

УДК 101:316.32

**КОНЦЕПЦІЯ ОБМІНУ І ТРАТИ Ж. БАТАЯ  
У СВІТЛІ КЛАСИЧНИХ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ  
ТЕОРІЙ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ  
THE CONCEPT OF EXCHANGE****AND TRANSITION OF G. BATAILLE IN THE  
LIGHT OF CLASSIC RELIGIOUS THEORIES:  
COMPARATIVE ANALYSIS****Валкевич О. М.,**

студент, Національний педагогічний  
університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),  
e-mail: alexander.valkevych@gmail.com,  
ORCID: 0000-0001-5237-204X

**Valkevych O. M.,**

student, National Pedagogical Dragomanov  
University (Kyiv, Ukraine), e-mail:  
alexander.valkevych@gmail.com,  
ORCID: 0000-0001-5237-204X

**Мета статті:** знайдення спільного та відмінного між теорією обміну і трати Ж. Батая та деякими представниками світового релігієзнавства (М. Мосс, Е. Дюркгейм, К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль). **Методи дослідження:** у компаративному аналізі висвітлено основні ідеї зазначених постатей щодо феноменів обміну і дару, їх релігійного значення. **Основні одержані висновки:** концепція обміну і трати Ж. Батая у багатьох аспектах якісно відрізняється від класичних релігієзнавчих теорій. Основною відмінністю є онтологічне розуміння Ж. Батаєм процесів обміну і трати, завдяки чому нівелюється утилітарна й функціоналістська інтерпретація цих феноменів, притаманна представникам класичного релігієзнавства. Ж. Батай виходить за межі соціології, етнографії та антропології, пропонуючи оригінальну концепцію «онтологічної трати», яка дозволяє розглянути обмін і трату в неутілітарному, буттєвому контексті. Також було з'ясовано, що теорія Ж. Батая може бути використана в якості доповнення та оновлення класичних антропологічних релігієзнавчих теорій та поглиблення релігієзнавчого розуміння феноменів обміну і трати.

**Ключові слова:** релігія, обмін, трата, дар, антропологія, надлишок.

**Objectives:** the purpose of this article is to find common and distinguished elements between the theory of exchange and the expenditure of G. Bataille and representatives of world religion science (M. Mauss, E. Durkheim, K. Levy-Strauss, L. Levy-Bruhl). **Methods of research:** in a comparative analysis, the main ideas of these figures are shown in relation to the phenomena of exchange and gift and their religious significance. **Conclusions:** the concept of exchange and spending of G. Bataille in many respects qualitatively differs from the classical religious studies theories. The main difference is the ontological understanding of the processes of exchange and wasting by G. Bataille, thus leveled utilitarian and functionalist interpretation of these phenomena inherent in the representatives of classical religious studies. G. Bataille goes beyond sociology, ethnography and anthropology, offering the original concept of «ontological waste», which allows to consider the exchange and waste in a non-utilitarian and ontological context. It was also found that the theory of G. Bataille can be used as an addition and updating of classical anthropological religious studies theories and to deepen the religious understanding of the phenomena of exchange and spending.

**Keywords:** religion, exchange, waste, gift, anthropology, excess.

Вперше обмін і дар як антропологічні та культурні феномени, які мають універсальний і позачасовий характер, були концептуалізовані французьким етнологом і соціологом М. Моссом і саме його модель етнологічно-соціологічна модель дару, описана в роботі «Есе про дар» стала класикою серед досліджень на дану тематику.

Характерним для наукової творчості М. Мосса була його прихильність конкретній науково-методологічній парадигмі, а саме так званій «теорії обміну», в контексті якої дослідником був проблематизований і дар [3, с. 352].

За М. Моссом, дар – це одна з форм обміну, найбільш давня його форма, досягнути природу якої можна шляхом проведення етнологічних і компаративно-соціологічних досліджень архаїчних суспільств і древніх економічних систем. На базі аналізу «потлача», звичая циклічної і безперервної роздачі, отримання і повернення дарів у американських індіанців, який був описаний Ф. Боасом, М. Мосс прийшов до висновку, що в архаїчному суспільстві панування обміну у формі дару мало всеохопний характер. Зокрема він зазначав, що усе – їжа, жінки, діти, власність, талісмани, праця, послуги, релігійні обов'язки й ранги – складає предмет передачі й відшкодування. Все приходить і йде так, наче між кланами й індивідами, розподіленими за рангами, статтю, поколіннями, відбувався постійний обмін духовною речовиною, яка міститься в речах і людях [10, с. 134].

