

Дореалогия: истоки и становление философии дара

Прозументик Кирилл Витальевич

старший преподаватель, кафедра философии, Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Россия, Пермский край, г. Пермь, ул. Букирева, 15

✉ kprozumentik@mail.ru



[Статья из рубрики "Философская антропология"](#)

Аннотация.

Статья посвящена истории развития философии дара. Цель работы – проследить, как тема дара и дарообмена, разрабатываемая в русле этнографических исследований в первой половине XX века, в конечном счете превзошла пределы этнографии и социальной антропологии и стала предметом философской рефлексии на почве совершенно различных интеллектуальных традиций – от структурализма до постфеноменологии. Автор показывает, что попытки решить «загадку дара» привели к появлению особого дореалогического мотива в современной философии. Основные методы исследования – метод герменевтического анализа этнографических и философских текстов, затрагивающих тему дара, а также историко-генетический метод, используемый для установления истоков и ключевых вех развития дореалогии. В ходе исследования автор приходит к выводу, что на путях развития дореалогии философами были предложены четыре основных интерпретации дара. Во-первых, дар был открыт как архаичный, но при этом наилучший и предпочтительный принцип организации общественных связей. Во-вторых, в даре усмотрели исток властных отношений. В-третьих, живой опыт дарения был соотнесен с процедурой взаимного признания между людьми. Наконец, в-четвертых, были обнаружены основания для сближения понятия «дар» с таким важным понятием феноменологии как «данность».

Ключевые слова: дар, дореалогия, взаимность, признание, данность, Марсель Мосс, Жорж Батай, Поль Рикёр, Марсель Энафф, Жан-Люк Марион

DOI:

10.7256/2454-0757.2018.7.26987

Дата направления в редакцию:

26-07-2018

Дата рецензирования:

26-07-2018

Дата публикации:

13-08-2018

Антрополог Клиффорд Гирц однажды пронизательно заметил, что этнография – это всегда наполовину философия, наполовину исповедь [1, с. 398]. Развитие социальной антропологии от Марселя Мосса до Марселя Энаффа свидетельствует о правомерности этого утверждения. Современный облик социальных наук на Западе многим обязан тому взаимному интересу, который на протяжении XX века питали друг к другу этнографы и философы. Действительно, значение целого ряда оригинальных концептов, рожденных этнографией в прошлом столетии, переросло свою предметную область и существенным образом затронуло сферу философии. В свою очередь философская рефлексия обнаружила в науках об архаических обществах опору для построения изящных антропологических конструкций и серьезный эмпирический фундамент для проведения критических атак в сторону современной культуры.

Кульминацией этнографическо-философского синтеза стала структурная антропология Клода Леви-Стросса – яркий образец антропологических метаморфоз философии 50-60 годов XX века [2, с. 81]. Другим примером такого творческого синтеза является, на наш взгляд, философия дара, которой мы дали имя «дореалогия» – от древнегреческого слова δῶρεά (дар) [3, с. 62]. Дореалогия не есть цельная доктрина или метод; скорее, она представляет собой сквозной мотив, тему для вариаций внутри совершенно различных философских традиций – от структуралистского марксизма до постфеноменологии.

История дореалогии начинается в 1925 году, когда Марсель Мосс, ученик и племянник Э. Дюркгейма, выпускает «Опыт о даре» – сравнительно небольшой этнографический очерк, посвященный особенностям дарообмена у полинезийцев. К тому времени этнографам уже были известны такие формы церемониального обмена дарами как *потлач* у североамериканских индейцев (Ф. Боас, М. Барбо) и *кула* у тробрианцев в Меланезии (Б. Малиновский). Основное намерение Мосса как раз и заключалось в том, чтобы обнаружить единый механизм, который скрывается за серией межплеменных соревновательных актов щедрости и показных растрат во время *потлача* и сложной, запутанной системой кругового дарообмена, составляющей суть *кулы*. Поэтому он обратил внимание на свидетельство новозеландского этнографа Э. Беста, записавшего рассказ маорийского мудреца Тамати Ранапири о *хау* подаренной вещи [4, с. 51].

