100

Уильям Питц

Проблема фетиша

ISBN 978-5-907183-03-2

150

Истина фетиша скрывается в его статусе материально воплощенного предмета… Товарный фетиш в марксизме, сексуальный фетиш в психоанализе и фетиш модернизма в форме предмета искусства — все они неизменно предполагают непреодоленную материальность объекта.

Уильям Птиц
Проблема фетиша

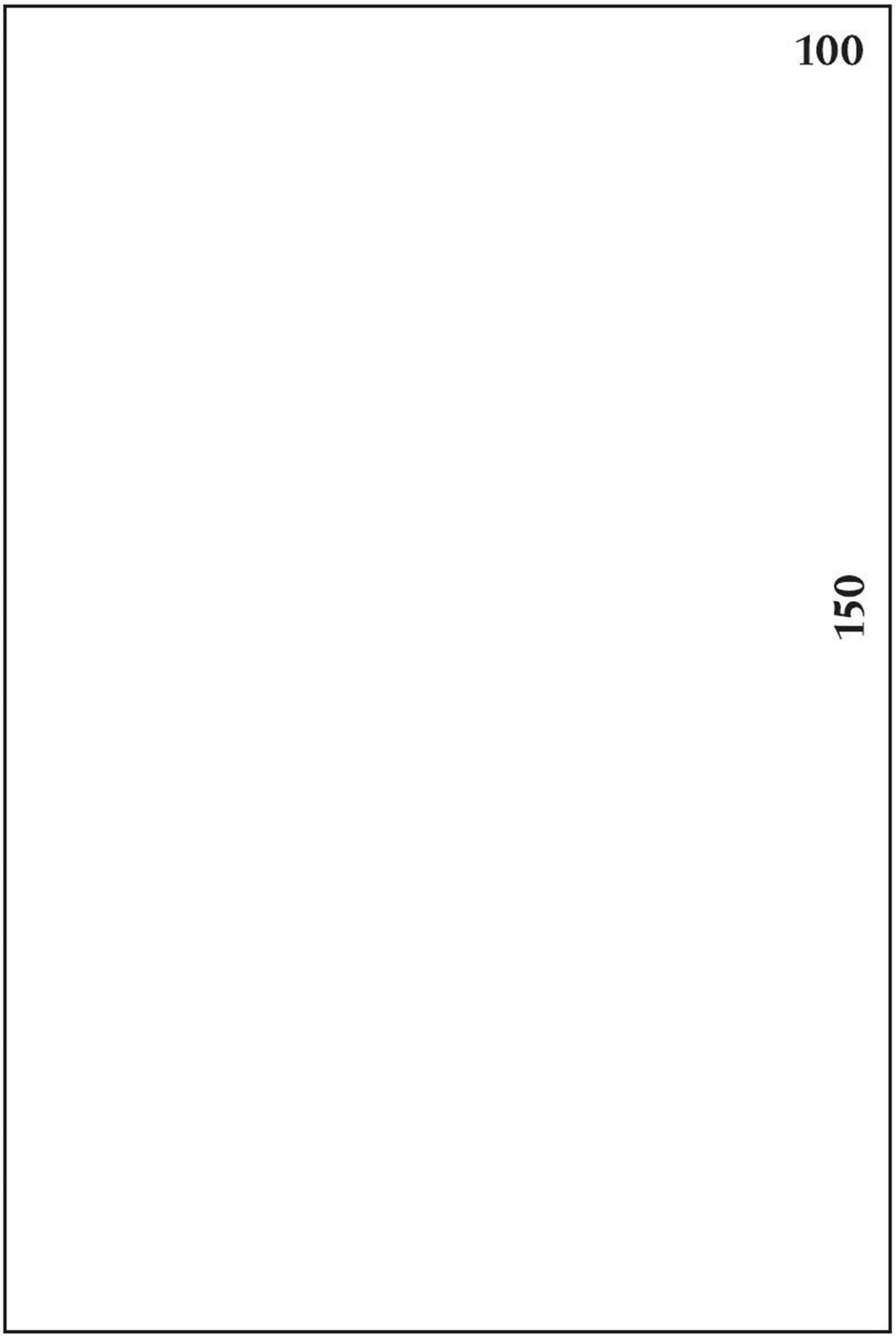
V–A–C Press, Artguide Editions
Москва

2019
УДК 39
ББК 63.5
П 35
Перевод с английского Дмитрия Кралечкина
Редактор Евгения Шестова
Птиц У.
Проблема фетиша / Уильям Птиц. — М.: V–A–C Press, Artguide Editions, 2019. — 16+

ISBN 978-5-907183-03-2

Текст был первоначально опубликован в виде трех отдельных статей в журнале Res: Anthropology and Aesthetics, № 9, 13, 15, 1985–1988.

© 1985, 1987, 1988, University of Chicago Press
© 2019, V—A—C Press
© 2019, Частное учреждение культуры «Музей «Виктория — Искусство быть Современным»
© 2019, ООО «Арт Гид»
Все права защищены



Проблема фетиша I

Но есть один термин, неряшливое применение которого принесло, по-моему, очень много вреда, — я имею в виду слово «фетиш». История его происхождения и распространения в Западной Африке настолько хорошо известна, что мне нет нужды здесь ее повторять.

Р.С. Раттрей. Ашанти (1923)
(всякий исторический объект — это фетиш)
Морис Мерло-Понти. Из черновиков к «Видимому и невидимому» (1964)

«Фетиш» всегда был словом с темной родословной. Слово это, склонное к неразборчивым дискурсивным связям, но весьма многозначительное в теоретическом плане, всегда было отягощено прошлым, а потому стало вечной «помехой»[1] для различных гуманитарных наук, стремящихся ограничить его смысл и четко его определить. Однако антропологи первобытной религии, социологи политической экономии, психиатры сексуальных отклонений и философы модернистской эстетики — все они продолжают использовать этот термин, даже если сами указывают на его теоретическую неясность и неопределенность его значения. Кажется, что в таком словоупотреблении всегда остается некая «неразборчивость», создающая опасность скатиться, как в неопределенном тезисе Мерло-Понти, в невозможно общую теорию. Однако истинная междисциплинарная привлекательность «фетиша» кроется именно в удивительной истории этого слова как многогранного теоретического термина, без которого не смогли обойтись такие важнейшие мыслители, как Конт, Маркс и Фрейд.

Задача этого эссе — подступиться к разностороннему исследованию указанной истории, которое должно начаться с изучения истоков слова «фетиш» и фетиша как исторически значимого объекта. Выдвигаемый мной тезис состоит в том, что фетиш как идея и как проблема, как новый объект, не встречавшийся ни в одном из ранее существовавших обществ, возник в XVI–XVII веках в кросс-культурных пространствах западноафриканского побережья. Конечно, начало чего бы то ни было никогда не бывает абсолютным началом. Хотя я доказываю, что фетиш появился в этой новой социальной формации в результате развития термина *Fetisso* (слова из пиджин), у самого этого слова есть языковая и концептуальная родословная, которую можно восстановить. *Fetisso* происходит от португальского слова *feitiço*, в позднем Средневековье означавшего «магическую практику» или «колдовство», которым занималось, часто без всякого злого умысла, невежественное простонародье[2]. *Feitiço*, в свою очередь, происходит от латинского прилагательного *facticius*, которое первоначально значило «рукотворный». Историческое изучение фетиша должно начинаться с более или менее подробного исследования этих слов, и только потом можно будет перейти к первым случаям использования слова *feitiço* на африканском побережье, его последующему превращению в *Fetisso* и, наконец, к распространению его в текстах, написанных на языках Северной Европы, где национальные варианты этого слова появились в XVII веке. Исследование происхождения фетиша завершается к началу XVIII века на тексте Виллема Босмана — в его работе «Обстоятельное описание Гвинейского берега» были представлены тот образ и та концепция фетиша, на которых основывались интеллектуалы Просвещения, переработавшие это понятие в общую концепцию первобытной религии[3]. Разработка этой общей просвещенческой теории, развиваемой рядом авторов, начиная с Бейля и заканчивая де Броссом, а потом усвоенной философами конца XVIII века, составляет второй период истории фетиша. Распространение этого термина во множестве популярных и научно-социальных дискурсов XIX века образует третий значительной период, тогда как завершающим этапом исторического развития этой идеи можно считать теоретические дискурсы XX века, нацеленные на то, чтобы свести воедино все многообразие прежних дискурсов о фетише.

Поскольку история этого термина интересна, по существу, с теоретической точки зрения и поскольку она требует для начала установить критерии отбора материала для последующего исторического обсуждения, необходимо предварительно рассмотреть саму природу проблемы, озаглавленной словом «фетиш».

Проблема фетиша

Выбирая исторический подход, в котором подчеркивается важность самого слова, я выступаю и против универсалистских, и против партикуляристских аргументов, упускающих фетиш как самостоятельный предмет со своим уникальным значением. Под партикуляристскими аргументами я имею в виду прежде всего аргументы этнографов, которые нередко отвергают «фетиш», считая его вводящим в заблуждение родовым понятием, мешающим увидеть истинное значение социально-религиозных практик и артефактов различных незападных обществ. Такова,

в частности, позиция Р.С. Раттрея, заявляющего: «Что именно африканец, говорящий на аканском языке, называет *suman*? Это слово, которое я хотел бы видеть на месте “фетиша”»4. Подобные аргументы используются сегодня, чтобы выработать метод пересмотра стигматизированных этнографических текстов колониального периода, — предлагается перевести такие термины, как «фетиш», обратно в туземную терминологию того или иного общества, которое в них, собственно, и описывалось5. Применение этого метода игнорирует исторический кросскультурный статус этих текстов, поскольку он нацелен на то, чтобы реконструировать уникальные культуры примитивных обществ в их изолированности и чистоте. Но точно так же можно изучать эти колониальные тексты и ранние отчеты о путешествиях как тексты нового рода, возникшие из неожиданной встречи совершенно разных миров; в качестве протоколов описания они часто фантазматичны, но именно по этой причине их можно считать следами творческой реализации новых форм социального сознания. Аналогично и слово *Fetisso*, термин из пиджина, сложившийся в кросскультурных пространствах западноафриканского побережья, можно считать либо неудачным переводом разных африканских терминов, либо самостоятельным новым словом, отвечающим на возникновение ранее неизвестных ситуаций.

Универсалистское отвержение специфики фетиша обычно бывает либо эмпиристским и психологистским, либо философски-аналитическим. Универсалисты-психологи подводят фетишизм под фаллический символизм как универсальную общечеловеческую характеристику6. Аналитический философ подводит понятие фетишизации под общую категорию гипостазирования и ошибок логического типа7. И хотя «с самого начала» в дискурсе о фетише присутствовал явный сексуальный компонент, концепция, утверждающая, что предельным референтом фетиша является фаллос, была сформулирована только к концу XIX века. Ранний дискурс о фетише затрагивал колдовство и контроль над женской сексуальностью. Что касается философского пренебрежения фетишем как логической ошибкой гипостазирования («ошибкой подмены конкретного», если использовать популярное выражение Уайтхеда), я бы сказал, что дискурс фетишизма представляет такую постепенно складывающуюся форму теоретического материализма, которая, в общем-то, несовместима с философской традицией и противоречит ей8.

Есть, наконец, еще один вариант неверного понимания этого термина — вариант одновременно универсалистский и исторический, предполагающий, что дискурс о фетише представляет собой не более чем продолжение традиционного христианского дискурса об идолопоклонстве. Отношение фетиша к идолу, как и отношение понятия фетишизма к классической христианской концепции о неверном другом (идолопоклонство), — сложный вопрос, которому историческое исследование тоже должно уделить внимание. В действительности возникновение отдельного понятия фетиша, не являясь никоим образом развитием идеи идолопоклонства, отмечает провал логики прежнего дискурса, произошедший во вполне определенных исторических условиях и под действием определенных социальных сил.

Эта новая ситуация возникла в результате появления обитаемых межкультурных пространств на западноафриканском побережье (особенно на той его части, которая известна как Золотой Берег), функция которых заключалась в переводе и переоценке предметов, перемещающихся между принципиально разными социальными системами. В частности, как я подробно покажу во второй, исторической, части, которая последует за введением, эти пространства, просуществовавшие несколько столетий, были определены взаимодействием трех социальных систем: феодально-христианской, африканской родоплеменной и рыночно-капиталистической9. Именно в этой ситуации возникла новая проблематика, связанная со способностью материального предмета воплощать в себе религиозные, торговые, эстетические и сексуальные ценности — все разом и одну за другой. Мой тезис, соответственно, состоит в том, что фетиш мог появиться только вместе с постепенно утверждавшейся идеологией товарной формы, которая складывалась в контексте социальных ценностей и религиозной идеологии двух совершенно разных типов некапиталистического общества, сталкивавшихся друг с другом в устойчивой кросскультурной ситуации, и складывалась как противовес им. На этот процесс указывает история самого слова, которое из средневекового португальского *feitiço* превратилось в термин пиджина XVII века *Fetisso*. Он употреблялся на африканском побережье, а потом,

благодаря написанному в 1602 году тексту голландца Питера де Мареса, получил распространение в разных североевропейских вариантах.

Таким образом, фетиш не просто возник благодаря проблематике социальной ценности материальных предметов, которая выявилась в ситуации столкновения совершенно разных социальных систем, но и остался привязанным к ней, так что исследование истории идеи фетиша может ориентироваться на выявление тем, которые сохраняются в различных дискурсах и дисциплинах, этот термин усвоивших. Такой метод изучает историю употребления слова «фетиш» как поле парадигмальных эпизодов, которые, однако, не являются воплощением какой бы то ни было модели или истины, предшествующей самому этому «архиву» или же внеположенной ему; подобный метод видит в термине «фетиш» сугубо исторический объект, сводящийся к совокупности его конкретных реализаций. Тем не менее все эти случаи использования слова, как и весь язык в целом, погружены в тотальную историческую реальность, в рамках которой они только и могут функционировать; соответственно, историческая специфика проблематики фетиша может обеспечить нам критерии для построения предварительной теоретической модели фетиша на основании устойчивых тем дискурса о фетише.

Первая характеристика, которую следует признать существенной для понятия фетиша, состоит в неустранимой материальности предмета-фетиша. Истина фетиша скрывается в его статусе материально воплощенного предмета, то есть его истина — не истина идола, поскольку истина последнего состоит в его иконическом уподоблении той или иной нематериальной модели или сущности. В этом и заключалось одно из оснований для того, чтобы провести различие между *feitiço* и *idolo* в средневековом португальском языке. Шарлю де Броссу, который придумал термин «фетишизм» (*fétichisme*) в 1757 году, фетиш представлялся по сути именно материальной, земной вещью; поэтому фетишизм следовало отличать от культа небесных тел (истина которого может быть своего рода протодеистическим прозрением рационального порядка природы, а не прямым поклонением естественным телам как таковым). По Гегелю, африканская культура фетиша представляет момент, непосредственно предшествующий Истории, поскольку фетиш является именно тем предметом Духа, которому не удается стать причастным Идее, а потому он никогда не переживал отрицания и *Aufhebung*, снятия, которое преобразовало бы его в истину, преодолевающую пределы его природной материальности10. Товарный фетиш в марксизме, сексуальный фетиш в психоанализе и фетиш модернизма в форме предмета искусства — все они неизменно предполагают непреодоленную материальность объекта.

Второй, и не менее важной, является тема единичности и повторения. Фетиш обладает упорядочивающей силой, производной от его способности зафиксировать или записать уникальное событие, его порождающее, так что элементы, прежде разнородные, объединяются в новую сущность. Как подчеркивает Макгаффи, «“фетиш” — всегда многосоставной продукт»11. Однако разнородные компоненты, соединяемые благодаря фетишу в некую единую сущность, — не просто материальные фрагменты. Желания, убеждения и нарративные структуры, определяющие ту или иную практику, также закрепляются фетишем, зацикливаются на нем, так что его сила именно в способности повторять основополагающий для него акт образования сущности, объединяющей строго заданные отношения между определенными вещами, которые в противном случае остаются разнородными.

