезу, что эта вспышка — одно из наиболее бесспорных свидетельств происходившего распада системы даров.

У Сократа, а затем Платона свобода воли начинает увязываться с ответственностью; свобода понимается как способность к добру, ответственность же отчасти или в значительной мере обусловлена тем, что человек свободен в познании доброго, должного, в достижении причастности к божественному, умопостигаемому благу. Дальнейшее развитие и углубление понятия свободы воли можно найти у Аристотеля и стоиков.

Христианство, начиная с Августина, подвергло проблему свободы воли разнообразной и чрезвычайно детальной проработке, и развитие этих идей определило судьбу западного христианства.

Отмечу, что появление свободы воли и осознание ее мыслителями следуют (возможно, с некоторым интервалом) за распадом системы даров и синхронны зарождению права в том его виде, в каком мы его получили, то есть права, выросшего из договора купли-продажи, который, в свою очередь, создан деньгами. Идею Карла Яспера об осевом времени, которое он приурочивает к V в. до н.э.<sup>49</sup>, отчасти (как можно допустить) подкрепляет и связь с этими историческими обстоятельствами.

Ситуацию V в. до н.э. можно интерпретировать как резкое ускорение хода истории, взрыв энергии. Видимо, это была энергия освобождения, рождения свободного человека. Не случайно основные достижения человечества в самых разных сферах, включая создание новых религий и учений, с этих пор обычно уже имеют авторов. Появилась личность. Возникла сама идея свободы<sup>50</sup>.

Энергия свободы, конечно, была не только созидательной, но и разрушительной, учитывая значительно выросшие масштабы войн, как внешних, так и гражданских. С утратой непосредственности, в том числе за счет денег — универсального и безличного медиатора, резко расширились возможности установления властных отношений и применения насилия, в конечном счете направленного и против граждан. Проблема внутреннего насилия в архаичном обществе стояла весьма остро. Власть, действовавшая в рамках системы даров, не в состоянии была с ней справиться, оставляя насилие обычаю кровной мести.

<sup>49</sup> Ясперс 2017: 87 и сл. Эта идея разрабатывается и в других книгах Яспера.

<sup>50</sup> «Идея свободы, бесспорно, зародилась в городах Древней Греции» (Мизес 2019b: 355).

В этом отношении распад системы даров с появлением денег увязывается с феноменом искупительного вергельда, посредством которого цепь актов взаимной мести, чья бесконечность была прежде всего следствием неопределенности меры этой мести, могла быть прервана. Как известно, вергельд (вир, выкуп и т.п.) находится в центре варварских правд, знаменующих выход из варварства.

**NB!** Существует мнение, что передача государству насилия объяснялась потребностью в его упорядочении. Но кровная месть — это упорядоченное насилие в том смысле, что оно подчинено общеизвестным и общепринятым правилам. Однако самим этим правилам присущи качества, свойственные системе даров, — возрастающая и потому достаточно неопределенная мера ответного воздаяния и вытекающая отсюда бесконечная связанность. В этом плане постдореальное устройство и собственно право суть определенность меры и конечность.

Но здесь обнаруживается еще одна важная связь. Сама идея искупления как платежа, дающего окончательное освобождение от долга (вины), тоже, видимо, результат появления денег. Нельзя, впрочем, исключить, что способность денег прервать бесконечность мести, положить конец долгу отчасти имеет истоком идею искупительной жертвы. Однако размер искупительной жертвы не определен, и она должна несколько — или существенно — превышать вину (долг), что выдает ее сродство с идеей даров, в отличие от точно определенной денежной выплаты, освобождающей должника.

Моментальность (пусть даже и в историческом смысле) данного перехода, а не постепенное «вызревание свободы в недрах традиции», как представляется, обусловлена тем, что появление денег не может быть постепенным, то есть не могут появляться вещественные средства обмена, которые постепенно утрачивают личные свойства, в которых постепенно возрастает качество отчуждения от человека. Хотя какие-то виды денег до изобретения монет, бесспорно, существовали, в роли таковых с самого начала выступали вещи неутилитарные (раковины, значки с изображениями и т.п.), утратившие личные качества и имевшие только количество.

Поэтому мне и кажется правильным объяснять взрывной характер изменений общества в осевое время столь же «взрывным» появлением денег.

Продолжая эту мысль, стоит обратить внимание на поразительную меткость апокалипсической оценки денег Марксом<sup>51</sup>. Апокалипсис возвещает о конце мира, удивительным образом, а может, напротив, закономерно оказавшись в составе текстов, провозглашающих начало. Деньги действительно возвещают, а точнее, несут с собой конец старого мира. И конец не постепенный, а апокалипсический.

Повторю ввиду важности этого тезиса, что возникновение свободы из соглашения о цене, то есть из появления денег, стало следствием

<sup>51</sup> *Говоря о деньгах, Маркс цитирует «Откровение Иоанна Богослова»: «Они имеют одни мысли и передадут силу и власть свою зверю»; «И никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его» (Маркс 2011: 102).*

поиска средств избавления от системы даров. Деньги, вопреки распространенному мнению, не результат случая, счастливого открытия. К их появлению привела потребность в свободе, и они, в свою очередь, стали фактором освобождения, объективным условием свободы, сохранив это качество и в дальнейшем.

\* \* \*

Частное право, развившееся из договора купли-продажи, разделило с деньгами роль объективного основания рациональности и ответственности.

Показательно, однако, что право не возводит себя ни к деньгам, ни к свободе воли, принимая оба явления как данности, не имеющие отношения к его генезису. Чрезвычайно отчетливо эта установка проявляется в интерпретации классическим правом происхождения купли-продажи.