В рассказе маорийца сформулирован, своего рода, императив взаимности: любой дар непременно должен быть отдарен. Независимо от количества участников в череде дарения, передаривания и пользования, первый даритель имеет исключительное право на возмещение своего дара. Это право связано с таинственным *хау* вещей. *Хау* настолько могущественно, что способно стать причиной болезни и даже смерти того, кто откажется ответить даром на дар, кто нарушит принцип обоюдности. Мосс дает спиритуалистическое объяснение *хау*, интерпретируя его как «дух вещи», сопряженный с «Я» дарителя и побуждающий к возмещению [5, с. 152]. По его мысли, *хау* следует за подаренной вещью от одного временного владельца к другому, принуждая их через пиры, угощения или встречные дары ответить взаимностью и погасить наложенное первоначальным даром обременение.

Мосс был убежден, что своей интерпретацией *хау* он открыл путь к построению общей теории обязательств. Такая теория могла бы объяснить природу моральных, правовых и экономических отношений в архаических обществах. Указанные отношения, по Моссу, всецело подчиняются логике дара и эта логика предполагает систему ригористичных и суровых требований: 1) подносить дары; 2) принимать дары; 3) возмещать дары. Все три

элемента взятые в своей целостности (*des tous*) Мосс назвал институтом тотальных предоставлений (поставок); сам же феномен *дара* выступает у Мосса как *тотальный социальный факт* [5, с. 137]. К. Леви-Стросс справедливо полагал, что именно открытие тотальности дара является главной заслугой Мосса перед антропологией и социологией [6, с. 420]. «Мосс, – писал он, – стремился показать, что обмен в примитивных обществах заключается не столько в экономических транзакциях, сколько во взаимных дарах, что эти взаимные дары имеют гораздо более важное значение в этих обществах, чем в наших собственных» [7, с. 52]. Сам Леви-Стросс в «Элементарных структурах родства» весьма убедительно показал, что логика дара всецело может быть распространена на понимание брачных обменов в архаическом обществе.

Не менее примечательными, чем открытие тотальности дара, являются те нравственные выводы, которыми Мосс увенчал свой *opus magnum*. В отличие от Малиновского, который видел во взаимном церемониальном обмене скрытые мотивы личного интереса и трезвого расчета [8, с. 225], Мосс рассматривал практику дара как предпочтительную альтернативу жестокости, абстрактности и бесчеловечности современных ему кодексов и морали. Древние принципы социальной жизни казались ему ориентиром, путеводной нитью и возможной программой развития для общества модерна. «Можно и должно, – настаивал Мосс, – вернуться к архаическому, к исходным началам. Мы обнаружим мотивы жизни и действия, до сих пор известные многочисленным обществам и классам: радость отдавать публично; удовольствие тратить художественно и великодушно; удовольствие принимать гостей и участвовать в личном и общественном празднике» [5, с. 267]. Обращение к архаике, по Моссу, это не упадок нравственной и правовой жизни, но, скорее, возврат к их подлинным, осуществленным в логике дара, формам. Он уподобляет тему дара забытой мелодии, которая без труда вспоминается целиком, стоит только кому-нибудь ненароком воспроизвести ее зачин и интонацию.

Марсель Мосс, несомненно, принадлежит к тому ряду ученых, чьи исследования овеяны духом руссоистской романтизации древности. Неслучайно одно из направлений развития дореалистики Мосса связано с именами исследователей, во многом тяготеющих к марксизму, где гимн будущему, по выражению Р. Арона, укоренен в ностальгии по первобытности [9, с. 339]. Речь идет, прежде всего, о Маршалле Салинсе и Морисе Годелье.

В своем фундаментальном труде «Экономика каменного века» (1974) М. Салинс обращается к теме дара в связи с обоснованием идеи первоначального изобилия примитивных обществ. Их благополучие объясняется специфической социологией примитивного обмена, организующим началом которого выступает принцип реципрокности. Салинс оценивает как крупное интеллектуальное достижение Мосса то, что тот первый разглядел в даре и обмене социогенетическую и миротворческую функцию. Салинс прямо называет учение о тотальном предоставлении (*total prestation*) разновидностью теории общественного договора для примитивных народов, где дарообмен играет роль контракта, фундирующего любое организованное общество. «Дар – это союз, солидарность, общность, – короче говоря, мир, величайшая добродетель, которую ранние философы, особенно Гоббс, обнаружили в Государстве» [10, с. 157].