Один из тезисов о природе первобытного фетиша, часто встречающийся в текстах начиная с XV и заканчивая XIX веком, состоит в том, что можно назвать теорией «первой встречи». Когда главного информанта Босмана в африканской Виде12 спросили о том, сколько богов почитает его народ, он ответил…

…что число их Богов бессчетно и бесконечно: поскольку (сказал он), когда кто-либо из нас принимает решение предпринять нечто важное, мы прежде всего ищем Бога, чтобы добиться успеха в замышленном нами Начинании; и, выйдя за дверь с этим Замыслом, принимаем первое создание, какое только попадется на глаза, будь то Собака, Кошка или какое-либо иное, пусть даже самое презренное Животное в нашем мире, за своего Бога; или же вместо того какой-нибудь Неодушевленный предмет, встреченный нам по пути, будь то камень, кусок Дерева или какая угодно вещь той же самой Природы13.



Альберто Джакометти, «Голова», 1928.
Бронза, высота 15 ⅜ дюйма.
Коллекция Флоренс Мэй Шенборн и Сэмюэля Э. Маркса.
(Источник фотографии: Alberto Giacometti. New York: Museum of Modern Art, 1965. P. 32.)
Лейрис включил фотографию этой работы в свою статью 1929 года о Джакометти в журнале «Документы»

Это фантастическое объяснение религиозного поведения африканцев понятием первой встречи между новым желанием, направленным на некую цель, и материальным предметом, так что в этой встрече вещь становится обожествленной эмблемой намерения, было в ходу у мусульман и христиан еще до формирования самой идеи фетиша. В своей статье «Происхождение фетиша» (которая должна выйти в журнале *Res* в 1986 году) я доказываю, что оно стало существенным компонентом идеи фетиша, когда это понятие начало определяться по контрасту с идолопоклонством. В отличие от идолопоклонства, которое средневековая Европа понимала как некую Веру и Закон, то есть принцип социального порядка, сравнимый с христианством, иудаизмом и исламом, идея фетиша в том виде, в каком она была выработана в XV–XVI веках, выражала представление о социальном порядке, порождаемом, как это ни парадоксально, совершенно естественным и не подчиняющимся закону процессом.

Это парадоксальное представление о том, что африканцы создают социальный порядок из хаотического принципа фактичности, заметно и в рассказах о путешествиях XVI–XVII веков, и в теоретических рассуждениях XVIII века — например, в том, что африканский принцип организации общества Линней называет «капризом»14. Такое объяснение происхождения «иррациональных» социальных верований из «механизмов» естественной первобытной ментальности сыграло принципиальную роль в разработке общей теории фетишизма у де Бросса (это объяснение отличало ее от теории страха как истока «естественной религии», предложенной Юмом и другими авторами)15. Именно это представление об исторически единичном социальном конструкте, способном создать иллюзию естественного единства разнородных вещей, привлекло Маркса в идее фетиша (см. прежде всего обсуждение товарной формы фетиша и «Формулы триединства»). Марксу этот термин пригодился в качестве названия для способности специфического исторического института фиксировать личное сознание в объективной иллюзии. С позиции Огюста Конта и таких психологов второй половины XIX века, как Альфред Бине, которые первыми стали использовать этот термин для обозначения сексуальных фетишей16, корень фетишистской фиксации состоит в способности единичного личного события структурировать желание. Идея о травматической фиксации на конкретном интенсивном переживании как источнике влечения к повторению является, разумеется, фундаментальной для психоаналитического понятия сексуального фетиша. Подобным образом и идея об устойчивом воздействии эстетического единства, произведенного уникальной случайной встречей разнородных элементов (зонтика и швейной машинки), фундаментальна для модернистского искусства.

Последние две темы из перечня основных для проблемы фетиша мы уже упоминали, когда говорили о материальности единичной фиксации разнородных элементов и ее способности к повторению, имеются в виду темы социальной ценности и личной индивидуальности. Проблема неуниверсальности и сконструированности социальных ценностей в полный голос заявила о себе уже во время первых путешествий европейцев в Черную Африку. Так, один из первых путешественников в Западную Африку, венецианец Алоизий Када-Мосто, который в конце 1450-х годов отправился в Сенегал под флагом Португалии, не преминул написать о чернокожих Гамбии следующее: «Золото очень ценится в их среде, по-моему, больше, чем нами, поскольку они считают его очень дорогим; тем не менее меняли они его задешево, беря взамен вещи с нашей точки зрения малоценные…»17

Тайна ценности — зависимости социальной ценности от определенных институциональных систем, которые назначают ценность материальным вещам, — стала в этот период устойчивой темой обменов и сделок, совершаемых на Гвинейском побережье. Особое выражение эта проблема нашла в категории безделиц: европейские торговцы неизменно обращали внимание на то, что действительно ценные предметы они выменивали на всякий вздор и пустяки (и точно так же социально-религиозные порядки африканских обществ казались им основанными на наделении ценностью «безделиц» и «мусора»). Когда Кант в 1764 году попытался сформулировать объяснение африканского культа фетишей, он решил, что подобные практики основаны на принципе «нелепого» (*läppisch*), то есть на предельном вырождении принципа красоты, поскольку нелепое лишено всякого чувства возвышенного18. В экономических, социологических, антропологических и психологических дискурсах XIX века о фетише постоянно подчеркивается представление о материальных предметах, служащих локусами фиксированных структур записи, смещения, обращения или переоценки ценности.

Авторы из числа марксистов и структуралистов не слишком подробно разработали понятие фетиша как реальной проблемы, имеющей общетеоретическое значение. Самое большее, они подчеркивают институциональную структурированность, а потому и объективность сконструированного ценностного сознания. Марксистская теория фетиша разъясняет его как ложное сознание, основанное на объективной иллюзии (изменить которую способно лишь преобразование институтов, а не просто субъективный «рост сознательности»): материальные предметы, превратившиеся в товары, скрывают общественные отношения эксплуатации, смещая понимание того, как возникает ценность от истинного производительного движения общественного труда к мнимому движению рыночных цен и сил19. Структурализм же либо вообще отвергает фетиш как значимую проблему20, либо видит в нем всего лишь невербальное материальное означающее, пусть даже порой и «оживленное», которое наделено статусом исключительно знака-оболочки, то есть носителя для процесса означивания21. Подчеркивая социальную объективность фетиша, такие теории, однако, систематически упускают проблему отношения фетиша к индивиду (тогда как психологические и психоаналитические теории не замечают социального аспекта фетиша). И марксистская, и структуралистская теории полагают, что фетиш располагается в той точке, где объективные институциональные системы «персонифицируются» индивидами, причем в двух смыслах: во-первых, порядок материальных сущностей (рынок, виды животных и растений) понимается как то, что задает порядок личных отношений (общественного производства, культуры), учреждая тем самым определенное сознание «естественной ценности» социальных объектов; во-вторых, личная деятельность направляется теперь безличной логикой этих абстрактных отношений, которые подчиняются институционализированным системам материальных означающих ценности, упорядоченных в соответствии с подобной логикой.

Для дискурса о фетише, в центре которого стоит отношение индивида как личности к материальному предмету-фетишу, характерна, однако, и еще более важная тема, а именно тема телесности индивида. Трудовая теория стоимости — лишь один из примеров развития этой темы, соотносящей деятельность индивида как телесного существа с ценностью материальных предметов. Одно из отличий португальского средневекового *feitiço* от *idolo* заключалось в том, что если под идолом понималась отдельно стоящая статуя, то фетишем обычно является предмет, сделанный для ношения на теле. Кроме того, в самой идее идола подчеркивалось поклонение ложному богу или духу-демону, тогда как *feitiços* применялись для достижения

определенного материального результата (например, излечения), полезного тому, кто применяет данный фетиш. Четвертая тема, обнаруживаемая в идее фетиша, заключается, соответственно, в подчинении человеческого тела (как материального локуса действия и желания) влиянию неких значимых материальных предметов, которые хотя и отделены от тела, в отдельные моменты выполняют функцию органов, его контролирующих. Конечно, именно психоанализ наиболее полно разработал эту тему действенной символизации сексуализированного человеческого тела, «зафиксированной» в отношении к определенным материальным вещам. В модернистском искусстве сюрреалистический объект часто конструировался как материальная вещь, в которой перекликаются друг с другом все регистры (этнографический, марксистский, психоаналитический и модернистский) дискурса о фетише, поскольку она явлена в качестве вещи извращенно антропоморфизированной и сексуализированной. Обращение социологов к теории сюрреализма для объяснения действенности традиционных африканских практик врачевания можно считать изящным закруглением исторического цикла развития этой темы[22].

Истина фетиша

В этом обсуждении проблемы фетиша я попытался выделить лишь наиболее существенные темы, постоянно встречающиеся в истории дискурса о фетише: неустранимую материальность; закрепленную способность к повторению исходного события единичного синтеза или упорядочивания; институциональную сконструированность сознания социальной ценности вещей; наконец, материальность фетиша как предмета, возникшего из-за заинтересованного отношения к желаниям, действиям, здоровью и идентичности индивидов, личность которых считается неотделимой от их тела, — из-за отношения, которое дарует фетишу власть над ними. Теперь эти темы можно использовать, чтобы задать ориентиры исследованиям истории теории фетиша, в ходе которых можно было бы попытаться понять, в каком отношении эти идеи образуют единство и почему эта уникальная «проблема-идея» возникла в специфической исторической ситуации — кросскультурном торговом пространстве переоценки материальных предметов, перемещающихся между совершенно разными социальными порядками. Но поскольку исследовать эту историю важно ввиду ее общетеоретических следствий, быть может, стоит дать здесь предварительный набросок теории фетиша, которая могла бы следовать из истории теории фетиша.

Во-первых, согласимся с тем, что с точки зрения партикуляристской этнографии, структурной социологии и институциональной истории «фетиш» должен считаться ложной универсалией. Сам термин «фетиш» никогда не был компонентом «дискурсивной формации» (в смысле, используемом Фуко в его «Археологии знания», исключением является лишь сексуальный фетиш в медицинско-психиатрическом дискурсе XX века). В отличие от, скажем, термина *surman* в обществе ашанти или *nikisi* в обществе Конго (или, если уж на то пошло, «Евхаристии» в христианской культуре), фетиш никогда не обладал социальной актуальностью объекта, институционально заданного в пределах какой-то конкретной культуры или социального порядка. (Я бы, впрочем, сказал, что *Fetisso* начиная с XVI века был центральным термином в повседневных практиках и дискурсах западноафриканского побережья, но эти кросскультурные пространства не были обществами или культурами в общепринятом смысле этих слов.) С этой точки зрения фетиш — это то, что не принадлежит конкретному историческому полю (если не считать истории самого слова), определенному обществу или культуре; напротив, он имеет отношение лишь к кросскультурной ситуации, образованной длительным столкновением ценностных кодов совершенно разных социальных порядков. Если говорить в марксистских категориях, можно сказать, что фетиш располагается в пространстве культурной революции[23], будучи местом, в котором раскрывается истина предмета как фетиша[24].

В каком же смысле такая вещь, как фетиш, вообще существует? Если фетишем называется некая специфическая «проблема-идея», какую истину она обозначает?

В заметке 1929 года, посвященной Джакометти, Мишель Лейрис говорит об «истинном фетишизме, который, как и в древние времена, остается в основе нашего человеческого существования» и о способности некоторых исключительных произведений искусства соответствовать этому «истинному фетишизму» (*vrai fétichisme*):

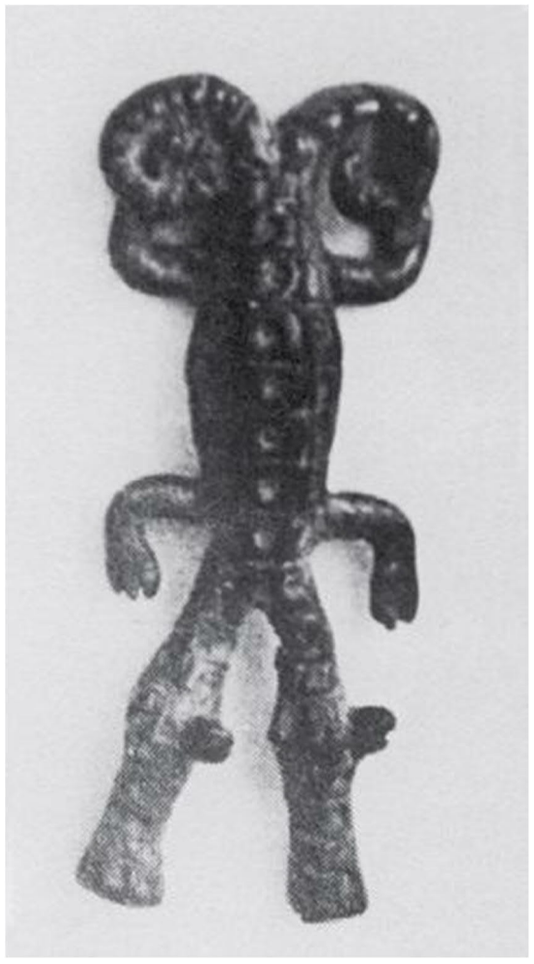
Едва ли можно найти какие-либо предметы среди произведений искусства (картин или скульптуры), способные хоть в малой мере отвечать требованиям этого истинного фетишизма, то есть любви — истинно влюбленной [*amoureux*] — в нас самих, направленной изнутри вовне и одетой в прочный панцирь, который удерживает ее в пределах одной определенной вещи, подобно предмету мебели [*un meuble*], которым мы можем пользоваться в чужой просторной комнате, называемой пространством25.

Фетиш в этом случае является прежде всего чем-то предельно личным, его истина переживается как субстанциальное движение «изнутри» самости (субъекта, единство которого задается телом, охваченным страстью, «телом без органов») в ограниченную самостью морфологию материального предмета, расположенного «вовне». Произведения искусства являются истинными фетишами только тогда, когда оказываются материальными предметами, бесстыдно личными как минимум в той же степени, что и слезная жидкость:

…капли дождя, красивые жидкие маленькие сферы, способные напомнить нам по крайней мере форму, если не вкус наших слез, и эту влажность и текучесть, что соответствует томлению, охватывающему наши члены, когда мы любим или же когда нас что-то трогает26.

Слеза или предмет-фетиш «соответствует», «вызывая» любовное томление или чувство волнения в телесном эго, которое становилось сознательным в исключительные моменты «кризиса», когда идентичность эго ставится под вопрос, под угрозу из-за неожиданной встречи с жизнью внешнего мира:

Есть моменты, которые можно назвать кризисами, и они только и важны в жизни. Речь о таких моментах, когда кажется, что внешнее внезапно отвечает тому призыву, который мы устремляем к нему изнутри, когда внешний мир открывается и между ним и нашим сердцем возникает внезапная связь27.



Два крокодила с одним телом, аканский голдуэйтс (гирька для взвешивания золота) (воспроизводится по: *Garrard T.F.* Akan Weights and the Gold Trade. London: Longman, 1980. P. 283).

Статуэтка отсылает к известной поговорке аканов: «У “двухголовых крокодилов” один живот, но, когда один из них что-то ловит, головы борются между собой за добычу, поскольку, хотя живот один для обеих голов, каждая хочет, чтобы еда прошла через ее глотку» (перевод Р.С. Раттрея в: *Rattray R.S.* Ashanti Proverbs. Oxford: Clarendon Press, 1914. P. 66). Гаррард предполагает, что мораль поговорки в следующем: «Родственники не должны ругаться, поскольку все принадлежат одной семье и общее благосостояние зависит от нее». По Раттрею, «эта остроумная метафора служит ясным выражением идей коммунистического народа»

Эти кризисные моменты единичной встречи и неопределимого взаимодействия жизни эго и жизни мира фиксируются сразу и в местах, и в вещах. Будучи же личными воспоминаниями, они сохраняют особую способность глубоко нас трогать.