В «Дигестах Юстиниана» — наиболее полном и самом авторитетном своде юридических знаний — утверждалось, что «происхождение купли-продажи коренится в мене. Ибо некогда не было как таковых монет<sup>52</sup>, когда не называли одно товаром (merx), другое ценой (pretium), а каждый в зависимости от надобностей данного времени и от характера вещей обменивал ненужное на нужное... Но так как не всегда совпало так, чтобы у тебя было то, что нужно мне, а я в свою очередь имел то, что хочешь получить ты, то был выбран предмет, получивший постоянную публичную оценку; посредством передачи его в равном количестве устранили трудности мены»<sup>53</sup>.

Представление о том, что мена была неким первым договором, ничем прочим, кроме содержания, не отличающимся от купли-продажи и иных договоров, с тех пор практически не ставилось под сомнение. Как очевидность это воспроизводится и в отечественной юридической литературе<sup>54</sup>.

Гуго Гроций, на которого ссылается Александр Эрделевский в обоснование тезиса о первичности мены, располагал все же меньшими сведениями о древнем праве, чем современная наука. А она говорит об обратном: договор мены был включен в право сравнительно поздно и занял место на периферии купли-продажи<sup>55</sup>. Этот факт, противоречащий тому умозрению, из которого исходили и Гроций, и другие мыслители, насколько мне известно, до сих пор не привлек внимания юристов. Постулат о первичности товарного обмена кажется большинству настолько естественным, что здесь не видят и предмета для обсуждения.

Даже такой глубокий знаток романистики, как Рудольф фон Иеринг, признавая, конечно, первичность римской купли, лишь отмечает, что «степень мены, видимо, уже пройдена, и купля вытеснила ее как из оборота, так и из инвентаря права»<sup>56</sup>, и, по сути, уходит от обсуждения вопроса о том, как происходило это «вытеснение» и как мена все же возникла в поздней системе договоров, заняв в ней, правда, вполне

<sup>52</sup> Интересно, что глосса, то есть позднейшее толкование, здесь добавляет: «как в настоящее время» (Дигесты 18.1.1).

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> См., напр. Эрделевский 2001: 36.

<sup>55</sup> Достаточно сравнить объем текстов Дигест, посвященных мене (титул 4 книги 19 размером менее страницы) и купле (вся книга 18 из семи обширных титулов и часть книги 19; в издании Дигесты 2003 — около 200 страниц).

<sup>56</sup> Иеринг 2003: 168.

маргинальное положение, но не обнаружив никаких признаков «пройденной ступени», что для римского права с его консерватизмом невозможно. Трудно сомневаться, что отсутствие интереса к этому удивительному зиянию объясняется все той же инерцией идеи о первичности обмена. Как точно заметил Жорж Батай, «традиционная концепция происхождения экономики потерпела крах лишь недавно, настолько недавно, что масса экономистов продолжает бездумно считать меновую торговлю „бабушкой“ экономики»<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Батай 2003: 192.

Еще менее убедительны замечания на этот счет крупнейшего и проницательнейшего отечественного знатока римского права Иосифа Покровского. Если гипотеза Иеринга о «вытеснении» мены хотя бы не ставит под сомнение отсутствие таковой в обозримом прошлом (и потому отодвигает ее в прошлое неведомое), то Покровский полагает, что мена была, но не имела юридического значения. Допущение это носит совершенно умозрительный характер, и в его обоснование не приведено никаких фактов. А утверждение Покровского, что «с актом передачи всякие отношения между сторонами покончены»<sup>58</sup>, вступает в противоречие с присущей раннему римскому (да и всякому архаичному) укладу юридической связанностью лиц, возникающей из передачи вещи. Если процедура манципации, которая тоже не создавала обязательства, влекла ответственность продавца в виде *auctoritas*, то есть, по мнению Покровского, *furtum*<sup>59</sup>, то остается непонятным, почему передача вещи в порядке мены не устанавливала подобной связи. Никаких объяснений этому найти невозможно, за исключением того, что мены у римлян с их строгим формализмом первых контрактов просто не было.

<sup>58</sup> Покровский 2004: 395.

<sup>59</sup> Там же.

До сих пор юридическая наука склонна повторять то, что говорилось в Дигестах. А между тем это неверно, и вполне можно говорить о наличии достаточных оснований для такого пересмотра доктрины, который полтора века назад, когда писались работы Иеринга и Покровского, считался бы просто невозможным.

Как мы видим, деньги понимались как появившееся для облегчения обмена прикладное средство (и их генезис трактуется так по сей день, причем деньги полагаются возникшими уже после появления права<sup>60</sup>), как удачное изобретение. По выражению Иеринга, деньги — гениальная практическая идея<sup>61</sup>. Их роль в становлении свободы не замечалась, и понадобилось специально указывать на их связь. Цитируя Карла Менгера, Хайек пишет: «Право, язык и деньги, будучи базовыми для жизни конвенциями, никем не придуманы и никем отменены быть не могут»<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> См., напр.: «Юридическая конструкция денег была создана для решения конкретных задач правового регулирования, она является организационной частью гражданско-правового механизма» (Башкатов и Синицын 2005: 20).

<sup>61</sup> Иеринг 2003: 91.

<sup>62</sup> Хайек 1999: 68.

Свободу, правда, не рассматривали как прикладное решение, однако она принималась как данность.

Построенное на разуме право, каковым представляется римское право, хотя оно и не является системой понятий, уже исходит из свободы воли, которая не имеет юридического определения. Для римского права это естественно, но его не дают и современные кодексы.