З трьох взаємопов'язаних зобов'язань, які складають обмін у формі дару – брати, давати, відшкодувати – остання має найбільше значення. Будучи формально добровільним і дар і взаємне дарування насправді є категорично обов'язковими, і будь-яке порушення економіки й етики дарування може призвести до конфліктів [10, с. 153]. Причиною цього є «активність» дару: даруючи щось комусь – значить подарувати дещо від свого «Я». В цій системі вважається очевидним і логічним повертати іншому те, що складає частинку його природи, оскільки прийняти щось від когось – значить прийняти щось від його духовної сутності, душі. Затримувати цю річ в себе було б небезпечно й смертельно. І не стільки тому, що морально, фізично й духовно ці речі, послуги, нерухомість, жінки й діти які йдуть від іншої особи, мають над вами містично-релігійну владу.

Завдяки М. Моссу в антропології прийнято визначати дар (підношення, подарунок чи жертву) як предмет, який один суб'єкт своїм волевиявленням, обумовленим історично і соціально, назавжди передає іншому. Жертва і дар мають схожий зміст, оскільки в обох актах діє принцип «даю тобі, щоб ти дав мені», згідно з яким дар повинен бути компенсований [10, с. 174]. Зазвичай принцип обміну реалізується матеріальними цінностями, але в акті дарування чи жертвоприношення утверджується також принцип взаємної доброзичливості у відносинах людей і божеств.

Варто зазначити, що з одного боку дар тлумачиться М. Моссом як дещо об'єктивоване, уречевлене й конкретне, а з іншого – робиться акцент на здатності дару функціонувати в якості особливого культурного механізму, який підтримує соціальні відносини між людьми в суспільстві [4, с. 134]. В рамках цієї концепції у схемі «обмін-дар-жертвоприношення» дар займає проміжну ланку. Він зберігає здатність у кожному конкретному випадку бути інтерпретованим в залежності від контексту. Не лише в якості прецеденту в економічних відносинах, але й в якості релігійного феномену (жертвоприношення), в якому, однак,

економічна компонента, постулюється як така, що з обов'язковістю присутня, хай навіть в імпліцитному вигляді.

Після прориву М. Мосса й по цей день в етнологічному, соціологічному й антропологічному напрямі досліджень дару можна констатувати відносну стабільність, відсутність якісно нових ідей, які б не відштовхувались від формули дару М. Мосса. Відбуваються лише розхитування гармонічної з точки зору діахронічного й синхронічного аспектів формули М. Мосса етнологами й соціологами (акт дарування, розглянутий у синхронічному аспекті постає у М. Мосса як обмін, в той час як його діахронії складають функції «брати», «дарувати» і «повертати»).

Так, засновник структурної антропології К. Леві-Строс запропонував (зберігаючи основну тезу М. Мосса, згідно з якою дар є генетично прописаний у механізм обміну) виключити з формули дару «логічний» конструкт фактору часу, на основі якого диференціювались «одичні» моменти дару. К. Леві-Строс завив, що «лише обмін, а не окремі операції, на які соціальне життя розкладає обмін, конститує примітивний феномен» [7, с. 117–118]. Редукція діахронії дару зробила концепцію К. Леві-Строса резистентною до конкретної ситуаційної реальності маніфестацій феномену дару в культурі й релігії, витіснивши будь-які натяки на очевидну складність соціальних мотивів, які обумовлюють його функціонування, ціннісних орієнтацій і поведінкових стратегій.

Для Ж. Батая феномен дару тісно пов'язаний з поняттями надлишку й трати і в якійсь мірі протистоїть концепції М. Мосса, К. Леві-Строса. Так, у концепції Ж. Батая буття фігурує як надлишок, що перевершує будь-яку можливу основу, яка розуміється як присутність. Батай зазначає, що надлишок – це те, чим буття виступає від самого початку, перед всіма речами, поза всякими межами. Надлишок є початковим; його «більше, ніж треба» діє ще до будь-якої можливої присутності, до буття, яке є основою. Надлишок за визначенням перевершує форму корисного і розумного, зв'язність свідомості й суб'єкта. У цьому сенсі надлишок «неможливий»: він не може бути помислений у термінах володіння та (або) присутності. Однак, саме такого роду неможливість і робить можливим суще, задає його межі та виводить його у присутність [2, с. 136–137].