Отдавая должное Моссу, Салинс, однако, отказывается трактовать *хау* как дар подаренной вещи. В интерпретации Салинса *хау* обретает черты скорее экономической, чем религиозной категории. «Взятые вместе, – пишет Салинс, – различные тексты о *хау* подарков предполагают еще нечто общее: не то, что удержанные (или невозмещенные)

вещи опасны, но то, что удержание (невозмещение) вещей безнравственно – и, следовательно, опасно в том смысле, что обманщик уязвим для справедливого возмездия... Мы имеем дело с обществом, – заключает он, – где в контексте отношений и форм обмена не предполагается свободы получать выгоду за чужой счет» [10, с. 152]. Таким образом, Салинс толкует хау как «прибыль», которой прирастает вещь в обмене, а требование реципрокности как принцип, препятствующий экономическому отчуждению: должен быть возвращен не только подарок, но и возможный «прирост в подарке», полученная выгода (хау). Дар и ответное дарение, – оба процесса, по Салинсу, противостоят отчуждению, способствуют поддержанию равенства и не ущемляют свободу индивидов. В феномене дара Салинс видит укор в сторону экономик, построенных на товарообмене.

В 1994 году выходит книга французского философа и антрополога Мориса Годелье «Загадка дара», название которой уже само по себе свидетельствует об убежденности автора в том, что со времен Мосса дореалиология так и не вырвалась из заколдованного круга неполных объяснений. Годелье вновь задается вопросом о силе, понуждающей дар быть возмещенным. В попытке найти ответ он обнаруживает важный парадокс: с одной стороны, подаренная вещь должна быть обязательно отдарена, с другой – возмещение не аннулирует долг, но лишь открывает следующий круг обмена, вновь пускает в ход тотальное предоставление. «Если встречный дар не погашает долга, – рассуждает Годелье, – это происходит потому, что подаренная “вещь” не отделяется по настоящему, полностью от того, кто ее подарил» [11, с. 56].

Стало быть, в дарообмене не происходит тотального отчуждения вещи от их владельцев. Причиной тому, по Годелье, служит наличие сакрализованной сферы принципиально неотчуждаемых ценностей, священных предметов (*sacra*), которая и делает возможным повседневный обмен дарами без их профанации (*profana*). К такому роду сакральных предметов, изъятых из обмена, могут относиться земля, на которой проживает клан, святыни, ритуальные формулы, рассказы, формы мышления и пр. Сфера *sacra* – вот та точка опоры, на которой держится идентичность общества и которая сама, будучи неподвижным *primum movens*, инициирует кругообращение даров. Оберегая сферу неотчуждаемых ценностей, «человеческие общности прилагают все усилия для того, чтобы сохранить свои условия существования (материальные или нет, но всегда реальные для них), спасти их от рассеяния, раздела и дробления, придавая им характер имущества, подлежащего сохранению, для того чтобы передать его как таковое (неделимое) и обеспечить жизнь, выживание будущих поколений» [11, с. 59]. *Sacra* как ядро социальной жизни составляет «магическое» наследство общества и обеспечивает его устойчивость. Отсюда проистекает священный статус традиции, столь характерный для архаических культур. Неудивительно, что сакральные ценности почитаются дарами богов, тогда как в действительности они являются неузнанным даром коллектива самому себе.

Обращая взор на современное французское общество, Годелье сетует на сокращение сферы *sacra*, тотализацию обмена и всевластие денег как центра всего отчуждаемого. Теперь обмену подлежит все: средства потребления, производства, разрушения и коммуникации, интеллект и тело индивидов, обыденные вещи и произведения искусства. Единственное, что может претендовать на роль *sacra* во Франции – это конституционное «тело» суверенного народа и само конституционное право – «дар, который свободные мужчины и женщины сделали самим себе» [11, с. 252]. В остальном же, по мысли Годелье, дар покинул пределы публичной жизни, став делом сугубо частным и индивидуальным. В сфере межличностных отношений дар остается возможным лишь до той поры, пока те не

касаются отношений экономических. «В нашей культуре, – заключает Годелье, – дар продолжает являться частью этики и логики, которые не являются этикой и логикой рынка и выгоды и которые даже противостоят им, сопротивляются им» [11, с. 253]. В целом выводы Годелье созвучны интонации Мосса: благополучие современных обществ во многом зависит от того, способны ли они восстановить дар как социальную практику и заново совершить его институционализацию.