«Философия права» Георга Вильгельма Фридриха Гегеля свободу воли из права не выводит, развертывая само право как различные ее проявления в смысле последовательного развития духа (если отвлечься от некоторых уступок этой работы юридической эмпирике). Абсолютная свобода, согласно «Феноменологии духа», существует до или вне права как «знание сознания о себе... ибо воля есть в себе сознание личности или „каждого“... В этой абсолютной свободе, стало быть, уничтожены все сословия»<sup>63</sup>. Несмотря на то что в приведенном пассаже можно уловить присутствие других, поскольку «каждый» означает некоторое сообщество, а в начале соответствующего фрагмента говорится об отношении сознания к предмету и полезности<sup>64</sup>, Гегель все же не видит источник абсолютной свободы в правоотношении, а тем более — в договоре.

<sup>63</sup> Гегель 1959: 315.

<sup>64</sup> Там же: 314.

Таким образом, искать подтверждений понятия свободы воли в самом позитивном праве или в правовом сознании не приходится. Невозможно найти и следов понимания того, что эта свобода как-то связана с возникновением частного права.

Свободная воля лица как субъекта права не была закреплена законом<sup>65</sup>. Существование свободной воли выводилось не из закона, а из разума. Например, Гай подчеркивал: «И естественные, и разумные доводы убеждают в том, что мы можем улучшить положение другого лица даже без его ведома и воли, но не можем ухудшить его»<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> В современных кодексах такие формулировки появились. Так, в ст. 1 ГК РФ говорится, что физические и юридические лица приобретают и осуществляют свои гражданские права своей волей и в своем интересе.

Можно заметить, что свободная воля, создавая право, не воспринимается им как его собственный или хотя бы тождественный ему феномен. Она берется как самоочевидный и внешний праву императив, как важная или, пожалуй, важнейшая аксиома. Свобода воли лица (субъекта права) практически не рефлексивируется в горизонте права и не релятивизируется для решения прикладных правовых коллизий.

<sup>66</sup> Дигесты 3.5.38. Попутно замечу, что толкование этого правила позволяет решить наиболее трудные вопросы теории сделки (подробнее см. Скловский 2019).

Римское право не позволяет обнаружить рефлексии ни относительно свободы, которую оно трактовало в аспекте статуса лица (*persona*)<sup>67</sup>, ни относительно воли. Определение свободы римским правом — «Свобода есть естественная способность каждого делать то, что ему угодно, если это не запрещено силой или законом»<sup>68</sup>, — по существу, совпадает с негативной свободой, как понимает ее Исайя Берлин<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Бартошек 1989: 205; Санфилиппо 2000: 39; Дождев 2002: 279.

<sup>68</sup> Дигесты 1.5.4.

<sup>69</sup> См. Берлин 2001: 47–51.

В конечном счете юристы освоили свободу в понятии права лица (субъективном праве) как *мере* возможного поведения. Здесь выражено то, что свобода существует в пределах, границах; тем самым определенность как главное качество права была интегрирована в свободу, предопределенную праву лица как его условие.

Свобода воли, несомненно, остается одним из самых важных пунктов права. Одним из его аспектов является различие воли и свободной воли. Особенно сложно это в договорном праве, которое имеет в своем основании сделку, а значит — и свободную волю.

Свобода воли становится критически важной, как мы убедились, при установлении цены или, шире, при принятии решения о риске.

В прочих случаях достаточно обычного действия (при том что любое действие требует воли, то есть носит волевой характер).

Применительно к сделке отсутствие воли отождествлялось с отсутствием свободной воли. Так, различие между угрозой и запугиванием виделось в том, что при запугивании у принуждаемого присутствует воля<sup>70</sup>.

В вещном праве воля обнаруживается во владении как *animus*, включающем намерение владеть наряду с физическим завладением (*corpus*). В постклассическом праве *animus* обретает самостоятельность, причем происходит это под влиянием греческой мысли<sup>71</sup>.

Приобретать владение дети могут и без опекуна<sup>72</sup>. Источники и действующее право не обсуждают ошибок относительно завладения. Поскольку владение относится к миру фактов, здесь, конечно, бывают ошибки. Предположим, что поле занято для посева некоей культуры, но оно не пригодно для ее выращивания. Владение, тем не менее, будет признаваться и защищаться.

Владение — это отношение человека, владельца, к вещи, и потому свобода в установлении владения не возникает так, как она возникает в сделке: она не нужна другому человеку по той простой причине, что он не участвует во владении.

При передаче вещи суть состоит в том, что прежний владелец отстраняется от владения, оставляя вещь новому владельцу, чья свобода воли уже не существенна для него. Это хорошо изложено в Дигестах Ульпианом: «Если деньги, которые ты мне должен, или другую вещь я прикажу тебе положить у меня на виду, то происходит то, что ты сразу же освобождаешься и вещь становится моей: ведь тогда, поскольку никто не удерживает телесное владение этой вещью, считается, что она приобретена мной и передана мне как бы длинной рукой»<sup>73</sup>.

Акт передачи владения распадается на два независимых, хотя и логически связанных определенной последовательностью действия: сначала одно лицо самостоятельно прекращает владение, предоставив доступ другому лицу, а затем это другое лицо забирает вещь, причем его действия после прекращения владения первого тоже вполне автономны и произвольны, то есть зависят только от его воли. Ни в один момент не наблюдается общего обоим владельцам действия, которое могло бы быть отождествлено со сделкой.

Вместе с тем владение опосредованно связано со свободой, ибо оно — отношение к вещи, а вещь есть материальный результат идеи, свободного замысла<sup>74</sup>.

Владение принимается как элемент действительности, возможность в нем уже осуществлена, тогда как свобода — это мера возможности. Интенции, намерения, *animus* не могут изменить самого факта владения, в том числе такого его юридического следствия, как защита от насилия. Пороки владения, лишаящие его защиты от определенного нарушителя (если владение получено от этого нарушителя насильственным, тайно либо на время), не затрагивают свободы воли, указывая тем самым на то, что логика сделки здесь отпадает.