Лейрис продолжает:

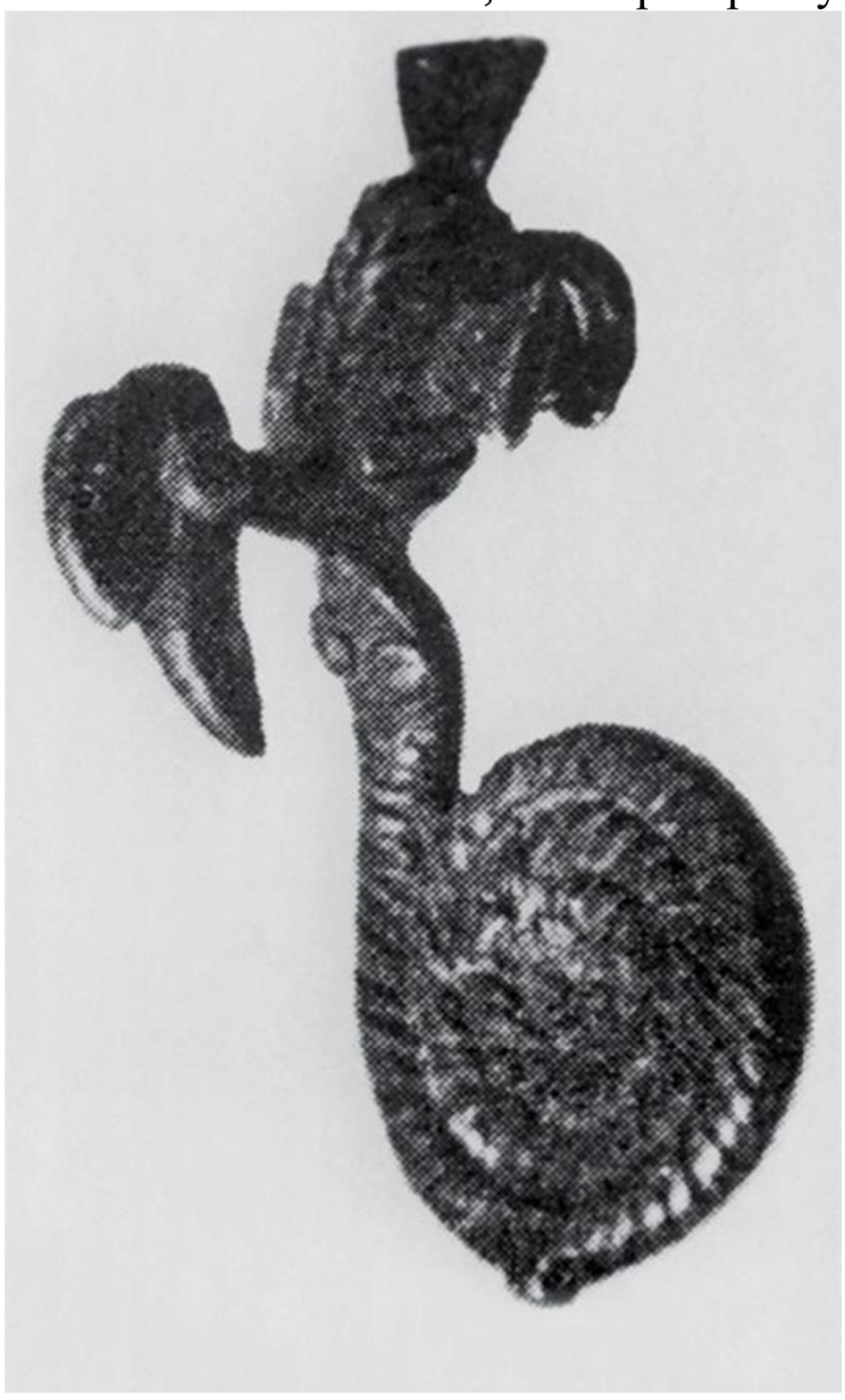
У меня есть несколько воспоминаний об этом порядке в моей жизни, и все они относятся к событиям вроде бы пустячным, лишенным символической ценности и, если угодно, произвольным: вот на залитой светом улице Монмартра негритянка из труппы *Black Birds* держит в руках букет влажных роз, вот пароход, на борт которого я поднялся, медленно отходит от набережной, вот несколько обрывков случайно напетых песен, вот встреча на развалинах в Греции со странным животным, что-то вроде гигантской ящерицы… Поэзия может возникнуть только из подобных «кризисов», и произведениями может считаться лишь то, что предоставляет их эквиваленты[28].

Всем этим четырем живым воспоминаниям о кризисе Лейрис приписывает одно качество: «произвольности», немотивированности и незаслуженности, внешней «пустячности» — возможно, потому, что нет никакого адекватного формального кода, который мог бы преобразовать такого рода встречу в осмысленную коммуникацию или связное повествование. Подобная встреча, единичная и фиксирующая, «лишена всякой символической ценности», но парадоксальным образом именно в силу такой лишенности любого узнаваемого ценностного кода она становится кризисным моментом бесконечной ценности, выражающим лишь несоизмеримую совместность живого бытия эго как личности и живой инаковости материального мира.

Такой кризис сводит вместе и фиксирует как уникально резонирующую и единую интенсивность некое неповторимое событие (навсегда запечатленное в памяти), отдельный предмет или совокупность предметов и определенное выделенное пространство. Если бы нам надо было разработать теорию фетиша, за ее фундаментальные категории можно было бы принять следующие: историзацию, территориализацию, реификацию и персонализацию. Фетиш всегда является значимой фиксацией единичного события; он представляет собой прежде всего «исторический» предмет, устойчивую материальную форму и силу неповторимого события. Такой предмет «территориализирован» в физическом пространстве (земной матрице), будь то в виде географически выделенной точки, определенного участка поверхности человеческого тела или же способа записи и оформления, определяемого некой движимой или нательной вещью. Исторический предмет территориализируется в форме «реификации»: это та или иная вещь (*meuble*) или форма со статусом замкнутой сущности, определяемая в рамках некой территории. Он опознается в качестве дискретной вещи (*res*) в силу своего статуса: предмета, имеющего значение в рамках ценностных кодов, которые свойственны производительным и идеологическим системам данного общества. Такой реифицированный, территориализированный, исторический предмет еще и «персонализирован», в том смысле, что он, помимо того что обладает статусом общественно доступного предмета, вызывает у индивида сильный личный отклик. Эта интенсивная связь с опытом индивида, опытом его собственного живого эго, устанавливаемая в страстном отклике на предмет-фетиш, всегда несоразмерна (причем в сторону как преувеличения, так и преуменьшения) ценностным кодам общества, в рамках которых фетиш обладает статусом материального означающего. Именно в этом «отрицании» и «перспективах бегства», возможность которых открывается шоком, вызванным зазором несоразмерности, фетиш и можно определить как место формирования и в то же время обнаружения идеологии и ценностного сознания.

Каждый фетиш — это единичное и отчетливое соединение (или «апроприация», *Ereignis* в категориях Хайдеггера)[29], объединяющее события, места, вещи и людей и возвращающее их в отведенные им сферы (темпорального события, земного пространства, социального бытия и личного существования). Определенные структурированные отношения — одни из них сознательные, другие бессознательные — устанавливаются, учреждая феноменологическую ткань непосредственного дорефлексивного опыта (или «плоть» в том смысле, в каком ее понимает Мерло-Понти в «Видимом и невидимом»). Как говорит Делез, «фетиш —

естественный объект общественного сознания, подобно обыденному сознанию или узнаванию ценности»30. Фетиши существуют в мире в качестве материальных предметов, «естественным образом» воплощающих в себе социально значимые ценности, которые значимы для одного или многих индивидов и вызывают в них сильный личный отклик: таковы флаг, памятник или веха; талисман, оберег или священный предмет; кольцо, татуировка или кокарда; город, деревня или страна; туфля, прядь волос или фаллос; скульптура Джакометти или «Большое стекло» Дюшана. Каждый из них обладает этим качеством синекдохической фрагментарности или «детотализованной тотальности», характерной для возобновляемого материального коллективного объекта, о котором рассуждает Сартр31.



Гадюка с птицей-носорогом (калао), аканский голдуэйтс (воспроизводится по: *Garrard T.F.* Op. cit. P. 296).

«Гадюка на земле поймала калао» — поговорка асанте, которая, по Гаррарду, имеет два смысла: (1) «Нельзя отчаиваться, если что-то не получается, какой бы тяжелой ни была задача»; и (2) «Веди себя хорошо и делай другим добро, поскольку однажды тебе, возможно, понадобится их благорасположение». Пословица отсылает к следующей сказке: «У калао была теща, которая всегда требовала у него денег, по крайней мере он так говорил. Поэтому он пошел занять денег у гадюки. Но когда подошел срок, калао не стал отдавать долг. Змея увидела в зарослях других птиц и попросила их передать калао, чтобы он вернул долг. Услышав, что змея хочет от него денег, калао передал ей насмешливое сообщение: если змея такая смелая, пусть взлетит вверх, на дерево, и там получит свои деньги. Змея спокойно выслушала весточку, но сказала птицам: пусть калао знает, что на поимку вора ей потребуется не больше дня. Вскоре ручьи и озера начали мелеть из-за нещадно палившего солнца, а когда калао спустился вниз, чтобы попить, то отыскал лишь один ручеек, позади дома змеи. Змея выглянула как раз вовремя, чтобы заметить калао, она бросилась вперед и схватила его за ногу: “Ты сказал, что мне придется взлететь за деньгами наверх, а я не просила тебя спускаться вниз. И вот я встретила тебя на земле, так что теперь я точно получу назад свои деньги”. Калао начал рыдать и просить других животных вступиться за него. Они все за него просили, но змея отказалась его отпускать. Он плакал, моля о пощаде, но змея его не простила. Спустя долгое время ему все же удалось

сбежать от змеи, и вот почему он летает так высоко в небе — боится гадюки» (*Garrard T.F.* Op. cit. P. 205–206)

Если фетиш, теория которого строится на основе всей истории самого этого термина в целом, можно считать наименованием тотального материального коллективного объекта, объекта одновременно общественного и личного, тогда Мерло-Понти прав в том, что *tout objet historique est fétiche*, «всякий исторический объект — это фетиш». Но это можно понимать и в том смысле, что фетиш — это особый тип коллективного объекта, раскрывающий истину всех исторических объектов, так же как у Хайдеггера произведение искусства *раскрывает* истину «вещи», а потому и *является* этой истиной[32].

Фетиш можно было бы тогда рассмотреть в качестве локуса некой первичной телесной риторики идентификации и отрицания, которая определяет сознательные и бессознательные ценностные суждения, связывающие территориализированные социальные вещи с телесными индивидами-личностями в цепочку единичных исторических фиксаций. То есть он мог бы выступать местом артикуляции как идеологической реификации, сопровождаемой гипостазированием, так и страстной спонтанной критики. Лейрис говорит об «истинном фетишизме», но тут же критикует «дурной фетишизм… тощих призраков, которые суть моральные, логические и социальные императивы… смещенный фетишизм, ложное подобие того, что оживляет нас изнутри»[33].

Дискурс о фетише всегда был критическим дискурсом, предметом которого выступали ложные объективные ценности той культуры, от которой сам говорящий дистанцируется. В этом и заключалась риторическая сила негативной переоценки, обнаружившаяся, когда португальские католики стали называть африканские религиозные и социальные предметы *feitiços*; сила, проистекающая из того, что голландские, французские и английские протестанты, обладавшие выраженной коммерческой жилкой, отождествили африканские религиозные предметы с предметами католического богослужения, назвав их фетишами, и тем самым проторили путь для общей теории фетиша, сложившейся в эпоху Просвещения. Эта негативная критическая сила продолжала присутствовать в этом слове в самых разных дискурсах о фетише на протяжении XIX и XX веков. «Фетиш» всегда служил наименованием для непостижимой тайны, связанной со способностью материальных вещей становиться коллективными социальными предметами, переживаемыми индивидами в личном опыте так, словно они воплощают в себе определенные ценности или достоинства, — в то же время с кросскультурной точки зрения, заключавшей в себе возможность бесконечного разочарования, предметы эти всегда считаются *dénués de valeur symbolique*, «лишенными символической ценности». Дискурс о фетише всегда полагает это двойное сознание увлеченной доверчивости и разочарованной, или отстраненной, недоверчивости. Недоверчивое трезвое суждение по самой своей природе становится местом, где, кажется, воплощается сила предельного разочарования, а потому и радикального сотворения ценности. Благодаря этому оно само по себе обладает притягательностью, пусть и иллюзорной, ведь оно кажется архимедовой точкой опоры человека, наконец-то «более открытого и исцелившегося от наваждений»[34], невозможной обителью человека без фетишей.

Историческое поле фетиша

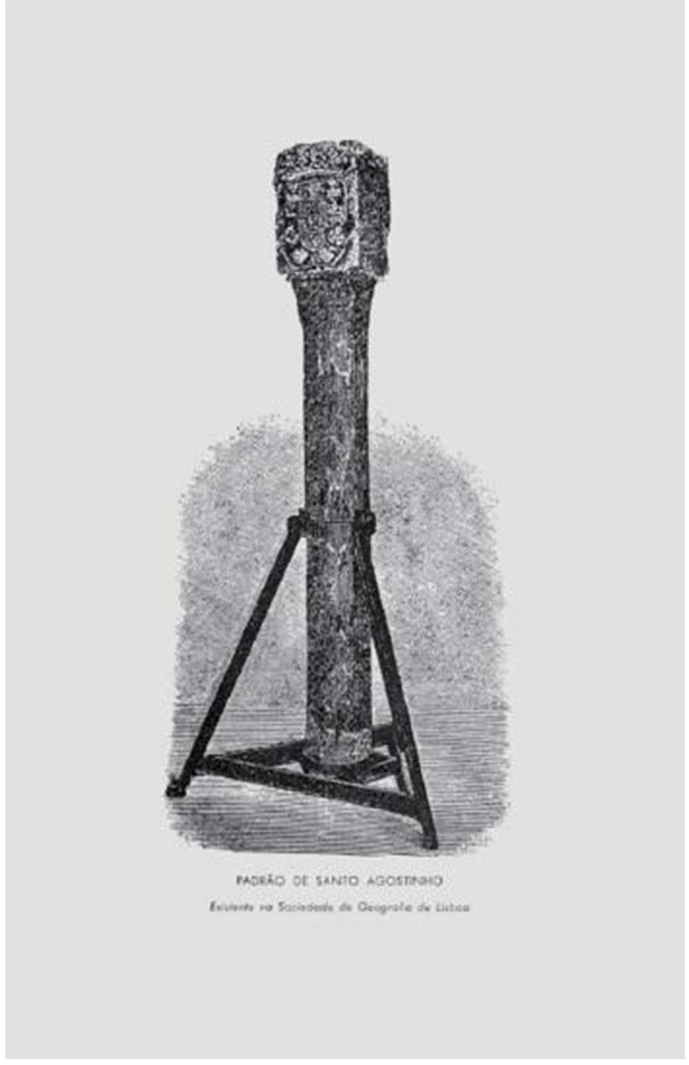
В предшествующем разделе мы наметили теоретическую модель фетиша, основанную на тех темах, которые играют фундаментальную роль в истории дискурса о фетише. На основе неотъемлемой материальности фетиша (который *не* является материальным означающим, отсылающим за пределы себя, а действует как физическое пространство, собирающее разрозненную в ином случае множественность в единство устойчивой уникальности) была установлена категория «территориализации». На основе значимой для фетиша способности к единичной фиксации и упорядочивающему повторению была выявлена специфическая «историзация», свойственная фетишу. Термин «реификация» позволяет формализовать фундаментальную тему институционализированных или рутинизированных[35] кодов социальной ценности, определенную структуру опосредования которых как раз и обеспечивает тот или иной конкретный фетиш. «Персонализация» служит обозначением особого аспекта — способности реифицированного предмета фиксировать в себе те идентификации и отрицания, на

которых основана субъективная идентичность конкретных индивидов. Итоговая польза этой модели зависит от ее применимости за пределами исторического поля дискурса о фетише, как оно задано здесь; такое применение выходит за рамки данного проекта.