Если Салинс и Годелье усматривали в архаическом даре щедрый и благородный жест, другая традиция разглядела в практике дароприношений необузданность безрассудной *траты*. Таким, по крайней мере, дар предстает у Жоржа Батая в его знаменитой «Проклятой части» (1949). Современную одержимость *по* трепанием Батай остроумно противопоставляет древней этике *ис* трепания богатств. Батай заморожен экстатической природой *потлача*. Для него это не просто буйное агонистическое празднество и состязание в высокомерии [12, с. 96], а трансгрессивный акт расточения энергии в обмен на приобретение власти. «Дар позволяет дарящему субъекту превосходить себя, а взамен подаренного предмета субъект приобретает превосходство; свою доблесть, на которую ему хватило сил, он рассматривает как богатство, как власть, отныне принадлежащую ему. Он обогащается презрением к богатству, и то, чего он алчет, становится результатом его щедрости» [13, с. 149]. Щедрость эта отнюдь не лишена корысти; напротив, она пронизана яростными мотивами власти и доминирования (*violence*). Публичное уничтожение реального имущества превращается в приобретение символического *пре* имущества – суверенности, престижа, славы.

Ясно, что дореалогия Батая не ограничивается рамками «всеобщей экономики»: не менее важным для французского мыслителя является эротический аспект дара. Подлинная власть есть могущество *дарителя*, заключающее в себе не только способность тратить без оглядки накопленные богатства, но и расточать по своему произволу сексуальную энергию. Потому «не стоит удивляться, что принцип дара, приводящий в движение ход общей деятельности, оказывается и в основании сексуальной активности. Это верно для ее простейшей формы: физически половой акт представляет собой дар бурлящей энергии» [14, с. 28]. Так в оптике дарообмена получает свое неожиданное обоснование человеческая агрессия, в купе с насилием и сексуальностью.

По Батаю, принцип дара лежит в фундаменте любой культуры, однако это не означает, что сам дар – исключительно культурный феномен. Батай радикализирует дар, расширяет границы его бытия и функции до пределов самой природы. В ряде набросков к «Проклятой части», он воспевае солнце и его дары, видя в небесном светиле образец жертвенного и славного дарителя. Солнце лучится, источает энергию и тем самым жертвует собой, получая взамен вечное прославление. Жертвоприношение как высшее, предельное выражение дара «имеет целью солнечную славу, которую невозможно целиком уместить в границах пользы; параллель между жертвенной гибелью в огне и блеском солнца – это ответ человека на зримое великолепие Вселенной» [15, с. 244].

Экстатическая трактовка дара, предложенная Ж. Батаем, находит свое продолжение в работе Жана Бодрийяра «Символический обмен и смерть» (1976). Бодрийяр настаивает на непреложности обмена, поскольку он составляет пульс и нерв социальной жизни. Обмен может быть символическим, а может совершаться согласно закону ценности: первый свойственен архаическим культурам, второй господствует в современном обществе. Закон ценности принуждает общество идти порочным путем производства и накопления. Сгущение и автономизация ценностей чревато тем, что оно губит свободу и

порождает *власть* – продукт одностороннего, подчиняющего и унижительного одаривания.