<sup>70</sup> Гарсия Гарридо 2005: 466. См. также Дождев 2002: 160.

<sup>71</sup> Бартошек 1989: 47, 324.

<sup>72</sup> Барон 2005: 319.

<sup>73</sup> Дигесты 46.3.79.

<sup>74</sup> Подробнее см. Скловский и Костко 2018.

Во владении манифестируется воля, которая не нуждается в уважении, как это присуще свободной воле в сделке, когда уважение обретается за счет уважения воли другой стороны. Эта воля вообще ни в чем не нуждается, для достижения владения и его продолжения ей не требуется чье-либо признание. Эта воля заставляет с собой считаться, ибо волю, помещенную в вещь, то есть длящееся действие, можно преодолеть только силой, i.e. иным действием. Иначе говоря, в центре проблемы владения не вопрос свободы, а вопрос насилия, которое право регулирует по тем или иным основаниям, среди которых, как уже отмечалось, не обнаруживается свободной воли.

Между тем абсолютизация свободы воли в праве привела к тому, что любое волевое действие — а каждое сознательное действие есть волевое — стало пониматься как действие свободной воли. Но действие свободной воли, как мы видели, — это сделка. В результате возобладало представление о том, что всякое юридическое действие с вещами — это сделка. В связи с этим действия людей по завладению вещами начали трактоваться как сделки, например, возник концепт вещного договора и сделки по передаче владения. Это породило неоправданное, как мне кажется, искажение реальных отношений.

<sup>75</sup> Гегель 1990: 133.

Как заметил Гегель в «Философии права», выполнение сделки (стипуляции) «является лишенным самости следствием»<sup>75</sup>. Тем самым была высказана, по сути, очевидная мысль: однажды выраженная свободная воля лица затем ограничивает его же волю, а значит, последующие волевые действия этого лица по исполнению своей ранее сформулированной воли не свободны и по этой причине не могут быть сделками. Однако эта мысль была отброшена юристами, причем самый решительный отказ от нее был явлен именно в германской юридической доктрине. Воля, воплощенная в вещи (владение), воля, подчиненная ранее выраженной в сделке воле, — это воля не свободная, либо ее свобода не релевантна для права. Тем не менее юристы по-прежнему применяют к любому действию подход и средства, адекватные свободной воле и не адекватные иным формам воли.

Но различие между волей, необходимой для любого действия, и волей свободной, которая нужна для совершения такого действия, как сделка, требует решительно иного существа основных правовых институтов, попутно объясняя и принципиальную разницу между правами вещными и обязательственными. Речь идет о пересмотре не только доктрины, но и самой системы права.

Разумеется, рассмотренный выше важный, но относительно частный вопрос о происхождении купли-продажи касается лишь одного из аспектов такого пересмотра, предполагающего беспрецедентный переворот в доктрине и в законах. Но я и не ставил перед собой задачу охватить эту тему полностью. Моя цель заключалась в ином — показать, что теория дара открывает путь к более глубокому осмыслению основных юридических понятий, что, в свою очередь, может оказаться полезным

для приближения к сути многих юридических проблем, неразрешимых в рамках сложившихся доктрин.

\* \* \*

В качестве заключения я хотел бы выделить несколько моментов.

Распространение теории дара за пределы антропологии открывает возможности для новых взглядов, новых подходов, новых объяснений во многих областях гуманитарного знания, включая политическую науку и право, о которых шла речь выше. Но если в сфере права значение теории дара проявляется прежде всего в том, что она позволяет обнаружить источник возникновения свободной воли в купле-продаже, то в сфере политики его нельзя, как мне кажется, свести к какой-либо одной идее. Здесь нужно говорить о постановке целого ряда проблем.

Так, осмысление под этим углом зрения утопического сознания, особенно с учетом того, что утопия исключает деньги, подводит к выводу (или, во всяком случае, предположению) о его архаичной направленности и тем самым побуждает задуматься и о цене реализации подобного рода идей.

В практическом плане наиболее важным представляется вопрос о сосуществовании отдельных элементов отношений даров с постдореальными порядками и, в частности, о том, возможно ли это без самоизоляции сообщества, выбравшего (речь идет, разумеется, о некритическом выборе) такой путь. Отдельного интереса заслуживает вопрос об использовании идеи возврата к системе даров для достижения политических целей, там более что сама по себе эта система лишена целесообразности и чужда прогрессу и изменениям. Вообще говоря, проблема цели общественного движения, которая сегодня, бесспорно, актуализируется, не может не проблематизировать одновременно идеи консерватизма и самосохранения в их связи с архаикой.

Предложенная выше трактовка тоталитаризма как результата апелляции к дореальной архаике, а также самовозрождения дореальных политических инстинктов побуждает внимательнее присмотреться к описанному Хосе Ортега-и-Гассетом феномену вовлечения масс в политику<sup>76</sup> — в том плане, что массы несут в себе восходящие к прежнему патриархальному бытию и тяготеющие к системе даров политические инстинкты, которые, если выпустить их наружу, обнаруживают сокрушительную энергию. Попытки опереться на эти инстинкты, действовать сообразно им, надо полагать, и приводят к тоталитаризму. Беспрецедентная катастрофа, которая постигла тоталитаризм, по-видимому, была связана прежде всего с принципиальной невозможностью возврата системы даров. Эта гипотеза, думаю, имеет первостепенное значение как для изучения тоталитаризма, вероятность возрождения которого, в случае ее справедливости, не исчезнет, пока сохраняются (а они сохраняются) дореальные инстинкты людей, так и для понимания тех угроз, которые скрываются за архаическими утопиями даже в самом идиллическом их варианте.