Даже если такая концепция фетиша окажется неудовлетворительной в качестве аналитической модели, этот исторический проект сохранит самостоятельное значение. Следовательно, теоретическое введение в исследование исторической проблемы фетиша следует завершить обозначением того исторического поля, которое требуется изучить.

Прежде всего поле это определяется применением самого слова. Как я уже говорил, это единственный подход, не пренебрегающий спецификой проблемы, поскольку он не сводит понятие фетиша к тому или иному (частному или универсалистскому) метакоду. Такой историко-лингвистический подход не позволяет сказать, является ли данный предмет фетишем в каком-либо простом, внеисторическом смысле слова. Например, случай Ретифа де ла Бретонна может считаться примером фетишизма только с точки зрения медицинско-юридических дискурсов сексуального фетишизма. Хотя с позиции таких дискурсов Ретиф был классическим обувным фетишистом (в некоторых психиатрических справочниках второй четверти XX века вместо «фетишизма» даже использовали термин «ретифизм»), термин *fétichisme* во времена Ретифа не применялся к сексуальным перверсиям того рода, которые характеризуют его желание. Следовательно, с точки зрения нашего подхода, необходимо придерживаться точного смысла термина в каждый конкретный период или в каждой конкретной ситуации, чтобы можно было понять теоретические следствия специфических вариантов применения этого термина в рамках общего взгляда на историю теории фетиша.

Несмотря на необходимость ограничиться именно историей слова, объединяющий принцип понятия фетиша не проистекает из дискурса или «логоса» как такового. В своей работе я утверждаю, напротив, что проблема-идея фетиша возникла как то, что характерно для определенного типа кросскультурного опыта, когда европейское сознание после XV века было впервые вовлечено в определенные ситуации, еще долгое время продолжавшие существовать на западноафриканском побережье.



ПАДРÃО ДЕ САНТО АГОСТИНИО

Existente na Sociedade de Geografia de Lisboa

Padrão св. Августина, возведенный Диогу Каном в 1482 году на мысе Санта-Мария в Анголе, сегодня хранится в Географическом обществе Лиссабона (рисунок приводится по: *Baião A., Cidade H., Murìas M. (eds.)* História da Expansão Portuguesa no Mundo. Lisboa: Editorial Atica, 1937. Vol. I. Иллюстрация к p. 374).

Ноуэлл (*Nowell C.E.* A History of Portugal. New York: D. Van Nostrand. P. 54) дает перевод надписи на колонне: «В год от сотворения мира 6681, год от рождения Господа Нашего Иисуса Христа 1482, высочайший, превосходнейший и могущественный государь Король Жуан II Португальский послал открыть эту землю и установить эти *padrões* Диогу Кана, рыцаря Его Величества»

В соответствии с этими филологическими и историческими требованиями предметы, традиционно считавшиеся фетишами, — например, знаменитые фетиши с гвоздями из Конго или же *suman* у народов Западной Африки, говорящих на аканских языках, — должны быть включены в контекст кросскультурной проблематики, применяющей к этим предметам термин «фетиш». Но кроме того, этот подход требует исследовать и те предметы, именовавшиеся порой «фетишами», которые производились в рамках этих кросскультурных ситуаций. В качестве примера можно привести такие неевропейские изделия, как аканские голдуэйтсы, а у европейцев можно выделить *padrões* португальского короля Жуана II. И те, и другие (по крайней мере в некоторых случаях) называли фетишами люди, которые находились по другую сторону культурного барьера. Аканские голдуэйтсы были прямым культурным ответом на влияние европейских (и арабских) купцов, жаждавших золота, а также на возникшую в силу этого влияния квазимонетизацию внутренней аканской экономики в процессе оборота золотого песка как меры и вместилища ценности. В недавно вышедшем замечательном исследовании небольших медных фигурок, применявшихся в качестве гирек при взвешивании золота, Тимоти Ф. Гаррард отмечает, что

Первичным назначением голдуэйтсов было их применение в торговле, однако некоторые художественно выполненные гирьки могли служить и другим целям. В отдельных случаях их носили больные дети, чтобы излечиться, кроме того, их использовали как обереги или амулеты, способные приносить удачу или защищать человека, который их носит, от опасности… В Гане порой говорят, что такие гирьки можно отправить кому-нибудь в качестве «послания», поскольку та или иная поговорка может быть связана с формой гирьки, способной служить напоминанием о долге или обязанности, а также предупреждением, советом, знаком дружбы[36].

Следовательно, голдуэйтсы работали именно как средство соотнесения несоизмеримых социальных ценностей — ценностей традиционной культуры аканов, выраженной в поговорках или традиционном врачевании, и новых рыночных ценностей, привнесенных извне. Медные фигурки размечали новую культурную территорию, олицетворяя возможность перемещаться из одного ценностного кода в другой: гирьки были уникальными изделиями аканских мастеров (исследователи, занимающиеся этими предметами, часто отмечают, что многообразие форм кажется едва ли не бесконечным), способными функционировать на рынке, то есть служить для взвешивания золота, но в то же время они раскрывали традиционную мудрость, таящуюся в какой-нибудь туземной пословице, или же могли приобретать силу оберега и снадобья, излечивающего больных, для чего такие гирьки надо было носить на теле.

Сопоставимый пример с европейской стороны — это *padrão dos Descobrimentos*. В 1482 году, когда португальцы возобновили исследование африканского побережья при короле Жуане II, Диогу Кан отправился в свое первое путешествие и добрался до Конго и Анголы. *Padrões* представляли собой внушительные каменные вехи, перевозимые на кораблях и устанавливаемые в устьях открываемых рек и на мысах, чтобы обозначить господство над территорией и в то же время послужить в качестве навигационных знаков[37]. Например, на мысе Санта-Мария в Анголе, чтобы отметить самую южную точку своего путешествия, Кан установил *padrão* св. Августина, колонну с квадратным навершием, на котором были сделаны надписи: сторона, которая смотрит на север, показывала ветви королевского дома Португалии; на западной стороне была зафиксирована дата возведения колонны в летоисчислении от смерти Христа; на южной стороне была нанесена дата установки по времени царствования Жуана II; на восточной стороне указывалось, что возведение колонны на этом месте является делом рук португальского дворянина Диогу Кана. *Padrão*, таким образом, были способом территориализировать коды христианства и португальского феодализма в африканском ландшафте, «реифицируя» тем самым это пространство в категориях соответствующих ценностных кодов благодаря уникальному акту утверждения колонны, совершенному Каном. В случае, например, с *padrão de S. Jorge*, установленным в устье реки Конго, местные африканцы принимали колонну за знак постоянного присутствия португальцев; европейцы понимали, что африканцы будут видеть в *padrão* фетиш[38].

Я завершил первую часть моей работы этими двумя примерами — африканскими голдуэйтсами и португальскими *padrões*, — просто чтобы указать на некоторые не слишком известные предметы, относящиеся к историческому полю фетиша. Но прежде чем переходить к

полноценному обсуждению этих предметов, мы рассмотрим их в сложном историческом контексте, который будет исследован во второй части данной работы.

Проблема фетиша II. Истоки фетиша

Если история фетишизма, которую я намереваюсь написать, сколько-нибудь интересна, это объясняется тем, что слово «фетиш» как теоретический термин оказалось присвоено многими выдающимися социальными мыслителями XIX века («длинного» XIX века от Канта до Фрейда, то есть от Просвещения до модернизма). Гуманитарные науки, складывавшиеся в этот период (социология, антропология, психология), смогли оформиться еще и потому, что заняли определенную позицию в продолжительной дискуссии, посвященной выдвинутому теорией фетишизма объяснению истории и природы религии. В завершенном виде эта теория закрепилась в европейском интеллектуальном дискурсе уже к началу XIX века, а формулировалась она в период работы энциклопедистов (в 1750–1760-х годах). Я полагаю, что исследование теоретического употребления терминов «фетиш» и «фетишизм» в новом свете представит нам ментальность социальных теоретиков-космополитов XIX века вместе с той характерной для них проблематикой, которая нашла выражение в аргументах касательно материализма, истории, ценности и культуры.

В этой части работы я буду заниматься изучением истоков фетиша как особого понятия. Интеллектуалы XVIII века, которые сформулировали теорию фетишизма, обнаружили это понятие в описаниях «Гвинеи», вошедших в такие популярные сборники рассказов о путешествиях, как «Плавания и путешествия» (1550) Рамузио, «Восточная Индия» (1597) де Бри, «Хаклит: посмертное издание» (1625) Перчеса, «Собрание путешествий и странствий» (1732) Черчилля, «Новое общее собрание путешествий и странствий» (1746) Эстли и «Общая история путешествий» (1748) Прево. Конфигурация тем и разъясняющих понятий, характерная для идеи фетиша, возникла в XVI–XVII веках на побережье Западной Африки, а именно на участке от современной Ганы до Нигерии. Впервые соответствующая идея появляется в термине из пиджина *Fetisso*. Благодаря этому слову, которое использовалось по большей части посредниками, значительная совокупность африканских предметов и практик была подведена под одну категорию, которая, несмотря на то что культурные факты она представляла в ложном свете, позволила установить более или менее добровольные торговые отношения между представителями удивительно разных культур. На основе практического дискурса о *Fetissos*, или «клятвенных фетишах», купцы-протестанты, посещающие это побережье, выработали себе общее объяснение африканского социального порядка, который, как они считали, основывался на принципах, требующих поклонения *Fetissos*.

Чуждость африканской культуры, и в особенности ее сопротивление «рациональным» торговым отношениям, объяснялась в категориях приписываемой африканцам иррациональной склонности одушевлять материальные предметы (и особенно продукты европейских технологий), которая, следовательно, говорит о неверном понимании ими естественного порядка причин и следствий. Отсюда выводился принцип, который, как считалось, характеризовал всех африканцев: предполагалось, что в случайной ассоциации они видят причинно-следственное отношение. Эта интеллектуальная ошибка — понимание причинности через случайное соединение и одушевление (или, говоря в целом, антропоморфизацию) — считалась также причиной искаженной оценки материальных предметов, которой будто бы грешили африканцы, а также их суеверных религиозных практик и извращенного социального порядка, который (особенно после возникновения в Африке к концу XVII века работорговческих «пороховых империй») европейцы считали основанным на страхе, легковерности и насилии. Фундаментальный вопрос, определявший и само понимание этой проблемы, и категории ее объяснения, был связан с тем, как материальные предметы как таковые могут воплощать в себе религиозные, эстетические, сексуальные или социальные ценности какого- либо рода (то есть любые ценности, не выражающие «реальную» инструментальную и рыночную ценность материального предмета).

Идея фетиша возникла в торговом межкультурном пространстве, созданном устойчивыми коммерческими связями культур, которые оказались настолько разными, что были не в состоянии понять друг друга. Эта идея не принадлежит ни западноафриканской, ни

христианско-европейской культуре. Поскольку мы интересуемся ею в силу ее значимости для европейской социальной теории, в этой части работы я сосредоточусь на отличительных характеристиках этого понятия, как оно существует в европейском дискурсе. (Соответственно, я не будут заниматься отношением идеи фетиша к реальным концепциям западноафриканской культуры.) Для этого я восстановлю этимологию слова «фетиш», которая ведет от латинского *facticius* к португальскому *feitiço*, и особое внимание уделю его употреблению в христианской теологии и юриспруденции. Когда мы рассмотрим христианские понятия идолопоклонства, суеверия и колдовства, нам будет проще показать новизну идеи *Fetisso*, получившей развитие на западноафриканском побережье. И если понятие *Fetisso* в основном фокусировалось вокруг представлений об одушевленных вещах и случайных связях, то христианские понятия колдовства ориентировались в большей степени на представления о рукотворном сходстве и добровольном контракте. В заключение я рассмотрю три фазы развития новой идеи фетиша: прибытие португальцев в Черную Африку в XV веке и первоначальное применение ими терминов *feitiço* и *feitiçaria* к африканским предметам и практикам; распространение *Fetisso* как термина пиджина в группах посредников за пределами португальской империи в XVI веке; наконец, экспликацию этого термина в протестантских — особенно голландских — текстах XVII века, кульминацией которой стал влиятельный отчет 1704 года за авторством Виллема Босмана.

Facticius в христианской теологии: идолопоклонство и суеверие

Термины *feitiço*, *feiticeiro* и *feitiçaria*, которые в XV веке входили в словарь португальцев, отправлявшихся в Западную Африку, означали соответственно предметы, лица и практику, связанные с колдовством. Чтобы уяснить христианское представление о колдовстве, необходимо рассмотреть его отношение к понятиям идолопоклонства и суеверия, разработанным в рамках основного идеологического измерения, которое задано ключевыми для христианства понятиями творения, воплощения и спасения. В отношении предметов-фетишей христианская теория колдовства руководствовалась теологической трактовкой их как ложных святынь, предметов суеверия. Эти объяснения не удалось полностью интегрировать в общую церковную теорию идолопоклонства, логика которой требовала, чтобы материальные «идолы» были рукотворными подобиями, вводящими в заблуждение. Несостоятельность дискурса «идолопоклонства» как способа описания привела к развитию в Средневековье особой терминологии колдовства (или *fechiceria* в тогдашних иберийских языках).

Поскольку я прослеживаю здесь и этимологию самого слова «фетиш», начну с его развития в период до проникновения в христианский дискурс идолопоклонства.

Общеевропейское слово, английская версия которого — *fetish*, этимологически происходит от латинского *facticius* или *factitius*, то есть от прилагательного, образованного от причастия прошедшего времени глагола *facere*, «делать»[39]. Прилагательное *facticius*, похоже, распространилось как отдельный термин в языке римских коммерсантов в правление Августа. На это по крайней мере указывает одно из первых его вхождений у Плиния (23–79 год н.э.). В «Естественной истории» Плиния *facticius* значит «рукотворный» или «искусственный». Это слово относится к «созданным человеком» товарам, которые противопоставлены вещам, возникающим исключительно благодаря естественным процессам (то есть тому, что просто собирают и продают, не подвергая какой-либо обработке или изменению силами человека). Так, Плиний проводит различие между двумя типами ладана (ароматической смолы): первый тип, доставлявшийся из Аравии, он называет «естественным» (*terrenum*), поскольку такую смолу давали некоторые растения; в определенные периоды их сок по капле сочился на землю, где застывал, и его можно было собрать. Эти пыльные комки арабского ладана отличались от брикетов, производимых на Кипре, где сок выжимали из растений, которые стягивали в вязанки, скрепляя их веревками. Плиний называет такие кипрские брикеты «искусственными» (то есть *facticium*, а не *terrenum*)[40].

В несколько ином словоупотреблении то же самое прилагательное обозначало характер самого продукта, а не факт его производства вручную. Естественные и рукотворные варианты одного и того же товара могли отличаться определенными характеристиками: так, по словам

Плиния, естественный ладан крошился, а искусственный был прочным. Различие во внешних качествах могло означать также и различие в сущностной ценности:

…некоторые проводят двоякое различие между добываемым [*fossile*] халканфом [букв.: χαλκοῦ ἄνθος, «цвет меди» — название различных солей меди] и искусственным [*facticium*], поскольку последний бледнее первого и намного уступает ему в качестве и цвете. (*Pliny*. Op. cit. P. 220 [Bk. 34. Sec. 125])

В этом случае различие между естественным и искусственным продуктом вызывает различия во внешних признаках (цвете) произведенной вещи, и это видимое различие само является знаком различия в ценности (или «достоинстве» в его исходном смысле) двух разновидностей одного товара.

