

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра культурології

Кваліфікаційна робота

освітній ступінь – магістр

на тему:

**«СТАНОВЛЕННЯ СУБ'ЄКТОМ:
АФЕКТИВНИЙ ДОСВІД І ФЕНОМЕН ДАРУ»**

Виконала: студентка 2-го року навчання,
напряму підготовки
034 Культурологія
Сірко Мар'яна Миколаївна

Науковий керівник: Джулай Ю. В.
кандидат філософських наук, доцент

Рецензент: Кривошея Т. О.
доктор культурології, доцент

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою « _____ »

Секретар ЕК

« _____ »

2021 р.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. Теоретико-методологічні засади дослідження феномену дару.....	7
I.1. Становлення та розвиток парадигми дару.....	7
I.2. Специфіка феномену дару: антропологічний та культурологічний аспекти.....	17
I.3. Дарування як практика на межі соціального та індивідуального вимірів суспільного життя.....	27
РОЗДІЛ II. Дарування і афект: концептуальне осмислення зв'язку між процесами.....	36
II.1. Концептуалізація поняття афекту у гуманітарному дискурсі.....	36
II.2. Дарообмін як афективна практика.....	45
РОЗДІЛ III. Лімінальні стани дарування як передумови становлення суб'єктності.....	57
III.1. Ритуал дарування як обряд переходу.....	57
III.2. Суб'єкти дарування: становлення і трансформація.....	65
ВИСНОВКИ.....	76
БІБЛІОГРАФІЯ.....	80

ВСТУП

Дар є невід'ємною частиною нашого життя. Майже щодня ми можемо спостерігати різноманітні практики дарування, здійснені у багатьох формах і контекстах. Це явище настільки глибоко укорінене у нашій повсякденній діяльності, що помітити щось унікальне у ньому дуже складно. Побутове розуміння дару нерідко зводиться до поверхових пояснень. Однак пошуки простого пояснення дару – це хибний шлях. Уже той факт, що цей феномен існує повсюдно незалежно від контексту, свідчить про його багатогранність та неоднозначність. Кожна культура, ба більше, кожна соціальна група буде мати свої ритуали дарообміну, які формально можуться дуже відрізнятись між собою. Але все ж таки є деякі закономірності, які дають змогу говорити про універсальне соціокультурне явище. Соціально детерміновані конфігурації практик дарування задають їм динаміку та напрями розвитку. Однак завжди залишається щось за межами репрезентативних схем.

Соціальний вимір – не єдине, що впливає на специфіку розгортання ритуалу дарування. Люди-учасники схильні до емоційного сприйняття тих практик, які вони відтворюють. Це той аспект будь-якого ритуалу, який зазвичай не враховується при здійсненні структурного аналізу. Водночас було б помилкою зосереджуватись на дослідницьких експлікаціях виключно чуттєвого досвіду у практиках дару. Перехід від однієї крайності в іншу у випадку дару не може бути результативним. Слід поглянути на взаємозв'язок між цими подярностями, і звернення до поняття афекту може стати допоміжним. Якщо розглядати прояви афективного досвіду у практиках дарообміну, то така позиція допоможе подолати обмеження уявлень про дар як соціальний конструкт і побачити, як втілення цього явище впливає на усі аспекти життєдіяльності людини (як суспільні, та і психологічні).

Актуальність роботи обумовлена звернення до феномену дару як деякої універсальної категорії соціальної взаємодії, яка існує повсюдно незалежно від контекстів. Розкриття афективної складової ритуалів дарування дозволить

виявити, що саме відбувається з людиною у моменти такої взаємодії і, що головне, визначити можливі наслідки цих впливів та змін у її житті. Феномен дару є одним із тих соціальних феноменів, які передбачають становлення особливого типу суспільних контактів між людьми, що ґрунтуються на взаємовизнанні та повазі. При цьому афективні відчуття, які супроводжують практики дарування, засвідчують всебічний ефект присутності його суб'єктив-учасників.

Ступінь наукової розробки.

Дослідження феномену дару охоплює значний пласт антропологічного дискурсу. Починаючи з кінця XIX ст. до цієї проблематики зверталися представники культурного релятивізму (Ф. Боас), функціоналізму (Б. Маліновський), соціологізму (Е. Дюркгейм, М. Мосс), філософії життя (Г. Зіммель), структуралізму (К. Леві-Стросс, М. Годельє). Не менш цікавою тема дару була серед антропологів та соціологів в рамках економічної теорії (М. Саллінз, Д. Гребер). Зв'язок та співвідношення між дарообміном та культурою споживання здійснювали К. Грегори та М. Дуглас.

По-новому проблематика дару розгорнулась у гуманітарному полі пізнання середини XX ст. Філософське переосмислення антропологічної практики дару здійснили Ж. Батай, Ж. Дерріда, Ж. Бодріяр, П. Бурдьє, П. Рікер, М. Енаф. Не втрачає актуальності тема дару і на межі тисячоліття. У цей період працюють дослідники (соціологи, антропологи, філософи, культурологи), які нерідко вибудовують своє бачення дару крізь призму його актуальності у сучасності. Серед таких слід назвати послідовників руху La Revue du MAUSS (А. Кайї, Ж. Годбу), а також К. Сайкс, А. Комтер, Л. Гайд, Г. Ліберсон.

Окремо слід виділити дослідників, у чийх роботах підіймаються питання чуттєвої сторони практик дарування (М. Мосс, А. Ковел, І. Тоен, В. Тимченко).

Поняття афекту набуває широкого концептуального утвердження у гуманітарному дискурсі на початку XXI ст. Серед перших теоретиків афекту, чий праці стали опорою для подальших розвідок слід виділити Б. Массумі і Т. Бреннан. Вони розгорнули свою теоритетичну лінію на основі філософії Ж.

Дельоза, який теж звертався до переосмислення поняття афекту. Надалі проблематика афективності набуває все більш широкі інтерпретації та міждисциплінарного застосування (П. Клоф, Г. Сейджворт, М. Грег, К. Хемінгс).

Застосування теоретичного доробку Ж. Дельоза в рамках антропологічних досліджень здійснив Е. Вівейрос ді Кастро.

Об'єктом дослідження є феномен дару як соціокультурне явище, яке охоплює різні сфери життєдіяльності людей.

Предметом дослідження є афективні прояви у практиках дарування.

Метою даної роботи є дослідити процеси становлення суб'єктів дарування у зв'язку із появою афективного досвіду. Поставлена мета передбачає виконання наступних завдань:

- проаналізувати передумови і розвиток парадигми дару в антропологічному дискурсі;
- виокремити основні характеристики феномену дару, які позначають його як соціокультурне явище;
- простежити зв'язок соціального впливу та індивідуальних інтенцій в рамках дарообміну;
- визначити місце людини-учасника у практиках дарування;
- розкрити значення поняття афективності у гуманітарному полі пізнання;
- здійснити концептуальне осмислення зв'язку між даром та афектом;
- дослідити специфіку дарування як афективної практики;
- обґрунтувати значення лімінальних станів дарообміну;
- розкрити значення процесів трансформації та переходу у практиках дарування, які є передумовами становлення суб'єктності їхніх учасників.

При розв'язанні поставлених дослідницьких завдань використано наступні *методи*: системний аналіз, який дозволив розглянути феномен дару як унікальне та відмінне від обміну соціокультурне явище і таким чином виявити

його специфіку; синтез та узагальнення, що дали змогу комплексно окреслити багатогранність практик дарування ; компаративістський метод для виявлення спільних точок перетину між явищем дарування і афективним досвідом та можливостей їхнього зіставлення; феноменологічний метод для виявлення багатозначності символічних репрезентацій ідеї дару, яка зпостійно залишається поза дискурсом; діалектичний метод для визначення взаємозв'язку між виміром соціальних впливів та індивідуальних реакцій в рамках ритуалів дарообміну.

Новизна результатів дослідження: у роботі здійснено спробу зіставити ідеї дару та афекту в одному дослідницькому полі з метою прослідкувати нові, не завжди помітні значення дару у житті людей.

Структура роботи складається зі вступу, трьох розділів із сімома підрозділами, висновків, бібліографії з 85 найменувань.

РОЗДІЛ І. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ДАРУ

I.1. Становлення та розвиток парадигми дару.

Феномен дару є невід'ємною частиною нашої реальності. Дар може бути частиною як сакральних, так і повсякденних практик. Він існує у видимих та усталених формах, але це лише частина того впливу, який він можк здійснювати на життя людей. У той же час практики дарування дуже багатоманітні і охоплюють чимало різних сфер життєдіяльності людей. Білше того, вони не завжди втілюються в очевидних формах. Ми можемо говорити про варіативні втілені ритуальні форми дару, які оточують нас звідусіль, однак пояснити сам феномен без опори на ці знання виявляється досить складно.

Тісний зв'язок між явищами дару та обміну нерідко виводить дослідників у поле економічних наук. Постійно існує ризик тлумачити обидва поняття за принципами раціональної логіки, притаманній ринковим відносинам. Однак дар – це передусім соціальна практика, яка охоплює значно ширше коло значень, ніж ті, що виявляються в рамках економічних суджень. Дар також не підпадає і під етичні категорії. Особливо, якщо вони є відгомонам західної моралі, яка не може претендувати на універсальне визнання у всіх контекстах [65; 123]. Моральні принципи є радше похідними у ситуаціях дарування і свідчать про ту систему цінностей, яка склалась у певному суспільстві.

Увага до феномену дару в царині гуманітарного знання забезпечує йому нове підґрунтя для його вивчення. Дар як реальна практика, яку можна зафіксувати, описати і пояснити, становить великий інтерес для антропологів, соціологів, етнографів та етнологів. Зрештою розвиток парадигми дару розпочинається з антропологічних досліджень. Французький філософ та антрополог Марсель Енаф (Marcel Hénaff) зауважує, як на початку ХХ ст. нові етнографічні розвідки (Ф. Боаса, Бр. Маліновського) стали поштовхом до переосмислення феномену дарування відповідно до їхніх соціальних, а не

економічних функцій [65; 121]. З того часу дар поступово отримує чільне місце серед інших форм соціальної взаємодії, які викликають великий інтерес серед дослідників соціальної та гуманітарної сфери.

Перші спроби виокремити явище дару та виявити його специфіку стосувались переважно досліджень ритуальних практик взаємного обміну у традиційних суспільствах. У численних експедиціях, які здійснювались з метою вивчення незнайомих племен та народів, антропологи велику увагу приділяли соціальним практикам, які не підлягали раціональному осмисленню. Очевидно, що багато з них не завжди вдавалося пояснити у категоріях європейського світогляду. Серед таких ритуалів слід згадати обряд кула тробріанських племен Меланезії та обряд потлачу в індіанців північно-західної Америки. Характерна ознака, яка об'єднує два ритуали і послугує нам ключем до подальших роздумів, – це встановлення соціального зв'язку між індивідами як мета і результат цих практик.

Обряд *кула* належить до ритуальних практик тробріанських племінних союзів у Меланезії. Броніслав Маліновський (Bronisław Malinowski) – британський антрополог польського походження – присвятив йому свою працю «Аргонавти західної частини Тихого океану» (1922). Близько двох років тривала його експедиція на Тробріанських островах, де він вивчав культуру місцевих спільнот. Маліновський виявив, що ритуал кула виходить за рамки звичайних практик обміну і радше постає як мережа соціальних зв'язків, які постійно підтримуються та оновлюються у ритуальних практиках. Це складний соціальний інститут, який регулює взаємовідносини між представниками різних племен Меланезійського архіпелагу.

Головна ідея кула – неперервний процес індивідуального обміну між членами різних груп. Обмінювали на засадах дарування спеціальні об'єкти. Ними були *мвалі* (mwali) – браслети з білих мушель, та довгі намиста з червоних мушель – *соулава* (soulava). Обмін відбувався за строго визначеними неписаними правилами, які охоплювали абсолютно всіх острівних жителів. Намиста та браслети передавались по колу у певній просторовій послідовності,

так що “...кожен предмет рухається тільки в одному напрямку, ніколи не повертається назад, ніколи не припиняє свій рух навечно...” [69; 108-110]. Ці предмети не мали утилітарної цінності. Їх могли якийсь час (до наступного обміну) носити як прикраси або ж зберігати як скарби. Тоді як для кула важливішим є процес обміну, циркуляція речей, а не їхнє функціональне використання чи задоволення кінцевої мети отримання або віддачі.

У висновках Маліновського кула постає як “напівторговий-напівцеремонний інститут” [69; 505]. Синтез економічного та соціального простежується передусім в мотивації обміну. Поруч з ритуалом обміну *соулава* та *мвалі* існував традиційний бартерний обмін – *гімвалі* (*gimwali*). Він був спрямований на забезпечення особистих потреб та функціонував відокремлено: нерідко супроводжував обміни намистами та браслетами, але ніколи не замінювався ним [69; 197]. Однак якщо для гімвалі особистість учасників не має значення, то для обміну кула кожен тробріанець обирає собі особистих партнерів. Кула відбувається на засадах дружніх відносин і є обов’язковим для всіх ритуалом. Виключно з економічної перспективи цей ритуал постає абсолютно невиправданим. Проте його соціальна роль значно перевищує накопичувальні мотиви і виходить за межі задоволення особистих матеріальних потреб. Кула як соціальний інститут є основою суспільного життя жителів Меланезії.

Попри надзвичайно вузьку тематику, дослідження Маліновського пронизане повчальною риторикою. Увага до ритуалів “примітивних” суспільств має на меті не тільки наблизитись до розуміння світогляду “Інших”, але через їхні традиції розпізнати засадничі принципи буття власної (європейської) традиції [24; 138]. Що загалом і стало однією з провідних тенденцій антропології початку ХХ ст. У той непростий час (посилена індустріалізація, Перша світова війна, переосмислення європейських цінностей та колоніалізму тощо) антропологи через, на перший погляд, втечу від реальності прагнули зрозуміти свою культуру та суспільство. Тому слова Броніслава Маліновського пронизані глибокою вірою у мирне співіснування людей: “Наука про людину у

своїй найбільш досконалій та глибокій формі повинна привести нас до такого знання, такої терпимості і такого великодушшя, які базуються на розумінні [додамо – на повазі і прийнятті] світогляду інших людей” [69; 512].

Цю лінію підхоплює і французький соціолог й антрополог Марсель Мосс (Marcel Mauss). Не можна оминати той факт, що його “Нарис про дар”, який побачив світ у 1925 році, з’явився як відповідь на соціально-політичну ситуацію. Висновки дослідника стали викликом для пріоритетної утилітарної моделі суспільних відносин. Мосс звертається до ритуальних практик обміну у традиційних суспільствах, аби продемонструвати, яким чином можуть формуватись соціальні відносини, які не залежатимуть від економічних принципів. Натомість постануть на засадах солідарності та взаємності. Саме тому окреслена антропологом економіка дару (саме економіка, оскільки Мосс не уникає спокуси використовувати її терміни для пояснення дару та обміну) постає як альтернатива ринковій економіці. Більше того, система обміну дарами у праці Мосса віддалено нагадує перевернуту і трансформовану версію ідеї “невидимої руки” Адама Сміта. На це вказує антропологиня Мері Дуглас (Mary Douglas) у передмові до англійського видання “Нарису” (1990), і там же зазначає, що йдеться передусім про модель єдності індивідуальних інтересів та соціальних структур взаємодії, які виходять за рамки ринкового обміну [29; xviii]. Слід наголосити, що у такому розумінні соціальна модель дарування є прикладом становлення невідчужених відносин між індивідами у суспільстві, де соціальна значимість дару є більшою, аніж його утилітарна цінність.

Марсель Мосс ніколи не брав участі в антропологічних експедиціях, при цьому був знавцем культури багатьох суспільств. Він був детально ознайомлений із результатами досліджень Броніслава Маліновського та Франца Боаса, знав про традиції спільнот тихоокеанського регіону, індіанців Північної Америки, германських народів Європи тощо. Такий широкий географічний фокус дозволив антропологу дослідити різні варіації дарування і завдяки цьому виявити універсальність вказаного явища. Накопичений фактаж про ритуальні практики дару та обміну у відмінних суспільствах надихнув Мосса на їхній

поглиблений порівняльний аналіз. “Нарис про дар”, який став квінтесенцією наукових поривань антрополога, сприймається як основа для розвитку проблематики цього явища. А контекст створення роботи та подальші численні теоретичні розвідки по темі засвідчили її глибоку актуальність.

Дар як фундаментальна категорія соціального буття людини стає провідною лінією у науковій традиції дослідження цього явища. Марсель Мосс зумів вивести дар у сферу соціального, ба більше, визначив його не як маргінальне явище, а як один із базових принципів формування соціальних зв’язків [65; 125]. Антрополог окреслює феномен дару як “тотальний”, що охоплює економічні, релігійні та етичні інститути у житті традиційних спільнот [29; 3]. Він постійно межує на рівні колективного та індивідуального, тим самим підтримуючи взаємопов’язаність цих аспектів. Тож зовсім не дивно, що архаїчні ритуали дарування часто набувають вигляду великих святкувань та сакральних дійств, у яких брало участь усе суспільство. Це було способом утвердити приналежність кожного індивіда до своєї групи та активізувати його залученість до різних функціональних сфер існування.

Один з головних прикладів, які наводить Мосс і який завдяки йому став хрестоматійним в царині антропології, є обряд *потлачу*. Ця практика (чи радше інститут) поширена серед деяких корінних народностей північно-західного узбережжя Північної Америки (племена квакіутлів, тлінкітів, цімшиан, ну-чанульт, хайда). Характеризуючи потлач, Марсель Мосс спирається на численні свідчення інших етнологів-експедиторів (серед яких найбільш повні дані зафіксував Франц Боас – американський антрополог родом з Німеччини) і у “Нарисі” подає власне трактування обряду.

Отож, для Мосса потлач є складним соціальним інститутом, який регулює відносини між різними племінними групами. Сам термін “потлач” – індіанського походження: він запозичений з мови чінук та означає “годувати”, “давати”, “витрачати” [29; 7]. Як бачимо, етимологія вказує на ключову ідею ритуалу - необхідність віддавати. Під час обряду потлачу, який зазвичай відбувається дуже пишно і урочисто (адже беруть участь кілька племен),

відбувається взаємний обмін дарунками, при якому важливіше якомога більше віддати. При цьому дарами можуть бути не тільки цінні матеріальні речі (зброя, коштовності, знаряддя праці тощо), але й пісні, танці, бенкети, ярмарки, святкування. Ось чому Мосс використовує поняття “послуги” для узагальнення. Дар у такій ситуації набуває символічного значення і на передній план виступає його соціальна функція. Адже чим більше було витрачено під час потлачу, «подаровано» іншій стороні, тим вищий статус отримувач дарувальник.

Більше того, Мосс визначає потлач як систему “тотальних послуг агоністичного типу” [29; 8]. По-перше, до уже описаного нами розуміння тотальності за Моссом тут ще додається ідея колективної дії. Потлач зародився всередині архаїчних спільнот, самоідентифікація яких відбувається на рівні родів, кланів та племінних союзів. Тому ритуальний обмін дарами у них відбувається від імені вождів, що представляють своє плем’я. Як потлач постійно межує між щедрістю і конкуренцією, так і кожен індивід, який бере участь, відчуває свою подвійну причетність до ритуалу: на індивідуальному та колективному рівнях.

У той же час Мосс підкреслює агоністичний характер потлачу. Він набуває ознак змагання, де кожна зі сторін прагне перевершити одна одну. Згідно з думкою нідерландського історика та теоретика культури Йогана Гейзінги (Johan Huizinga), агон належить до сфери ігрових змагань та поєдинків, пронизаних духом суперництва. І що нам важливо – агон є невіддільним від царини свята [51; 38-39]. Зв’язок між даром і виміром сакрального настільки тісний, що навіть у цілком секулярних сучасних формах він зберігає ритуальну форму. До того ж принцип гри дозволяє мирним шляхом подолати відчуження між індивідами та колективами.

Як ритуал, що здійснюється за принципами боротьби, потлач завжди тяжіє до певного ризику. Гейзінга також звертає увагу на амбівалентність ігрових ритуалів. Він пише: “Щоразу, хай навіть господар свята один, є дві групи, що протистоять одна одній, об’єднані водночас духом ворожості і дружби” [51; 72]. Під час обряду потлачу така бінарна опозиція переживань

набуває особливого загострення. Жодна позиція не залишається сталою і загроза конфліктів існує протягом усього обряду. Неможливо передбачити мить, коли дружня конкуренція перейде у відверту ворожнечу, а взаємне обдаровування завершиться руйнування та нищенням. Тут слід відмітити неоднозначність та хиткість дару, його постійне перебування на межі. Цикл взаємного обміну дарунками завжди супроводжується напругою та невизначеністю.