<sup>76</sup> См. Ортега-и-Гассет 1997.

Освоение теории дара дает более острое ощущение опасности, исходящей от весьма влиятельных идеологий и движений, апеллирующих к архаике, критикующих такие основы современного общества, как деньги, свобода воли, ответственность, и стремящихся заменить их отношениями опеки и зависимости. И дело здесь не только в возвращении к архаике и отказе от прогресса (опять же преимущественно некритическом), требующих слишком большой цены, но и в том, что тем самым пробуждается энергия древних политических инстинктов, которая не поддается управлению.

Чрезвычайно важно и еще одно следствие обращения к теории дара — признание отчуждения мощнейшим фактором освобождения человека. Очевидно, что подобная трактовка вступает в противоречие со многими авторитетными современными теориями, в той или иной мере защищающими патернализм, этатизм и т.п. Однако она, как мне кажется, дает новое понимание основы истинно человеческих свободных отношений.

## Библиография

Арендт Х. (2018а) *Опыты понимания, 1930—1954: Становление, изгнание и тоталитаризм*. М.: Изд-во Института Гайдара.

Арендт Х. (2018b) «Франц Кафка: переоценка» // Арендт Х. *Опыты понимания, 1930—1954: Становление, изгнание и тоталитаризм*. М.: Изд-во Института Гайдара: 157—174.

Арендт Х. (2018с) «Религия и политика» // Арендт Х. *Опыты понимания, 1930—1954: Становление, изгнание и тоталитаризм*. М.: Изд-во Института Гайдара: 601—637.

Ахмедов А.Ш. (2016) «Свобода договора в мусульманском праве: дилеммы и перспективы» // Рожкова М.А., ред. *Свобода договора: Сборник статей*. М.: Статут: 25—44.

Барон Ю. (2005) *Система римского гражданского права*. СПб.: Юридический центр Пресс.

Барт Р. (2004) *Империя знаков*. М.: Праксис.

Бартошек М. (1989) *Римское право: Понятия, термины, определения*. М.: Юридическая литература.

Батай Ж. (2003) *Проклятая доля*. М.: Гнозис, Логос.

Башкатов М.Л. и С.А.Синицын. (2005) «Проблемы режима денег в области вещных правоотношений» // *Законодательство*, № 6: 16—23.

Берлин И. (2001) «Два понимания свободы» // Берлин И. *Философия свободы: Европа*. М.: Новое литературное обозрение: 46—68. URL: <http://library.khpg.org/files/docs/1329123681.pdf> (проверено 5.06.2019).

Бромлей Ю.В., ред. (1988) *История первобытного общества: Эпоха первобытной родовой общины*. М.: Наука.

Бурдые П. (2016) *О государстве: Курс лекций в Коллеж де Франс (1989—1992)*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.

Бурдые П. (2019) *Экономическая антропология: Курс лекций в Коллеж де Франс (1992—1993)*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.

- Вебер М. (1990) «Протестантская этика и дух капитализма» // Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс: 61—273.
- Вебер М. (1994) «Социология религии: Типы религиозных сообществ» // Вебер М. *Избранное: Образ общества*. М.: Юрист: 78—309.
- Вейнберг И.П. (1986) *Человек в культуре древнего Ближнего Востока*. М.: Наука.
- Гарсиа Гарридо М.Х. (2005) *Римское частное право: Казусы, иски, институты*. М.: Статут.
- Гегель Г.В.Ф. (1959) *Система наук. Ч. I: Феноменология духа*. М.: Соцэкгиз.
- Гегель Г.В.Ф. (1990) *Философия права*. М.: Мысль.
- Годелье М. (2007) *Загадка дара*. М.: Восточная литература.
- Гуревич А.Я. (1984) *Категории средневековой культуры*. М.: Искусство.
- Деррида Ж. и Ж.-Л. Марион. (2011) «О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом» // *Логос*, № 3 (82): 144—171.
- Дигесты Юстиниана*. (2003) Т. III. М.: Статут.
- Дождев Д.В. (2002) *Римское частное право*. М.: Норма.
- Дюркгейм Э. (2018) *Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС
- Иеринг Р. фон. (2003) «Цель в праве» // Иеринг Р. фон. *Избранные труды*. Самара: Самарская государственная экономическая академия: 11—332.
- Леви-Брюль Л. (1999) *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. М.: Педагогика-Пресс.
- Леви-Стросс К. (1994) *Первобытное мышление*. М.: Республика.
- Малиновский Б. (2004) *Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана*. М.: РОССПЭН.
- Маркс К. (2001) *Капитал*. Т. I. М.: АСТ.
- Мизес Л. фон. (2019a) «Капитализм» // *Капитализм и историки: Мифы о Промышленной революции*. Челябинск: Социум: 211—229.
- Мизес Л. фон. (2019b) «Антикапиталистическая ментальность» // *Капитализм и историки: Мифы о Промышленной революции* Челябинск: Социум: 259—378.
- Мосс М. (1996) «Очерк о даре» // Мосс М. *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*. М.: Восточная литература: 86—222.
- Ортега-и-Гассет Х. (1997) «Восстание масс» // Ортега-и-Гассет Х. *Избранные труды*. М.: Весь мир: 43—163.
- Покровский И.А. (2004) *История римского права*. М.: Статут.
- Прокументик К.В. (2018) «Дореалогия: истоки и становление философии дара» // *Философия и культура*, № 7: 51—58. URL: [http://e-notabene.ru/pfk/article\\_26987.html](http://e-notabene.ru/pfk/article_26987.html) (проверено 11.06.2019).