Но если в подобных случаях, как и вообще в целом, внешний вид может быть признаком ценности полезной субстанции, то бессовестный предприниматель может «сфабриковать» товар, то есть не его суть, а его обманчивый внешний вид. Таким образом, в товарообмене внешний вид как означающее полезной ценности может сам по себе стать ценностью в случае коммерческого мошенничества. Последнее значение *facticius*, обнаруживаемое у Плиния, относится к подобным случаям. Обсуждая красноватый «соляной цветок», который обычно встречается у Нила или на поверхности некоторых источников, Плиний предупреждает читателя:

Его также подделывают и подкрашивают красной охрой или же крошкой от глиняной посуды; эту подделку можно выявить водой, которая вымывает искусственный [*facticium*] цвет, тогда как настоящий [*verus*] удаляется только маслом… (*Pliny*. Op. cit. P. 434 [Bk. 31. Sec. 42])

Здесь *facticium* означает «искусственный» в смысле «материально видоизмененный силами человека с целью обмана», то есть «фальшивый» противопоставляется «настоящему» (*verus*). Нейтральная в моральном отношении оппозиция «рукотворного» и «произведенного естественным образом» теперь становится ценностным противопоставлением «искусственного» («неестественного» и «заведомо ложного») и «естественного» (в смысле «подлинного» и «настоящего»).

Короче говоря, в исходном словоупотреблении торговцев у термина *facticius* было три разных, но связанных друг с другом смысла. В простейшем смысле слово это означало «рукотворный», что противопоставлялось «образовавшемуся естественным образом». В несколько более сложном смысле слово *facticius* применялось для отличения «искусственной» разновидности того или иного товара от «естественной». Этот второй смысл *facticius* указывал на материальную или функциональную равноценность подобных разновидностей и в то же время на разницу в способе производства, а также в качестве и ценности. Наконец, слово это могло означать «поддельный», или «фальшивый», в противоположность «настоящему», то есть «неестественную» фабрикацию внешнего вида, факторов, определяющих меновую стоимость, но не субстанции или потребительской стоимости, этим внешним видом обещанной.

Тонкости смыслов этого слова воплощают в себе некоторые необходимые различия и категории коммерческого сознания; благодаря этому диалектическому комплексу значений термин *facticius* был впоследствии присвоен христианским дискурсом — в работах Тертуллиана и Августина41.

Основные идеи, заложенные в термине *facticius*, предстали в совершенно ином свете, когда переместились в христианскую космологию природного мира, сотворенного Богом, грехопадения, произошедшего по вине человека (или Дьявола), наконец, истинного церковного и ложного идолопоклоннического пути к спасению. У христианских авторов этот термин используется, как выясняется, в трех контекстах: (1) в теологических трактовках естественного человеческого тела как образа Божия42, намеренное искажение которого составляет идолопоклонство; (2) в аргументах касательно человеческой души как нематериальной субстанции, которая является единственным локусом несуеверной духовной деятельности; и (3) в обсуждении личного и в то же время церковного статуса подлинных священных реликвий. Общая теория идолопоклонства была сформулирована в процессе решения проблем, связанных с тремя этими темами — телом, душой и священным предметом, то есть проблем, одновременно созданных и решенных благодаря фундаментальным католическим положениям о творении, воплощении и церковном спасении.

Первая из указанных тем появляется в работе Тертуллиана «О зрелищах», где он разоблачает атлетику и зрелище физической борьбы в качестве идолопоклонства, поскольку такие виды деятельности направлены на «непомерное развитие тела, нарушающее пропорции, установленные Богом» (*facticii corporis ut plasticam dei supergressa*)43. Тертуллиан помещает соответствующую проблему в рамки христианской креационистской космологии: поскольку Бог сотворил природный мир, включая и тело Адама, и даровал человеку все природные вещи, чтобы тот ими пользовался, как в таком случае любое применение любого естественного предмета может быть чем-то, кроме добра? Ответ Тертуллиана состоит в том, что, хотя материальные предметы и можно применить, например, для убийства, это не значит, что убийство — благо или что оно позволительно, поскольку на самом деле Бог дал завет, говорящий об обратном:

Опять же, кто сотворил золото, серебро, медь, слоновую кость, дерево и все прочее, из чего делаются идолы [*fabricandis idolis material*], и кто произвел металлы, как не Тот, Кто создал и землю? Но для того и дал Он им существование, чтобы люди боготворили их вместо Него? Конечно, нет, потому что идолопоклонство есть величайшее оскорбление Бога. Мы не думаем, что вещи, оскорбляющие Бога, произведены не Им; но использование их в оскорбление Богу уже не есть дело Божье. Сам человек, виновник всякого рода злодеяний, не творение ли Божье и не образ ли Божий [*opus dei, verum etiam imago est*]? А ведь он употребил во зло и душу свою и тело, чтобы возмутиться против своего Творца. (*Тертуллиан*. Указ. соч. С. 278)

Тертуллиан утверждает, что любое злоупотребление материальными предметами природного мира есть идолопоклонство (и, по сути, убиение человеческой души), пусть даже элементы акта сотворения идола сами по себе злом не являются. Позднее богословы разработают теорию божественного статуса «закона природы»; соответственно, намеренное вмешательство в естественный процесс или же злонамеренное обезображивание телесной формы, определенной в ином случае своим естественным типом, стало считаться богохульством. Единственная истина, на которую было способно естественное тело, — это достичь формы, составляющей истинное подобие его естественному типу, общему для всего вида в целом.

В христианской теории рассуждение о материальных телах обычно отсылало к принципу подобия44. В своем комментарии на Исход 34:17: «Не делай себе богов литых» (*et deos fusiles ne feceris tibi*)45, — Августин толкует «литых богов» в качестве синекдохи (*locutio est a parte totum significans*) для рода «образов или каких угодно рукотворных богов» (*genus simulacrorum au qualiumcumque facticiorum deorum*)46. Идолы и все нецерковные священные предметы называются подобиями («образами», *simulacra*) и в то же время характеризуются в качестве искусственных (*facticii*). Будучи «образами», они толковались в качестве исключительно внешних форм, подобий, лишенных сущностной истины и внутренней духовности. Будучи *facticii*, они представлялись целенаправленно искаженными материальными телами, а также с духовной точки зрения — тщетными актами воли.

Идолопоклонство в узком смысле определялось как намеренное изготовление и обожествление человеком тех искусственных разновидностей священных предметов, подлинная сущность которых — духовное мошенничество. Августин под «идолом» понимал любой рукотворный культовый образ, не обращенный к истинному Богу. Тертуллиан же еще раньше дал намного более широкое определение категории идолопоклонства. Поскольку спасения в этом мире можно добиться только при помощи Церкви, не может быть, по мысли Тертуллиана, большего преступления, чем противление кафолическим формам богослужения путем введения идолопоклоннических культов. Это было настолько важным, что «идолопоклонство» стало общим термином, обозначающим любые формы отклонений в религиозной деятельности:

Идолопоклонство — главное преступление рода человеческого, наивысшее прегрешение мира, единственная причина Страшного суда… Полагаю, что мошенничество имеет место тогда, когда либо берут чужое, либо не возвращают долга, причем мошенничество, совершенное в отношении человека, — весьма тяжкое преступление. Но идолопоклонник совершает мошенничество в отношении самого Бога [*idololatria fraudem deo facit*], отказывая Ему в причитающихся почестях и отдавая их другим… Так вот и получается, что все преступления одновременно обличаются в идолопоклонстве, а само оно уличается во всех преступлениях. Но можно подойти к этому делу и с другой стороны. Именно, поскольку все преступления

противны Богу, а ничто направленное против Бога невозможно без участия демонических сил и нечистых духов [*daemoniis et immundis spiritibus*], которым и принадлежат идолы [*idola*]… (*Тертуллиан*. Об идолопоклонстве // Избранные сочинения. С. 249–250)

Все преступления и, по сути, все проступки стали, таким образом, разновидностями новой предельно общей христианской категории, введенной Тертуллианом, а именно идолопоклонства. Злодеяния были признаны идолопоклонством потому, что они в лучшем случае противоречат воле и завету Бога, а в худшем — служат воле какого-нибудь ложного бога, одного из падших ангелов или их предводителя, Дьявола. Изготовление материального культового предмета с целью поклонения ложному богу (чьей «собственностью» становится материальный предмет-идол) считалось поэтому лишь наиболее показательным случаем в числе разнообразных проступков, которые все суть уклонения от божественной воли и закона, а потому их можно с полным правом отнести к идолопоклонству, побуждаемому демонами.

Последний теоретический момент в разработке идеи идолопоклонства был связан с неспособностью материальных тел как таковых играть роль посредников в благочестивой деятельности. Конечно, наиболее яркой иллюстрацией этого аргумента стало обсуждение у Августина темы скопчества. В этой дискуссии термин *facticius* он применял для того, чтобы отличить ложные акты веры (предметной составляющей которых выступает часть материального мира, а именно половые органы человеческого тела) от добровольных актов истинной веры (таких как отказ от сексуального желания), которые проистекают из души и на нее же воздействуют. Комментируя различие между тремя видами скопцов, о которых Христос говорит в Евангелии от Матфея 19:12, Августин назвал *nativum* того, кто был рожден скопцом (а потому принадлежит порядку порождения), *facticium* того, кто был физически превращен в скопца людьми (а потому принадлежит порядку рукотворности, человеческого умения), и *voluntarium* того, кто сделал самого себя скопцом ради Царствия Небесного (так что он принадлежит порядку творческого действия, свободной воли)47. Августин растолковывает эту последнюю, благую форму скопчества, указывая, что она обозначает «отроков и отроковиц, что изгнали из сердец своих желание брака» (*Augustini Aureli*. Contra Faustum. P. 751; английский перевод: P. 525). Такие истинные скопцы в этом исключительно добровольном и духовном акте перенесли желание из половых органов физического тела в душу, орган свободной воли и веры. Скопец разновидности *facticius*, который одержал верх над половым желанием путем прямого воздействия на материальное тело, а не посредством души, тем самым упускает из виду свободное волеизъявление как необходимый элемент всех искупительных актов истинной веры. Именно отсутствие какого-либо материального выражения служит свидетельством подлинной духовности акта веры: естественное тело как материальный образ остается, таким образом, неизуродованным, сохраняя в максимально первозданном виде форму, назначенную ему Богом в изначальном акте творения.

В общей теории идолопоклонства смысл двух первых заповедей был разработан в соответствии с космологическими следствиями тезиса о творении, осуществленном трансцендентным божеством. Преднамеренное искажение материальных тел в религиозных целях считалось идолопоклонством, поскольку обезображивало их богоданные естественные формы, превращая их в образы мошеннической духовности; кроме того, сама сфера материи как таковой считалась средством, непригодным для актов поклонения Богу.

Проблема *corpus facticium* была порождена самим космологическим ядром христианской идеологии и получила решение в общей теории идолопоклонства. Вопрос *anima facticia* касался одной конкретной проблемы христианской онтологии, а именно проблемы субстанции человеческой души, и решался он подведением идеи суеверия под общую категорию идолопоклонства.

На протяжении всей истории христианской теологии концептуальные проблемы, связанные с телесным статусом человека (представляющегося воплощенным духовным деятелем в том космосе, где дух и материя являются совершенно разными субстанциями), решались за счет различных интерпретаций природы и способностей души. В споре в 392 году со своим бывшим другом манихеем Фортунатом Августин отрицает, что человеческая душа сама может быть Богом, поскольку она греховна, в отличие от Бога. Когда же его спросили, из какой же субстанции сделана душа, если не из божественной субстанции самого Бога, он ответил:

Я отрицаю то, что душа является Божественной субстанцией, поскольку отрицаю, что она есть Бог: но тем не менее [я говорю], что она от Бога, ее создателя, поскольку она была сделана Богом [*ex Deo auctore esse, quia facta est a Deo*]. Тот, кто делает, — одно, а то, что сделано, — другое [*Aliud est qui fecit, aliud quod fecit*]. Тот, кто сделал, совершенно неспособен на порчу; тогда как то, что Он сделал, совершенно неспособно быть равным Тому, кто это сделал[48].

На этот аргумент и отвечает Фортунат: «Я не говорю, что душа подобна Богу [*similem Deo*]. Однако я сказал, скорее, что душа сделана [*factitiam esse animam*] и есть не что иное, как Бог; я спрашиваю, откуда Бог взял субстанцию души [если не из Своей собственной божественной субстанции]?» Ответ Августина состоит, разумеется, в том, что Бог создал субстанцию человеческой души из ничего [*de nihilo fecerit* (Contra Fortunatum. P. 117)]. Согласно христианскому учению, человеческая душа не изготовлена (*facticius*) из материи божественной субстанции, а является отдельной субстанцией, созданной *ex nihilo*, со своей собственной человеческой природой, отличной от божественной природы Бога (отсюда тайна воплощения в Христе одновременно божественной и человеческой природы). Следовательно, Бог создал не только материальный природный мир, включающий в качестве образа Божьего тело Адама, но и человеческую душу, особую субстанцию, которая не была изготовлена из ранее существовавшего (божественного, или духовного) материала, но в то же время не была порождена из собственной субстанции Бога (только Христос, Сын Божий, находится к Богу в отношении порождения), поскольку она была создана *ex nihilo* как особый тип сущности, свойственный только людям.

Человеческая душа состоит из сотворенной духовной субстанции, суть которой в том, чтобы составлять единство с материальным телом индивидуального человека. Ангелы — включая падших ангелов, которых язычники именуют «богами», хотя христиане знают, что это демоны, — также состоят из сотворенной духовной субстанции, однако она отличается от человеческой тем, что не имеет привязки к материальному телу. Поскольку душа понимается в качестве принципа жизни, возникает необходимость провести различие между человеческими душами и душами других одушевленных телесных существ. С точки зрения христианского мировоззрения растения и животные не обладают бессмертными душами: поскольку они живы, у них должны быть души, однако субстанция таких душ не духовная, а телесная. «В самом деле, души неразумных животных были произведены некой силой тела, тогда как человеческая душа была создана самим Богом» (*Фома Аквинский*. Сумма теологии. Вопрос 75. Раздел 6). Будучи формами жизненной функции таких тел, эти души подчинены принципу порождения и уничтожения, который управляет всеми видами сущего в природе. Природа — область творения, логически отличная от области духов, наделенных свободой воли; субстанция последних не может быть материальной, поскольку, хотя такие души и сотворены, они еще и вечны.

Если аргументы касательно материальных тел ориентировались на троп подобия, аргументы о душе ссылались на категорию свободного действия веры[49]. Вера — это акт свободной воли души (в своей недетерминированной свободе подобный творческим актам Бога), тогда самое большее, что могут акты тела, — это создать подобие, или симулякр, духовного действия. В обсуждении истинной духовной деятельности человеческих душ понятие идолопоклонства было распространено на любую религиозную практику, обращенную на внешние формы, а не на внутреннюю веру. Таким образом, категория идолопоклонства была соотнесена с традиционными концепциями суеверия (*superstitio*).

В теории идолопоклонства рассматриваются предметы богохульного поклонения; в теории суеверия — формы поклонения, обусловленные неверными религиозными установками. Точнее говоря, *superstitio* означает такую религиозную чувствительность, которая порождает преувеличенные, чрезмерные, а потому и избыточные культовые практики. В работе *De Natura Deorum* («О природе богов») Цицерон в качестве традиционного примера суеверия приводит «тех, которые целыми днями молились и приносили жертвы, чтобы их дети пережили их…» (книга II, раздел XXVIII). Поскольку же *religio* означала понимание человеком того, как правильно достичь истинной связи с божественной силой, фундаментальное определение *superstitio* было сформулировано Лактанцием так: *religio veri cultus est, superstitio falsi* («религия — культ истинного [Бога], суеверие — ложного»)[50].