Таким чином, практики обміну в рамках ритуалу потлачу набувають ознак змагання, метою яких було утвердити свій соціальний статус, причому для обидвох сторін (важливо як подарувати, так і прийняти і віддати у відповідь). Однак потлач – не єдиний обряд такого типу. Мосс окреслює ігровий мотив як одну з визначальних ознак дару в цілому. Зокрема і для кула характерні конкурентність та суперництво. Пошуки партнерів для обміну нерідко є щедрими актами ініціативних дарів, які мають на меті спокусити та звабити іншого потенційного учасника [29; 35-36]. Кожен дар постає викликом, прийняти який означає вступити у гру і погодитись діяти за її правилами.

Марсель Мосс значною мірою вибудовує свою дослідницьку лінію як послідовник соціологічного вчення французького соціолога Еміля Дюркгейма (Émile Durkheim). У їхній спільній праці “Про деякі первісні форми класифікації” (1903) автори дотримуються положення “соціоцентризму”, згідно з яким суспільство, а не індивід є орієнтиром при формуванні уявлень про світ. Тому соціальність є визначальною щодо людини та значно впливає на ті чи інші патерни її поведінки [62; 123]. Іншими словами, соціальне породжує індивідуальне. Тоді метою соціолога є пізнання соціальної реальності, яка насичена соціальними фактами.

Та ж логіка простежується у розумінні дару як соціального факту. Якщо поняття про навколишній світ формується під тиском колективних уявлень, які склалися в певній соціальній групі [62; 124], то і специфіка дару пояснюється його видимими ознаками. Дар як соціальний акт зумовлений соціальним контекстом: сукупністю норм та правил, які визначають його форму та способи

відтворення. Дійсно, вдаючись до практик дарування, ми наслідуємо ті конфігурації дій, які закладені у традиції, до якої ми належимо. Тому контексти є важливими.

Соціологічний підхід Дюркгейма і Мосса дозволяє краще зрозуміти світоглядні установки різних культур, виявити притаманні їм норми поведінки та соціальної взаємодії, які проявляються у практиках дару та обміну. До того ж методологічні принципи, за якими Мосс вибудовує свою парадигму дару, лягли в основу розвитку структурної антропології, апологетом якої був Клод Леві-Строс (Claude Lévi-Strauss). У своїх дослідженнях цей французький антрополог теж звертає увагу на практики обміну в примітивних суспільствах (зокрема шлюбні союзи як найважливішу форму обміну), тому ідеї Мосса стають для нього одночасно предметом опори і критики.

На думку Леві-Строса, попри виважений та аргументований аналіз Мосс все ж припускається методологічної похибки: розкладає феномен дару на дискретні частини, розглядаючи кожна окремо, коли насправді є тільки одна дія – обмін [15; 123]. Адже Марсель Мосс виділяє три ключові позиції, які є невід’ємною частиною будь-якого акту дарування (здійснити дар – прийняти дар – подарувати у відповідь). Обов’язок дарунку у відповідь є імперативом дослідника, який у парадигмі дару займає визначальне місце.

Така орієнтація на розділений аналіз одного явища ускладнює його розуміння як цілісного. Сам Леві-Строс наголошує на протилежному підході, стверджуючи: “Уникнути цієї дилеми можна тільки одним способом: помітити, що обмін, а не окремі [discrete] операції, на які розкладає обмін соціальне життя, конституюють примітивний феномен” [23; 47]. Згідно з цією тезою, обмін слід розуміти як задану цілісність, яка може проявитись у різних формах. Такий підхід дозволяє включити до розгляду усі аспекти життя людей багатьох груп та виразніше виявити структурні характеристики одного феномену.

Методологічні принципи Леві-Строса відповідають прагненням антропологів до вивчення соціальної дійсності та виявлення місця людини у ній. Але дещо залишається неврахованим. Антропологиня Карен Сайкс (Karen

Sykes) звертає увагу на прогалини, які виникають в рамках структуралістського аналізу дару. Вона зауважує, що ця методика допомагає побачити структурні відмінності між різними аспектами суспільного життя і на основі цього створити загальну теорію соціальних варіацій, тим самим пояснити їх. Однак що залишається поза увагою – людська суб'єктивність як можливість бути агентом дії, наділеного здатністю впливати на обставини, в яких живе індивід, та змінювати їх [25; 94,129]. Це вказує нам не тільки на багатовекторність досліджень феномену дару, але й на складність самого феномену, який неможливо остаточно пояснити в рамках лише однієї системи.

Сергій Зенкін підкреслює, що «Нарис про дар» Мосса слугує точкою перетину двох різних дискурсів, які стосуються практик дарування: об'єктивного наукового пояснення і суб'єктивних традиційних вірувань [66; 165]. Марсель Мосс немов розмиває межі між поглядом антрополога-дослідника (дистанційованого, відчуженого) та позицією членів племені (включених, безпосередніх учасників). Для пояснення своєї наукової гіпотези антрополог обирає термін, який запозичує з уявлень племені маорі – поняття “*хау*”. Ним вони позначають дух речей, яким наділений кожен предмет, який дарується. Це не стільки дух предмета, скільки дух його власника, що у ритуалі дарування переходить до обдарованого і прагне бути поверненим [29; 14-15]. За допомогою *хау* антрополог пояснює, чому обов'язок віддаровування є настільки могутнім та беззаперечним, а тому діє незалежно від обставин. Мосс вибудовує на основі суб'єктивних уявлень маорі своєрідний імператив обов'язку, який стає узагальненим поясненням феномену дарування в цілому (як у традиційних суспільствах, так і у ситуаціях модерних практик). Зауважимо, що такий підхід спричинив чимало критики у бік Мосса (розпочату ще Леві-Стросом) за надмірну міфологізацію власного дослідження. Але слухним тут видається уточнення Марселя Енафа: якщо відкинути містичне тлумачення причин дарування, ключовою перед нами постає ідея взаємозв'язку між індивідами, який формується через посередництво обмінюваних речей (що Марсель Мосс добре розумів) [65; 133-136]. Дар розпочинає та продовжує

ланцюжок соціальної взаємодії, який захоплює кожного з його учасників особисто.

Марсель Мосс на власному прикладі демонструє, наскільки наскрізною та особистісною є ідея дару. Есе дослідника було не тільки необхідною реакцією на соціально-політичні обставини, але й постало на професійному та особистому підґрунті: від традиції співпраці з колегами до сімейних звичаїв [24; 141]. Ба більше, “Нарис про дар” є яскравим прикладом інтертекстуальних зв’язків, які впливають із реального поля його створення. Робота спирається на результати численних досліджень, з багатьма авторами яких антрополог був особисто знайомий. Протягом життя Мосс особисто перебував в інтелектуальному та дружньому колі постійного обміну знаннями, що частково переніс на методологічні принципи своєї роботи [24; 151].

Це цікаво розуміти, оскільки вказаний факт дозволяє нам провести деякі паралелі між механізмом дії дару та його дискурсом. Сфера дарування перебуває у постійному русі. Кожен акт дару породжує новий і так до нескінченності. При цьому відбувається укріплення соціального зв’язку, який формується у результаті. Чим довший ланцюг дарування між учасниками - тим міцнішим буде їхній союз та партнерство.

Розвиток парадигми відбувається за схожою схемою. Кожне нове дослідження розкриває феномен дару з нової сторони, відбувається нескінченний полілог у науковому полі, а подекуди і за його межами. І начебто праця Мосса стала початком, однак він далеко не першим звернув увагу на практики дарування та обміну. У цьому дискурсі, як і випадку дару, важливим постає процес: критика, дискусії, обговорення. Адже дійти остаточних рішень означало б вичерпати тему (а це здається неможливим) і зупинити творення нових наративів, а отже, припинити інтелектуальні пошуки в рамках цього дискурсу. Відтак люди б втратили причини бути причетними до спільного тематичного поля – вони б втратили зв’язок один з одним. Усе це свідчить про ще одне глибинне значення феномену дару для нас сьогодні: ідея дару стосується чогось більшого, ніж матеріальний обмін чи взаємне визнання. Ми

можемо зустріти прояви дару у найрізноманітніших аспектах нашого життя і ніколи не знатимемо наперед, які він вплине на нас.

Отже, феномен дару становить великий інтерес у сфері антропологічних, соціальних, філософських та багато інших наукових сфер. Зокрема в антропологічних дослідженнях феномен дару швидко набуває визначення як соціальна практика, яка існує у суспільстві відповідно до закладених у ньому світоглядних основ. Завдяки численним емпіричним та теоретичними розвідкам різнопрофільного спрямування з'являється чимало фактів, які формуються наше розуміння цього явища. Ритуальні форми або ситуативні практики дозволяють простежити багато спільних рис, які дають нам уявлення про принципи функціонування дару у символічному та соціальному просторах, однак не пояснюють його причин. Ідея дару все ще залишається недостатньо очевидною. А спроби узагальненого означення завжди ризикують натрапити на черговий виняток.

I.2. Специфіка феномену дару: антропологічний та культурологічний аспекти.

Практики дарування охоплюють різні сфери нашого життя. Вони можуть стосуватися як обміну матеріальних благ, так і нематеріальних. І завжди ключову роль відіграє взаємодія між людьми. Як соціальний феномен, дар передбачає особисте включення людей у здійснення практики. Тому попри наявні соціально детерміновані правила цілком зрозуміло, чому кожен акт дарування може супроводжуватись суб'єктивними інтерпретаціями. Це стосується як архаїчних форм дарообміну, так і сучасних варіацій.

Характерна риса більшості антропологічних досліджень дару (особливо якщо говорити про традиційну лінію) – це завжди погляд ззовні. Постать дослідника як стороннього спостерігача, дистанційованого від акту дарування, багато у чому сприяла детальному аналізу явища та закономірностей його побутування у різних суспільствах, однак могла завадити виявленню та

поясненню глибинних причин. Передусім йдеться про засадничі принципи дару як ідеї, яка набуває свого матеріального вираження у конкретних практиках. Французький соціолог та філософ П'єр Бурдьє (Pierre Bourdieu) наголошує на необхідності розрізнення між теоретичною позицією, яка створює моделі для пояснення тієї чи іншої поведінки, та реальною практикою, яка має бути поясненою, причому функціонує незалежно від наявності такої моделі [47; 35]. Цю принципову різницю зміг вхопити і Маліновський. Він вказує на те, що кула як колективний інститут залишається невидимим для членів тробріанських племінних союзів. Жоден з них "...не має чіткого уявлення ні про обмін кула як про велику і організовану соціальну конструкцію, ні, тим більше, про її соціологічні функції і компоненти"; а у своїх поясненнях тробріанці вдаються до фрагментарних описів індивідуальних практик [69; 101]. Загалом таку тенденцію можна віднести до розуміння феномену дару в цілому.

Дистанційований погляд дозволив передусім відділити дар серед інших повсякденних практик та виділити його специфіку, а також проводити паралелі між обставинами племінного життя традиційних суспільств та сучасними кожному теоретику контекстами. Така позиція сприяла вибудовуванню парадигми дару як феномену, який має місце усюди, незалежно від культури чи періоду. Контекст у цьому випадку є радше варіативним – таким, що дозволяє пояснити та зрозуміти механізм дії цієї практики. Тоді як її сутність, а не похідне значення перебувають у зовсім іншому полі.

Ми вже неодноразово зазначали, що дар – це соціальне явище. Він здійснюється індивідами-суб'єктами, залежить від їхніх дій та мотивацій. Це те, "...що може бути і що створюють для інших" [77; 148. Курсив В.Т.]. Звідси попередньо виділимо два моменти, які надалі отримають ширше розкриття. По-перше, дар передбачає наявність двох сторін. Це можуть бути окремі індивіди або колективи, нерідко вплетані у складну систему перехресних контактів. І щоразу йдеться про *взаємну* дію, яка передбачає обопільну залученість. Якщо вручити дар самому собі, то він втрачає свою головну соціальну функцію, а отже стає недійсним. По-друге, дар – це те, що відбувається. Акт дару не є

даністю, натомість реалізується у певному місці і у певний час. Необхідно враховувати часові та просторові зв'язки і обставини, щоб зрозуміти будь-які одиничні випадки дарування [15; 178]. І оскільки це процес, який розгортається темпорально, він завжди містить момент потенційності, можливості та непередбачуванності.

Окреслена Бурдье різниця виявляє той факт, що немає наперед заданого зв'язку між тим, що ми робимо, і тим, якого трактування наші дії отримують із зовнішньої позиції. Феномен дару у такому випадку втрачає свою цілісність та однозначність, розпадається на множинність практик, які можуть бути об'єднані спільними рисами, однак складно піддаються узагальненню і категоризації. Дар постійно резонує між різними рівнями і є своєрідною соціальною проекцією нашої свідомості [15; 203]. Позаяк він втілюється індивідом особисто, то втілює включення кожного без винятку у мережу багатоманітних соціальних зв'язків. Це явище, яке постійно перебуває у граничному стані, а тому оповите низкою парадоксів. Тож у такому випадку окремо ні погляд антропологів, ні учасників акту дарування не дадуть нам вичерпної відповіді, чим є дар за своєю природою.

Щоб наблизитись до розуміння феномену дару, можна спробувати окреслити, чим він не є. Як у наукових, так і в повсякденних дискурсах поруч із даром постійно перебуває поняття обміну. Ці феномени часто ставлять на одному рівні функціонування (нерідко навіть синонімічно). Однак обмін дарами суттєво відрізняється від еквівалентного економічного обміну, оскільки завжди обумовлені соціальними значеннями. Дарунки є символічно навантаженими, що наділяє саму дію дарування додатковим смислом [81; 107]. Для Жана Бодрієра (Jean Baudrillard) символічна користь є основою символічного обміну, в рамках якого відбувається циркуляція цінностей (знаків-симулякрів), а не самих речей як реальних сутностей [45; 144]. У такий спосіб дар виходить за рамки раціональних схем та мотивацій, оскільки завжди свідчить про щось надлишкове на метафізичному рівні.

Марсель Мосс відзначає співіснування дару та обміну в архаїчних спільнотах. Ритуали дарування часто супроводжувались бартерним обміном необхідних благ. Кожен з цих феноменів відігравав важливу роль у житті суспільства, однак вони складають різні системи соціальних контактів. У такому випадку протиставлення дару та обміну як бінарної опозиції звучить надто суперечливо. Тут найбільш доцільно розглядати ці явища через ідею їхнього взаємозв'язку. Причому попри таку єдність, вони залишаються відмінними за своєю природою [77; 146]. Дар та обмін оперуються різною логікою, тому не є взаємозамінними, однак вони перебувають у постійній взаємодії. Здебільшого це виражається через поглинання практик дару раціональною системою обміну (передусім в рамках роботи ринку та економічної сфери). Але можливі й протилежні випадки, коли дар постає як можливість вийти за межі цієї системи, звільнитись від підпорядкування чужорідним для нього ринковим механізмам і стати основою для зв'язку, що від них не залежить. Це не альтернативні позиції, вони діють на паралельних рівнях.

Тонка межа і водночас глибока сутнісна різниця нерідко формують підстави для стирання меж між даром та обміном. Протиставлення між ними особливо актуалізується в економічному дискурсі. Логіка ринку базується на ідеї, що люди за своєю природою є егоїстичними істотами, прагнуть до збагачення та задоволення особистого комфорту. Марсель Мосс перевертає цю економічну доктрину, підважує подібний утилітаризм і виводить феномен дару на передову лінію альтернативних соціальних зв'язків. Американський антрополог Девід Гребер (David Graeber) у невеликому есеї "Подаруй це" (2000) пояснює, що ідея дару є викликом для сучасної економічної теорії, яка пропагує всюдисущість ідеї "вільного ринку" як "неминучого продукту людської природи" [56]. Хоча Марсель Мосс теж розвиває свою парадигму дарування як альтернативу до меркантильних суспільних відносин, феномен дару постійно ризикує бути нівельованим в рамках економічних дискурсів.

Варто наголосити, що циркуляція дарів задає основу для реципрокності, яка відрізняється від утилітарних обмінів. Поняття реципрокності, попри поверхову схожість із явищем обміну (взаємна передача деяких предметів), характеризується іншими мотивами та функціями. Економічний обмін відповідає принципам утилітаризму – теорії практичної раціональності, яка базується на корисливості дій та особистій вигоді [4]. Такий обмін є замкненим, оскільки, керуючись власним інтересом, людина не цікавиться особистістю іншого співучасника. І здебільшого є одномоментним: завжди є певна ціль (рівноцінно і справедливо щось обміняти), при досягненні якої дія вважається завершеним актом, що не потребує продовження. У випадку реципрокності соціальні аспекти взаємодії важать більше, аніж матеріальна цінність предметів, тому йдеться радше про обмін дарами, а не товарами [52; 57-58]. Фактично під реципрокністю розуміється обмін, який опирається на циркуляцію предметів та послуг як нескінченного циклу дарів та дарунків у відповідь.

Щоб уникнути непорозумінь, Марсель Енаф уточнює глибинну сутність реципрокності, яку він напряду пов'язує із категорією взаємності. Ця взаємність з одного боку представлена як статична та симетрична “взаємодоповненість” (“complementariness”) і водночас передбачає наявність “реактивного” рівня (“reactivity”). На межі перетину статичного і динамічного порядку взаємність дару спирається на обопільну інтенціональність, яка у формі темпорального “чергування” (“alternation”) відповідей набуває асиметричного розподілу [19; 11-14]. Іншими словами, Енаф вказує на наступне: по-перше, феномен дару реалізується виключно за активної участі двох сторін (відповісти на ініціативний дар означає засвідчити, що дія є взаємною, тому необхідною) і, по-друге, відбувається встановлення контакту між двома унікальними особистостями, тому їхні відповіді ніколи не повторюють одна одну. Будь-який акт дару, зафіксований в певному місці у певний момент є частиною широкої мережі зв'язків, лиш одним (неповторним) елементом у складній системі дарообміну. І фундаментальною категорією, на

якій тримається уся структура, є взаємність (як дворівнева категорія, згідно з Енафом).

Однак реципрокність є наслідком дару, а не його передумовою. Тому механізми цього взаємного обміну уже пристосовані до соціально обумовлених чинників. Марсель Мосс у своїх прагненнях пояснити причини обов'язку віддаровування звертається до похідного етапу: антрополог вступає в гру, яка вже триває [30; 37]. Тому коли Жак Дерріда радикалізує, що у “Нарисі про дар” насправді немає жодного слова про дар [11; 24], це слід взяти до уваги. Мосс послідовно описує похідні (зауважимо – видимі) характеристики дару, які набувають форм реципрокного обміну. І про сам феномен дару ми немов дізнаємось постфактум, формуючи неповне уявлення. Немов завжди щось залишається невловимим – багато білих плям, які піддаються будь-яким новим конотаціям. А для того, щоб схопити суть дару “як такого”, а не побачити його крізь призму похідних факторів, слід враховувати усі двозначності та протиріччя, які виникають на шляху.

У реципрокному обміні дарами взаємність набуває свого вираження у речах, які передаються, або послугах, які пропонуються. Соціолог Жак Годбу (Jacques T. Godbout) виділяє деякі ключові ознаки, притаманні об'єктам дарування. Найперше, вони не обов'язково є матеріальними предметами чи послугами, адже виходять за межі меркантильних мотивів [15; 2]. Оскільки дар є соціальним актом, що несе певне символічне значення, то вибірка об'єктів дарування може бути надзвичайно широкою - це не обов'язково матеріальні речі. Згадаймо дари в архаїчних ритуалах: це могли бути люди (жінки, раби), бенкети на честь партнерів, танці та співи, обряди тощо. Сьогодні все частіше ми можемо говорити про послуги та вчинки допомоги, які пропонують на засадах дарування (від особистої підтримки до волонтерства і донорства). Більше того, дар як соціальний феномен функціонує передусім у символічному полі (і це виразно демонструє Бодріяр у своїй теорії “символічного обміну”).

Більше того, предмети реципрокного обміну слід розглядати як символи у дюркгеймівському розумінні. Згідно з Дюркгеймом, “...якщо символізація

необхідна для того, що суспільство почало усвідомлювати себе, то вона не менш необхідна і для збереження цієї самосвідомості” [63; 393]. Символи слугують встановленню та укріпленню колективної ідентичності, приналежності себе до групи (або ширше – до фіксує єдність з лаканівським Іншим, який перебуває за межами суб’єктивної свідомості). Марсель Енаф підсумовує цю тезу, також пов’язуючи із теорією Леві-Строса: церемоніальний дар – це не відношення між людьми через посередництво речей (цим визначається економіка), це відношення між людьми через посередництво символів, а точніше – це “...публічні процедури взаємного визнання між групами” [64; 66]. Дарунки-символи безпосередньо пов’язані із особистістю дарувальників і, як результат, виконують соціальну та медіативну функції.