Таким чином, суще завжди визначене, обмежене і кінцеве. Відповідно, людина також є визначеною й кінцевою. Такого роду кінцевість і визначеність людини є умовами можливості його мислення і мови. Але, перед цією можливістю має місце неможливість – неможливість володіння надлишком. Суб'єкт не володіє надлишком з тієї причини, що він сам є його ефектом. Або: надлишок є умовою можливості суб'єкта, його трансцендентальною основою. Ми не володіємо надлишком, оскільки самі є його породженням. Надлишок як неможливе онтологічно передують можливому. Суб'єкт неявним чином містить у собі надлишок, однак не має жодної можливості його

об'єктивації без займання щодо нього рефлексивної позиції. Надлишок, неможливе є те, що одним і тим самим порухом відділяє мене від свідомості, володіння, присутності, але водночас є умовою їх можливості. Відповідно, надлишок є важливим онтологічним і топологічним феноменом.

Надлишок, що актуалізується в якості границі, виводить суб'єкта до присутності, слугує умовою його можливості й водночас віддаляє суб'єкта від витoku, що його породжує. Надлишок як те, що виводить до присутності, онтологічний оператор, має свої онтичні еквіваленти. Їх дослідженню присвячена творчість Ж. Батая. До таких еквівалентів мислитель відносить передусім взаємопов'язані феномени смерті й жертвоприношення.

Крім того, Ж. Батай розкриває цю концепцію у космологічному масштабі. Галактичний рух небесних тіл, явлений нам у сонячному сьйві, являє собою суцільний процес випромінення, якому протистоять окремі, «холодні» частки земної матерії. Сонце випромінює суцільну вогняну енергію, яка виливається на весь земний світ, і в кожній точці цього світу звершується процес – результат проходження енергії через дану точку всесвіту. Енергія виявляється аналогом субстанціалізованої безперервності. З абстрактно сконструйованого фізичного поняття вона стає безпосередньо діючою текучою речовиною на кшталт «мани» або християнської «благодаті».

Однак, Ж. Батай не абсолютизує енергетичну модель. Він визнає її універсальність на рівні світових процесів, але на рівні соціальної практики обмежує її дію поняттям, виставленим у назву його праці – «проклята частина», *la part maudite* [2, с. 238]. Означаючи, зокрема, те, чим доводиться жертвувати, ця формула означає в Ж. Батая частину енергії, яка підлягає жертвованню розсіянню. Текуча енергія сонячного випромінення зв'язується, умиртвлюється в нерухомих матеріальних багатствах так само, як «жива праця» стає мертвою в капіталі. Але, в подальшому, щоби створена цими багатствами система не розвалилася під власною вагою, певна доля потенційної енергії повинна бути повернена у рухомий стан. Її матеріальний носій має бути знищений. Необхідно жертвувати частиною заради збереження цілого.

З точки зору французького мислителя, перед людством у цілому, при всіх тимчасових локальних дефіцитах, від яких воно страждає, стоїть фундаментальна задача «витрати», марнування надлишкових енергетичних ресурсів, що надходять з космосу [2, с. 249]. Живий організм в принципі отримує більше енергії, ніж йому необхідно для підтримки життя. Енергія повинна не закріплюватись довічно у формі «холодних» та окремих частин, речей та живих істот, які прагнуть тривати, але знову розсіюватись у просторі, в який вона були вилита Сонцем. Людям, якщо вони бажають підтримувати у рівновазі своє соціальне існування, варто свідомо відділяти той надлишок енергії, який треба «знищити».

Концепція «проклятої частини» також має й антропологічний та антропогенетичний вимір.

Для Ж. Батая важливо визначити те першобуття, завдяки якому тварина–примат стає людиною, отримує нову, непритаманну тваринному світу якість. Завдяки цій першоподії безперервність долюдської природи порушується не лише у масштабі окремого індивіда, який виділяється з середовища, протиставляє себе йому, але і в масштабі загального прогресу, який починає струкутуватися як ряд розривів–подій, набуває історичного характеру [1, с. 44].

Відомо, що Ж. Батай перебував під впливом гегелівської діалектики, тому висхідна антропогенетична подія трактується ним у гегельянському дусі. Так, боротьба майбутніх Господаря і Раба становить різновид обміну – обміну рівноправного і суто дискретного, в якому кожен прагне відстояти свою окремішність і «тривалість» [1, с. 38–39]. В антропології Ж. Батая момент обміну систематично редукується, тому вихідною подією людської праісторії є не насилля Господаря по відношенню до Раба, а насилля людини по відношенню до себе самої – накладення заборон на свої природні потреби, перш за все потреби у їжі та сексуальному задоволенні. Іншими словами, у ролі Господаря і Раба виступають не дві різні особи, а два начала в одній істоті – власне людське і тваринне. Тварина не просто починає експлуатуватися людьми як об'єкт мисливства або свійська тварина, він інтеріоризується як необхідна, але заборонена, «проклята частина» самої людини. А значить, тварина є чимось більшим, ніж річ, предмет господарської діяльності людей, – він їх відчужений брат.