В силу этого предпочтительной схемой социальных отношений, по Бодрийяру, оказывается та, которая строится на *истреблении* ценностей. Их аннулирование и аннигиляция совершается за счет принципиальной обратимости и амбивалентности символического обмена, где ни один сегмент цикла не может быть изъят из оборота, где ни одна точка, составляющая окружность, не может претендовать на привилегированный статус [16, с. 98]. Манифестом истребления звучат бодрийяровская формула обратимости: «Обратимость дара проявляется в отдаривании, обратимость обмена – в жертвоприношении, обратимость времени – в цикле, обратимость производства – в разрушении... Всюду, во всех областях – одна и та же общая форма... истребления и смерти. Это и есть форма символического» [16, с. 44]. Нетрудно заметить, что *символический обмен* Бодрийяра есть не что иное, как гипостазированный *потлач*, агональное торжество, возведенное им в общесоциологический принцип.

Еще в «Либидинальной экономике» Ж.-Ф. Лиотар обратил внимание на связь дореалогии Мосса и темы *признания* (гегелевское *die Anerkennung*). «Борьба за признание, – замечает Лиотар, – очевидно послужившая стихийной или контролируемой моделью, позволила Моссу расшифровать *потлач* и расширить его охват» [17, с. 212]. Не случайно именно в процедуре *взаимного признания* Марсель Энафф и Поль Рикёр увидели ключ к прояснению феномена дара и парадокса ответного дарения. В собрании очерков «Путь признания» (2004) Рикёр различает два термина – обоюдность (*reciprocité*) и взаимность (*mutualité*). Обоюдность включает широкий спектр систематических отношений, которые построены на логике двойной связи (*double bind*) – мщение, торговая сделка, правила эквивалентности юридического порядка и пр. Взаимность, напротив, это отношение между действующими субъектами обмена, сопровождающееся их встречным признанием друг друга. В этом различии По Рикёру, если к практике дара применять логику обоюдности, дарообмен окажется всего лишь архаической формой товарного обмена, а сам феномен дара будет аннулирован. В действительности же дар располагается в совершенно иной плоскости – в поле символического признания: там осуществляется обмен ценностями, которые «не имеют цены» (термин М. Энаффа).

Введение мотива *признания* позволяет Рикёру вывести на первый план фигуры самих участников обмена дарами – дарителя и одариваемого. (Рикёр не устает подчеркивать, что этот путь открыл ему Энафф). Для всей прежней дореалогии именно одариваемый с возложенной на него обязанностью обратного дарения был настоящим камнем преткновения. Рикёр совершает радикальный поворот. Он задается вопросом, почему вообще приносят дар? Где исток того великодушия, которое побуждает к первому дарению? Отвечая на поставленные вопросы, Рикёр берется обнаружить общую интенцию дара и находит ее в способности человека к щедрой и бескорыстной любви. Этот возвышенный род любви, называемый Рикёром $\phi\lambda\lambda\eta$, составляет контраст с любовью-дружбой (*philia*): если $\phi\lambda\lambda\eta$ сопряжена с признанием и признательностью, то *philia* есть выражение обоюдности. Поэтому «под знаком $\phi\lambda\lambda\eta$ следует говорить не об обязательстве ответить на дар, а об ответе на зов, идущий от великодушия начального дара» [18, с. 229]. Подобный ракурс дает возможность «сопоставить живой опыт дарения с борьбой за признание и с неуверенностью в его осуществлении в реальном “бытии-в-признанности”» [18, с. 230].

В капитальном труде «Дар философов» (2012), который по праву можно было бы назвать энциклопедией современной дореалогии, Марсель Энафф подтверждает, что со времен

«Цены истины» (2002), на которую опирался Рикёр, он остался верен трактовке *дара* как *признания*. «Признание, – пишет Энафф, – находится в сердцевине процедур справедливости и правил обмена благами. Мы видели, что оно было ставкой в практике церемониального дарения» [19, с. 306]. По Энаффу, взаимность признания следует трактовать не как наличие у сторон предварительного условия, но как *взаимоуважение*. В своей глубинной основе структура отношений между людьми всецело подчиняется логике и этике взаимного признания.