Ж. Годбу також вказує на те, що повернення завжди переважає над ініціативним даром. Через це дар формує двобічну систему відносин, де між двома полюсами панує ситуація імбалансу [15; 93]. Еквівалентний обмін ми можемо спостерігати у ринкових відносинах. Необхідність компенсувати борги та позбутися статусу боржника є однією з базових економічних мотивацій. Натомість дар – це не просто відмова від рівноцінного обміну. Це навмисне заперечення будь-яких спроб підрахунку хто і що кому винен.

У вказаній різниці можемо простежити, що проблематика обов’язку виявляється тісно пов’язаною поняттям боргу. Цю ситуацію переосмислює Девід Гребер, вважаючи ідею боргу фундаментальною у побудові соціальної взаємодії (як всередині мережі дарування, так і економічної сфери). На думку антрополога, те, що ми називаємо обов’язком дарунку у відповідь, формується за тією ж логікою, що його становлення боргу [55; 119]. До того ж Гребер вказує на прямий зв’язок боргу із проблематикою владних відносин, встановлення яких нерідко супроводжується насиллям [55; 19]. Тим самим дослідник підіймає етичні питання, розкриваючи місце справедливості та несправедливості у процесах формування соціального зв’язку між людьми.

При дослідженні феномену дару до ідеї боргу звертається і французький антрополог-структураліст Моріс Годельє (Maurice Godelier). У своїй праці

“Загадка дару” (1996) він піднімає питання, чому в рамках відносин дарування борг не анулюється після відповіді ідентичним даром. І далі роздумує: “Якщо зустрічний дар не погашає борг, це відбувається тому, що подарована “річ” не відділяється по-справжньому... Річ була подарована, не будучи по-справжньому “відчуженою” тим, хто її подарував” [53; 56. Курсив М. Г]. Наведені приклади підкреслюють значення нерівноцінності у відносинах дарування. Проте якщо Девід Гребер у своїх роздумах співвідносить дар та обмін в одному функціональному полі, що певним чином редукує феномен дару, то у Моріса Годельє ми можемо вихопити важливі акценти, які підкреслюють парадоксальну сутність дару.

По-перше, дослідник вказує на те, що ідея боргу у випадку ситуацій дарування функціонує у викривленому вигляді. Дар немов перевертає узвичаєне функціонування ідеї боргу і вносить елемент невизначеності: замість того, аби прагнути позбутися статусу боржника, людина навпаки накопичує надлишкові символічні значення з метою продовження реципрокного обміну дарами. У такій ситуації передусім виділяється те, що борг як економічна категорія стає непридатним для сталого функціонування в рамках мережі дарування. Тут діє інша логіка, у яку не вписуються раціональні означення.

Крім того, Годельє підкреслює, що символічним зв'язком наділені не тільки суб'єкти акту дарування, але також суб'єкт та об'єкт – подарована ним річ. Дар постає своєрідним продовженням особистості – символом, через який подарований предмет ідентифікується з певною людиною. Це знову повертає нас до введенного Моссом поняття *хау*. Антрополог наголошує, що даровані предмети – *таонга (taonga)* – «тісно пов'язані з особистістю, кланом, землею ... вони провідники своєї «мани», магічної релігійної і духовної сили» [29; 13]. Якщо відкинути міфологічний наратив племені маорі, то визначальна тут ідея єдності між людиною і предметом виведе нас нову неоднозначність феномену дару, крізь яку можна прогледіти ще одну його особливість.

Але спершу зауважимо, що у науковому полі пояснення Мосса зустрічають різні доповнення. Наприклад, американський антрополог Маршал

Салінз (Marshall Sahlins) надає перевагу раціональному, аніж містичному поясненню явища *хау*. Дослідник трактує його як надлишок, що більше нагадує економічну категорію прибутку. Акт дарування, на протиположність рівноцінному товарообміну, забезпечує встановлення зв'язку між індивідами. І для Салінза важливо, що це перешкоджає відчуженню, яке укріплюється в рамках ринкових відносин [75; 158-159]. Кращого розуміння до ролі предметів дарування може надати концептуальне розрізнення між обміном дарів і товарів, яке провів австралійський антрополог Кріс Грегорі (Chris Gregory) у роботі “Дари і товари” (1982). Він підкреслює, що обидві дії мають відмінні цілі у своїй реалізації. Дарування можливе у суспільстві, де всі його члени розділяють спільні обов'язки, а тому завдяки дарів підтримуються соціальний зв'язок один з одним (формуються “індивідуальні зв'язки між соціальними агентами”) [17]. Особиста причетність відіграє важливу роль у цих процесах і дарунок радше засвідчує встановлений контакт, аніж містить утилітарну цінність. Натомість при обміні товарів його учасниками є атомізовані індивіди, які до і після акту обміну залишаються незалежними один щодо одного. І ціль такого обміну - передача анонімних, не пов'язаних між собою речей [17]. Товари є прерогативою виключно економічного поля. У Грегорі одразу помічаємо, як у продемонстрованому розрізненні простежується зміна фокусу від соціальної до матеріальної сфери.

Ці тлумачення наводять цікаві та влучні обґрунтування до принципів дії дару в рамках реципрокного обміну, які відрізняють його від еквівалентного обміну в економіці. У той же час вони слугують нам прикладом, як через пряме співставлення цих різних форм взаємодії між людьми специфіка дару може загубитись. Подолання відчуження у процесі дарообміну – це не тільки про “видимість” його суб'єктів один щодо одного. Залучення кожного з них через особисті інтенції нагадує нам про присутність людини, яка уже є “кимось” на рівні власного самоусвідомлення. Адже дар – це зіткнення двох суб'єктів, які унаслідок цього контакту переживають соціальну та індивідуальну (онтологічну) трансформацію.

Для глибшого розуміння у нагоді нам стане ще одна теза про дар, яку висловлює Жак Годбу – відповідь на дар існує завжди, навіть якщо воно *не є бажаною* [15; 93. Курси Ж. Г.]. Тут захований черговий парадокс: з одного боку дар є виявом інтенціональних дій індивідів (ми вільні дарувати що і кому захочемо), однак самому отримати дар – це завжди непередбачувано. Карен Сайкс пояснює поняття *хау* у цьому ж значенні - це “... духи живих інших, які настоюють себе *над тобою*, на додачу, *несподівано* розподіляють транзакцію, яка залишається з тобою” [35; 166. Курсив наш М.С.]. І це та ідея, з якої починає своє дослідження Льюїс Гайд, характеризує дар як явище, що діє над нами (“bestowed upon us”) [20; xiv]. У наведених твердженнях можемо простежити, як дар є глибоко індивідуальним і водночас виходить за рамки особистих реакцій.

Якщо дар – це взаємність, значить, обидві сторони перебувають одночасно на позиціях як дарувальника, так і обдарованого. Зважаючи на це, значення ініціативного дару стає другорядним. За зауваженням Георга Зіммеля (Georg Simmel), проблематика «першого» і «другого» дару може ввести в оману та заплутати. Соціолог пропонує рухатись від дарообміну до його цінності (не шукати причини, а визначити етичні наслідки), оскільки знайти початкову точку неможливо (і не має суттєвого значення) [34; 47-48]. Марсель Енаф вирішує це питання наступним чином: суть відповіді на дар не у тому, щоб “... *“віддати борг”*, а *дарувати своєю чергою; не відновити первинну ситуацію, а перехопити ініціативу дарування*” [65; 149. Курсив М.Е.]. У нашому дослідженні ми немов дотримуємось цієї траєкторії, змінюючи фокус від причин (які залишаються за межами можливого пояснення) і соціальних наслідків (які є факторами визначених соціокультурних обставин). Нам цікаво передусім побачити одночасну дворівневість дару та його всесторонній і багатогранний вплив на людей, які виявляються захопленими нескінченним виром циркуляції дарів.

Позаяк класична антропологічна традиція передбачає саме такий дистанційований розгляд проблематики, чимало труднощів виникають уже на

рівні означення. Проблема не в тому, що такі дослідження нічого не пояснюють. Навпаки, досить часто вони дають чіткі та зрозумілі схеми для розуміння тих чи інших практик. Однак ці схеми не здатні охопити всього. Завжди залишається щось невидиме, що може проявлятися як непопадання у визначенні моделі поведінки, винятки з правил, втілені ситуації неможливого. Якоюсь мірою відсутність однозначної теоретичної лінії в рамках парадигми дару є наслідком таких підходів.

I.3. Дарування як практика на межі соціального та індивідуального вимірів суспільного життя.

Усвідомлення присутності людини у практиках дару є, на перший погляд, очевидністю. Однак чим більше дослідницька увага спрямовується на системне означення цього феномену з метою виявити структурні елементи практики, її головні закономірності та тенденції, тим важче вдається схопити людський фактор. Звісно, це не означає, що такий підхід помилковий. Усе-таки система дару формує свої правила та вимоги, яким необхідно підпорядковуватись. Проте через це уявлення про дар часто виявляються неповними чи не до кінця зрозумілими.

Багатогранність функціонування дару у житті людини фіксує Марсель Мосс. Антрополог дотримується ідеї цілісності людини, нерозривної єдності усіх аспектів її життя - біологічних, психічних, соціальних. Така позиція Мосса відрізняє його від свого вчителя Дюркгейма, який прагнув відділити соціальний вимір від об'єктів дослідження інших наукових дисциплін про людину (наприклад, психології чи біології). Натомість Мосс прослідковує взаємозалежність багатьох факторів (соціальних, психологічних, фізіологічних), які мають вплив на формування тих чи інших патернів поведінки [54; 103]. Зокрема і у випадку практик дарування їхня специфіка кодується єдністю різних аспектів зовнішнього середовища та особистих реакцій людини. Схожої позиції дотримується британський антрополог Віктор

Тернер (Victor Turner). Він наголошує на тому, що в основі формування будь-якої соціальної структури завжди є людина, а не суспільство в цілому. Адже відносини між людьми у будь-якій ситуації супроводжуються емоційними переживаннями [76; 102]. Особистий досвід, наповнений чуттєвими реакціями на зовнішній вплив, відіграє у практиках дару свою роль поруч із соціально сформованими нормами.

Саме тому при дослідженні практик дарообміну, Мосс велику увагу приділяє взаємопроникності колективного та індивідуального. Це насамперед проявляється через символи, які для дослідника були одночасно вираженням індивідуального вибору у відповідності до традиції, до якої людина належить [71; 160]. Слід наголосити, що таке визначення значно збагачує і доповнює наше розуміння об'єктів дарування як символів. Мережа дарів не лише є свідченням єдності колективу, але й відтворює тяглість звичаїв, які слугують опорою для його існування.

Досить добре можна простежити цю діалектику індивідуального та колективного, яка притаманна практикам дару, якщо глянути на неї крізь призму концепту “габітусу” за П'єром Бурдьє. Теорія габітусу для соціолога постає спробою подолати межу між об'єктивною реальністю та суб'єктивними діями без редукування жодної зі сторін. Зауважимо, що Мосс був одним із перших, хто вживає термін “габітус” у своїх роботах (Бурдьє його потім поглиблено концептуалізує), тож наведені аналогії небезпідставні. Габітус як «система, що породжує практики» («system of generative schemes»), які відповідають умовам певного соціального середовища, слугує фактором розрізнення між відмінними способами життя [1; 170-172]. Це значно прояснює неможливість досягти консенсусу у дослідницьких спробах узагальнених категоризації практик дару. Їхня варіативність наглядно демонструє залежність дару від необхідності бути пристосованою до умов реальності.

Феномен дару – це лише одна із практик, яка спричиняє взаємодію між суб'єктами. Серед інших його виділяє деяка ірраціональна природа, невіддільність від ритуальної форми та міфологічного підґрунтя. Сьогодні так

само можна окреслити своєрідну схему правил та пояснень, які дають основу для певного типу взаємодії (кожна культура виробляє свій габітус). Дар не втрачає свого впливу і у новітніх видозмінених формах, зберігаючи притаманну йому парадоксальність та амбівалентність [24; 169]. Навіть якщо сучасні форми дару, на відміну від архаїчних, здебільшого мають секулярну природу (як наслідок “розчаклування світу”), повсюдно зберігається ідея дару як соціального акту, у якому поєднується індивідуальний і колективний рівні сприйняття.

На різницю між архаїчними (традиційними) та модерними практиками дару вказують багато дослідників. Мабуть, найбільш виразно її окреслили Жак Годбу та Ален Кайї у спільній праці “Світ дару” (1998). До речі, назва цієї роботи якнайкраще підкреслює її головну ідею: дар існує всюди і нікуди не зникає, і для сучасного суспільства його значення є актуальним як ніколи. Додатково зауважимо, що під архаїчним даром розуміються практики дару, які панують у спільнотах переважно племінної організації, де колективний рівень самоусвідомлення є визначальним щодо індивідуального. Тоді як модерний дар сформувався із становлення європейської культури, як наслідок розвитку принципів людиноцентризму на Заході. Однак досі у кожній культурі панує своя традиція дару, яка поступово трансформується та розширюється на вимогу викликів теперішнього і майбутнього.

Годбу і Кайї визначають архаїчний дар як анти-утилітарний (пожертви корисних та цінних речей, які не мають бути поверненими), анти-еквівалентний (дарунки між собою нерівноцінні) та анти-накопичувальний (не для власного збагачення) [15; 129-130]. Кожного з цих аспектів ми уже торкалися в попередньому підрозділі. Це ті ознаки дару, які також характерні для сучасних практик, але що важливо – вони виводять категорію дару за межі ринкових (рівноцінний обмін між рівноправними суб’єктами) та політичних відносин (нерівноцінний обмін між нерівноправними суб’єктами). Дарування у цій лінії належить до нерівноцінного (реципрокного) обміну між рівноправними суб’єктами.

В архаїчних і традиційних спільнотах практики дару набувають втілення у різних ритуальних формах, які невіддільними від міфології, якою обумовлюються. Панівні уявлення про місце людини в соціумі у таких культурах визначається через міф, який пояснює одночасно минуле, теперішнє і майбутнє [68; 186]. Багатоплановість дії міфологічних інтерпретацій конструює феномен циклічного часу. Особливості світобачення на основі циклічної та лінійної темпоральностей добре простежує історик-медієвіст Арон Гуревич. Він вказує на таке: організація життя архаїчних спільнот визначається циклічним часом – усі важливі події темпорально розгортаються по колу, повторюються з визначеною періодичністю. Натомість лінійний час передбачає чітке розмежування між минулим, теперішнім і майбутнім, до того ж він сприймається як незворотний [58; 46]. Причому дві моделі темпоральності можуть співіснувати між собою, адже завжди залишається уявлення про особистий життєвий досвід.

У випадку феномену дару слід виділити аспект циклічності, який лежить в основі механізму його дії. Ідея нескінченної циркуляції дарів набуває ознак сакрального. Адже повторення ритуалу дарування не тільки гарантувало причетність до спільноти (соціальна фактор), але відтворювала міфологічні вірування, які свідчили про зв'язок світу земного і потойбічного (релігійна фактор). Відтак поруч із соціальним призначенням дару вагомою постає його релігійна функція.

Чимало обрядів дару в архаїчних спільнотах побутували як сакральні дії, які виходили з межі повсякдення. Зокрема, Гейзінга відмічає, що потлач супроводжує “атмосфера честі, помпезності, похвальби та виклику”, яка відрізняється від буденної заклопотаності та раціональної поведінки [51; 73]. Дихотомія сакрального і профанного співіснує і почергово змінюється відповідно до невпинної циркуляції буття. При цьому важлива різниця: якщо профанний світ є стабільною сферою спільного досвіду, то вимір сакрального завжди вносить елементи ризику та загрози [67; 39-40]. На прикладі суспільства ескімосів, Мосс підкреслює необхідність для таких традиційних спільнот

циклічного відтворення сакральних і повсякденних практик. І він їх пояснює періодичним зростанням та спаданням інтенсивності життєвої сили: “...соціальне життя не підтримується на одному у тому ж рівні в різні пори року, але проходить через послідовність і регулярні фази зростаючої та спадаючої інтенсивності, відпочинку і активності, витрат і відновлення” [цитата за 54; 106]. Отже, феномен дару як ритуальна практика, яка реалізується в обох модальностях міфологічної свідомості (сакрального і профанного), відіграє важливу роль в організації життя спільноти та збереженні космічного балансу.

Категорія часу у парадигмі дару займає особливе місце. Фактично за своїм значенням він межує між соціальним та релігійним аспектами життя архаїчних спільнот, постійно перетікає з одного поля в інше. Тоді усвідомлення дару як певної темпоральної структури дозволяє виокремити його як подію, яка сталась “тут і зараз”, вихопити його зміст серед численних міфологічних конотацій. Згадаймо Бурдьє: ритуальна практика “...від часу отримує свою форму як порядок послідовностей, і тим самим свій смисл і спрямованість. Так відбувається з усіма практиками типу обміну дарами чи змагань честі які характеризуються, принаймні для самих агентів, як невідворотні і однозначно напрямлені ряди відносно неочікуваних вчинків” [48; 193]. З цієї позиції соціолог критикує Леві-Строса за неврахування фактору часу у своїх інтерпретаціях ритуальних практик. Адже механізм дії дару як цілісної структури ніколи цілковито не розкритий для його учасників. З позиції суб’єктів щось постійно залишається за межами розуміння, бо для них дар регулюється не позачасовими моделями, а ситуативними темпоральними стратегіями.

Згідно з такими ідеями, дар як наша реальна щоденна практика розпадається на тисячі варіацій, які не мають універсального зразка. Категорія “справжності” та “істинності” у випадку дарування не працює; тут йдеться лише про “актуальність” [66; 183]. Недаром Бурдьє підкреслює: щоб зрозуміти ритуали, необхідно визначити їхню практичну необхідність у конкретних

ситуаціях [48; 190]. Важливий не тільки контекст у розумінні традиції та культури, в рамках яких формується ритуально-міфологічна схема дій. Багато значень припадає і на ситуативні побутові обставини, які спричинили акт дарування. Те, як і коли здійснити подарунок, як і те, як і коли відповісти на отримане, залишається на розсуд індивідів. Ситуації дарування неодмінно розділені у часі, бо саме інтервал між ним дозволяє визначити їх як “дар”, позбавлений корисливих цілей та меркантильних обов’язків [48; 208]. Частка свободи завжди має місце, хоча у архаїчних спільнотах особисті рішення зазвичай досить сильно поглинуті колективними патернами поведінки.

У період модерності відбуваються суттєві світоглядні зрушення, які радше трансформують та доповнюють універсальні принципи дару. Годбу та Кайї вказують на те, які усвідомлення відділеності людини-суб’єкта від колективу, від решти Космосу стало ключовим фактором для появи новий функцій дару та відповідно нових його втілених форм [15; 144-145]. Тепер на перший план виходить індивідуальна взаємодія між індивідами під час акту дарування, який все ще не належить ні до сфери Ринку, ні до сфери Держави.

Цю ситуацію також простежує Моріс Годельє. Він наголошує на тому, що сучасні форми дару значно розширили свою варіативність. Дар близький до нової інституалізації, яка може забезпечити формування зв’язків між відокремленими індивідами без посередництва наскрізної комерціалізації [53; 255-256]. Підкреслимо, що у Годельє йдеться радше про нові мотиви акту дарування, який у нових формах може задовольняти нові виклики та потреби. Паралельно продовжують існувати “церемоніальні дарунки” (Марсель Енаф), ритуальна форма яких націлена на навмисну публічність, адже досягнене з їхньою допомогою взаємне визнання має бути демонстративно підтвержене іншими членами спільноти. Це взаємини, які побудовані на договірній основі, тому у них немає необхідності обов’язкового вияву особистої відданості [65; 163-164]. Специфіка соціального значення дару у такому випадку дозволяє відмежувати церемоніальне дарування від приватного, яке навпаки опирається на відчуття міжособистісної прив’язаності.