Развивая эту идею в *De Doctrina Christiana* («Христианская наука»), Августин утверждает, что ложные религиозные установки могут привести к двум разным формам идолопоклонства: Делать и почитать идолов, боготворить тварь или какую-либо часть ее, советоваться и входить в ближайшие и тесные сношения со злыми духами [*consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus*], к чему способствует магия [*magicarum artium*], о которой поэты, впрочем, более упоминают, нежели говорят что-либо определенное, — все таковое учение, основанное на установлении человеческом, исполнено суеверия51.

Далее Августин проводит различие между этими идолопоклонническими формами суеверия и теми, что получили название «тщетных ритуалов» («тщетных» в смысле суеверных практик, которые не могут произвести желаемого эффекта). В своей разработанной форме христианская теория суеверия различала четыре основные формы суеверного поклонения: суеверно преувеличенные практики в рамках истинного религиозного культа Церкви; идолопоклонство ложным богам (то есть формальные культы); наконец, два типа некультового суеверия: гадания с целью получить знания о будущем и «тщетные ритуалы», призванные принести какую- либо пользу или, наоборот, отвратить зло. Считалось, что предметом гаданий всегда являются демонические духи, от которых предполагалось добиться оракула. Взаимодействие с демонами понималось в категориях словесной, а не физической деятельности, то есть в категориях заклинания, призвания, беседы, оракула и договора. Такая деятельность, по существу своему словесная, считалась в определенном смысле добровольной и с христианской точки зрения относилась скорее к духовным, а не к материальным действиям. Христианский логоцентризм любые добровольные действия связывал с нематериальным духом. В то же время «тщетные ритуалы» понимались как физические действия, нацеленные на поиск средств, благодаря которым люди могли бы вмешиваться в процессы и законы природы. Слово «магия» могло применяться к обоим последним классам, если они заявляли о себе как систематические процедуры, основанные на знании (*ars*); в христианском словоупотреблении «магия» почти всегда предполагала призвание демонов.

Своего рода серой зоной (или «сложным случаем») стали тщетные ритуалы как регион идолопоклонства: с точки зрения некоторых авторов, отсутствие явного акта призвания демонов указывает на то, что к простым суеверным обычаям низших классов следует относиться терпимо; другие же полагали, что суеверный поиск не-природных сил, отличных от силы Бога, является идолопоклонническим и проклятым: даже если никакие демоны не призывались, тщетные ритуалы представлялись формой религиозного самообмана, а истинным творцом всякого духовного мошенничества является Дьявол. Какую бы позицию ни занимал тот или иной конкретный мыслитель, материальные предметы, используемые в подобных суеверных практиках, всегда понимались как нелегитимные священные предметы.

В теоретическом отношении различие между нематериальными актами души, подобающими истинной вере, и простыми внешними актами суеверного идолопоклонства основывалось на ортодоксальном учении о духовной субстанции человеческой души. Как может показаться, такой взгляд на веру подразумевает, что законными являются только аниконические формы культа (эту позицию занимали «протестанты» от Адельфия до Мухаммеда и Кальвина). Однако культы мощей и святых одобрялись едва ли не с самых первых дней Церкви. Позже замечание Григория Великого об образовательной ценности образов как «книг для неграмотных бедняков» обосновало использование фигуративного искусства ввиду его анагогической ценности. Более того, материальный предмет стал средоточием главного священного ритуала Церкви как таковой. Именно по этой причине понадобилась ясная теория истинных и ложных священных предметов. Эту теорию удалось построить за счет того, что на Церковь как институт было рас-пространено понятие боговоплощения.

Христос стал единственным воплощением Бога на земле, а также, поскольку принес себя в жертву, единственным средством спасения. Однако на Тайной вечере он наделил своих учеников божественной силой, позволяющей спастись, а также способностью передавать эту силу другим. Так возникла уникальная священническая линия наследования, которую образуют церковнослужители; просфора Евхаристии, отсылая к хлебу Тайной вечери, прославляет исключительный факт воплощения Христа и актуализирует способность Церкви спасать человеческие души, из него проистекающую. В период протестантской Реформации стало

совершенно ясно, что отрицать наличие божественной силы у материального предмета как такового — значит отрицать законную силу католической Церкви как посредника спасения человека в материальном мире.

Хотя хлеб Евхаристии — основной священный предмет Церкви, были и другие священные предметы (такие как нательные кресты, образа святых и обручальные кольца), которые считались проводниками силы Церкви, вполне законно воплощающими в себе способность благословлять того, кто их использует, и ниспосылать ему благодать[52]. Христианский священный предмет с его реальной действенностью отличается от священных предметов суеверия и идолопоклонства двумя важными моментами: обязательным волевым компонентом личной веры и тем, что эти предметы обретают свой статус благодаря посреднической инстанции Церкви. В частности, только благодаря Церкви материальные предметы могут стать проводниками веры и божественной силы.

Все эти священные предметы (просфоры, кресты, кольца, образа), разумеется, сделаны искусственно; ни один из них не является нерукотворной естественной вещью, местом или животным. Однако акт, в котором Церковь наделяет их священной силой, отличается от акта их материального изготовления. Каждый может изготовить предмет, предназначенный для культового применения, однако только священническая традиция Церкви способна наделить их значимостью для сообщества верующих. Все другие предметы такого рода являются идолами (*idola*) — этот термин используется св. Иеронимом в его переводе Библии (IV века) для передачи ряда еврейских терминов. (Общая категория «идола» сама является плодом этого латинского периода становления христианской идеологии.)

Как уже говорилось, ошибка идолопоклонства понималась в смысле либо тщетного поклонения простым материальным вещам и внешним формам, либо применения материального идола в качестве средства призвания демонических духов и разговора с ними. В какой мере эту общую концепцию идолопоклонства следует распространять на «тщетные» суеверия, оставалось вопросом спорным. В известном фрагменте Августин провел различие между практиками, которые являются определенно проклятыми, такими как магические совещания с демонами при посредстве гаруспиков и авгуров, и «тысячью глупейших [народных] обычаев» (*millia inanissimarum observationum*), требующих, к примеру, пнуть или ударить предмет, который двум друзьям, идущим вместе, довелось обойти с разных сторон[53]. Все его примеры «глупых предосторожностей» включают суеверные действия (противопоставляемые производству материальных предметов); при этом такие материальные объекты, как «лигатуры и снадобья» (*ligaturae atque remedia*), а также различные кольца, носимые для здоровья и безопасности, осуждаются так же, как авгурии и заклинания. Августин отрицает, что такие предметы всего лишь используют «силы природы»; поскольку они обращаются к силам иным, чем силы природы, они столь же прокляты, как и недвусмысленные попытки призвать демонов. Подобная позиция обходит стороной вопрос о том, какие именно силы заключены в «силах природы». Именно в этой непроясненной в понятийном отношении области в Средние века возникли термины *facticioso* и *factura*, обозначавшие определенные суеверные практики вместе с соответствующими им предметами.

Feitiçaria в христианском праве: колдовство и магия

Дискурс о колдовстве (хотя он и был основан на только что рассмотренных категориях идолопоклонства и суеверия), как и само слово *feitiçaria*, получил развитие в христианском праве (или по крайней мере был усвоен им), а не в христианской теологии. Теологический дискурс никогда не мог в полной мере концептуализировать «тщетные ритуалы» в рамках своей логики материального подобия и добровольного словесного призвания и согласия. Тем не менее, если и правда можно говорить, что в позднем Средневековье была разработана непротиворечивая теория колдовства, она основывалась на категориях идолопоклонства и договора с демонами. Неизменное присутствие таких выражений, как «идолопоклонство и колдовство» (*idolatria y feitiçari*) в португальских рассказах о путешествиях или «суеверие и колдовство» (*supersticiones y hechicerias*) в испанских трактатах XVI века, посвященных колдовству, показывает концептуальную неспособность теории идолопоклонства задать дискурс о «колдовстве» (и уж тем более объяснить реальные феномены, обозначаемые этим термином).

Существует три этапа в истории христианского права, регулирующего вопросы колдовства. Первый состоит из законов, принятых в IV–V веках при первых христианских императорах и впоследствии собранных в Кодексе Феодосия. Второй включает средневековые европейские законы: сначала это были епископские законы, а потом, когда в XII веке возродилось гражданское право, канонические и королевские законы. Последний этап характеризуется передачей юрисдикции по делам колдовства инквизиции (что стало возможным благодаря определению колдовства как своего рода ереси)54 и внедрением в светских судах схоластических инквизиторских идей о колдовстве. Значение этого последнего этапа для понятия *feitiçaria*, экспортированного в Западную Африку, минимально.

Кодекс Феодосия, первый христианский свод законов, был обнародован в 438 году. Несколько разделов кодекса включают законы, регулирующие религиозные и магические практики. Исследование этих законов помогает поместить формулировки христианских богословов в контекст конфликтов, связанных с религиозной политикой в период от Константина до Феодосия. Например, теологическая интерпретация богов как злых демонов на самом деле означала делегитимацию публичных культов и традиционного религиозного авторитета римских сенаторов, не обратившихся в христианство. По сути, эта группа была основным адресатом законов Феодосия, карающих суеверные магические практики. (Законы, регулирующие ереси, были вынесены в другой раздел кодекса, поскольку конфликты с «язычниками» и «еретиками» считались разными проблемами.)55

Соответствующий раздел носит название *De Maleficis et Mathematicis et ceteris similibus* («О магах, астрологах и других похожих преступниках»)56. Большая часть этих законов относилась к практикам, приписанным к категории «гаданий» (*ars divinanda*), которые осуждались в качестве *maleficia*. Само слово *maleficia* буквально означало «зло-деяния», отсюда английское слово *malefactor*, но обычно *maleficia* переводят как «магия», «волшебство» или «колдовство», поскольку термин подразумевает, что злодеяния требуют сверхъестественного вмешательства злых духов. В качестве категории права *maleficia* включала в себя и религиозное преступление богохульства. В этой категории мы встречаем *augures*57, *haruspices*58, *sacerdotes*59, *harioli* и *vates*60, *mathematicii*61, *Chaldaei et magi*, толкователей сновидений и многих иных адептов магических гадательных искусств. (Когда толерантный император Валентиниан пожелал узаконить практику гаруспиков, он стал отрицать, что ее следует относить к *maleficia*, поскольку она не подпадает под категорию религиозного суеверия [*religionem genus*], а потому, по его мнению, ее нельзя считать богохульством.)

Хотя религиозные законы Феодосия первоначально были нацелены на регулирование или запрет культовых практик основных соперников христианской политической власти, чьими религиозными органами были авгуры и гаруспики, категория *maleficium* охватывала не только преступления, связанные с гаданиями. Тщетные ритуалы тоже могли быть богохульными, и есть один закон Константина, обращенный на такие суеверные практики, распространенные среди низших классов. В этом законе проводится различие между вредными магическими практиками и непреступными «снадобьями», а также ритуалами плодородия:

Наука людей, которые знакомы с магическими искусствами [*magicis artibus*] и кто, как стало известно, причиняли ущерб людям или же совращали добродетельные души сладострастием, подлежит наказанию и справедливому возмездию в соответствии с самыми суровыми законами. Однако снадобья [*remedia*], изыскиваемые для человеческих тел, не должны быть предметом уголовного обвинения, как и помощь, оказываемая без злого умысла в сельских округах, дабы можно было не бояться того, что дождь побьет зрелый виноград, и чтобы урожай не пострадал от разрушительного града, осыпающего камнями, поскольку такие хитрости не вредят чьей-либо безопасности или репутации, напротив, их применением достигается то, что божественные дары [природы] и труды людские не будут порушены. (Кодекс Феодосия. Кн. IX. Титул 76. Раздел 3)

В теологии Августина «снадобья» и тщетные ритуалы осуждались как суеверные призывы к неприродным силам. Однако раннехристианское право отрицало их статус преступного богохульства, что объяснялось отсутствием ущерба «безопасности или репутации».

Кодекс Феодосия включает несколько списков наиболее тяжких преступлений, не допускающих помилования; в этих списках встречаются термины *veneficium* и *maleficium*, которые здесь различаются. *Veneficium* означает искусство отравления и в целом колдовство, а именно применение трав и магических материальных субстанций для приготовления зелий и настоев, способных тем или иным образом воздействовать на другого человека (вызывая смерть или влюбленность). В переводе Второй книги Царств (9:22) св. Иероним использует термин *veneficia* для обозначения «колдовства» Иезавели. Однако в Вульгате общий термин, соответствующий «колдовству» в Библии короля Якова, — это *maleficia* (см.: Второзаконие 18:10, Книга пророка Михея 5:12, Книга пророка Наума 3:4 и, главное, Исход 22:18)62. Различие между *veneficium* и *maleficium* обосновывалось неопределенностью границы между воздействием, вызванным малоизвестными силами естественных субстанций, и воздействием нематериальных духов, а также, возможно, силой народного представления о *venefica* как определенном типаже.

Различие *maleficium* и *veneficium* сохранилось в правовом кодексе недолговечного иберийского королевства христианских вестготов. *Codex Wisigothorum* (Вестготская правда), принятый около 654 года, когда король Реккесвинт обратился из арианства в католичество, создал правовую систему, поддерживающую ассимиляцию готских и романизированных народностей Иберии (до тех пор пока и кодекс, и королевство не были сметены мусульманским завоеванием 711 года). После христианской реконкисты короли XI века, занявшиеся построением государства, восстановили Вестготскую правду (которая была переведена на испанский язык как *Fuero Juzgo*).

В соответствии с Кодексом Феодосия, в Вестготской правде приводится список преступников, которым не позволялось свидетельствовать, и среди них встречаются *malefici* и *venefici*63. В испанском *Fuero Juzgo* они были переведены соответственно как *sorteros* («гадатели, предсказатели судьбы») и *los que dan yervas* («те, кто дают [другим] травяные настои»)64. В заглавии раздела Вестготской правды, где рассматривались преступления магии, проводилось то же различие: *De maleficis et consulentibus eos, atque veneficis* (перевод в *Fuero Juzgo*: *Los Malfechores, e de los que los consulen, e de los que dan yerbas*). В этом случае *maleficia* связывается с гаданиями: *malefici* суть *ariolos, aruspices, vel vaticinatores* (в *Fuero Juzgo*: *adevinos, encantadores* или *provizeros*). Как и в Кодексе Феодосия, наказанию подлежали как те, кто советуется с *malefici*, так и сами *malefici*. Конкретная политическая цель этого закона становится ясной, когда дело доходит до положения, которое гласит, что преступлением является консультирование у прорицателей по вопросам здоровья или смерти князей и других подобных людей (*principis, vel cuiuscumque hominis*). В отдельном разделе рассматриваются различные преступления самих *malefici*, которые всегда творят зло посредством призвания демонов (*per invocationem daemonum*). В третьем разделе под названием *De veneficis* (*los que dan yerbas*) рассматриваются, в частности, *venenatam potionum* (*las yerbas*), то есть зелья, выпиваемые жертвой. В четвертом и последнем разделе речь о зле, причиняемом людям, животным или урожаю *maleficium, aut diversa ligamenta* (*por encantamiento ó por ligamiento* [«заклинаниями или лигатурами»]). В данном случае лигатуры65 теснее связываются с *malefici*, призывающими демонов, чем с *venefici*. Если зелье *venefica* — это препарат, сила которого проявляется при его употреблении, то лигатура — не столь изменчивый предмет, обычно изготовляемый для ношения (или, говоря в целом, для воздействия в непосредственной близости), который после того, как его сделали, действует с постоянной силой.