Таким чином, головна відмінність між концепціями Ж. Батая, М. Мосса, полягає в тому, що для першого дарування є в першу чергу формою трати, звільнення від надлишку, а для другого дарування – це форма обміну, базис економічних систем архаїчних суспільств і складова релігійних уявлень. Ж. Батай онтологізує трату, а М. Мосс, як соціолог, не виходить за межі своєї компетенції й розглядає феномен дарування як складову суспільного устрою. Те ж саме стосується К. Леві–Строса.

Інтерпретація жертвоприношення як своєрідного обміну і звільнення від надлишків імпліцитно простежується в дослідженнях Е. Дюркгейма. Зокрема в роботі «Елементарні форми релігійного життя» описуються ритуали, які практикували австралійські племена для забезпечення достатній рівень популяції тварин і рослин, які слугують тотемами того чи іншого клану [5, с. 541–542]. Для цього щороку певна кількість священних (тотемних) тварин приносилися в жертву заради розмноження тих же видів істот. Іншими словами, члени племен віддавали частину життєво важливих ресурсів, які слугують для підтримання в суспільстві достатнього рівня духовної субстанції, а взамін отримували від богів такі ж ресурси (тварин, рослин) протягом року.

Отже, за Е. Дюркгеймом, людина створює своїх богів або, принаймні, підтримує в них життя, але водночас зберігає власне існування лише

завдяки божествам, які годують його у відповідь. Відповідно, людина регулярно здійснює коло взаємообміну, віддаючи священним сутностям частину того, що отримує від них, і, відповідно, отримує від божеств усе те, що дає їм.

Таке розуміння сенсу обміну схоже з концепцією надлишку Ж. Батая, зокрема з її онтологічним аспектом. Дійсно, обидва дослідники розуміли жертвований акт як позбавлення від зайвих ресурсів. Проте, Дюркгейм вбачав у подібній траті в першу чергу соціальну потребу, необхідність «годувати» богів, щоб ті годували плем'я, але наголос на циклічності подібних «трат» дозволяє говорити про своєрідну архаїчну онтологію, основу буття австралійських племен, яка полягає у взаємному «донорстві» людей і богів. Для Ж. Батая саме буття було надлишком, і здійснюючи жертвоприношення людина утверджувала свою присутність у світі як *dasein*.

Ще одним антропологом, який досліджував феномен дару і обміну був Л. Леві–Брюль. В роботі «Первісний менталітет», науковець описує відносини племен банту зі своїми предками [9, с. 57–58]. Так, члени цих архаїчних спільнот вірили, що їхні предки стежать за ними й їхніми діями. Якщо традиції та звичаї, започатковані минулими поколіннями, не дотримуються, розгнівані предки насилають на плем'я голод, війни, стихійне лихо чи інше нещастя. Таким чином, серед почуттів до предків переважає страх. Оскільки предки вимогливі, ніколи не можна бути до кінця впевненим, що їх вдалося вдовольнити. Для того, щоб добитися від них виконання прохань, молитви підкріплюють щедрими дарами. Усе виглядає так, що милість предків треба купити. Зокрема це стосується тих предків, які мають складний характер і часто зляться на живих. У таких випадках їх задобрюють підношеннями й дарами у вигляді тварин чи рослин. Таким чином, відносини між живими і тілесно мертвими членами племені базуються на принципі «я даю, щоб і ти дав». Згідно з цим принципом, предків (які, звісно, мають надприродні здібності) можна умилостивити, спонукати, долучити, переконати, але в жодному разі не примусити.

Отже, відносини між людьми й божествами (духами, предками) ґрунтуються на обміні: живі годують духів предків, підтримуючи їх у комфортному стані, а ті, у свою чергу, забезпечують племені звичний і спокійний плін життя, не насилають біди і покарання.