Звісно, проблематика особистої чуттєвості не зникає при розгляді архаїчних форм дару. Наприклад, до питання емоційності, яка супроводжує ритуальні практики, звертається Марсель Мосс у невеликому нарисі “Обов’язковий вияв почуттів” (1922). І головне, на чому дослідник акцентує увагу, - колективний характер почуттів та емоцій, їхня соціальна природа. Мосс описує роль поминальні обряди деяких племен Австралії, виділяючи демонстративний характер цих практик (емоційні крик та плачі, промови, танки і пісні тощо). Більше того, вони є строго соціально детермінованими: наперед відомі не лише місце і час, але й учасники подібних ритуалів [70; 128]. Таким чином, задіяні емоції стають лише одним із інструментів для втілення соціальних функцій поминальних обрядів, у яких укріплюється зв’язок між членами групи.

Зауважимо, що Мосс описує словесні обряди. Чуттєві переживання набували обов’язкового вираження у мові, переважно у наперед заданих формулах (сталі вирази, визначена тональність). Мосс підкреслює: “їх треба висловити, але висловити саме тому, що вся група їх розуміє” [70; 133]. Як бачимо, їхня необхідність зумовлена комунікативною функцією ритуалу. Індивідуальні переживання, які цілком природно можуть виникнути у відповідь на життєві кризові ситуації, у традиційних суспільствах одразу підпорядковуються колективному виміру. Адже у них індивіди визначають себе лише через суспільні групи, частиною яких вони є. Тож лінія колективного світогляду тут є визначальною (що відповідає згаданій вище ідеї міфологічної свідомості).

Наведений приклад демонструє, як в рамках колективної самосвідомості функціонує індивідуальна чуттєвість. Вона не витісняється, адже індивіди продовжують емоційно реагувати на навколишній світ. Водночас будь-які прояви особистих переживань поглинаються соціальною сферою, адже є реакцією на спільно пережитий досвід. Особливо сильними є переживання, які супроводжують важливі етапи життя людини (народження і смерть, ініціації) або сезонні зміни, пов’язані господарською діяльністю (календарний цикл).

Кожна така подія належить до сфери сакрального і є своєрідною розрядкою серед монотонних буднів, тому виражається як святкове дійство, у якому беруть участь усі члени спільноти [67; 131]. Не виключенням є феномен дару, оскільки цей ритуал відповідає за вирішення однієї з універсальних суспільного життя – бінарну опозицію “свої / чужі”. В архаїчних спільнотах вона відіграє ключову роль у колективній соціальній орієнтації, а в модерний період трансформується унаслідок все більшої індивідуалізації.

Годельє наголошує, що багато сучасних практик дару набули переважно індивідуального та особистого характеру, а тому виходять за межі колективного самоусвідомлення: «Дар існує, але він вільний від всіх обов’язків створювати та відтворювати основні соціальні відносини, спільні для всіх членів суспільства» [53; 253]. Приватний вимір дарування набуває рівноцінного значення поруч з обов’язком діяти за певною схемою, яка визначається традицією. Тут до прикладу можна згадати дослідження нідерландської історикині Ірми Тун (Irma Thoen). Аналізуючи різні приватні випадки практик даробоміну модерної Голландії (XVII ст.), авторка виділяє значення та специфіку особистісних мотивацій та сподівань у різних ситуаціях. Зрештою вона доходить до висновку, що у контексті нідерландського суспільства модерного періоду дар відіграє одночасно інструментальну та чуттєву функції (знову фіксується амбівалентність): він втілює бажання діяти за власним інтересом і супроводжується спектром емоційних переживань [36; 225-226]. Обидва фактори працюють незалежно один від одного і є взаємодоповнюваними.

Індивідуальні реакції відображають свободу дій індивідів. Вона виникає всередині новоствореного соціального зв’язку: окрім того, що дар є вільним від економічних та політичних приписів, він забезпечує наявність взаємного емоційного зв’язку між людьми на засадах рівності, визнання та поваги [15; 193]. Із розвитком нових моделей приватного дару цей аспект проявляється особливо яскраво. Ідея самодостатнього і незалежного суб’єкта, який здатен

вступати в контакт з іншими, такими ж цілісними суб'єктами, актуалізує проблематику дару у сучасних контекстах.

Сьогодні феномен дару продовжує виконувати свою ключову функцію - соціальну. Яким би не був контекст, дар спричиняє контакт між індивідами, адже наодинці їх попросту неможливо здійснити. Дар як інститут соціальної взаємодії завжди породжує мережу практик (тепер особисті контакти частіше переважають над колективними), які об'єднують людей між собою. Це характерно як для архаїчних (традиційних), так і для модерних моделей дарування. А принципова відмінність між ними у тому, що вони функціонують за різних зовнішніх обставин – витоково у суспільствах, які кардинально відрізняються за світоглядом. При цьому різні форми дару не є цілком розірвані і єдність колективного та індивідуального зберігається, хай навіть у перемінному співвідношенні.

РОЗДІЛ II. ДАРУВАННЯ І АФЕКТ: КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ОСМИСЛЕННЯ ЗВ'ЯЗКУ МІЖ ПРОЦЕСАМИ

II.1. Концептуалізація поняття афекту у гуманітарному дискурсі.

У попередньому розділі ми простежили специфіку дару, яка виявляє складність та неоднозначність цього феномену. Численні його форми та варіації розбивають будь-які спроби узагальненого пояснення, адже завжди залишається щось недосяжне для розуміння. Ірраціональна природа дару не дає йому бути вписаним у жодні системи, відтак він завжди відкритий для суб'єктивного поля сприйняття. З цієї причини звернення до поняття афекту дозволяє розглянути феномен дарування з іншої перспективи. Теорія афекту тяжіє до диференційованого погляду на соціальні явища, тому орієнтація на дихотомічні та бінарні опозиції тут виявляється недійсною. Це може бути хорошим полем для дослідження дару, зважаючи на неможливість його однозначного трактування. Тим більше, що йдеться про соціальний феномен, який за своєю природою є амбівалентним.

У гуманітарному дискурсі поняття афекту зазнає нового переосмислення у середині 90-х рр. ХХ століття. При цьому складно говорити про формування повноцінної методологічної програми. Так званий “афективний поворот” (термін Патріші Клоф) об'єднує між собою багатьох теоретиків, які подекуди дуже різняться у своїх трактуваннях [72; 108-109]. Разом з тим вони заклали нову мисленнєву траєкторію для розгляду багатьох феноменів взаємодії індивідуальної та соціальної сфери існування людини.

Слід відмітити, що поняття афекту запозичене з психології, а в гуманітарному полі пізнання заново концептуалізується. В межах теорії афекту біологічні та психологічні особливості людського сприйняття переосмислюються у відповідності до їхнього соціального значення. Людина розглядається як цілісна істота, у якій тісно переплітаються індивідуальні реакції і зовнішній вплив, особисте світовідчуття та навколишні обставини, які

його обумовлюють. Особливе місце у цьому дослідницькому полі займає проблематика соціально сконструйованої нерівності (гендерні, расові, постколоніальні, феміністичні студії та інші) та суспільної диференційованості індивідів [22; 7]. Ось чому поняття суб'єктивності тут набуває виняткового значення. Увага до афективності стала продовженням критичного нарративу проти структуралізму та постструктуралізму, розгортання яких відбувається довкола гасла “смерть суб'єкта”. Дослідниця феміністичних студій Клер Геммінгс (Clare Hemmings) окреслює орієнтири нових підходів наступним чином: “Теоретики афекту стверджують, що конструктивістські моделі пропускають [досить важливий] залишок або надлишок, які не виробляються соціально і які складають саму основу нашого буття” [18; 549]. При цьому зовсім не йдеться про скасування та нівелювання уже напрацьованих моделей творення людської суб'єктивності [22; 8]. Афективність є радше допоміжним поняттям, яке допоможе по-новому зрозуміти ті чи інші форми суспільної взаємодії (серед яких і феномен дару).

То яке тоді місце афекту у цьому новому концептуальному полі? І що ми зрештою розуміємо під цим поняттям? Це факт, що наразі немає однозначного визначення афективності (і невідомо, чи з'явиться коли-небудь). Аніж визначати його за традиційними категоріями, краще спробувати вдатися до фрагментарного осмислення. Це дозволить нам картографувати сутність цього феномену, не розкривши її повністю, але і не затьмаривши хибними припущеннями.

Сам феномен постійно вислизає з-під спроб його означити, структурувати та класифікувати, що і є його характерною рисою. Афект пов'язується із деяким залишком, який неможливо виразити у лінгвістичних схемах. Австралійська філософиня Тереза Бреннан (Teresa Brennan) описує його як “як психологічний зсув (shift), який супроводжує судження” [2; 4]. Це специфічний чуттєвий досвід, який не вписується в межі наших мовних структур, якими ми пояснюємо світ навколо. Слідом за канадським соціальним теоретиком афекту Браяном Массумі (Brian Massumi) цю властивість можна назвати як

“автономність афекту”, яка не відділяє його від дискурсивного поля, але й не дає бути зафіксованим у мові [25; 114]. Людина відчуває та на тілесному рівні фіксує деяке переживання, яке явно впливає на її сприйняття навколишньої дійсності, при цьому охарактеризувати свій стан дискурсивно вона не здатна. Це переживання надто мінливе, що унеможливорює фіксацію у мові без редукування до узагальнених категорій. У цьому сенсі афективність слугує певною лакуною у символічному полі, яку неможливо заповнити.

Массумі позначає вимір афективності як “інфра-лінгвістичний” (“*infralinguistic*”), аби якнайточніше передати його проміжну і парадоксальну позицію: мова жодним чином не може означити афективні стани, проте забезпечує простір для їхньої динаміки. Афект близький до *акту* мовлення, а не його семантичного навантаження [25; 114-115. Курсив наш М.С.]. Американська соціологиня Патріша Клоф (Patricia Clough) розвиває цю ідею методологічно: називаючи афект “інфра-емпіричним” (“*infra-empirical*”), вона запевняє, що це визначає його здатність межувати між іманентним та трансцендентним досвідом, що, як наслідок, не дозволяє йому бути визначеним у жодному з цих модусі окремо [7; 54-55]. Як тільки таке пояснення сформульоване – афект втрачається, натомість маємо означення чогось іншого, що входить у наше символічне поле (дискурси, поведінка, ідея, зрештою нове почуття).

Дослідники Меліса Грег (Melissa Gregg) і Грегорі Сейджворт (Gregory J. Seigworth) - упорядники збірки «Читанка з теорії афекту» (2010) - також підкреслюють, що афект з’являється “*поміж*” (“*in-between-ness*”) та існує “*поза*” (“*beside-ness*”) [16; 2]. Цю особливість можна позначити як “*буття-поміж*”. Така медіальна позиція афекту працює у різних напрямках і безпосередньо вказує на його процесуальність. Афективне переживання виникає у ситуаціях, де фіксується неспроможність ототожнити біологічні реакції людини із реальними подразниками та раціонально обґрунтувати їхні причин. Розрив між значенням, яке сприймається, і тим впливом, який це значення спричиняє, заповнюється інтенсивністю, яка не вкладається у жоден логічних стан справ

[28; 84-85]. Афект поєднує між собою те, що у нормі видається несумісним. Причому не формує сутнісну цілісність розрізнених компонентів, а радше задає можливості для їхнього співставлення. Він немов забезпечує потенційні умови можливих зв'язків зовнішнього впливу та внутрішніх відповідей.

У полі дії афекту індивідуальна та соціальна модальності виявляються тісно переплетеними між собою, що виражає ще один наслідок афективного “буття-поміж”. Адже наші реакції виникають небезпідставно. Тереза Бреннан зауважує, що афективність не є наслідком тільки індивідуальних інтенцій або виключно соціального конструювання. Намагаючись подолати різку дихотомію між цими рівнями, дослідниця вводить поняття “передачі афекту” (“transmission of affect”), за допомогою якого фіксує його специфіку. Бреннан пише, що попри фізіологічні реакції, афективність наділена соціальною природою: вона виникає у результаті взаємодії з іншими людьми та навколишнім середовищем [2; 3]. Отже, афект проявляється як іманентний досвід, який є відгуком на втручання трансцендентних сил у буття індивіда - наслідком зіткнення зі світом, який його оточує.

З такої перспективи слід виділити найголовніше: афект можливий лише тоді, коли він перебуває у русі. Динаміка його дії та впливу визначає не тільки ситуацію вторгнення у той чи інший зафіксований порядок, але й перехід від одного стану справ до іншого, який відбудеться в результаті. Це межові ситуації, коли наявність змін уже цілком очевидна, однак вони все ще не набули яскраво вираженої форми, яку можливо маніфестувати [50]. Процесуальність афекту, яка набуває рис перетворення та становлення, є однією з основних ідей, яку розвивають Жиль Дельоз (Gilles Deleuze) і Фелікс Гваттарі (Félix Guattari) в есеї “Перцепт, афект і концепт” (1991). Філософи переосмислюють поняття афекту, яке зустрічається ще у Спінози (у праці “Етика” 1677 року), тим самим формуючи власну дослідницьку позицію. Слід зауважити, що і Б. Массумі, і Т. Бреннан слідує цій інтерпретативній лінії.

Для Дельоза і Гваттарі важливо, що афект має безособовий та надіндивідуальний характер. Звісно, у кожної людини афективне відчуття

переживається по-своєму, проте за своєю природою воно виходить за межі її суб'єктивного досвіду. Згідно з визначенням філософів, афект позначає «*становлення людини не-людиною*» [61; 195, 200. Курсив Ж.Д., Ф.Г.]. Звучить парадоксально, однак досить точно окреслює специфіку афективного впливу. Тут йдеться про своєрідний “нейтральний” стан буття, у який потрапляє людина. У цьому випадку “не-людськість” скоріше абстрагує індивіда, відділяє його від соціально сконструйованої ідентичності і цілковито зосереджує на безособистісному чуттєвому переживанні. Афект сам по собі залишається “безликим”, через що сприйнятливим до різноманітних асоціативних комбінацій [82]. Будь-які символічні конотації є похідними, а їхня точність та відповідність залежать від рівня інтенсивності почувань (чим сильніший афект, тим важче виразити його словами).

Такий підхід значною мірою виводить поняття афекту за межі психологічних категорій. І визначальним тут стає чітке поняттєве розрізнення між афектом та емоціями. Із вищесказаного уже можна підсумувати, що афективність характеризується як несвідома, внутрішня втілена відповідь на зовнішній вплив. Вона виявляє себе як динамічна інтенсивність - у чуттєвих імпульсах, які неможливо висловити дискурсивно без втрати їхньої сутності. Натомість емоція належить до модусу суб'єктивного відчуття. Вона містить чітке соціолінгвістичне значення і сприймається особисто (є невіддільною від самоусвідомлення людини). Це інтенсивність, яка впізнається, пояснюється, а отже привласнюється і репрезентується [28; 88]. Емоції є нашим осмисленим сприйняттям власних тілесних реакцій, які ми можемо описати та охарактеризувати з допомогою лінгвістичних моделей. Ми сприймаємо свій емоційний стан як певну даність, яку легко піддавати категоризації. Це стале почуття, яке одразу свідомо сприймаємо, чітко розуміємо його причини та можливі наслідки, а тому знаємо, як з ним справитись.

Ключова ідея такого розрізнення - сумніви у можливостях рівноцінної кореляції чуттєвого досвіду та його дискурсивного означення. Ця проблематика не нова, утім звернення до історії емоцій заклало міцне підґрунтя для розвитку

парадигми афекту. Передусім це були нові дослідницькі пошуки з метою подолати методологічні обмеження постструктуралізму. Зокрема таку спробу здійснив американський історик і антрополог Вільям Редді (William M. Reddy) у своїй теорії емотивів. Він зауважив, що існує суттєвий розрив між емоційними станами, які можуть бути репрезентованими в мові, і тими, яким ця риса не властива. Термін “емотиви” (“emotives”) дослідник використовує для позначення лінгвістичних інструментів, у яких приховані емоції, що не піддаються стабільному означенню. Йдеться про емоційні переживання, які не мають чіткого референту, яким вони зумовлені, тому емотивні твердження так само не закріплені за однією визначеною формою чуттєвості [31; 331]. У такому розумінні емотивів Редді фіксує важливу річ, яка у випадку афективності теж наявна (як бачимо, ці два концепти функціонально наближені між собою), а саме відсутність реального референта.

Афект виникає спонтанно, а його динамічність розгортається непостійними спалахами. Реальність афекту визначається його інтенсивністю: ми відчуваємо, отже знаємо, що з нами щось відбувається. Саме відбувається, бо афект як надіндивідуальна сила не залежить від особистих інтенцій і немов охоплює та підпорядковує людську здатність до дії. У такому випадку підтверджене у реальності джерело афективних імпульсів не має значення. Це може бути і подія, яка й не відбулась насправді, але переживається як така, що потенційно може відбуватись [25; 117]. Головне тут, що навіть мінімальне втручання у налагоджену систему координат особистісного буття здатне її похитнути. Відсутність референтного об’єкту, який слугував би джерелом імпульсу, вказує на іманентність афективного стану [41; 36]. Поняття іманентності тут вказує на внутрішньо притаманну сутність станів буття, яку неможливо достовірно виразити через жодну іншу систему світосприйняття. Тобто мається на увазі те, що у мить охоплення афектом людина відчуває себе відділеною від повсякденного самоусвідомлення. Це розрив звичного стану справ, який задає орієнтири у світі. У момент зіткнення із навколишніми

подразниками завжди існує ризик їх підважування та розхитування, яке супроводжується афектом.

Такі висновки наводять теоретиків на переосмислення суб'єктно-об'єктних відносин у ситуаціях дії афективності. Зокрема становлення “нелюдиною” у Дельоза і Гватаррі тісно пов'язане із цією теоретичною позицією. Процесуальність афекту та його надіндивідуальна природа фактично нівелює бінарну опозицію між суб'єктом та об'єктом, якою керується логіка гносеологічного пізнання. Робота афекту виключає будь-які причинно-наслідкові зв'язки між суб'єктом та об'єктом взаємодії. Натомість вони постають як цілісні та самодостатні складові, між якими розрізнення відбувається не за рахунок ієрархічних відносин, а через внутрішньо притаманну їм специфіку [50]. Тут знову йдеться про імманентні категорії. Внаслідок дії афекту людина відчуває свою відмінність від інших (зокрема від тієї сутності, яка спричинила афективний імпульс). Але це розрізнення не тотожне тому, яке виникає у символічному полі ідентифікації. Йдеться про становлення суб'єктності, яка перебуває на межі соціального конструкту (отже, залежить від співвідношення з іншими) та індивідуального самоусвідомлення (яке не може бути раціонально осмисленим).

Афект як становлення, “буття-поміж” та область потенційних можливостей визначається своєю амбівалентністю. Як уже було вказано, афективні відчуття виникають унаслідок зіткнення із зовнішнім впливом - це завжди відповідь на зустрічну дію. Але і сам суб'єкт, який зазнає афекту, задає новий імпульс. Могутність афекту у тому, що він одночасно діє в обидві сторони каузальної взаємодії - це здатність впливати (активний стан) та піддаватись впливу (пасивний стан) [6; x]. Цей імператив Дельоз виділяє у Спінози і робить наскрізною ідеєю власної філософії. У момент контакту з іншою людиною, предметом чи явищем потужність афективного імпульсу спричиняє ту чи іншу дію у відповідь, що функціонує у такий же спосіб до іншого. Готовність піддатися впливу завжди супроводжується здатністю до зустрічної реакції, яка може набувати різних форм залежно від обставин

ситуації [59]. Ця особливість вказує на те, що дія афекту сама по собі є непередбачуваною. Його слід очікувати звідусюди так само, як і бути готовим до будь-якого розгортання.

Це також нагадує нам про закладену в афекті двобічну потенційність: мінливість наслідків та причин. Зосередженість на миттєвості відчуття нівелює його лінійне розгортання. Цей рух досить розмитий, без чіткого початку і кінця. Він радше відчувається як зациклене переживання: послідовність перемінних імпульсів, сила яких проявляється у дії, а не у досягненні якихось результатів. Треба наголосити, що афективність є глибоко матеріальною, адже виражається у фізіологічних реакціях. Модус тілесності підкреслює відмінність від семантичного рівня сприйняття світу навколо, а отже слугує джерелом нових знань про нього. Ба більше, стає основним інструментом, через який афект себе виявляє. Інтенсивність відчуття передається через циклічне чергування імпульсів, які транслуються між полями тілесної чуттєвості та свідомих уявлень. Це відбувається за розгорнутим спектром “тіло-афект-емоція-афект-тіло”, де коливання визначають силу афекту [18; 565]. Згідно з цією послідовністю, афект вказує на проміжну позицію, забезпечуючи постійний взаємоплинний рух між емоційним та раціональним сприйняттям.