- Санфилиппо Ч. (2000) *Курс римского права*. М.: Норма.
- Скловский К. (2010) *Собственность в гражданском праве*. М.: Статут.
- Скловский К. (2019) *Сделка и ее действие. Комментарий главы 9 ГК РФ. Принцип добросовестности*. М.: Статут.
- Скловский К. и В.Костко. (2018) «О понятии вещи. Деньги. Недвижимость» // *Вестник экономического правосудия Российской Федерации*, № 7: 115—143.
- Смирин В.М. (1985) «Патриархальные представления и их роль в общественном сознании римлян» // Голубцова Е.С., ред. *Культура Древнего Рима*. Т. II. М.: Наука: 5—79.
- Тайлор Э.Б. (1989) *Первобытная культура*. М.: Политиздат.
- Тилкес О. (2018) *История страны Рембрандта*. М.: Новое литературное обозрение.
- Фома Аквинский. (2018) «Вопрос 82: О воле» // Фома Аквинский. *Учение о душе*. СПб.: Азбука: 194—211.
- Фрейденберг О.М. (1998) *Миф и литература древности*. М.: Восточная литература.
- Хайек Ф. (1999) *Познание, конкуренция и свободы*. СПб.: Пневма.
- Хайек Ф. (2019) «История и политика» // *Капитализм и историки: Мифы о Промышленной революции*. Челябинск: Социум: 7—37.
- Хьюбнер К. (1996) *Истина мифа*. М.: Республика.
- Шеллинг Ф. (1989) «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» // Шеллинг Ф. *Сочинения*. Т. 2. М.: Мысль: 86—159.
- Энафф М. (2015) *Дар философов: Переосмысление взаимности*. М.: Изд-во гуманитарной литературы.
- Энгельс Ф. (1955) «Положение рабочего класса в Англии» // Маркс К. и Ф.Энгельс. *Полное собрание сочинений*. Т. 2. М.: Госполитиздат: 231—517.
- Эрделевский А. (2001) «Древнейшая из сделок (Договор мены)» // *Закон*, № 6: 36—38.
- Эштон Т.С. (2019) «Трактовка капитализма историками» // *Капитализм и историки: Мифы о Промышленной революции*. Челябинск: Социум: 37—71.
- Ямпольская А.В. (2012) «Прощение между даром и обменом: антипелагианская полемика Августина в контексте философии XX века» // *Артикульт*, № 7(3): 1—18.
- Ясперс К. (2017) *Введение в философию: Философская автобиография*. М.: Канон-плюс.



ПОЛИТ

K.I.Sklovsky

## POLITICAL AND LEGAL ASPECTS OF THEORY OF GIFT

Konstantin I. Sklovsky — Doctor of the Science of Law; Research Professor at the National Research University *Higher School of Economics*; Professor at the Russian School of Private Law. Email: ksklovsky@mail.ru.

**Abstract.** The theory of gift, used today mainly in Anthropology, has a considerable heuristic potential for other humanities. The article represents an attempt to apply this theory to politics and law.

In the political sphere, the theory of gift opens up a possibility of novel approaches to understanding the nature of political conflicts, especially in the societies that undergo a crisis, transition etc. The author does not intend to cover all such approaches and focuses only on some of them. In particular, the author draws attention to the enormous energy hidden in those structures, relations, and political instincts that remained from the system of gifts. He proposes a hypothesis that the political cataclysms of the last century can be explained (along with other reasons) by the attempts to restore relations of gift that grew out of the active participation of broad masses in politics, which led to the reduction of state and law into the direct connection between the masses and the leader.

The author explains the disintegration of the system of gifts by the advent of money, which he views as one of the most large-scale factors of social transformation. Money called into existence a contract of purchase and sale as a negotiation about a price, which laid foundation for the whole system of modern law. Because a binding decision on price is possible only under the condition of free will of parties to a contract, the author considers that buying and selling became a source of free will that went beyond the law.

In the final part of the article, the author turns to the legal implications of the theory of gift. First, he acknowledges the inability of Legal Science to provide a convincing answer to both the question of the nature of money and genesis of law. After that he shows that the theory of gift allows for a deeper understanding of the basic legal concepts, which in turn can be useful for solving many legal issues that cannot be resolved within the framework of the established doctrines.

**Keywords:** theory of gift, aporia of gift, totalitarianism, power, free will, predestination, money, alienation, origin of law

### References

Ahmedov A.Sh. (2016) “Svoboda dogovora v musul'manskom prave: dilemmy i perspektivy” [Freedom of Contract in Muslim Law: Dilemmas and Prospects] // Rozhkova M.A., ed. *Svoboda dogovora: Sbornik statej* [Freedom of Contract: Collected Articles]. Moscow: Statut: 25–44. (In Russ.)

Arendt H. (2018a) *Opyty ponimanija, 1930—1954: Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm* [Essays in Understanding, 1930—1954: Formation, Exile, and Totalitarianism]. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidara. (In Russ.)

Arendt H. (2018b) “Frants Kafka: pereotsenka” [Franz Kafka: a Re-valuation] // Arendt H. *Opyty ponimanija, 1930—1954: Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm* [Essays in Understanding, 1930—1954: Formation, Exile, and Totalitarianism]. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidara: 157—174. (In Russ.)

Arendt H. (2018c) “Religija i politika” [Religion and Politics] // Arendt H. *Opyty ponimanija, 1930—1954: Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm* [Essays in Understanding, 1930—1954: Formation, Exile, and Totalitarianism]. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidara: 601—637. (In Russ.)

Ashton T. (2019) “Traktovka kapitalizma istorikami” [The Treatment of Capitalism by Historians] // *Kapitalizm i istoriki: Mify o Promyshlennoj revoljutsii* [Capitalism and the Historians: The Myths of the Industrial Revolution]. Chelyabinsk: Sotsium: 37—71. (In Russ.)