В завершение необходимо упомянуть еще два экстраординарных дореалогических проекта, имеющих единое основание в феноменологической традиции, а именно в хайдеггеровском понимании бытия как дара раскрытия присутствия [20, с. 84]. Речь идет о проекте по деконструкции дара, который был предложен Жаком Деррида в его книге «Давать время» (1991), где разрабатывается апоретика дара, а сам дар рассматривается как *невозможное* [21]. Второй проект – программа Жана-Люка Мариона по теологической переинтерпретации феноменологического термина «данность» (*die Gegebenheit*) как «дара» и «благодати» (*χάρις, gratia*). Здесь ключевая работа – это «Бытие данным. Эссе о феноменологии данности» (1997) [22]. Примечательна в этой связи знаменитая дискуссия «О Даре» между авторами этих во многом полярных проектов [23].

Таким образом, исследование истории дореалогии открыло нам совершенно различные трактовки феномена *дара*. То он предстал как «дар Аполлона» – рационалистический и гуманистический образец социальной жизни (Мосс, Салинс, Годелье); то как «дар Диониса» – хтонический и мрачный принцип траты, истребления и власти (Батай, Бодрийяр); то, наконец, как «дар Агапэ» – чистый и нежный исток взаимного признания (Рикёр, Энафф). Представляется, однако, что, несмотря на некоторые ограничения [24], только на пути новых поисков в феноменологии дар постепенно обретает свое философское измерение *par excellence*, а дореалогия – особую философскую дисциплину, которую мы вслед за Клодом Брюэром, можем именовать *онтологией*, то есть онтологией дара [25, с. 88].

Библиография

1. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
2. Декомб В. Тожественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933-1978) / Декомб В. Современная французская философия. М.: «Весь мир», 2000. С. 7-182.
3. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
4. Best E. Maori religion and mythology. Vol. 2. – P.D. Hasselberg, Government Printer Wellington, New Zealand, 1982. – 682 p.
5. Мосс М. Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А. Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. С. 134-285.
6. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса / Мосс М. Социальные функции священного / Избранные произведения. Пер. с фр. под общ. ред. Утехина И. В. СПб.: «Евразия», 2000. С. 409-434.
7. Lévi-Strauss C. The Elementary structures of kinship / Trans. from the French by John

- Richard von Sturmer, James Harle Bell, Rodney Needham. – Boston, 1969. – 541 p.
8. Малиновский Б. Преступление и обычай в обществе дикарей / Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 211-284.
 9. Арон Р. Воображаемые марксизмы: Пер. с фр. / Предисл. и примеч. И. А. Гобозова. Изд. 2-е. – М.: Либроком, 2010. – 384 с.
 10. Салинз М. Экономика каменного века. – М.: ОГИ, 1999. – 296 с.
 11. Годелье М. Загадка дара / Морис Годелье; пер. с франц., примеч., указ. А. Б. Щербаковой; статья и коммент. А. А. Белика. – М.: Вост. лит., 2007. – 295 с.
 12. Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; Коммент., указатель Д. Э. Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.
 13. Батай Ж. Проклятая часть. Опыт общей экономики / Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С. И. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. С. 107-233.
 14. Батай Ж. История эротизма: Пер. с фр. Б. Скуратова, под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой. М.: Издательство «Логос», «Европейские издания», 2007. – 200 с.
 15. Батай Ж. Границы полезного: Отрывки из неоконченного варианта «Проклятой части» / Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.И. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. С. 235-309.
 16. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: «Добросвет», 2000. – 390 с.
 17. Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика / Пер. с фр. В. Е. Лапицкого; науч. ред. перевода С. Л. Фокин. – М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. – 472 с.
 18. Рикёр П. Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр; пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 268 с.
 19. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. – 320 с.
 20. Хайдеггер М. Время и бытие / Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А. Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. С. 80-101.
 21. Derrida J. Given time: I. Counterfeit Money / Trans. by Peggy Kamuf. – Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992. – 172 p.
 22. Marion J.-L. Étant donné. Essai d'une phenomenology de la donation. Paris: Puf (Epiméthée), 1997. – 452 p.
 23. О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос, 2001, № 3 (82). С. 144-171.
 24. Malo A. The Limits of Marion's and Derrida's Philosophy of the Gift // International Philosophical Quarterly. Vol. 52, No. 2, Issue 206 (June 2012). P. 149-168.
 25. Lopez A. Spirit's Gift: The Metaphysical Insight of Claude Bruaire. Catholic University of America Press, 2006. – 263 p.