Ідея циклічності значно прояснює механізм дії афекту. Це відчуття, яке захоплює нас зненацька, фіксується у тілесних реакціях, але не досягається раціонально. В якийсь момент нам може здатися, що ми зрозуміли сутність цього раптово переживання і вже готові її прояснити. Але як тільки афект набуває дискурсивної форми, виявляється що вона є неповною, бо щось все ще залишається за межами розуміння. І цей залишок продовжує впливати, тим самим змушуючи знову зосередитись на чуттєвій складовій миттєвості.

Афект виникає у процесі контакту людини з “іншим” виміром буття. Це свідчення взаємодії з реальністю, причетність до якої транслюється через коливання інтенсивності чуття. Афективна чуттєвість перебуває у тісному взаємозв’язку з соціальністю, адже надіндивідуальна сила афекту відділена від особистого досвіду людини. Це означає що передача афекту можлива не тільки

між різними рівнями сприймання окремої людини, але й колективно. Тереза Бреннан вказує на те, що афект здатний виходити за межі впливу на одну людину і охопити одразу багатьох індивідів, які перебувають в однакових обставинах [2; 68]. Це непередбачувана форма чуттєвого досвіду, яка на перший погляд може видаватись ірраціональною. Однак у жодному випадку не безглузда чи надприродна [37]. Процесуальність афективного чуття опирається на власну логіку, що не пояснюється у термінах тих систем, на які афект здійснює свій вплив. При цьому він завжди залишається відкритим до розвитку та поширення.

У формуванні мережі зв'язків у соціумі афективний досвід відіграє досить важливу роль. Адже він задає можливості для створення нових соціальних відносин, які не залежать від ієрархічних структур. Такі контакти відбуваються не просто на засадах соціально обумовленої рівноправності, а між атомізованими індивідами, які апріорно самодостатні за рахунок своїх відмінностей від інших (у цьому їх особливість – кожен є неповторним). Дельоз і Гваттарі пишуть що відчуття афекту – це “зона невизначеності, нерозрізненості, і у кожному з таких випадків речі, звірі і люди ... ніби опиняються у тій нескінченно віддаленій точці, яка безпосередньо передує їхньому розмежуванню у природі” [61; 200-201]. Це нагадує нам космічний порядок архаїчних суспільств, згідно з яким усе живе і неживе перебуває у нескінченному циклі взаємовідтворення. Внаслідок колективного афективного охоплення, у людей з'являється відчуття співпричетності до спільної події, свідком та учасником якої вони були. І що важливо, така співпричетність виходить за рамки соціальної солідарності, вона належить до поза-символічного рівня.

Щодо цієї ідеї Браян Массумі наводить ще одне твердження Дельоза, яке за своїм значенням є більш масштабним і набуває етичного забарвлення. Дельоз чимало пише про “віру у світ” (“believe in the world”), яка напряду стосується нашого буття. Це імерсивний досвід співпричетності до реальності “тут і зараз”, яку люди розділяються один з одним і проживають кожен через

особисте самоствердження [27; 45]. Становлення суб'єктом передбачає саме цей рівень самоусвідомлення.

Отже, картографування афекту дозволяє виявити ключові конфігурації та структурні елементи, якими характеризується це поняття. Передусім афект визначається як реакція на зовнішні стимули, які мають глибокий відгук в окремої людини (включно на фізіологічному рівні). Афект проявляється своєю дією, а не визначається як стале почуття (цих рис йому може надати символічна екстеріоризація, тим самим трансформувавши). Афект є нестабільним, оскільки розгортається темпорально. Його динаміка втілюється у перемінній інтенсивності втіленого відчуття – відповіді органів чуття на зазначений зовні вплив. Звісно, це неповне розуміння афективного переживання. Адже універсалізувати дискурси про афект – те ж саме, що намагатися артикулювати та репрезентувати пережитий афективний досвід. В обох випадках результат призведе радше до вислизання смислу, який варто хапати іншими способами. У той же час зазначені властивості цього поняття послугують нам опорою для його розуміння у подальших спробах співвіднести афект із феноменом дару. Далі ми простежимо, як сутнісна схожість між ними забезпечує умови для їхнього співіснування і які наслідки ми з цього можемо зафіксувати.

II.2. Дарообмін як афективна практика.

На перший погляд зв'язок між даром та афектом може видатись досить поверховим. Обидва поняття немов стосуються різних модальностей. Якщо дар розглядається передусім як форма соціальної взаємодії, то афект охоплює значно ширше поле сприйняття. Зважаючи на стійку ритуальну форму практик дарування, здається, що у них немає місця для спонтанної чуттєвості. Справді, не всяка ситуація дару та обміну супроводжується афектом. Нерідко люди діють за наперед визначеними стратегіями, тож втілення дарообміну залишається на рівні формальностей. Особливо це стосується сьогодення, коли окремі форми дару стають частиною невласливих йому структур (економічне

кредитування, політичні церемоніальні дари тощо) і тим самим трансформуються у нові практики обміну, втрачаючи первинну ідею особистого чи колективного взаємовизнання.

З іншого боку, хоча афективні імпульси залежать від навколишніх обставин, проте це не гарантує наявності сталої вибірки ситуацій, у якій афект би проявився. “Афективна інфраструктура” (Реймонд Вільямс) охоплює всі сфери людської життєдіяльності. Повсякденні практики чи політичні інститути, ринкові відносини та втілення консьюмеризму - усе це та багато іншого може забезпечити умови для проявлення афективності [33; 4]. Ось чому у випадку феномену дару афект не є чимось специфічним виключно для нього. Він не становить основу для розрізнення між даром та обміном. Відмінності між ними існують, однак стосуються інших критеріїв зіставлення. Тоді як афективні переживання можуть виникнути незалежно від соціального значення події, яку вони супроводжують.

Тим не менше, уявлення про функціонування афективності в рамках дарообміну є продуктивним для розуміння того, які неочевидні ролі дар відіграє у житті людей. Зважаючи на розкриті у попередніх розділах концептуальні твердження, можна виявити багато спільних рис між розглянутими явищами. Ці тотожності слід підкреслити для того, щоб побачити, як афективні імпульси можуть впливати на індивідів, які є учасниками дарування, а також на сам процес реципрокного обміну, який у такий спосіб наділяється додатковим змістом.

Найперше, і дар, і афект характеризуються неоднорідністю та багатозначністю. Існує дуже багато варіації їхнього прояву у житті людей. Практики дарообміну різняться залежно від контексту, в якому вони здійснюються, тому кожна нова дія буде відмінною від інших. Так само працює афект: сукупність ситуативних передумов визначає, у якій формі він втілиться і наскільки сильно впливатиме на людину або групу людей. Він, за словами Браяна Массумі, “відкрито соціальний” (“open-endedly social”): невіддільний від становлення культури та соціуму, частиною яких є людина, а тому

детермінований у визначені цим процесом втілені форми [26; 9]. Уявлення про афективність виглядають як своєрідна мозаїка дефініцій, де кожна відкриває новий факт про це явище, але при цьому щоразу щось залишається прихованим. І така ж ситуація з означенням дару як цілісного феномену: дослідження практик даробміну у різних контекстах дозволяє простежити багато закономірностей, але науковці постійно натикаються на нові винятки, які змушують вносити корективи у наявні узагальнення.

Але справа не в тільки в тому, що дар і афект не піддаються повнозначному теоретичному осмисленню. Вони існують незалежно від накладених на них соціальних значень, діючи за власною логікою. Вислизання змісту втіленої практики створює лакуну у дискурсивному полі, але не нівелює сам процес. Це надлишок і нестача водночас. Надлишок, бо наявна втілена реакція і чуттєве сприйняття, які точно переживаються, але не піддаються опису. І нестача, бо не вистачає мовних інструментів для того, аби зафіксувати це відчуття у мисленнєвому досвіді. Тому дар здається незавершеним: завжди залишається щось додаткове [15; 212]. Це заважає осмислити дар як цілісну і замкнену на собі сутність, натомість підкреслює його процесуальність і динамічність, а отже відкритість. Відсутність стабільних стратегій розвитку приносить у відносини дарообміну ефект спонтанності, що в свою чергу відкриває шлях для дії афекту.

Щодо того, яку роль афективність виконує у практиках дару, слід виділити важливу сутнісну відмінність між ними. Під афектом розуміється інтенсивність, а не почуття у повноцінному значенні. Коли ми говоримо про афективне переживання, скоріш за все уявляємо його у знайомих нам емоційних формах, через аналіз яких, як правило, робимо висновки. Тоді як афект виражає стани буття, а не їх інтерпретації, тому його можна лише відчути, а не висловити [18; 551]. Він працює як своєрідний поштовх до дії; це імпульс, який спричиняє реакцію людини за мить до того, як зустрічний контакт буде сприйнятим свідомо.

Натомість дар - це передусім сама дія. Навіть у найпростішому означенні (комусь щось вручити) закладений активний компонент, який вимагає бути втіленим у реальності. Як саме - залежить від контексту. Якщо такої маніфестації немає - дар теж не є дійсним. На відміну від афекту він зазвичай має досить чітко виражену репрезентативну форму, яка виконує подвійну функцію: збереження ірраціонального характеру дії та відповідність на вимоги зовнішніх обставин, в рамках яких вона відбувається. Соціокультурні обставини є важливими для встановлення передумов та обмеження - вони формують наш габітус, який обумовлює практики дару у тій чи іншій культурі. Нагадаємо, що йдеться про “колективне індивідуальне” за П'єром Бурдьє - поєднання спільних систематичних моделей поведінки (які склалися в рамках традиції) та особистого досвіду людини, який передбачає варіативні форми їхнього втілення [48; 301-302]. Концепт Бурдьє нівелює опозицію суб'єктності та соціальності, підкреслюючи їхній тісний зв'язок. Феномен дару теж передбачає єдність цих вимірів, адже відповідає на виклики соціального поля через індивідуальні практики. Усе це наводить на ще одну точку перетину між даром та афектом - вони стосуються ірраціонального буття, у якому немає дихотомічного розмежування між суб'єктами та об'єктами втіленого вчинку.

Такий підхід багато у чому корелює з ідеями британського теоретика культури Реймонда Вільямса (Raymond Williams). У роботі “Структура почуттів” (1977) він теж прагне вийти за межі бінарних протиставлень індивідуального та соціального вимірів людського буття, підкреслюючи значення чуттєвої складової. Вільямс вказує на те, що соціальні структури, перш ніж набути своєї завершеності, перебувають у процесі становлення. Цей проміжний етап розвитку соціальних формацій позначається специфічним досвідом, у якому дослідник виявляє ключову роль афективних відчуттів [40; 23-24]. Цьому досвіду властива незавершеність та процесуальність, а також деяка ізольованість від інших практик (за рахунок приватного характеру, який ще не закріпився як колективний). Отже, соціальні явища перебувають у

тісному зв'язку з індивідуальними чуттєвими інтенціями індивідів не тільки у своїх системних формах, але й під час становлення.

Значною мірою це притаманне практикам дарообміну. Попри визначенні конфігурації та моделі поведінки, феномен дару залишається у межовій позиції, яка не має передбаченого вирішення. Дар як практика, відмінна від обміну, свідчить про своєрідний розрив у системі економічних систем. І це відкриває місце для афекту. Реймонд Вільямс пише про специфічну структуру, елементами якої є відчуття, імпульси та інші внутрішні реакції людини [40; 23]. Це форма нашої особистої відповіді на задані у культурі моделі поведінки. Дар безумовно містить у собі ці компоненти, адже є соціальним явищем: він передбачає взаємодію між індивідами, які у процесі дарування досягають взаємного визнання.

Афект як інтенсивність може слугувати своєрідним каталізатором змін, які надалі набувають свого втілення у системі соціальних зв'язків через репрезентації та інтерпретації. Якщо дар є реальним актом, отже входить у дієве поле взаємодії між індивідами, то афективність може виникати як деяка внутрішня інтенція цього вчинку, вияв його чуттєвого сприйняття учасниками. Це те, що може захопити зненацька як дарувальника, так і отримувача, незалежно від тих соціальних обставин, у яких вони перебувають. І супроводжувати увесь цикл обміну дарування або лише окрему ситуацію.

Навряд чи тут доречно роздумувати, що чому передує: акт дарування та поява афекту. Мабуть, краще осмислювати це через нерозривний взаємозв'язок, який виникає і діє майже одночасно. При цьому він не є обов'язковим. Афект проявляється як деяка непідвладна свідомому полю чуттєвість, яку можна лише пережити, але не пояснити. Свою роль тут може відіграти контекст - ті обставини, які супроводжують конкретні ситуації дарування. На цьому зосереджує увагу Бурд'є: репрезентативна форма дарунку у відповідь не просто відповідає габітусу як визначеній моделі поведінки, а передусім є відповіддю на конкретну ситуацію, в якій реалізується [47; 127]. Це як ситуативний відпір на виклик, який було раптово оголошено.

З такої перспективи дар цілком відповідає поняттю “афективної практики” (“affective practice”), яке використовує британська дослідниця дискурсивного аналізу Маргарет Ветерел (Margaret Wetherell). Вона підкреслює, що цей концепт базується на категорії “тривання” (“ongoingness”), а тому вказує на процесуальність дії функціонування патернів [39; 23]. Якщо подія свідчить про деяку точкову ситуацію дії афекту, то афективні практики передбачають неодноразове відтворення цих подій. Вони функціонують як задані конфігурації поведінки, які мають властивість до повторення, при цьому зберігаючи свою спонтанну та неповторну природу. Тому кожен наступний акт у ланцюжку подій відповідатиме сформованим патернам, але щоразу відрізнятиметься від попереднього випадку.

Для розуміння дару це дуже влучне уточнення. Він є циклічним феноменом, адже, як продемонстрував Мосс, здійснення дару передбачає обов’язок прийняти і нерівноцінно відповісти. Але циркуляція дарунків виявляється неочевидною, якщо розглядати кожну дію окремо. Ситуації дарування створюють поле розрізненої взаємодії, де не працюють правила раціональності та причинності. Людина діє не як раціональний суб’єкт, а як агент, наділений габітусом [47; 300]. Якщо це раціональний обмін, то ми попередньо свідомі того, що це, як працює, для чого. В рамках ринкової системи ми очікуємо на конкретний результат, на певну завершеність взаємодії, яка базується на ідеї рівноцінності обміну. У ситуаціях дару завжди має місце ефект несподіванки. Коли отримуємо дарунок, незалежно від того чи це раптова, чи очікувана ситуація, фінал цієї взаємодії залишається невідомим.

Момент надлишку або нестачі, які забезпечують продовження та розвиток, водночас залишають місце і для недомовок та замовчувань. Йдеться не про приховування своєї реакції чи чогось подібного. Це як апіорні точки розриву, які закладені в процесі дарування, але їх неможливо зафіксувати. Ба більше, ми їх радше відчуваємо. Це той дискомфорт, коли ми опиняємось у боргу перед іншим, отримавши дар. Це може бути радість чи симпатія, якщо взаємодія між близькими, тривога, страх чи підозра, якщо від незнайомих. Це

чуттєвість, яка заповнює розриви феномену дару, що сутнісно йому притаманні. І це те місце, де виникає афект.

Звісно, кожен акт дарування залишається подією для тих, хто у ньому задіяний. Він трансформує відносини між ними, задає початок новим зв'язкам. І що важливо, спричиняє розрив каузальних зв'язків, виникає як немотивований та вносить елементи хаосу у раціональний стан справ [11; 123]. Відсутність мотивації можна охарактеризувати як незацікавленність - людина вручає подарунок, але навмисне не очікує жодної відповіді. Зазначимо, що цю властивість акту дарування Жак Годбу визначає як специфічну рису сучасних індивідуалізованих практик дару [15; 183]. Отже, лінійна та продумана структура розгортання практики не характерна. І дар як циклічний феномен реалізується через послідовність повторюваних ситуацій, де кожна з них є унікальною та непередбачуваною.

Ключовим при перетині дару та афекту стає взаємозв'язок зовнішньої дії та внутрішнього відгуку на неї. У практиках дарування афект виникає як прояв втіленої індивідуальної реакції на зовнішній вплив іншого (навіть лаканівського Іншого), яка миттєво поглинається подальшим (раціональним) трактуванням та відповідною схемою дії [2; 13]. Афект – це те, що «приходить» ззовні, але переживається індивідуально кожною людиною (тому чуттєвий досвід дарувальника і отримувача відрізняється, що підкреслює самодостатність кожного). Більше того, слід говорити не про різницю специфіки відчуттів залежно від позиції, а про особистий досвід будь-якої залученої особи. Тож у цьому сенсі звернення до ідеї афекту дозволяє виявити місце людини-учасника акту дарування. І це знову повертає нас до переосмислення відносин між суб'єктами дару.

Ролі дарувальника і обдарованого насправді виявляються суміжними: імператив обов'язку ставить їх в обидві позиції, тому кожна сторона переживає дар як цілісну подію, охоплюючи всі її розрізнені компоненти. Перед артикуляцією як вираженням свого ставлення до здійсненого акту дару відбувається момент встановлення зв'язку між отримувачем і дарувальником;

людиною і об'єктом; людиною і жестом, спрямованим на неї. Перша точка перетину, яка надалі розгортається у складні соціальні взаємовідносини. Це і є та мить, у якій може проявитись афект – момент зіткнення індивіда із спрямованим на нього зовнішнім впливом. Коли вперше відбувається сприйняття чогось чужорідного, що спричиняє ледь помітну, але певною мірою фатальну реакцію. Адже від неї залежить подальші дії – осмислення та інтерпретація в рамках тих соціокультурних кодів, в яких відбувається дарування; артикуляція як відповідь дарувальнику та вираження індивідуально встановленого та відрефлексованого сприйняття дару; подальші дії та вчинки, які матеріально (дієво) засвідчують результат сприйняття неочікуваного акту зовнішнього вторгнення в особистий простір індивіда.

Подарунок може бути очікуваним і раптовим водночас. Аспект темпорального розмежування між зустрічними дарами вносить момент несподіванки у цю практику. Дуже часто дар стає сюрпризом для людини: не тільки через місце і обставини дії, але й вибором самого дарунка [32; 417]. Контекст дарування може вплинути на інтенсивність відчуття здивування, яке супроводжує процес. І задати відповідний рівень мотивації (навіть неусвідомленої) для продовження ланцюжка дарообміну.

Ефект несподіванки та сюрпризу тут також вказує на глибше значення дару: з позиції індивіда-отримувача дар виникає ззовні, а тому не залежить від його особистих інтенцій та мотивацій. Він не піддається контролю та маніпуляції з метою отримання, а тому може бути тільки прийнятим [78; 92]. Дарування передбачає втручання у наш простір, без попередження та узгодження. Ця властивість дару відповідає ще одній аналогії з механізмом дії афекту. Він також не може бути викликаним свідомо: це те, що *стається з нами*, тому залишається неминуче відреагувати [33; 14. Курсив наш М.С.]. Тотожність такого впливу вказує на те, що будь-який отриманий подарунок потенційно може викликати афективні відчуття, які супроводжуватимуть цей вчинок, що надалі вплине на реакцію та відповідь.

Слід ще раз наголосити, що відповідь на дарунок має перевершити ініціативний дар. Дар – це конструктивний феномен, який дозволяє запобігти конфліктам [65; 154] і у ширшому сенсі – закладає поле для розвитку чогось нового. Таким чином дар втілює інтенції, які породжують творчість. Як підсумовує Віталій Тимченко: “...суб’єкти соціальної інтеракції здатні до конструктивної активності незалежно від того, отримують за це щось чи ні, і незалежно один від одного. Активність у відповідь не продовжує те, що було, а створює нове, інше, краще” [78; 215]. Зауважимо, що “краще” – це радше одна з полярностей. Акт дарування – це початок, перехід у новий стан. Навіть цілком деструктивні форми дару відповідають цьому принципу. І задають переважно ефект деконструкції: створити місце для початку нового. Той же обряд потлачу демонструє формування соціального поля мирних контактів між племенами завдяки надлишковому обдаровуванню. Як бачимо, насамперед йдеться про розвиток соціального, щодо якого матеріальне стає другорядним.

До того ж творчий потенціал феномену дару є передумовою для появи афективних імпульсів, які б задали поштовх до його розкриття. Тут можливі деякі аналогії з мистецтвом. Ж. Дельоз і Ф. Гватаррі у своїх теоретичних розвідках про значення афективності звертаються до характеристики мистецтва та літератури. Обоє дослідників сходяться у тому, що це ті сфери людської діяльності, у яких афективне переживання може отримати видиму форму [61; 197-198]. Реймонд Вільямс дотримується схожої думки, зауважуючи, що мистецькі та літературні твори, які виникають в результаті втіленого та пережитого соціального досвіду, стають своєрідними індикаторами формування нових структур [40; 23]. Якщо в момент творення творець митець зазнає афективного впливу та втілює у праці особисті чуттєві переживання, його робота міститиме цей вплив. Звісно, це не пряме відтворення, адже репрезентація афекту неможлива. Однак афективний імпульс став поштовхом до творчості, завдяки чому з’явилась річ, яка дозволяє іншим сприйняти це переживання (хоч і у видозміненій формі).