Baron J. (2005) *Sistema rimskogo grazhdanskogo prava* [Roman Civil Law System]. St Petersburg: Juridicheskij tsentr Press. (In Russ.)

Bart R. (2004) *Imperija znakov* [L’Empire des signes]. Moscow: Praxis. (In Russ.)

Bartoshek M. (1989) *Rimskoe pravo: Ponjatija, terminy, opredelenija* [Roman Law: Notions, Terms, Definitions]. Moscow: Juridicheskaja literatura. (In Russ.)

Bashkatov M.L. and S.A.Sinitsyn. (2005) “Problemy rezhima deneg v oblasti veshchnykh pravootnoshenij” [Problems of Money Regime in the Field of Real Legal Relations] // *Zakonodatel’stvo* [Legislation], no. 6: 16—23. (In Russ.)

Bataille G. (2003) *Prokljataja dolja* [La part maudite]. Moscow: Gnozis, Logos. (In Russ.)

Berlin I. (2001) “Dva ponimanija svobody” [Two Concepts of Liberty] // Berlin I. *Filosofija svobody: Evropa* [Philosophy of Liberty: Europe]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie: 46—68. URL: <http://library.khpg.org/files/docs/1329123681.pdf> (accessed 5.06.2019). (In Russ.)

Bourdieu P. (2016) *O gosudarstve: Kurs leksij v Kollezhe de Frans (1989—1992)* [Sur l’Etat Cours au Collège de France (1989—1992)]. Moscow: Izdatel’skij dom “Delo” RANKhiGS. (In Russ.)

Bourdieu P. (2019) *Ekonomicheskaja antropologija: Kurs leksij v Kollezhe de Frans (1992—1993)* [Anthropologie économique: Cours au Collège de France]. Moscow: Izdatel’skij dom “Delo” RANKhiGS. (In Russ.)

Bromley J.V., ed. (1988) *Istorija pervobytnogo obshchestva: Epokha pervobytnoj rodovoj obshchiny* [History of Primitive Society: The Era of Primitive Tribal Community]. Moscow: Nauka. (In Russ.)

Derrida J. and J-L.Marion. (2011) “O Dare: Diskussija mezhdu Zhaikom Derrida i Zhan-Ljukom Marionom” [On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion] // *Logos*, no. 3 (82): 144—171. (In Russ.)

*Digesty Justiniana* [Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani iuris enucleati ex omni vetere iure collecti Digestorum seu Pandectarum]. (2003) Vol. 3. Moscow: Statut. (In Russ.)

Dozhdev D.V. (2002) *Rimskoe chastnoe pravo* [Roman Private Law]. Moscow: Norma. (In Russ.)

Durkheim E. (2018) *Elementarnye formy religioznoj zhizni: Totemicheskaja sistema v Avstralii* [Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie]. Moscow: Izdatel'skij dom "Delo" RANKhiGS. (In Russ.)

Engels F. (1955) "Polozhenie rabocheho klassa v Anglii" [Die Lage der arbeitenden Klasse in England] // Marx K. and F.Engels. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works]. Vol. 2. Moscow: Gospolitizdat: 231–517. (In Russ.)

Erdelevsky A. (2001) "Drevnejshaja iz sdelok (Dogovor meny)" [The Oldest of Transactions (Barter Agreement)] // *Zakon* [Law], no. 6: 36–38. (In Russ.)

Frejdenberg O.M. (1998) *Mif i literatura drevnosti* [Ancient Myth and Literature]. Moscow: Vostochnaja literatura. (In Russ.)

Garcia Garrido M.H. (2005) *Rimskoe chastnoe pravo: Kazusy, iski, instituty* [Derecho Privado Romano: Casos, Acciones, Instituciones]. Moscow: Statut. (In Russ.)

Godelier M. (2007) *Zagadka dara* [L'Énigme du don]. Moscow: Vostochnaja literatura. (In Russ.)

Gurevich A.Ya. (1984) *Kategorii srednevekovoj kul'tury* [Categories of Medieval Culture]. Moscow: Iskusstvo. (In Russ.)

Hayek F. (1999) *Poznanie, konkurentsija i svobody* [Knowledge, Competition, and Freedoms]. St Petersburg: Pnevma. (In Russ.)

Hayek F. (2019) "Istorija i politika" [History and Politics] // *Kapitalizm i istoriki: Mify o Promyshlennoj revoljutsii* [Capitalism and the Historians: The Myths of the Industrial Revolution]. Chelyabinsk: Sotsium: 7–37. (In Russ.)

Hegel G.W.F. (1959) *Sistema nauk. Ch. 1: Fenomenologija dukha* [System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes]. Moscow: Sotsekgiz. (In Russ.)

Hegel G.W.F. (1990) *Filosofija prava* [Grundlinien der Philosophie des Rechts]. Moscow: Mysl'. (In Russ.)

Hénaff M. (2010) *Dar filosofov: Pereosmyslenie vzaimnosti* [Le don des philosophes: Repenser la réciprocité]. Moscow: Izd-vo gumanitarnoj literatury. (In Russ.)

Hubner K. (1996) *Istina mifa* [Die Wahrheit des Mythos]. Moscow: Respublika. (In Russ.)

Jaspers K. (2017) *Vvedenie v filosofiju: Filosofskaja avtobiografija* [Einführung in die Philosophie]. Moscow: Kanon-plus. (In Russ.)

Jhering R. von. (2003) "Tsel' v prave" [Der Zweck im Recht] // Jhering R. von. *Izbrannye trudy* [Selected Works]: 11–332. Samara: Samarskaja gosudarstvennaja ekonomicheskaja akademija. (In Russ.)