Первое применение в этом контексте слова, производного от *facticius*, я смог найти в *Forum Turolij* 1176 года. Это муниципальный кодекс арагонского Теруэля (он стал образцом для всех последующих королевских хартий арагонских и кастильских городов в этот период создания государства). В части закона, посвященной преступлениям женщин, таким как обучение вызыванию аборта, есть раздел под названием *De ligatricibus*, за которым следует раздел под названием *De muliere facticiosa*66. В первом разделе рассматриваются женщины, которые *ligaverit* («делают лигатуры, направленные на») мужчин, животных или другие вещи. Во втором разделе рассматриваются женщины, которые *erbolaria vel facticiosa*. Термин *erbolaria* явно указывает на *venefici* (то есть *los que dan yerbas*). Я не вполне понимаю, в

каком значении тут употребляется *facticiosa* — видимо, как синоним *erbolaria* или же как более общая категория, включающая *erbolaria* в качестве подмножества. Поскольку следующий раздел закона называется *De medicatricibus*, по контексту, видимо, предполагается некоторая манипуляция с веществами с целью оказания определенного воздействия на физическое состояние индивида.

В своем словаре средневековой латыни Дю Канж приводит несколько взаимосвязанных терминов, которые, вероятно, возникли в народной речи. Термин *factura* обнаруживается в одном синодальном тексте 1311 года: *Aut incantationes, sacrilegia, auguria, vel maleficia, quae Facturae, sive praestigiae vulgaritur appellantur…* («Заклинания, богохульства, авгурии, либо колдовские приемы, которые в народе называются *Facturae*, или фокусничеством»)67. По мнению Дю Канжа, *factura* была просторечным синонимом для *maleficium* или *sortilegium*. В популярной «Жизни св. Бернарда» говорится о *hoc malefica arte Facturae* (*Du Cange*. Op. cit. P. 393). Равноценным французским термином в те времена было слово *faiture*. *Faiturier* — это *sortilegus* или *veneficus* («маг» или «колдун»), а *faicturerie* означало «колдовство». Похожие термины появились в то время и в испанском. В испанских *Partidas*, пришедших в 1260 году на смену вестготскому *Fuero Juzgo* в роли основного кастильского закона, используются термины *fechura* («изготовление магических предметов»), *fechizo* («изготовленный таким образом предмет») и *fechicero* («человек, производящий такие предметы»). Часть *Partidas*, посвященная магии, разделена на три отдельных закона: предметом первого являются различного рода прорицатели (*adevinos*), второго — *fechiceros*, а третьего — *truhanes* («мошенники»). В законе о *fechicero* мы обнаруживаем описание всех магических практик, нацеленных на достижение конкретного результата (в противоположность получению знания как цели гадания). Следовательно, *fechiceiria* могла включать призвание демонических духов ради достижения определенного материального следствия, приготовление *yervas*, чтобы вызвать влюбленность, смерть или болезнь, а также «изготовление восковых или металлических образов либо иных фетишей» (*fazer ymagines de cera, nin de metal, nin otros fechizos*)68.

По мере развития испанского языка буква *f* в словах *fechizo, fechicero* и *fechiceiria* сменилась на *h*, отсюда современные испанские слова *hechizo*, *hechicero* и *hechiceiria*.

В конце XII века Португалия стала королевством, а португальский начал превращаться в самостоятельный язык. В период 1273–1282 годов испанский *Fuero Juzgo*, а также *Partidas* были переведены на португальский. Наиболее распространенными португальскими словами, обозначающими колдовство, были *feitiço*, *feiticero* и *feitiçaria*. Буллы папы Иоанна XXII против колдовства, вышедшие в 1320-х годах, и последовавший за ними рост числа судебных процессов по делам о колдовстве стимулировали выработку более устойчивых национальных глоссариев колдовства, отсюда *hechiceiria* в испанском языке, *feitiçaria* в португальском, *sorcellerie* во французском, *hexerie* в немецком и *witchcraft* в английском. *Maleficia* осталась ученым латинским термином. Конкуренция за юрисдикцию между церковными и светскими судами была, несомненно, важным фактором формирования упорядоченной терминологии.

В Португалии законы о колдовстве появились с подъемом Ависской династии, обусловленным социальным кризисом 1380-х годов. В 1385 году новый король Жуан I обнародовал эдикт против колдовства в столичном городе Лиссабоне. Целью было искоренение «тяжких грехов, которым в городе этом Лиссабоне предаются с древних времен». Природа этих «идолопоклоннических грехов и порочных обычаев» описывается в некоторых подробностях: Никто не имеет права использовать или применять фетиши [*obre de feitiços*] или лигатуры [*ligamento*], вызывать дьяволов [*chamar os diabos*], использовать заклинания [*descantações*], насылать порчу [*obre de veadeira*], изготовлять каббалистические фигуры [*obre de carantulas*], применять злые заговоры [*geitos*], толковать сновидения [*sonhos*], напускать чары [*encantamentos*], а также бросать жребий [*lance roda*], предсказывать судьбу [*lance sortes*] или же заниматься гаданиями [*obre d'advinhamentos*] какого-либо рода, что могут быть запрещены…69 В 1403 году Жуан принял менее пространный закон против колдовства под названием *Dos Feiticeiros*. Этот закон в основном был нацелен на то, чтобы признать противоправным применение магических средств при поиске сокровищ. Этот довольно формальный статут, включенный Альфонсо V в кодекс XV века, был основным национальным законом по

вопросу *feiticeiros* в период первых контактов португальцев с жителями Западной Африки. (Однако в муниципальных законах, таких как закон Жуана I от 1385 года или закон 1543 года в *Constituiçoes* эворского архиепископа [цит. по: *Herculano de Carvalho e Aravjo A.* Op. cit. P. 166], могли довольно подробно описываться те конкретные практики, которые были поставлены вне закона.) Кроме того, в этот период в Португалии не было инквизиции. Собственно, знаменитая инквизиция, созданная Фердинандом и Изабеллой в 1478 году в Испании, бывшей на тот момент главным соперником Португалии на Пиренейском полуострове, больше интересовалась евреями и «новыми христианами», чем колдунами. Конечно, в Португалии XV–XVI веков колдовство не было такой уж острой проблемой, и это, возможно, одна из причин, по которым португальские империалисты, не сумевшие завоевать Гвинею и поэтому пытавшиеся эксплуатировать ее посредством торговли, спустя какое-то время стали называть африканскую религию *feitiçaria*. (Имеется в виду, что никто не стал бы торговать с «колдунами» в строгом смысле этого слова, связанном с охотой на ведьм.)

Завершая эту и так уже достаточно длинную преамбулу к истории происхождения фетиша, следует сказать: основные компоненты идеи фетиша не присутствовали в средневековом понятии *feitiço*. Понятие *feitiço*, как оно понималось в учении Церкви о колдовстве, не ставило основной проблемы фетиша, а именно проблемы социальной и личной ценности материальных предметов. Связано это было с тем, что логика идолопоклонства сводила статус материального предмета к статусу образа, пассивного средства для установления отношений духовных агентов, действующего по принципу подобия; вместе с тем та же логика сводила способность имеющего тело изготовителя фетиша создавать новые духовные состояния к функции фоноцентричной свободной воли, духовно значимые действия которой устанавливали словесные или договорные отношения (а их влияние, значимое в духовном смысле, затрагивало статус нематериальной души). Понятие материального образа не придавало никакого значения уникальному происхождению предмета-фетиша, то есть историческому процессу его производства. Поскольку оно основывалось на логике подобия, значение имело лишь то, что конечный продукт как образ должен быть похож на оригинал. Кроме того, понятие добровольного призвания и словесного договора не позволяло приписывать какую-либо духовную силу и моральную ценность самому материальному телу. Это совершенно ясно по тому, что любое новое знание, получаемое в магических гаданиях, связывается с речью демонических духов, тогда как мощь материальных созданий *venefica*, мастерицы лигатур, и изготовителя *feitiço* понималась как то, что определяется правильной комбинацией различных материальных ингредиентов (которая сама понималась «механистически», даже если использовались определенные вербальные формулы, то есть заклинания). Таким образом, принцип новизны (божественного откровения или духовного изменения) связывался с нематериальными словесными взаимодействиями и был исключен из сферы материального производства. Это соответствовало модели Евхаристии (и других законных форм изготовления священных предметов Церкви), где нет момента неопределенности, который допускал бы то, что Уайтхед называет «ингрессией новизны» (а Делез назвал бы «повторением различия»). Модель новых откровений божественной силы была по своему существу языковой — моделью словесного пророчества и писания, сколько бы средневековая Церковь ни усваивала разнообразные религиозные представления простонародья, соглашаясь с реальностью физических чудес, творимых Богом, Христом и святыми. В противоположность этой парадигме модель идеи-фетиша предполагает воплощение новой божественной силы в материальных предметах и ее телесную фиксацию в рамках мирского опыта со всей его случайностью.

Кроме того, в христианской средневековой культуре не было проблемы, способны ли материальные предметы воплощать в себе социальную ценность и направленные на человека силы (что является основой проблематики фетиша). Материальные предметы могут быть носителями подобных исключительных способностей (1) в качестве подлинных священных предметов, произведенных божественной силой Церкви; (2) благодаря использованию в качестве проводников демонических духов; (3) благодаря астрологическому воздействию и (4) благодаря «естественной магии», свойственной некоторым материалам. Последнее часто объясняется предположительной родственностью средневековой ментальности и самой идеи «магии». Замечательный португальский историк Оливейра Маркеш пишет: «Следует

подчеркнуть, что в эту эпоху и правда верили в силу магии» (*Oliveira Marques A.H.R. de*. Op. cit. P. 227). Он приводит пример *lingueros*, которые многие богатые португальцы держали среди столовой утвари:

…*linguero* [представлял собой] особый прут, на котором подвешивали змеиные языки или большое число редких камней (таких как агат или серпентин) и которому приписывались магические силы. Люди верили, что, когда подобные талисманы оказываются вблизи зараженной [то есть отравленной] пищи, они будто бы меняют цвет, покрываются пятнами или даже начинают кровоточить. В «Описи и отчетах короля Диниша» перечислены некоторые камни, часть из них с очень странными названиями, которые, по всей видимости, использовались как раз в этих целях. Также там упоминаются такие предметы, как «зубы скорпиона» или «кость, подвешенная к головке серебряной палки». (*Oliveira Marques A.H.R. de*. Op. cit. P. 30)

Распространенность подобных предметов могла бы указывать на то, что в пределах культурного горизонта, соотносящегося с термином *feitiço*, материальный предмет как таковой не мог исключать «магические» влияния, которые в более поздней просвещенческой ментальности будут отнесены к разряду суеверий. Однако неясно, в каком смысле (если такой смысл вообще есть) владельцы могли считать такие предметы, как *lingueros*, «магическими». Тот же Торквемада, аскет и фанатик, первый глава испанской инквизиции, который, естественно, вряд ли увлекался черным искусством «магии», пытался избавиться от навязчивого страха отравления при помощи «рога единорога», используемого при каждой трапезе для выявления яда[70]. Вместо того чтобы приписывать средневековой Европе общераспространенную веру в «магию», возможно, точнее было бы говорить об исторической логике, или «эпистеме», основанной на принципах подобия или аналогического соответствия, в согласии с которыми средневековый христианский интеллект понимал материальный мир[71]. В подобных интеллектуальных координатах такие предметы, как *lingueros* и *feitiços*, могли считаться немагическими, если под «магией» понимать нарушение «законов природы», управляющих действием и возможностями материальных вещей. Понятийная неопределенность этого вопроса, остававшегося для средневекового сознания темным, подобна той, что уже обсуждалась нами в случае раннехристианской теории религиозного статуса «тщетных ритуалов».

Когда на смену ментальности XV века пришла ментальность XVIII века, заставившая португальскую инквизицию, попавшую под влияние Помбала, постановить, что «злокозненные духи» не могут по договору с чародеями и магами менять законы природы, установленные Богом ради сохранения мира (*Lea H.C.* Op. cit. Vol. III. P. 188), в самой концепции природных сил материального объекта произошла фундаментальная перемена. И один из источников, по которым можно изучать возникновение этой новой концепции материальных объектов — представленной идеологией Просвещения в качестве установки научной объективности, — это рассказы купцов-авантюристов XVI–XVII веков, описывающих свои приключения на побережье «Гвинеи». В этих текстах истина материальных предметов стала рассматриваться в категориях технологической (и подлежащей коммодификации) потребительской стоимости; «реальность» этих категорий доказывалась их беспроблемной «переводимостью» из одной культуры в другую, чуждую. Все другие значения и ценности, приписываемые материальным предметам, понимались как специфичные для той или иной конкретной культуры заблуждения людей, которым недостает «разумности». В XVIII веке эта материалистическая установка соединилась с появившейся еще раньше механико-атеистической материалистической идеологией эпикурейцев (учение которых было возрождено Гассенди и другими авторами), в результате чего сложился материалистический взгляд, характерный для Просвещения. Формирование новой идеи фетиша на западноафриканском побережье и ее последующая переработка в общую теорию фетишизма стали выражением новой исторической проблематики, не ограничивающейся христианской мыслью.

Feitiço в португальской Гвинее

У португальцев, которые впервые достигли реки Сенегал и обнаружили там в 1436 году сообщества черных африканцев, было два расхожих представления об Африке к югу от Сахары: «Гвинея» представлялась страной полного социального хаоса и в то же время источником всего мирового золота. В европейской литературе, начиная с Геродота, ходили сказания о гигантских муравьях, добывающих золото к югу от пустыни, и странных ритуалах, включающих безмолвную торговлю с невиданными народами. Эта страна была таинственным источником самой желанной субстанции, воплощавшей в себе все богатство мира, но о ней же говорили, что социальный хаос там просто неописуем. В X веке арабский географ Ибн Хаукаль утверждал:
Я не дал описания странам черных на Западе, как и странам Беджа и других народов в этих широтах, поскольку у них невозможно обнаружить никаких признаков организованных государств, таких как религиозные, культурные или правовые институты, а также устойчивые правительственные учреждения72.
Такое беззаконие, с точки зрения христианских мыслителей, означало, что религией этих людей было «идолопоклонство». Действительно, в популярном в Испании XIV века обзоре народов мира (известном как «Книга знаний») описывается несколько королевств к югу от Сахары, которые все названы «идолопоклонническими»73. Книга включала даже изображения гипотетических флагов этих государств, и на каждом был тот или иной вариант человекоподобной статуи, что соответствовало общераспространенному представлению о том, как должен выглядеть «идол».

Возможно, наиболее значимым аспектом религиозной терминологии португальцев XIV века, впервые отправившихся в Черную Африку, было различие между *idolo* и *feitiço*.
Слово *idolo* означало отдельно стоящую статую, представляющую ту или иную духовную сущность («ложного бога»), тогда как *feitiço* означало нательный предмет, который сам воплощал в себе реальную силу, проистекающую из правильного соединения материалов в определенном ритуале. В понятии *feitiço* подчеркивалось его применение в качестве инструмента для достижения вполне конкретного, физически ощутимого эффекта, тогда как в идее *idolo* главным был его статус предмета поклонения. В ранних португальских рассказах о путешествиях *idolatria* и *feitiçaria* часто предстают как разные, но в то же время связанные термины, характеризующие суеверные практики черных африканских обществ. Хотя религию языческих народов средневековые христиане автоматически относили к «идолопоклонству», бóльшая описательная точность *feitiço* по сравнению с *idolo* в приложении к священным предметам африканской религии со временем привела к тому, что африканская религия была отнесена к рубрике *feitiçaria*, а не *idolatria*. Использование термина «колдовство» для описания религии целого народа, а потому и основы его социального порядка, не имело прецедентов в истории.