Маргарет Ветерел застосовує поняття “афективного змістотворення” (“affective meaning-making”), щоб підкреслити комунікаційну функцію афекту. Дослідниця підкреслює, що афект завжди адресований комусь, навіть якщо переживається як внутрішній імпульс (передбачається наявність двох полярностей, між якими афект передається) [39; 87]. У ситуаціях дарування ці полярності очевидні, адже, як правило, наявні дві сторони – дарувальник та обдарований.

Дар як афективна практика за своєю природою виходить за межі соціальних конструктів. Передусім йдеться про взаємодію, яка відбувається між двома самодостатніми і нетотожними індивідами. Марсель Енаф наголошує на тому, що цей зв'язок не є ні рівним, ні симетричним. Покликаючись на Еміля Бенвеніста, філософ описує діалектику між стосунками “я” і “ти”: це дві взаємозалежні позиції, які існують тільки при наявності двох співрозмовників, які б їх представляли. Під час їхнього діалогу відбувається суб'єктивація кожного з них щодо іншого [64; 268]. У Бенвеніста йдеться про лінгвістичні моделі процесу комунікації, однак цю схему можна застосувати і до практик дарування. Без сумнівів, у центрі дарообміну можуть бути як матеріальні, так і нематеріальні об'єкти, та й обставини дії дуже варіативні. Але, якщо абстрагуватись від соціально конструктивних елементів та зосередитись на ідеї дару, яка працює у всіх випадках, досить легко виявити, що це завжди комунікація. Взаємність та соціальне визнання, які досягаються внаслідок дарування, стають не просто свідченням встановленого контакту між людьми, але й визначенням їхнього суб'єктного статусу один для одного.

І нарешті останній аспект, який виявляє місце прояву афекту під час дарування. Дар як ритуальна практика передбачає наявність визначених поведінкових конфігурацій, тому досить часто фізична взаємодія набуває особливо значення. Цей аспект детально досліджує спеціаліст з лінгвістичної антропології Ендрю Ковел (Andrew Cowell). Наприклад, у своїй статті під назвою “Насолоди і болі дару” (“The pleasures and pains of the gift”) він виявляє значення тілесного та чуттєвого сприйняття, яке супроводжує учасників акту

дарування. Це саме ті характеристики, які зазвичай не помічались чи були надто другорядними у науковому полі. Автор звертається до багатьох теорій дару (переважно французьких), виявляючи спільну для них концептуальну прогалину: вони не беруть до уваги вимір тілесності та чуттєво пережитого досвіду. При цьому, якщо у практиках дарообміну прибрати усі функції організації соціального порядку, то у центрі ідеї дару залишаються дві категорії: насолоди та задоволення. І виражаються вони абмівалентно: як прояви людської солідарності або ж насилля [10; 293-294].

До того ж Ковел як дослідник середньовічної культури (і зокрема практик дарування цього періоду) вказує на деякі випадки, коли тілесність відігравала важливу функціональну роль. Автор підкреслює, що досить часто ритуали дару та обміну супроводжувались фізичною взаємодією та тілесними реакціями. Такий чуттєвий “відбиток” в емпіричному досвіді суб’єктів дару мав цілком визначену мету: сприяти запам’ятовуванню здійсненого ритуалу через включення різних чуттів, зафіксувати його пам’яті не тільки на когнітивному, але й перцептивному рівні [9; 8]. Як бачимо, модус тілесності у дарообміні займає своє місце у загальній структурі їхньої реалізації. Він не тільки доповнює загальні функції, яку конкретні практики виконують у суспільстві, але й стосується особистого досвіду людей, які стають учасниками. Це той вимір взаємодії, де соціальне транслюється безпосередньо через індивідуальний досвід чуттєвого сприйняття.

Отже, звернення до афективності дозволяє виявити у практиках дару взаємодію між внутрішнім (чуттєвим) і зовнішнім (соціальним) впливом, індивідуальним і колективним сприйняттям. Такий підхід – це спроба зафіксувати досвід людей як автономних учасників практик дару. Адже дар – соціальний феномен, який є неможливим без взаємодії рівноправних індивідів. Йдеться про суб’єктів, які у своїй діях підпорядковуються установленим соціальним інстанціям дарування, при цьому розділяють чуттєвий досвід від контакту з іншими людьми. Афективна чуттєвість проявляється як майже миттєве переживання, яке неможливо схопити, бо одразу за цим слідує

символічне осмислення та пояснення акту дару. І тоді відбувається визначення стосунків між учасниками та становлення їхньої суб'єктності один щодо одного.

РОЗДІЛ II. ЛІМІНАЛЬНІ СТАНИ ДАРУВАННЯ ЯК ПЕРЕДУМОВА СТАНОВЛЕННЯ СУБ'ЄКТНОСТІ

II.1. Ритуал дарування як обряд переходу.

Феномен дару - це онтологічна категорія. Він не може існувати на рівні уявного моделювання ситуацій, натомість потребує вираження у відповідних практиках. Дар стосується взаємодії між людьми, його інтенційність неодмінно має бути спрямованою на когось (я дарую комусь або отримую дар від когось). Ідея дару містить потужний соціокультурний потенціал: це мережа міжперсональних соціальних зв'язків, які формуються та підтримуються завдяки практикам дарування. Якщо вони не набувають втіленого вигляду у матеріальному світі, то головна мета не спрацьовує, залишається нереалізованою. Ось чому формальне вираження відіграє важливу роль. Без цього дару просто не існує.

Дар належить до рівня первинної соціальності, на якому відбувається трансформація людини як біологічної істоти у соціального суб'єкта [15; 15]. Це дія, завдяки якій автономні індивіди вступають у контакт та взаємодію (без попередньо встановлених зв'язків) і тим самим стають частиною поля соціальних відносин. Через це для розуміння дару не менш важливо розглянути саму дію та механізм її втілення, а не тільки об'єкти дарування, соціальні мотиви і ті соціальні відносини, які передують та формуються у результаті. Утилітарне значення дару чи його символічне навантаження стають не те що другорядними, а радше належать до інших модальностей пізнання цього феномену.

Процесуальність практик дарування підкреслюється у їхній ритуальній формі. Кожна культура виробляє свою традицію, яка існує впродовж поколінь і поширюється на всіх членів соціальної групи. Це виразно демонструють приклади архаїчних і традиційних практик дару, як-от обряди потлачу і кула, які досліджували Ф. Боас, Б. Маліновський і М. Мосс. Серед історичних

спільнот Арон Гуревич звертає увагу на скандинавські суспільства раннього Середньовіччя. Дослідник підкреслює, що їхня соціальна та економічна діяльність, що ґрунтувалась на дарообміні, теж була наскрізно оповита ритуалами та міфами [57; 417]. Більше того, ритуали є невід'ємною частиною нашого сьогодення. Соціолог Ірвінг Гофман (Erving Goffman) зауважує, що модерні практики попри дексакралізоване значення містять чимало рис церемоніального порядку [14; 499]. Тому сучасні форми дарування (від глибоко символічних форм колективного дарообміну до приватної взаємодії між окремими людьми) у своїй основі також опираються на логіку ритуалу.

Роль суб'єктивного досвіду як дарувальника, так і обдарованого уже була частково окреслена у попередніх розділах. А для того, що краще зрозуміти взаємозв'язок соціального та індивідуального в рамках дару як ритуалу, пропонуємо поглянути на цей феномен крізь призму ідей Ренделла Коллінза.

Американський соціолог Рендел Коллінз (Randall Collins) розвиває теорію інтерактивних ритуалів (interaction ritual theory), у якій він синтезує інтерпретації ритуалу у Е. Дюркгейма і символічний інтеракціонізм І. Гофмана. Ключова ідея Коллінза полягає у тому, що будь-які ритуали - це завжди події, частиною яких стають люди. Він зазначає: "...ситуації – це не просто результат індивідів, які входять у них, і навіть не їх комбінація (хоча це також правда). Ситуації мають свої закони і процеси" [8; 5]. Отже, це ситуації, де люди можуть проявити особисті мотивації, але вимушені діяти в рамках заданих правил. При цьому у них виникає глибоке емоційне включення, яке сприяє активній участі у взаємодії з іншими.

Як соціальний феномен дар спирається на категорії взаємності та солідарності. Дар не спрацьовує, якщо його ідею розділяє тільки одна зі сторін. Коли світоглядні позиції людей відрізняються, то акт дару вмить трансформується у протилежні явища, які визначаються корисністю та егоїстичними намірами [78; 170]. Необхідна, за словами Рендела Коллінза, ритмічна синхронізація (rhythmic synchronization) між учасниками ритуалу, яка неодмінно набуває всебічного характеру: вона вимагає не тільки соціального та

символічного порозуміння, але й чуттєвого [8; 76]. Оскільки дарування супроводжується емоційним сприйняттям, воно також впливає на реакції людей та розгортання їхніх подальших дій. Відповідь на отриманий дар виявляється необхідною також для того, аби підтвердити свої наміри долучитись до запропонованого дару.

Ідея синхронізації закладає підґрунтя для становлення солідарності між індивідами. Це своєю чергою вимагає сильного емоційного включення, адже чим сильніший емоційний контакт, тим тіснішим буде сформований зв'язок [44]. Якщо дар здійснюється внаслідок афективного імпульсу, синхронізація очевидна, адже афекти мають властивість поширюватись серед людей, які перебувають у спільних обставинах. Соціальні конфігурації взаємодії передбачають допустимі та потенційно можливі форми вираження особистої причетності до колективної групи [21; 121]. Тому ритуальна форма дарування забезпечує наявність сформованих традицією символічних патернів поведінки, у яких афекти втілюються у ті чи інші емоції, що супроводжують взаємодію між людьми. Таким чином, відбувається вивільнення від впливу афективних відчуттів, які діють незалежно від свідомих рішень, через спроби надати їм зрозумілої форми. Дар як афективна практика передбачає можливість бути схопленим в ритуальних інтераціях, однак як тільки відбувається момент їхньої реалізації – він вислизає та розсіюється у репрезентативній багатозначності.

Отже, у ритуалах дарообміну індивідуальні інтенції відіграють таку ж роль, як і соціально обумовлені чинники, які задають певні рамки дій. Адже дарування як афективна практика ніколи не є сліпим відтворенням заданих патернів поведінки. Індивідуальне сприйняття задає вибірку потенційних стратегій, які можливо застосувати у тому чи іншому випадку. Учасники дарообміну не можуть знати наперед, які відносини у них складатимуться в результаті, тому будь-який акт дару містить елементи ризику та непередбачуваності. Складно бути певним навіть тоді, коли подарунки супроводжують укріплення зв'язку у колі знайомих між собою осіб. Мері

Дуглас нагадує, що кожен індивід, який вступає у соціальні контакти, неunikно бере участь у конструюванні цих нових стосунків. Разом з іншими учасниками взаємодії він долучається до реалізації спільної мети: визначити, який зв'язок об'єднує їх між собою і за допомогою яких механізмів його можна утримати та легітимізувати [12; 133]. Мінлива природа дару не дає цим процесам завершитись. Він забезпечує саму можливість існування зв'язку між людьми, тоді втілені стратегії їхнього розвитку є наслідком похідних рішень, як з цим зв'язком справлятися. Циклічний обмін дарунками постійно підтримується спільними мотиваціями ситуативного характеру, які спрямовані на конкретні ситуації, а не завершений абстрактний ідеал.

Зважаючи на це, практики дарообміну (навіть ширше - та мережа контактів, яка виникає в результаті) немов розгортаються по спіралі. Кожен новий акт дарування породжує новий виток у нескінченній круговерті ритуальної інтеракції. Щоразу після дару у відповідь відбувається "замикання" кола взаємодії між двома учасниками (дарувальником і обдарованим, які діалектично змінюють свої позиції). У той же час формується нова зв'язка для продовження розпочатого ланцюжка. Це не повернення у точку первинного контакту, а початок наступного, який уже відбувається за нових обставин і з трансформованими суб'єктами (навіть якщо це ті самі люди). Як у спіралі кожен завиток наче відтворює один одного, так при дарообміні наслідуються символічні патерни поведінки. Однак вони ніколи не дублюються ідентично; натомість формують розрізнені між собою події: формально схожі, але сутнісно різні.

Жак Годбу та Ален Кайї порівнюють дар із дивним (хаотичним) атрактором [15; 213]. Це ще краще передає невловиму ідею дару (причому не об'єктивізує у дискурсі, а лиш дозволяє наблизитись до розуміння його складної природи). Фрактальні структури, які перебувають у тісному взаємоперетіканні та неперервній динаміці нагадують нестійкі і водночас такі взаємозалежні відносини, які виникають між людьми під час дарування.

Ось чому дарообмін є вираженням соціальної динаміки, а не статичних структур. Як і будь-які інші інтерактивні ритуали, він охоплює різні рівні суспільного життя та втілює механізми змінотворень [8; 42-43]. Зважаючи на властивість дару бути конструктивним та змістотворчим, дарування передусім належить до обрядів переходу і трансформації. Цей тип ритуалів досить поширений як у сакральних, так і соціальних практиках, а також сягає індивідуального рівня самосприйняття. Слід розуміти, що перехід і трансформація не є лінійним рухом. Цю особливість виділяє польський антрополог Міхал Буховські (Michał Buchowski). На основі аналізу широкого теоретичного антропологічного доробку по темі (ідеї Арнольда ван Геннепа, Макса Глакмана, Віктора Тернера) він виділяє три ключові ознаки обрядів переходу: відбувається зміна соціального статусу людини чи групи (соціальний аспект); цьому передують наявність світоглядної системи, яка зумовлює необхідність цієї зміни (мисленнєвий аспект); зв'язок попередніх критеріїв вибудовується як "взаємні метафоричні трансформації", які не помічаються самими учасниками [3; 70]. Єдність об'єктивного та суб'єктивного вимірів вказує на взаємообернений рух трансформаційних сил. У кожному обряді переходу відбувається перетворення, зумовлене зовнішньою необхідністю та внутрішніми пориваннями. Тому це не просто початок нового з нульової точки відліку, а продовження уже заданої ситуації через трансформацію стану справ, який її обумовлює і зумовлює водночас.

Дарування працює як ритуал переходу, оскільки впливає на зміни у соціальних відносинах між людьми. Це ситуації попадання у нестабільний стан, який розхитує стійкі позиції індивідів та наповнює їх багатозначністю. Про перехідний стан акту дарування можна говорити у кількох розуміннях, відповідно до того, які властивості дару ми виділяємо. Тут йдеться і про формування нових соціальних зв'язків (контакт індивіда з іншими), зміна статусу самого суб'єкта (набуття суб'єктності у соціальному полі, індивід стає «видимим» для інших в рамках системи соціальних норм, яку вони спільно розділяють), підважування статусу отримувача (зовнішнє втручання у його

«світ», необхідність відповіді, аби відновити свій попередній статус чи зафіксувати новий стан речей відповідно до нововиявленого зв'язку з іншим суб'єктом). Подарунок діє як виклик: він ставить під сумнів задані символічні установки та змушує діяти з метою їхнього відновлення або перетворення. Тому обряди переходу спрямовані на майбутнє: їхньою метою є досягти нової точки стабільності для того, щоб суспільство продовжувало існувати і розвиватись. Більше того, прагнення повернути відчуття стабільності та впевненості щодо свого місця у соціумі є рушійною силою, яка підштовхує до пошуків дискурсивного вираження феномену дару.

Ритуальні практики дарування переживаються як періоди лімінальності - проміжні етапи виходу за межі усталеної традиції, закону, звичаїв. На переконання британського антрополога Віктора Тернера (Victor Turner) явище лімінальності не входить у жодні встановлені структури - людина на цьому етапі випадає із стабільних суспільних зв'язків [76; 169]. Динамічний та непередбачуваний характер дарообміну не дозволяє йому бути цілком включеним у детерміновані форми організації суспільного життя. Феномен дару належить до іншої модальності, однак у втілених практиках розкриває потенціал для нелінійної взаємодії між людьми. Тернер вказує на те, що лімінальні стани виявляють нелінійну та недиференційовану структуру будь-якого суспільства, де люди як колектив ("комунітас") перебувають у мережі множинної комунікації [76; 170]. Це ті ситуації, у яких не працюють ієрархічні відносини, а всі люди автономні та рівні між собою особистості.

Звісно, символічні конфігурації ритуалів дарування повторюються, але у той же час вони можуть стати зламом між ситуаціями та провокувати нові зміни [8; 43]. Ніколи не знаєш, коли, від кого і за яких обставин можна отримати подарунок. Дар не обов'язково спрацьовує як ініціація (коли визначається чітка зміна соціального статусу людини серед інших членів групи). Те, що у соціальному полі розглядається як зміна статусу у суспільстві, у символічних категоріях становить трансформацію суб'єктності індивіда щодо Інших. Дар проявляється як несподіваний вчинок, спонтанне втручання в

особистий простір, втілення якого залежить від іншого суб'єкта дії. З іншого боку позиція дарувальника також підпадає під ризик. Адже формується спільний для двох сторін зв'язок, непередбачуваність розвитку якого так само торкнеться їх обох.

Феномен дару діє як розрив у системі зв'язку індивідуального та соціального. Здійснити жест дару завжди містить ризик розпочати трансформацію та перетворення системи [15; 211]. Оскільки феномен дару діє за відмінною логікою, яка не вкладається у жодні репрезентативні схеми, то його вплив матиме визначальне значення. Афективні імпульси тільки посилюють його, оскільки є наслідком дії несвідомих механізмів. Інтенсивність переживань призводить до зміни правил, на яких ґрунтується структура, тим самими роблячи її недійсною [28; 87-88]. Встановлені норми не беруться до уваги, бо афект охоплює абсолютну всю увагу людини. Ось чому він стає джерелом потужних творчих інтенцій - людина втрачає опору у соціально сконструйованих обмеженнях, тож її дії мають широкий потенціал реалізації накопиченої надлишкової енергії.

Зазначена властивість афекту має амбівалентну природу. З одного боку фіксується відкритість до здійснення позитивних альтруїстичних дарунків. Це ті випадки, коли результатом дарообміну є становлення солідарності між індивідами, яка ґрунтується на визнанні та взаємоповазі. Однак можна говорити і про цілком деструктивні форми дарування. Руйнівна надлишковість особливо яскраво проявляється у сакральних формах. І це чудово демонструє Жорж Батай у своїй праці "Проклята частка" (1949). Він по-своєму осмислює специфіку обряду потлачу, на основі якого вибудовує ідею необхідної витрати надлишкової енергії. Батай також підкреслює подвійність природи дарування: «Таким чином, виходить, що дар стає протилежним до того, чим він здається: зовнішнє "дарувати" означає "втрачати", але така трата приносить дарувальнику вигоду» [43; 62]. Це твердження можна прикласти і до багатьох інших практик дару, оскільки необхідна для нього ідея взаємності завжди передбачає двобічну дію.

Таким чином, амбівалентність дару є похідною щодо його природи. Дихотомія еросу і танатосу, творчості і руйнування проявляється у репрезентативних практиках, тоді як феномен дару задає основу для можливості обох крайностей. Розрізнення відбувається на символічному рівні у відповідності до того, які етичні норми панують у тій чи іншій культурі. Однак ідея дару не у поділі на добре і погане. Ключовими тут є принципи взаємодії між суб'єктами. Наприклад, агоністичний характер практик дару притаманний як архаїчним, так і сучасним практикам дарообміну. Звісно, контекст різний, учасники теж. Але деякі закономірності, які визначають формування відносин між індивідами, можна виділяти у них спільними. Так само усюди по-своєму проявляється необхідність особистого включення у ритуальну дію. І ефект від афективного чуття відіграє важливу роль у втіленні тих чи інших реакцій на ситуацію дарування.

Уже зазначалось, що без ритуально вираженої форми дару не існує. Але й у самому ритуалі його так само немає. Якщо у символічних репрезентаціях дару ми можемо простежити тісний синтез суб'єктивного досвіду та об'єктивних обставин, то сам феномен дару виходить за межі цих опозицій. Він попросту не належить до жодної із соціальних модальностей, оскільки не піддається категоризації та структуризації. У зв'язку з цим Дерріда наголошує: “З моменту коли дар з'являється як дар, як те, чим він є, як феномен, як його сенс і природа, він виявляється включеними у символічну, жертвну або економічну структуру, які анулюють дар у ритуальному борговому колі” [11; 23]. Також він уточнює свою думку: “дар не існує як такий, якщо від існування ми розуміємо те, що він має місце і споглядально пізнається як такий” [73; 150]. Радикальна теза філософа про неможливість дару свідчить про його дискурсивну, репрезентативну неможливість.