- Levi-Bruhl L. (1999) *Sverkh"estestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Le surnaturel et la naturel dans la mentalite primitive]. Moscow: Pedagogika-Press. (In Russ.)
- Lévi-Strauss C. (1994) *Pervobytnoe myshlenie* [La Pensée sauvage]. Moscow: Respublika. (In Russ.)
- Malinowski B. (2004) *Izbrannoe: Argonavty zapadnoj chasti Tikhogo okeana* [Selected Works: Argonauts of the Western Pacific]. Moscow: ROSSPEN. (In Russ.)
- Marx K. (2001) *Kapital* [Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie]. Vol. 1. Moscow: AST. (In Russ.)
- Mauss M. (1996) "Ocherk o dare" [Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques] // Mauss M. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noj antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology]. Moscow: Vostochnaja literatura: 86—222. (In Russ.)
- Mises L. (2019a) "Kapitalizm" [Capitalism] // *Kapitalizm i istoriki: Mify o Promyshlennoj revoljutsii* [Capitalism and the Historians: The Myths of the Industrial Revolution]. Chelyabinsk: Sotsium: 211—229. (In Russ.)
- Mises L. (2019b) "Antikapitalisticheskaja mental'nost'" [The Anti-Capitalist Mentality] // *Kapitalizm i istoriki: Mify o Promyshlennoj revoljutsii* [Capitalism and the Historians: The Myths of the Industrial Revolution]. Chelyabinsk: Sotsium: 259—378. (In Russ.)
- Ortega y Gasset J. (1997) "Vosstanie mass" [La rebelión de las masas] // Ortega y Gasset J. *Izbrannye trudy* [Collected Works]. Moscow: Ves' mir: 43—163. (In Russ.)
- Pokrovsky I. (2004) *Istorija rimskogo prava* [History of Roman Law]. Moscow: Statut. (In Russ.)
- Prozumentik K.V. (2018) "Dorealogija: istoki i stanovlenie filosofii dara" [Dorealogy: Origins and Formation of the Philosophy of the Gift] // *Filosofija i kul'tura* [Philosophy and Culture], no. 7: 51—58. URL: [http://e-notabene.ru/pfk/article\\_26987.html](http://e-notabene.ru/pfk/article_26987.html) (accessed 11.06.2019). (In Russ.)
- Sanfilippo C. (2000) *Kurs rimskogo prava* [Istituzioni di diritto romano]. Moscow: Norma. (In Russ.)
- Schelling F. (1989) "Filosofskie issledovanija o sushchnosti chelovecheskoj svobody i svjazannykh s nej predmetakh" [Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit] // Schelling F. *Sochinenija* [Works]. Vol. 2. Moscow: Mysl': 86—159. (In Russ.)
- Sklovsky K. (2010) *Sobstvennost' v grazhdanskom prave* [Property in Civil Law]. Moscow: Statut. (In Russ.)
- Sklovsky K. (2019) *Sdelka i ee dejstvie. Kommentarij glavy 9 GK RF. Printsip dobrosovestnosti* [Deal and Its Action. Comments to Chapter 9 of the Civil Code of the Russian Federation. Principle of Good Faith]. Moscow: Statut. (In Russ.)
- Sklovsky K. and V.Kostko. (2018) "O ponjatii veshchi. Den'gi. Nedvizhimost'" [On the Concept of Things. Money. Realty] // *Vestnik ekonomicheskogo*

*pravosudija Rossijskoj Federatsii* [The Herald of Economical Justice of the Russian Federation], no. 7: 115–143. (In Russ.)

Smirin V.M. (1985) “Patriarkhal’nye predstavlenija i ikh rol’ v obshchestvennom soznanii rimljan” [Patriarchal Ideas and Their Role in the Public Conscientiousness of the Romans] // Golubtsova E.S., ed. *Kul’tura Drevnego Rima* [Ancient Roman Culture]. Vol. 2. Moscow: Nauka: 5–79. (In Russ.)

St. Thomas Aquinas. (2018) “Vopros 82: O vole” [Summa Theologica. Quaestio 82: De voluntate] // St. Thomas Aquinas. *Uchenie o dushe* [Doctrine of the Soul]. St Petersburg: Azbuka. (In Russ.)

Tilkes O. (2018) *Istorija strany Rembrandta* [The History of the Country of Rembrandt]. Moscow: Nonoe literaturnoe obozrenie. (In Russ.)

Tylor E.B. (1989) *Pervobytnaja kul’tura* [Primitive Culture]. Moscow: Politizdat. (In Russ.)

Weber M. (1990) “Protestantskaja etika i dukh kapitalizma” [Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus] // Weber M. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works]. Moscow: Progress: 61–273. (In Russ.)

Weber M. (1994) “Sotsiologija religii: Tipy religioznykh soobshchestv” [Religionssoziologie: Typen religiöser Vergemeinschaftung] // Weber M. *Izbrannoe: Obraz obshchestva* [Selected Works: Image of Society]. Moscow: Jurist: 78–309. (In Russ.)

Weinberg J. (1986) *Chelovek v kul’ture drevnego Blizhnego Vostoka* [Man in the Ancient Middle East Culture]. Moscow: Nauka. (In Russ.)

Yampolskaya A.V. (2012) “Proshchenie mezhdudarom i obmenom: antipelagijskaja polemika Avgustina v kontekste filosofii XX veka” [The Pardon Is Gift or Change: Augustine’s Antipelagianism in the 20<sup>th</sup> Century Philosophy] // *Artikul’r* [Art & Cult], no. 7 (3): 1–18. (In Russ.)