Також Л. Леві–Брюль зазначає в роботі «Надприродне у первісному мисленні», що хоча предків завжди задовольняють, їм також можуть робити «догани», виказуючи невдоволення їхньою «роботою», за яку живі «заплатили» набагато більше, ніж отримали в результаті [8, с. 381]. Так, у молитвах прохання часто перемишуються з жалобами й гнівом, коли результат жертвоприношень не задовольняє жертводавців. Дослідник зауважує, що подібні молитви до предків мають мало що спільного з релігійними почуттями благоговіння, страху і піднесення. Це, на думку



вченого, пов'язано з тим, що для банту світ живих не надто відрізняється від світу потойбічного, тим паче що всі живі рано чи пізно приєднуються до мертвих. Наявність, з одного боку, усвідомлення могутності предків, їх влади над світом живих, а з іншого боку – зв'язку обох світів породжують відносини, схожі на товарні, коли за оплату послуги очікують належного її виконання.

Як бачимо, Л. Леві-Брюль і Ж. Батай зовсім по-різному тлумачать феномен дару (обміну). Перший дотримується класичної для антропології позиції, яка полягає в поясненні дару й обміну через віднайдення її суспільної функції. Для Ж. Батая дар – це в першу чергу форма втрати, позбавлення надлишків і вихід за межі буденного (принаймні тоді, коли даром виступає жертва).

Отже, погляди на феномени дару, обміну і втрати М. Мосса, Е. Дюркгейма, К. Леві-Строса і Л. Леві-Брюля не мають багато спільного з концепцією Ж. Батая. Водночас, короткий огляд теорій зазначених постатей показує, що теорія Ж. Батая може бути використана в якості доповнення класичних антропологічних теорій, а також переосмислення останніх в контексті можливих нововведень. Окремо слід наголосити на можливості поглиблення розуміння феноменів обміну і дару за рахунок онтологічного контексту, запропонованого Ж. Батаєм.

#### Список використаних джерел

1. Батай, Ж., 2000. 'Теория религии. Литература и зло', Минск: *Современный литератор*, 352 с.
2. Батай, Ж., 2006. '«Проклятая часть»: литература и зло', М.: *Ладомир*, 742 с.
3. Белик, АА., 2009. 'Культурная (социальная) антропология', М.: *Российский государственный гуманитарный университет*, 613 с.
4. Бурдые, П., 2019. 'Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992–1993)', М.: *«Дело»*, 416 с.
5. Дюркгейм, Э., 2018. 'Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии', М.: *ДЕЛО*, 736 с.
6. Дюркгейм, Э., 1996. 'О разделении общественного труда', М.: *Канон*, 432 с.
7. Леві-Строс, К., 2008. 'Структурная антропология', М.: *Академический проект*, 416 с.
8. Леві-Брюль, Л., 1937. 'Сверхъестественное в первобытном мышлении', М.: *ОГИЗ*, 533 с.
9. Леві-Брюль, Л., 2002. 'Первобытный менталитет', СПб.: *Европейский Дом*, 400 с.
10. Мосс, М., 2011. 'Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии', М.: *КДУ*, 416 с.

#### References

1. Bataj, Zh., 2000. 'Teoriya religii. Literatura i zlo (Theory of Religion. Literature and evil)', Minsk: *Sovremennyy literator*, 352 s.
2. Bataj, Zh., 2006. '«Proklyataya chast»: literatura i zlo («The Cursed Part»: Literature and Evil)', M.: *Ladomir*, 742 s.
3. Belik, AA., 2009. 'Kulturnaya (socialnaya) antropologiya (Cultural (social) anthropology)', M.: *Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet*, 613 s.
4. Burd'e, P., 2019. 'Ekonomicheskaya antropologiya: kurs lekcij v Kollezhe de Frans (1992–1993) (Economic anthropology: lecture course at the Collège de France (1992–1993))', M.: *«Delo»*, 416 s.
5. Dyurkgejm, E., 2018. 'Elementarnye formy religioznoj zhizni. Totemicheskaya sistema Avstralii (Elementary forms of religious life. Australia's totemic system)', M.: *DELO*, 736 s.
6. Dyurkgejm, E., 1996. 'O razdelenii obshestvennogo truda (On the division of social labor)', M.: *Kanon*, 432 s.

7. Levi-Stros, K., 2008. 'Strukturnaya antropologiya (Structural Anthropology)', M.: *Akademicheskij proekt*, 416 s.

8. Levi-Bryul, L., 1937. 'Sverhestestvennoe v pervobytnom myshlenii (Supernatural in primitive thinking)', M.: *OGIZ*, 533 s.

9. Levi-Bryul, L., 2002. 'Pervobytnyj mentalitet (Primitive mentality)', SPb.: *Evropejskij Dom*, 2002, 400 s.

10. Moss, M., 2011. 'Obshestva, obmen, lichnost. Trudy po socialnoj antropologii (Society, exchange, personality. Works on social anthropology)', M.: *KDU*, 416 s.

\* \* \*