Задані контекстами соціальні моделі поведінки, яким підпорядковуються люди у тій чи іншій ситуації, становлять символічну оболонку, у якій феномен дару може втілитись. Завдяки цьому забезпечується повторення і тяглість його існування у знайомих конфігураціях взаємодії, що дозволяє дослідникам

виявити їх та ідентифікувати. Таким чином відбувається складання репрезентативних словників проблематики дару, за допомогою яких намагаються пояснити це явище. Наше розуміння опирається на “уявний конструкт про дар”, який формується у цих словниках [15; 131]. Проте артикульовані висновки скоріше містять інтерпретації самих закономірностей та тенденцій, які є видимими у соціальному та символічному полі. Дискурсивні твердження багато розповідають про людей та їхню взаємодію, про соціальні контексти, причини їхньої появи та особливості розвитку тощо. Так репрезентується сама оболонка. Якраз-таки характеристика видимої форми малює зрозумілі схеми та структурні закономірності, за допомогою яких ми узагалі можемо зрозуміти про що йдеться. Натомість феномен дару перебуває поза її межами, а тому уявлення про нього залишається неповним.

II.1. Суб’єкти дарування: становлення і трансформація.

Дар – це феномен, який виходить за межі будь-яких структурних систем організації суспільного буття. Він належить до іншої модальності, яка не підпадає під дискурсивну категоризацію. Попри це його вплив залишається досить помітним. Ба більше, у багатьох аспектах організації суспільного життя він відіграє ключову роль. Соціальний зв’язок між людьми, який виникає у результаті практик дарування, укріплюється завдяки міжособистісній взаємодії, яка передбачає безпосереднє включення кожного учасника. Даруючи або отримуючи дар, людина буквально відкриває для себе світ навколо. Відбувається зіткнення з іншими особистостями, усвідомлення свого місця серед них і, як наслідок, формування мережі нескінченних контактів між індивідами.

Соціальна комунікація, яка формується в рамках дарообміну, є відмінною від тих її форм, які продукуються сферою ринку чи політики. Механізми взаємодії можуть видаватись схожими, однак сутнісно вони керуються різними мотиваціями. Дар породжує специфічні зв’язки не тільки між індивідами, які

розділяють спільний акт дарування, але й між людьми і речами, які теж задіяні у процесі. Традиційний дуалізм суб'єктів та об'єктів часто виявляється недійсним, адже, як ми вже побачили раніше, передує цьому розподілу.

Французький філософ Жан-П'єр Дюпі (Jean-Pierre Dupuy) зауважує, що погляд на світ крізь призму суб'єктно-об'єктних відносин (люди-суб'єкти та речі-об'єкти) є домінантним у полі економічних наук. Однак з такої перспективи непомітними залишаються сили пристрастей та їх вплив на людей [13; 167]. Ми ж можемо уточнити - виключається афективність як сукупність несвідомих імпульсів, які викликають у людини відповідні переживання та стимули до дій. У практиках дарування чуттєва сторона відіграє важливу роль у визначенні стратегій поведінки в рамках заданих обставин. І зрештою дозволяє по-новому помислити зв'язок індивідів між собою та з предметами дарування, не обмежуючись стійкими структурними категоріями суб'єктів та об'єктів.

Суб'єктність - це соціальний конструкт, який формується у результаті суспільної взаємодії. Він виникає на місці зустрічі надіндивідуальних стимулів та внутрішніх відгуків людини, яка при зіткненні спричиняють появу інтенціональності та готовності до реакції. Взаємовплив соціального та особистого вимірів виникає на місці розриву у самосприйнятті, де розкривається місце для дії афективного переживання [50]. Завдяки афекту людина стає агентом дій, причому чим більший афективний імпульс вона зазнає, тим більше вкладає власних зусиль у подальші вчинки [33; 15-16]. Суб'єктність набувається власними зусиллями, причому це робиться неусвідомлено.

Акт дару завжди маніфестує контакт індивіда з Іншим. Дарування засвідчує особисту приналежність до колективного виміру, який виходить за межі індивідуального буття [15; 205]. Тому здійснити дар означає трансресувати: подолати особистий соліпсизм з одного боку і виявити (та утвердити для себе) наявність інших, відмінних від себе людських сутностей. За такої ситуації відбувається набуття суб'єктності обох залучених до дару осіб. Попри перебування у спільному контексті, кожна людина по-своєму

переживатиме процес становлення. Більше того, йдеться про формування ідентичностей, у яких за словами Алена Кайї “кожен з нас бажає бути відмінним і не зводиться до ідентичності інших” [5]. Насправді у практиках дарування це й відбувається: як інструментально (спільний афект по-різному втілюється у різних осіб, залежно від наявного у них особистого досвіду), так і онтологічно (становлення суб’єктності постає як ситуативний процес, оскільки відбувається тут і зараз у конкретній ситуації щодо конкретних осіб, і надалі разом з даром розсіюється у вимірі символічних інтерпретацій). Іншими словами, суб’єктність - це наші миттєві переживання себе у світі щодо інших атомізованих індивідів, з якими у нас відбувається мимовільне зіткнення.

Під час дару відбувається не лише зустріч, але й впізнавання іншого суб’єкта. Цей процес тісно пов’язаний із відчуттям вдячності. Нідерландська соціологиня Афке Комтер (Aafke Comter) наголошує на тому, що це почуття може виникнути тільки у ситуації взаємодії, оскільки необхідна присутність іншої сутності (людини чи природи), які ми свою вдячність можемо транслювати [21; 75]. Це особливо актуально у контексті сучасних практик дарування. Подякувати за подарунок сьогодні є незаперечною істиною. Відчуття вдячності часто пов’язане із прагнення виразити свою приязнь до іншої людини, що укріплює міжособистісну комунікацію. І це не дивно, бо, як зауважує Ірвінг Гофман, феномен поваги є проявом індивідуальності людей [14; 478]. Причому подяка наділена мультифункціональністю: це і наше підтвердження прийняття жесту дарування у свій бік від іншої людини, і її визнання як рівноправного суб’єкта комунікації, і навіть звичайна церемоніальна ввічливість, яка свідчить про виконання ритуальної форми дарообміну.

Отже, конструювання суб’єктності та ідентичності неможливе без наявності інших таких же ситуативно сконструйованих суб’єктів. При цьому, за увагою Сергія Зенкіна, афект як дієва сила «...фактично виробляється у ході самого обміну дарування і своєю уявною неперервністю компенсує реальну дискретність учасників обміну, розділених самим фактом їхньої взаємодії один

перед одним» [66; 164]. Дар вибудовується як заплутана децентралізована мережа соціальних зв'язків, міцність яких визначається інтенсивністю афективних імпульсів, що їх супроводжують. Вони не тільки визначаються спрямування індивідуальних інтенцій учасників дарування, але й сприяють фіксації пережитого контакту у пам'яті.

Про значення афекту у фіксації спогадів пише Аляйда Ассман у своїй праці “Простори спогаду” (1999). Дослідниця вказує, що у випадку пам'яті афект містить “стабілізаційну силу”, адже “афективне забарвлення того чи іншого спогаду *не* підпадає під прямий контроль із боку індивіда” [42; 267. Курсив А.А.]. Це убезпечує від маніпуляції спогадами як з боку індивіда (спогад супроводжується афективним переживанням незалежно від нашого бажання), так і від контролю ззовні. Останнє стосується суб'єктивного сприйняття об'єктивної дійсності, чи радше суб'єктивної фіксації індивіда в об'єктивному світі. Афективні реакції стають посередником у зв'язку індивіда між минулим і теперішнім. Несвідомі вияви чуттєвої причетності до подій давнини є втіленням “справжності” власних спогадів як таких, які дійсно проживались. Ассман підкреслює, що відмовитись від особистих безпосередніх вражень на користь об'єктивних фактів означає втрати себе [42; 271]. І це ще раз акцентує значення афективного досвіду у формуванні суб'єктності індивідів. До того ж у стосунку до самовизначення у темпоральному вимірі.

У процесі дарування об'єкти обміну набувають виняткової цінності. Передусім це пов'язано з наділенням їх символічним значенням, яке прокладає зв'язок між річчю і людиною, якій вона належить. Тоді практики обміну дарами є глибоко соціальним актом, бо кожен предмет в уявленні учасників містить часточку їх душі (зокрема, поняття *хау* виражає цю ідею), слугує медіумом при утвердженні соціальних стосунків між двома людьми, які не зв'я Моріс Гodelьє також підкреслює, що дари у відповідь завжди пов'язані із людиною, що вручає їх, тому про знищення жодних боргів не може бути й мови [53; 56]. Це не боргові відносини, а комунікативні.

Дарунки також слугують тими зовнішніми об'єктами, на які спрямована викликана афективним імпульсом індивідуальна інтенція. Дельоз і Гваттарі розглядають це перетворення на прикладі мистецтва (ця сфера видається їм найбільш близькою до проявлення афектів): “відчуття реалізується в матеріалі” і “сам матеріал переходить у відчуття” [61; 224-225]. У ситуаціях дарування афективні відчуття перехоплюються у речах, які передаються. Людина “дарує” частку себе, оскільки предмети дарообміну стають медіаторами при формування соціального зв'язку. Наявність об'єкту дає підтвердження, що відбувся контакт. Навіть якщо йдеться про обмін нематеріальними цінностями чи послугами, вони теж слугують об'єктом для фокусування уваги упродовж ритуалу (що також є важливою ознакою ритуальних інтеракцій за Р. Колінзом) та їхньої мнемонічної фіксації.

Отже, у практиках дару відбувається продукування суб'єктності як наслідку модифікації і трансформації чуттєвої індивідуальності людини, а не через встановлення владних відносин. Будь-яка ієрархія є соціально обумовленим явищем, натомість афективність, яка супроводжує дарування не залежить від символічного підґрунтя. Афективні практики дару породжують систему потенційних зв'язків між людьми, яка не піддаватиме сумніву їхню свободу дій. Німецький соціолог Фердинанд Тьоніс (Ferdinand Tönnies) наголошує, що це одна з важливих рис дарування: дар як обопільна дія підкреслює ситуацію рівності між учасниками. На думку Тьоніса, в основі дарообміну лежить соціальна воля, яка гарантує рівність об'єктів, які даруються [79; 65]. Причому йдеться не про матеріальну рівноцінність, а про символічну. Тобто взаємне визнання та повага, які укріплюють соціальний контакт між людьми у процесі дарообміну, забезпечують умови для розгортання їхньої комунікації на рівних позиціях один щодо одного

Однак питання ієрархії так просто не зникає, оскільки ситуацій дарування, у яких можна зафіксувати стратифікування соціальної групи, є чимало. Та й у дослідницькому полі на основі ідеї влади розвиваються досить потужні теорії дару. Передусім на думку спадає концепція Жана Бодріяра.

Розвиваючи ідею символічного обміну, філософ наголошує, що “дарунок - це джерело і самісінька сутність усякої влади” [46; 82]. Згідно з цією тезою, нерівноцінність одностороннього дарування спричиняє заборгованість, яка породжує пряму залежність і, як наслідок, утверджує ієрархічні відносини. Бразильський антрополог Едуардо Вівейрос ді Кастро (Eduardo Viveiros de Castro) також піддає сумніву рівноправну взаємність практик дарування. Він пише наступне: “дари можуть бути взаємними, але через це обмін не стає менш насильницьким; увесь смисл акту дарування полягає в тому, щоб примусити партнера до дії, витягнути з іншого вчинок, спровокувати його на відповідь, тобто щоб вкрасти його душу (альянс як крадіжка душі один в одного)” [49; 244].

Від подібних тверджень відрізняється позиція Марселя Енафа, який теж підтримує ідею взаємності дару. Він стверджує, якщо ситуації дарообміну набувають рис ієрархічного розподілу членів групи, значить у нього втрутився інший процес (наприклад, одностороннє збагачення). “Не агоністичний дар створює борг, – пише Енаф, – а економічна або/і політична нерівність – ситуація залежності - спотворює взаємний дар і перетворює його в інструмент залежності” [64; 40]. Відзначимо, що формування ієрархії відбувається на етапі репрезентативної фіксації дару. Це не тільки спроба пристосувати результати дарообміну до соціокультурних потреб, але й намагання через наслідок пояснити причини. Однак спроба побудувати ідеологічний наратив на основі практик дару не може цілковито підпорядкувати його, оскільки цей феномен належить до іншого виміру соціальної взаємодії. Він радше створює ситуації розривів та лакун у дискурсах, оскільки є непередбачуваним і відповідно неконтрольованим.

Крім того, Енаф звертається до поняттєвої різниці між категоріями “взаємності” (“*reciprocité*”) та “обопільності” (“*mutualité*”). Це розрізнення філософ запозичує у Поля Рікера (Paul Ricœur), який приділяє цим значенням велику увагу у своїй роботі “Шлях визнання” (2004). Загалом відмінності можна провести наступним чином. Взаємність передбачає послідовність

відкритих дій (дар/дар у відповідь як виклик/відповідь на виклик), які асиметрично чергуються. Обопільність належить до стабільної категорії вичерпного конфлікту, у якій зафіксована досягнути згода. Це поле встановленої рівноваги у спільноті, члени якої співіснують на засадах множинної симетрії [64; 140-143]. Обидва поняття описують механізм дії дарообміну. Ініціативний дар відбувається на основі взаємності, яка супроводжує етап переходу: момент зустрічі втілює бажання контакту з боку дарувальника, тому здійснюється з довірою та повагою. Однак непередбачуваність відповіді завжди залишає місце для ризику. Обопільність дару свідчить, що відповідь відбулась і зв'язок підтверджено. Тепер учасники уже впевнені у ставленні один до одного, так що подальші подарунки сприяють укріпленню їхнього зв'язку. До того ж Рікер підкреслює, що дарообмін неодмінно супроводжується боротьбою за визнання: це та мотивація, яка виявляється в амбівалентній та агоністичній природі феномену. Тоді як утвердження цього визначення обов'язково набуває ритуальної форми, переважно святкового характеру [74; 231-232]. Описане Рікером та Енафом розрізнення дуже влучно дозволяє зафіксувати складність та неоднозначність функціонування дару, що виражає його амбівалентна природа та дискурсивна багатозначність.

Цикл дарування породжує нескінченну послідовність нових актів дару, які щоразу відтворюють попередню схему, але за нових обставин, що й робить їх унікальними. Завжди є щось відмінне, тому це ніколи не ідентичне відтворення. Кожна відповідь на дар відтворює прийняті патерни ритуальної поведінки, однак щоразу виходить новий вчинок, нова подія. Попри соціальну детермінованість, дарообмін спричиняє перехід на індивідуальному рівні. І варто наголосити, що відносини між учасниками дарообміну є не амбівалентними, а діалектичним. Зміна статусу і позиції передбачає не лише нове місце у соціумі, яке набуває індивід унаслідок дару. Перехід також стосується онтологічного самовизначення.

Віктор Тернер вказує на те, що діалектичний процес є визначальним для лімінальних ситуацій, якими і є практики дарообміну. Якщо наявна межова ситуація, то їй передують дві стабільні позиції, між якими відбувається перехід. Тому особа чи група, що здійснює його, неодмінно побуває в обидвох станах [76; 171]. У випадку дару є дві сторони – дарувальник та обдарований. Взаємодія між ними відбувається за принципом зміни ролей, тобто кожен учасник немов очікує своєї черги у неперервному ланцюжку обміну подарунками, щоб у правильний спосіб (згідно з правилами гри) здійснити свій крок [65; 149]. Таким чином, люди постійно змінюють свої позиції, однак це ніколи не повертає первинну ситуацію; навпаки, цикл дарування розгортається по спіралі і поступово все більше укріплюється.

Під час такого процесу діалектичної зміни ролей і відбувається становлення індивідів суб'єктами. Дельоз і Гваттарі визначають становлення як *“перехід від кінцевого до нескінченного, а також і від території до детериторіалізації”* [61; 209. Курсив Ж.Д., Ф.Г.]. Тут фіксується акцент на миттєвість. Оскільки немає жодного кінця; здається, що дарообмін триває вічність. Проблематика першого та останнього дару немов відпадає, оскільки важливим є кожна подія дарообміну. Тому кожен дар може розглядатись як ініціативний або ж як дар у відповідь. Натомість щоразу відбувається унікальна ситуація, яка одразу розсіюється у багатоманітності значень, як тільки набуває свого втілення. Все, що залишається, – трансформовані індивіди, як на мить дарування пережили процес становлення власної суб'єктності, розпізнали один одного на засадах взаємності та обопільності і зафіксували зв'язок як вільні та самодостатні суб'єкти дії.

Тут ми знову повертаємось до категорії іманентності. Дар функціонує у вимірі, де немає трансцендентного поділу на задані структурні одиниці. Це світ іманентного людства, у якому суб'єкт може стати об'єктом, а об'єкт – суб'єктом; кожен втілює у собі обидві позиції, адже розрізнення впливає зсередини [38; 40-41]. Існують лиш умовно диференційовані “Я” та “Інші”, а кожна взаємодія між ними вимагає подолання внутрішнього соліпсизму.

Така ситуація стосується не тільки відносин між людьми. Торжество іманентності стає імперативом буття у цілому. Цей надлюдський стрибок у своїй філософії роблять Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі. Тепер їхня теза про “становлення не-людиною” звучить ще зрозуміліше. Процес становлення відбувається через охоплення афектом, який має надіндивідуальну, навіть надсоціальну силу. Він гарантує множинність потенційних форм буття, які виходять за рамки ієрархізованих інститутів [60; 9, 12]. Практики дару тоді постають як становлення а-соціальних суб’єктів - гетерогенних, унікальних і самодостатніх.

Звідси також випливає ще одне цікаве зауваження. Якщо ідея дару сягає універсальних, майже космічних категорій самовизначення у світі, тоді зовсім не дивно, що її так легко прикладають для пояснення багатьох не пов’язаних із людською діяльністю процесів – від біологічних (зачаття нового життя, розвиток живих організмів і т. д.) до фізичних (взаємодія молекул і атомів, циркуляція енергії, синтез кольорів і т. д.) явищ [78; 84-89]. Феномен дару надзвичайного багатозначний у своїх репрезентативних формах, тому межа концептуального паралелізму нерідко дуже розмита.

Наостанок слід окреслити, яке ж значення для людей має подібний досвід становлення суб’єктом під час практики дарування. Як уже зазначалось вище, питання свободи тут має ключове значення, адже вільний суб’єкт дарування відрізняється від вільного економічного суб’єкта (хоча на перший погляд це може бути неочевидним, бо в обох випадках йдеться про рівноправні відносини). Отож, під час економічного обміну суб’єкти прагнуть зберегти свою свободу та незалежність шляхом відчуження. Позаяк кожна процедура ринкового обміну базується на принципі рівноцінності, вони проходять для індивідів непомітно. Їхня самоідентифікація залишається непорушною та незмінною, зберігається на вихідній позиції. З іншого боку у ситуаціях взаємного дарування принцип свободи теж є ключовим. Постійні застороги та ризики конфлікту становлять загрозу для певності у своїй позиції, тому обмін дарами як змагання та боротьба майже буквально стосуються захисту своєї

позиції (якщо у традиційних спільнотах агоністичний характер практик обміну був явно виражений через сакральні дієства та святкування, у секуляризованому модерному суспільстві принципи протистояння виражені передусім у збереженні ритуальної форми). Встановити зв'язок, не поступившись власною свободою, - наскрізний мотив будь-якого акту дарування. Причому встановлений консенсус не є заданим, кінцевим станом [65; 149]. Це те, що треба досягти, утримати та постійно поглиблювати.

До цієї проблематики звертається Еріх Фромм (Erich Fromm). Він (як і Дельоз та Гваттарі) звертається до філософії Спінози, у якого ідея свободи тісно пов'язана із етичними питаннями. Фромм наголошує, що для Спінози людина є соціально детермінованою істотою. Але її свобода пов'язана із особистими інтенціями; це те, що треба здобути, а не приймати як даність. Свободу можливо досягти, якщо людині вдасться підкорити собі несвідомі імпульси пристрастей та перетворити їх у афекти, які стануть основою для реальних вчинків [80; 163-164]. Звідси слід виділити два важливі моменти.

По-перше, афект (нагадаємо про двоспрямованість його дії: йдеться про здатність діяти та піддаватись дії) постає як несвідомий імпульс, який можна втілити у чітких ідеях та діях. Тобто він виникає незалежно від внутрішніх інтенцій людини (як неунікний вплив), але шляхом її зусиль може бути "продуктивно" трансформованим у бажані форми чуттєвого досвіду. Причому внаслідок цього перетворення сам афект втрачається Erich Fromm натомість з'являється уже зовсім інші почуття, ідеї, вчинки. По-друге, афективний стан виявляється джерелом для потужних творчих інтенцій. А також можливості вибору, на чому наголошує Фромм: "Свобода ... була великим шансом людини вибрати добро, а не зло, її шансом вибрати між реальними можливостями, спираючись на ясне усвідомлення ситуації та серйозні зусилля" [80; 161]. Отже, становлення вільного суб'єкта відбувається є на основі синтезу надіндивідуального впливу та спричинених ним особистих поривань. Таким чином долається як соціальна, так й психологічна детермінованість людини.

Осмислена Фроммом ідея свободи за Спінозою даю нам додатковий ключ до розуміння того, яким чином у процесі дарування людина стає вільною. Дар як втілена у ритуалі практика слугує формальним вираженням афективних почуттів, які виникають в індивідів. Це конструктивне явище, оскільки воно ґрунтується на взаємодії та породжує нові соціальні зв'язки. Разом з тим суб'єкти, які беруть участь у даруванні, за рахунок цієї взаємодії, трансформуються на персональному рівні. Ця зміна охоплює чуттєвий вимір індивідуального сприйняття та забезпечує можливість особистого вибору подальших дій. За словами Фромма, свобода визначається як "...дії на основі усвідомлення альтернатив і їхніх наслідків" [80; 162]. Ось чому кожна ситуація дарування ніколи не дублює попередню чи будь-яку іншу. Щоразу виникає ефект несподіванки, бо змінюються не тільки контексти, але й причетні до ситуації люди. Звісно, обов'язок відповіді на отриманий подарунок накладає на індивіда необхідність слідувати за правилами гри. Проте це не обмежує його – навпаки створює умови для варіативності можливостей, у яких вона може виразити себе як вільного дієвого суб'єкта.

Отже, практики дару становлять ситуативне поле, де взаємодія між людьми не буде обмежена насильними зовнішніми факторами влади та підпорядкування. Діяти в рамках логіки дару означає не соціалізуватися в рамках капіталу праці, на подібні того, як діяльність сучасної людини визначає Бодріяр [46; 31]. Натомість у кожному акті утвердити унікальність себе як суб'єкта [15; 116]. Цикл дарообміну створює нескінченну мережу соціальних зв'язків, у яких немає жодних сталих структур. Кожен контакт одночасно миттєвий і довговічний, адже як тільки вони реалізуються, акт дарування зберігається у пам'яті та у самому подарунку. Парадоксальність, якою оповіті практики дару, забезпечує їх автономність щодо будь-яких спроб руйнування.

ВИСНОВКИ

Феномен дару є невід'ємною частиною нашої реальності. Він охоплює різні сфери життя і може проявитись навіть у несподіваних формах. Дар настільки глибоко зафіксований у способах організації міжособистісних контактів, що здається, якщо прибрати його, суспільство просто зникне. Звісно, не економічне, не політичне – ці типи формації належать до інших модальностей. Але йдеться про суспільство чуттєве – мережу неперервних соціальних контактів, які виникаються на підставі взаємної поваги та солідарності. Неважливо, чи йдеться про близьких людей, чи про незнайомих. Ритуали взаємного обміну дарунками здатні помістити будь-яких індивідів у ситуації рівноправної взаємодії.

Цікавість до теми дарування у дослідників спершу виникала при спостереженні чужорідних їм практик в інших культурах. Феномен дару поширений абсолютно усюди, однак його його символічна форма постійно змінюється та варіюється, залежно від потреб та викликів конкретної спільноти. Помічання та опис відмінностей стало першим кроком до появи наукового дискурсу про дар. Причому дослідницький фокус постійно був паралельно спрямований на сучасні кожному теоретику обставини. Тож розвиток парадигми дару характеризується межуванням між варіативними практиками різних контекстів, що нерідко викликає суперечки у спробах узагальнення. Що цікаво, поки науковці натхненно дискутують з приводу проблематики дару, вони й не завжди помічають, як самі стають “жертвами” цього феномену. Нескінчений потім думок та ідей, постійний обмін міркуваннями та припущеннями, які ніколи не можуть охопити абсолют ідеї дару – у такий спосіб немов функціонує ідеальне наукове поле для втілення феномену, який за своєю природою не може бути зафіксованим дискурсивно.

Попри це окремі закономірності зафіксувати дослідникам вдається. Важливим тут постає розрізнення між категоріями дару та обміну, які нерідко хибно зіставляються. Дару притаманні такі ознаки: наявність надлишку/нестачі,

безкорисливість, соціальність (учасники-суб'єкти), тяжіють до розвитку, відкритість, ірраціональність. Для обміну слід виділити наступне: рівноцінність, наявність особистої вигоди, матеріальність (речі-об'єкти), повторення, замкненість, раціональність. Отже, дар та обмін оперуються різною логікою, тому не є взаємозамінними, однак вони перебувають у постійній взаємодії.

Основна функція дару, яку неможливо оскаржити, – соціальна. Практики дарування завжди створюють контакти між індивідами та колективами, які загалом розгортаються у нескінченну мережу соціальних зв'язків. Це завжди взаємодія між людьми (навіть у випадках одностороннього дарування, бо присутні дві сторони). У той же час акт дару є соціально обумовленим відповідно до світоглядних установок того суспільства, у якому він відбувається. Це задає нам розуміння того, чому дар, попри свою універсальність та повсюдність, розгортається за різними сценаріями дій.

Якщо говорити про індивідуальний рівень функціонування дару, можна зауважити ще й фіксацію статусу окремого індивіда в колективі. Завдяки даруванню відбувається зіткнення індивідів в одному соціальному полі, де кожен з них стає суб'єктом щодо іншого. А об'єкти дарування виконують медіативну функцію: виступають своєрідними провідниками у забезпеченні реалізації соціальних відносин.

Життєвий досвід людини часто наповнюється глибокими та інтенсивними переживаннями, які задають певну варіативність реакцій. Мається на увазі афективне переживання, яке спричинється через зовнішні впливи, а діючи на індивідуальному рівні, слугуючи поштовхом до подальших дій та вчинків. Афект не піддається дискурсивному означенню, та постійно вислизає при намаганнях його пояснити. Однак виділяють кілька його властивостей, за якими можна розпізнати принамі, що він відбувся. Це несвідомі реакції, що супроводжуються втіленими реакціями і характеризуються подвійною природою: під дією афекту людина наділяється здатністю до дії і одночасно вимушена піддатись впливу ззовні.

Прояв афективності у практиках дару супроводжує подібний розрив значень у системі, в рамках якої він (дар) існує. Тут йдеться передусім про ситуації, коли в межах узгодженої системи обмінів відбувається жест дару, який не відповідає їм. Коли щось іде не за планом або виходить за межі, трансгресує. Це і є однією з причин взаємозв'язку дару і афекту: афект спричиняє дар і дар зумовлює афективні переживання. Відчуття тривоги і непевності, які супроводжують практики дару цілком відповідаються такому синтезу.

Через дію афекту дарообмін набуває рис афективної практики. Він передбачає відтворення навних символічних патернів поведінки у процесі, і водночас опирається на втілені реакції, які виражають учасники дарування. Акт дару щоразу постає у нових формах, оскільки аспект включенності розрізнених індивідів відіграє тут свою роль – вносить ефект несподіванки та непередбачуваності.

Хоча дар складно піддається дискурсивним означенням, зазвичай він має яскраво виражену ритуальну форму. Причому неважливо, чи йдеться про архаїчні форми дарообміну, чи сучасні. Ритуали дару за своєю специфікою набувають ознак обрядів переходу. Це фіксується на кількох позиціях. Унаслідок дарування нерідко відбувається утвердження нової соціальної ролі індивідів, які беруться участь. Причому перед цим відбувається підважування попередньої ідентичності. Дарування супроводжується ризиком, який діє в обидві сторони: і дарувальник, і отримувач ризикують своїм стабільним статусом, поки не відбудеться ситуації дару у відповідь, яка дасть зрозуміти, що взаємність спрацювала.

Тут йдеться не тільки про соціальний статус у суспільстві. У процесі дару відбувається розхитування власної су'б'єктності. Чи радше навпаки – завдяки взаємодії з іншою людиною, яка сприймається як атомізований та незалежний індивід, особиста суб'єктність конструюється. Адже виникає Інший, відносно якого ми можемо побачити як свою особливість, так і особливість іншої людини. Афективне переживання тут відіграє роль імпульсу, який наділяє

людину інтенціональністю. Відбувається становлення дієвого суб'єкта, який здатний на творчі та конструктивні рішення у своїй взаємодії з іншими на засадах рівності та взаємоповаги.

Отже, дар – це не просто мережа унікальних соціальних зв'язків. Це складна павутина контактів, у яку залучені багато несхожих між собою індивідів. Саме тому феномен дару виходить за межі будь-яких структурних схем – жодні спроби раціоналізувати та категоризувати цю нескінченну мережу не дадуть належних результатів. Завжди залишатиметься щось невраховане та виняткове. Тим більше, що кожен вчинок зникає одразу, як тільки він артикулюється. Залишається лиш спогад про подію, яка відбувалась, і він тісно укорінений у подарованих речах.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Harvard University Press, 1984. 613 pp.
2. Brennan T. *The Transmission of Affect*. New York: Cornell University Press, 2004. 227 p.
3. Buchowski M. Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia. *Lud*. 1985 T.69. s. 63–73.
4. Caillé A. Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm. *La Revue du M.A.U.S.S.*: website. URL: <https://www.revuedumauss.com/fr/media/ACstake.pdf> (дата звернення: 05.06.2021)
5. Caillé A. I give therefore I am. *EUROZINE*: website. 2019. URL: <https://www.eurozine.com/i-give-therefore-i/#> (дата звернення: 05.06.2021)
6. Clough P. T. *The Affective Turn. Theorizing the Social* / ed. by P. T. Clough. Durham & London: Duke University Press, 2007. 314 p.
7. Clough P. T. The New Empiricism. Affect and Sociological Method. *European Journal of Social Theory*. 2009. №12 (1). p. 43-61
8. Collins R. *Interaction Ritual Chains*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004. 442 p.
9. Cowell A. *The Medieval Warrior Aristocracy: Gifts, Violence, Performance, and the Sacred*. D. S. Brewer, 2007. 207 p.
10. Cowell A. The Pleasures and Pains of the Gift. *The question of the gift: essays across disciplines* / ed. M. Osteen. London: Routledge, 2002, p. 280-298
11. Derrida J. *Given time: I. Counterfeit money* / trans. by P. Kamuf. Chicago & London: University of Chicago Press, 1992. 172 p.
12. Douglas M. *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. London and New York: Routledge, 1992. 323 p.
13. Dupuy J.-P. *The Mark of the Sacred* / tr. by M. B. DeBevoise. Stanford, California: Stanford University Press, 2013. 420 p.

14. Goffman E. The Nature of Deference and Demeanor. *American Anthropologist*. Sussex, United Kingdom: Wiley-Blackwell, 1956. Vol. 58 (3). P. 475-499
15. Godbout J. T. Caillé A. The World of the Gift. Montreal & Ithaca: McGill-Queen's University Press, 1998. 250 p.
16. Gregg M., Seigworth G. J. An Inventory of Shimmers. *The Affect Theory Reader* / ed. by Gregg M., Seigworth. G. J. Durham: Duke University Press, 2010. p. 1-25
17. Gregory C. Gifts and Commodities. London: Academic Press, 1982
18. Hemmings C. Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn. *Cultural studies*. 2005. Vol. 19. № 5. P. 548-567.
19. Henaff M. On the norm of reciprocity. *Theory and Criticism of Social Regulation*, 2010. №4. P. 1-22
20. Hyde L. The Gift Imagination and the Erotic Life of Property. London: Vintage, 1999. 332 p.
21. Komter A. E. Social Solidarity and the Gift. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005. 234 p.
22. Lara A. Mapping Affective Studies. *Athenea Digital*. 2020, №20 (2): e2812 (julio 2020). P. 1-18
23. Levi-Strauss C. Introduction to the Work of Marcel Mauss / trans. by Felicity Baker. London: Routledge & Kegan Paul, 1987. 89 p.
24. Liebersohn H. The Return of the Gift: European History of a Global Idea. Cambridge and New York: Cambridge University Press. 2011. 221 p.
25. Massumi B., Ferrington J., Hechler A., Parsons J. Affect and Immediation: An Interview with Brian Massumi. *disClosure: A Journal of Social Theory*. 2019. Vol. 28, Article 13. P. 110-121
26. Massumi B. Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation. Durham & London: Duke University Press, 2002. 336 p.
27. Massumi B. Politics of Affect. Cambridge, UK: Polity Press, 2015. p. 228
28. Massumi B. The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, 1995. №31. P.83-109

29. Mauss M. *The Gift*. London: Routledge Classics, 2002. 225 p.
30. Pyyhtinen O. *The Gift and its Paradoxes: Beyond Mauss*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing, 2014. 180 p.
31. Reddy W. M. Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology*. Vol. 38. №3 (June 1997). p. 327-351
32. Ruffle B. J. Gift Giving with Emotions. *Journal of Economic Behaviour & Organization*. Vol. 39. 1999. p. 399-420
33. Sharma D., Tygstrup F. Introduction. *Structures of Feeling: Affectivity and the Study of Culture*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015. p. 1-19
34. Simmel G. Exchange. *In On Individuality and Social Forms* / ed. by D. N. Levine. Chicago: University of Chicago Press. 1971. P. 43-69
35. Sykes K. Arguing with anthropology: An introduction to critical theories of the gift. London; New York: Routledge, 2005. 244 p.
36. Thoen I. Strategic Affection? Gift Exchange in Seventeenth-Century Holland. Amsterdam^ Amsterdam University Press, 2007. 285 p.
37. Tribble E. Affective Contagion on the Early Modern Stage. *Affect Theory and Early Modern Texts: Politics, Ecologies, and Form* / ed. by Bailey A., DiGangi M. London: Palgrave Macmillan, 2017. p. 195-212
38. Viveiros de Castro E. Immanence and fear: Stranger-events and subjects in Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2012. №2 (1). p. 27-43
39. Wetherell M. *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. London: SAGE Publication Ltd, 2012. 182 p.
40. Williams R. Structure of Feeling. *Structures of Feeling: Affectivity and the Study of Culture*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015. p. 20-25
41. Аронсон О. В. Аффект в координатах нефилософии. *Философский журнал*. Т.8 №2. 2015. с. 33-46
42. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. Київ: Ніка-Центр, 2012. 440 с.

43. Батай Ж. Проклятая доля / пер. с фр. Москва: Издательство “Логос”, 2003. 208 с.
44. Бёзел Б. Аффективная синхронизация, ритм-анализ и полифонические особенности текущего момента. *Timing of Affect: Epistemologies of Affection*. Zurich: Diaphanes AG, 2014. p. 87-102. URL: <http://s357a.blogspot.com/2016/12/blog-post.html> (дата звернення: 05.06.2021)
45. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / пер. с фр. Д. Кралечкина. Москва: Академический Проект, 2007. 335 с.
46. Бодрийяр Ж. Символічний обмін і смерть / пер. з фран. Л. Кононовича. Львів: Кальварія, 2004. 376 с.
47. Бурдьё П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992-1993) / под ред. П. Шампаня, Ж. Дюваля при участии Ф. Пупо, М.-К. Ривьер; пер. с фр. Д. Кралечкин. Москва: Издательский дом “Дело” РАНХиГС, 2019. 416 с.
48. Бурдьё П. Практический смысл / пер. с фран. А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 562 с.
49. Вивейруш ди Кастро Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. Москва: Ad Marginem, 2017. 200 с.
50. Володина А.В. Делёзианская теория аффекта: эстетическая проблематика. *Культура и искусство*. 2019. № 12. С. 35-45. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31729 (дата звернення: 05.06.2021)
51. Гейзінга Й. Номо Ludens / пер. з англ. О. Мокровольського. Київ: Видавництво “Основи”, 1994. 240 с.
52. Глущенко О. В. Реципрокний обмін: діалектика розвитку та форми прояву в умовах інформаційно-мережевого суспільства. *Економічна теорія*. 2016. №1. С. 53-66

53. Годелье М. Загадка дара / пер. с фр., примеч., указ. А.Б. Щербаковой. Москва: Издательство “Восточная литература”, 2007. 295 с.
54. Гофман А. Б. Социологические концепции Марселя Мосса. *Концепции зарубежной этнологии*. Москва: Издательство «Наука», 1976. С. 96-124
55. Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории. Москва: Ad Marginem, 2015. 528 с.
56. Гребер Д. Подари это. *Політична критика*: веб-сайт. 2016. URL: <https://politkrytyka.org/2016/04/25/podari-eto/> (дата звернення: 05.06.2021)
57. Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннее средневековье. Некоторые нерешенные проблемы социальной структуры дофеодального общества. *Избранные труды. Норвежское общество*. Москва: Издательство “Традиция”, 2009. с. 410-430
58. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. *Избранные труды: Средневековый мир*. Москва-Санкт-Петербург: Центр Гуманитарных инициатив: Университетская книга. 2014. с. 17-259
59. Делёз Ж. Спиноза. *Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза* / пер. с фр. Я. И. Свирского. Москва: ПЕР СЭ, 2001. с. 325-444
60. Делёз Ж. Гваттари. 10. 1730: Становление-интенсивностью, Становление-животным, Становление-невоспринимаемым... *Синий диван*. 2007. №10-11. с. 7-14
61. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / пер. с фр. С. Зенкина. Москва: Академический Проект, 2009. 261 с.
62. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений. *Мосс М. Общества. Обмен. Личность*. Труды по социальной антропологии / пер. с фр. А.Б. Гофмана. Москва: КДУ, 2011. С. 55-124
63. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. А. Апполонова, Т. Котельниковой. Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.

64. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности / пер. с фр. И.С. Вдовина, Г.В. Вдовина, Л.Б. Комиссарова. Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.
65. Энафф М. Ціна істини: дар, гроші, філософія / пер. з фр. О. Панича. Київ: Дух і літера, 2019. 512 с.
66. Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. Москва: Изд-во РГГУ, 2012. 537 с.
67. Каюа Р. Людина та сакральне / Пер. з фр. Київ: «Ваклер», 2003. 256 с.
68. Леви-Стросс К. Структура мифов. *Структурная антропология* / пер. с фр. В. Иванова. Москва: Издательство “Наука”, 1985. с. 183-207
69. Малиновский Бр. Избранное. Аргонавты западной части Тихого океана / пер. с англ. В.Н. Поруса. Москва: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004. 552 с.
70. Мосс М. Обязательное выражение чувств. *Общества. Обмен. Личность*. Труды по социальной антропологии. Москва: КДУ, 2011. С. 125-133
71. Мосс М. Социальные функции священного / Пер. с фр. В. Ю. Трофимова. Санкт-Петербург: Евразия, 2000. 448 с.
72. Николаи Ф. В., Хазина А. В. История эмоций и «аффективный поворот»: проблемы диалога. *Диалог со временем*. Москв. 2015. Вып.50. с. 97-115.
73. О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / пер. В.Р. Рокитянского. *Логос*, 2011. №3 (82). С. 144-171
74. Рикёр П. Путь признания. Три очерка / пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 268 с.
75. Салинз М.. Экономика каменного века. Москва: ОГИ, 1999. 296 с.
76. Тернер В. Символ и ритуал. Москва: Издательство «Наука», 1983. 277 с.
77. Тимченко В. М. Значення обміну і дарування у соціально-інноваційних процесах і гуманітарному знанні. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*. 2013. № 30. С. 145-156

- 78.Тимченко В. М. Можливість дару в суспільстві обміну. Київ: Логос, 2018. 272 с.
- 79.Тённис Ф. Общность и общество. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2002. 453 с.
- 80.Фромм Э. Душа человека. Москва: ООО «Издательство АСТ ЛТД», 1998. 664 с.
- 81.Шишкина Т. М. Дар и полезность: экономическая антропология реципрокного обмена. *Проблемы современной экономики*. 2015. Вып. 3. с. 106-109
- 82.Ямпольский М. Б. Без большой теории? *Новое литературное обозрение*. №4 (110). 2011. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/110_nlo_4_2011/article/18354/ (дата звернення: 05.06.2021)