Первые черные сообщества, с которыми действительно встретились европейцы, управлялись исламизированными группами74, а первыми из описанных религиозных предметов были небольшие кожаные мешочки (с короткими цитатами из Корана), которые носились на шее, — европейцам они были известны как *nominas*. (То же самое практиковалось и в средневековой Европе, но только с текстами Библии.) Первое употребление термина *feitiço* мы обнаруживаем именно в применении к неисламизированным народам, впервые повстречавшимся европейцам в 1450-х годах. В своем отчете об открытии Бенина в 1486 году, написанном в 1500 году, хроникер Руи де Пина сообщает:
Кроме того, он [командир Жохам Аффом да Авейру] отправил [королю Бенина] благочестивых католических советников с увещеванием решительно отказаться в вере от ересей, большого идолопоклонства и фетишей [*grandes ydolatrias e feitiçarias*], которые практикуются в этой стране неграми75.
Эти португальцы, обычно торговцы из колоний на островах Кабо-Верде, регулярно посещавшие побережье Верхней Гвинеи в XVI веке, постепенно убедились в важности *feitiços* для упорядочения африканского общества. Пашеку Перейра в тексте 1505 года объявил, что «боулосы» [*Boulooes*] из Сьерра-Леоне были «все идолопоклонниками и чародеями и

управлялись колдовством [*sam idolatres e feiticeiros, e por feitiços se Regem*], поскольку верили в оракулы и демонов»[76].

Действительно, более близкое знакомство и более насыщенные контакты заставили наблюдателей прийти к выводу, что у некоторых групп вообще нет «идолов». В докладе, включенном в письмо 1585 года, которое было отправлено иезуитскими священниками Коимбры генералу иезуитов в Риме Антонио Вело Тиноко, о чернокожих побережья Верхней Гвинеи говорилось следующее:

Все люди страны вдоль побережья черные. Это довольно безобидный народ, желающий общаться и торговать с португальцами, простой и незлобивый, хотя обычно они склонны к магическим практикам [*inclinada a feitiços*] … У них нет организованной религии, и они не поклоняются Солнцу, Луне или каким-то другим идолам [*nem outros idolos alguns*][77].

Если в отрывке из Руи де Пина *feiticeiros* и *feitiços* связываются с призванием демонов, здесь автор придерживается более толерантного взгляда на «тщетные ритуалы», подчеркивая «безобидность» этих народов, пусть они и питают склонность к *feitiços*.

Когда европейцы встретились в Бенине и Конго с хорошо организованными неисламизированными черными обществами, предметы и практики, именуемые португальцами *feitiços*, считались языческими аналогами небольших священных предметов, распространенных среди набожных христиан. Кресты за идолы, распятия и образки за *feitiços* — вот предложение португальцев-крестоносцев. Считается, что один из подобных социальных обменов произошел в Конго в XVI веке:

Король [Конго] повелел сжечь идолов, которые сгорели дотла. Когда он приказал сделать это, он собрал вместе всех своих людей и взамен идолов, которых они раньше почитали, дал им распятия и образки святых, которые португальцы привезли с собой, и приказал, чтобы каждый правитель в городе, где находится его ставка и стоит его армия, построил церковь и поставил кресты, что он уже сам показал своим примером. И тогда он сказал им и остальному своему народу, что отправил посла в Португалию, чтобы пригласить им священнослужителей, которые будут учить их религии, отправлять святые таинства для каждого из них и привезут с собой различные образы Христа, Девы Марии и святых, чтобы распространять среди них[78].

Несколькими страницами ниже автор с сожалением рассказывает, что, как только португальцы потеряли надежду найти месторождения драгоценных металлов в Конго, прибытие священников отменили, а «христианская религия в Конго настолько зачахла, что до полного ее исчезновения оставалось совсем немного» (*Pigafetta P.* Op. cit. P. 492).

Это представление о заменимости, а потому и кросскультурной эквивалентности закрепилось в обиходном использовании *feitiço* на побережье Западной Африки. Один из ярких примеров того, как эта эквивалентность, устанавливающаяся при переходе между антагонистическими социальными кодами, постепенно приобрела конкретное значение, когда за пределами сферы контроля португальской империи сформировались кросскультурные социальные пространства, обнаруживается в истории Андре Донелы из Кабо-Верде 1625 года. В важнейшем торговом городе Касан, расположенном на острове на реке Гамбия, Донела встретил молодого африканца, который, с точки зрения португальца, был рабом, принадлежавшим одному знакомому Донелы:

Я встретил молодого мандинка по имени Гаспар Ваш, который был рабом на этом острове у одного моего соседа в Сан-Педру, портного по имени Франсишку Ваш. Черный был хорошим портным и изготовителем пуговиц. Едва узнав, что я в порту, он тут же навестил меня, причем с большим воодушевлением. Он обнял меня, сказав, что просто не мог поверить, что видит меня, и что Бог привел меня сюда, чтобы он мог оказать мне кое-какие услуги. За это я его поблагодарил, сказав, что мне тоже очень приятно его видеть и что я могу передать ему новости о его господине, госпоже и их знакомых, но при этом я упомянул, что мне неприятно видеть его одетым в халат мандинка, с амулетами его фетишей (богов) у него на шее [*com nominas dos seus feitiços ao pescoço*], на что он ответил: «Господин, я ношу эту одежду, поскольку я племянник Сандегила, господина этого селения, которого *tangomaos* называют герцогом, поскольку он второй человек после короля. После смерти Сандегила, моего дяди, я стану наследником всего его имущества, и вот по этой причине я ношу одежду, которую видит ваша честь, однако я не верю в Закон Мухаммеда, я его ненавижу. Я верю в Закон Иисуса Христа, и Ваша честь может

удостовериться в том, что я говорю правду, — и он снял свой халат, под которым носил камзол и рубашку на наш манер, а на шее четки Девы Марии. — Каждый день я обращаюсь к Богу и Деве Марии посредством этих четок. И если я не умру и унаследую состояние моего дяди, я позабочусь, чтобы рабов отправили в Сантьяго, а когда я найду корабль, который возьмет меня, я поеду жить на этом острове и умру среди христиан». Встреча с ним в Гамбии пришлась мне весьма кстати, поскольку во всем он сослужил мне хорошую службу, а то, что я купил там, мне уступили по цене, принятой среди этого народа, существенно отличной от той, что они брали с *tangomaos*. Он же послужил мне переводчиком и языковедом. (*Donelha A.* Op. cit. 149)

В этом отрывке происходит сдвиг в использовании термина *feitiço*, в результате которого слово стало обозначать активные божественные силы, призываемые посредством материальных амулетов; догадка английского переводчика касательно *feitiços*, понятых как «боги», определенно, не вполне верна. Как показывает сложившийся впоследствии дискурс о *Fetissos*, в понимании европейцев, знакомых с Западной Африкой, *Fetissos* были не ложными богами в традиционном смысле, а квазиличными божественными силами, связанными с материальностью священного предмета теснее, чем независимый и нематериальный демонический дух. В любом случае важнее было стремление использовать *feitiços* и четки в качестве знаков групповой принадлежности и социальной идентичности. Очевидно, Гаспар Ваш был молодым человеком, с выгодой для себя использовавшим свою множественную идентичность — раба в христианском понимании и представителя знати в иерархии мандинка — в городе Касан, находившемся под исламским правлением. Независимо от того, действительно ли Гаспар Ваш постоянно ходил с языческими амулетами напоказ и христианскими четками под одеждой или же, что столь же вероятно, специально оделся так в тот день, чтобы втереться в доверие к Андре Донеле и стать его посредником в Касане, ясно одно: подобные атрибуты имели практическое значение при установлении социальных отношений и выполнении коммерческих трансакций в той сложной социальной формации, которая сложилась на побережье «Гвинеи».

Сложность этого мира нашла наглядное отражение в одном примечании о вышеприведенном отрывке у П.Э.Х. Хейра, который пояснил термин *tangomaos*:

> [*Tangomaos* были] португалоязычными авантюристами и торговцами, которые, пренебрегая порядками короны, селились в материковой части Гвинеи, женились там и обзаводились мулатскими семьями. Некоторые были религиозными диссидентами, особенно евреи, некоторые — преступниками, бежавшими от правосудия, некоторые — предпринимателями из захолустных областей португальской империи, бросавшими вызов централизации королевской метрополии. Особенно не любили их ортодоксальные «лояльные» португальцы, поскольку те сотрудничали с белыми торговцами из числа непортугальцев. (*Donelha A.* Op. cit. P. 239)

Сделки в этом сложном межкультурном мире, насыщенном множеством африканских и европейских языков, но не имевшем своего собственного языка, все чаще опосредовались такими группами, как *Tangomaos*, само существование которых зависело от их места в зазоре между чуждыми культурами. Термин из пиджина *Fetisso* появился благодаря этой жизненной ситуации. К тому моменту, когда к побережью Гвинеи в конце 1590-х годов подошла первая большая флотилия голландских судов, сложное употребление *Fetisso*, в котором сочетались описательные и прагматические функции, уже устоялось. Поскольку у нас нет текстов самих «посредников», образование дискурса о *Fetisso* придется реконструировать, исследуя более поздние европейские тексты.

Fetisso: истоки идеи фетиша

В 1593 году Бернард Эрекс вернулся в Нидерланды из плена на острове Сан-Томе, где узнал о прибыли, которую приносит торговля золотом и слоновой костью на Гвинейском побережье. В 1580 году Португалия была аннексирована Испанией. Голландцы бунтовали против испанской империи Габсбургов начиная с 1555 года (на Антверпенском синоде 1566 года официальной религией Голландской республики был признан кальвинизм). Купцы, посланные голландцами в конце 1590-х — начале 1600-х годов, осознавали себя агентами секулярного предпринимательства и национальной политики79. В их текстах выражается ментальность, существенно отличающаяся от ментальности португальских крестоносцев (хотя и не столь отличная от более ранних текстов, принадлежащих купцам, таких как рассказ венецианца Када-

Мосто XV века). Голландские протестанты, сумевшие после 1621 года создать эффективную организацию благодаря голландской Вест-Индской компании, к 1642 году вытеснили португальцев с Золотого и Невольничьего Берега.

В текстах этих голландцев-кальвинистов и в более поздних английских и французских текстах мы обнаруживаем открытое утверждение тождества африканских фетишей и католических священных предметов. В своем тексте 1602 года Марес говорит о *Fetissos* народностей группы акан: «Также они подвязывают пучки соломы к своим поясам, которые они набивают горошинами и всякими венецианскими бусами, считая их своими *Fetissos*, или святыми [*hare Fetissos, of Sainctos*] …» (*Marees P.* Op. cit. P. 217 [голландский текст: P. 39]). Также Марес называет эти бусы *Paternosters*. Столетием позже другой голландский купец, Виллем Босман, пишет: «Если и можно обратить негров в христианскую религию, у римских католиков это бы вышло лучше, чем у нас, поскольку они уже согласны во многих частностях, особенно в их смешных церемониях… »80 Вслед за Босманом англичанин Эстли в 1740-х годах писал:

…совершенно определенно, что негры из Виды [Вида была основным работорговческим портом Дагомеи] обладают смутным представлением об истинном Боге, приписывая ему атрибуты всемогущества и вездесущия. Они полагают, что он создал вселенную, а потому предпочитают его своим *Фетишем*; однако они не молятся ему и не приносят ему жертв, что объясняют так: Бог, говорят они, намного выше нас и слишком велик, чтобы снизойти и задуматься о людях; а потому управление миром он передоверил своим *Фетишам*, к которым мы должны обращаться как ко второму, третьему или четвертому лицу после Бога и как к нашим законным правителям. Твердо уверовав в это мнение, так они преспокойно и поступают.

Поскольку это та же апология, коей римская церковь и священники пользуются для своих образов, очевидно, как уже отметил Луайе, что они считают своих *Фетишей* лишь материальными предметами, наделенными определенными достоинствами и силами всевышним Богом во благо своих созданий [то есть не считают сами предметы-фетиши богами]81.

Fetissos, не являющиеся ни личными богами в полном смысле слова, ни безличными чарами или амулетами, были квазиличными силами и в то же время материальными предметами, на которые можно влиять актами поклонения, например приношением пищи, а также манипуляциями с материальными субстанциями. Именно различие «фетишей» и «богов», а также убежденность в том, что первые исторически предшествуют вторым, заставили Шарля де Бросса в 1757 году ввести термин *fétichisme*, чтобы отличить его от «политеизма». В рассказах о путешествиях XVII века такое представление о фетише обычно помещается в теоретические рамки, не вполне ему подходящие, а именно иконоборческого отказа протестантского христианства от любой материальной, земной инстанции — будь то небольшой религиозный предмет или же Папа Римский, — которая претендовала бы на роль посредника между верующим и его Богом.

Протестантский отказ любому материальному предмету в праве выполнять истинно религиозную функцию вполне согласовывался с горизонтом традиционной христианской мысли. Однако этот взгляд стал лишь одним из многих факторов, определивших первую и самую важную тему идеи фетиша, а именно его статус — материального предмета как носителя ценности. В этих текстах, описывающих путешествия, обнаруживается, что на концепцию материального предмета оказали влияние протестантские идеи и в то же время конвенции описания, характерные для данной формы литературного творчества и его непосредственной аудитории, состоящей из купцов и моряков. В частности, в другом исследовании я надеюсь более подробно исследовать текст Виллема Босмана и на его материале показать, что в текстуальной практике этих мореплавателей и одновременно купцов ориентиром для концепции истинной природы материальных предметов (и самой природы) выступали материальные предметы трех типов. Таковыми стали (1) относительно новые технологические предметы самих европейцев (прежде всего суда и навигационное оборудование, геодезические приборы и огнестрельное оружие); (2) туземные предметы (как одушевленные, так и неодушевленные), которые относились к категории возможных товаров; наконец, (3) сущности, не имеющие экономической ценности, но значимые в силу их потенциальной опасности для торговца-европейца, пытающегося проникнуть на незнакомую территорию, чтобы раздобыть товары и

обогатиться. В этих парадигмальных примерах сил и функционирования материального мира наиболее важными аспектами считались безличность их способа существования и действия, а также их транскультурное значение, как оно тогда понималось. (То есть ружье или тигр делают то, что делают, независимо от культурных предпосылок жертвы; точно так же рулон ткани или боров, которого можно пустить на мясо, обладают практической ценностью, не зависящей от культурных интерпретаций и суеверных фантазий.) Хотя в данном исследовании у меня нет возможности подкрепить мой тезис, в итоге именно такая интерпретация природы, в которой подчеркивалась фундаментальная безличность материальных событий, стала основой нового, «просвещенного» определения суеверия как персонификации безличных естественных сил, сопровождаемой приписыванием случайным событиям и предметам, беспорядочно связанным в контингентном опыте, целеполагающей интенциональности. Само по себе это, как известно читателям Лукреция, не было новой теорией суеверия; новацией стала именно идеологическая функция этой теории, когда она была соединена с идеологемами, возникшими из отождествления с такими новыми основанными на исчислении технологиями, как навигация и баллистика, в рамках нового коммерческого сознания, стимулируемого новаторскими формами экономической организации (вроде голландской Вест-Индской компании).

И правда, у европейских купцов XVII века экономически ценный материальный предмет часто становился не чем иным, как основанием и средством социальных отношений; это происходило в торговых партнерствах с ограниченной ответственностью, в которых индивиды были связаны совместной собственностью на тот или иной актив, сохранявшейся на время действия определенного предприятия82. В политических и юридических аргументах, возникших как коррелят этих процессов, материальные предметы стали определяться как нечто свойственное экономической деятельности, но противоположное религиозной. Так, Гроций в 1609 году, отрицая право Папы предоставлять португальцам торговые монополии, утверждал: «Торговля имеет отношение только к материальным выгодам и никак не связана с духовными вопросами, за пределами которых папская власть, согласно общепринятому мнению, заканчивается» (цит. по: *Riemersma J.C.* Op. cit. P. 27). Это не только выражало установку таких купцов, как Марес и Босман, но и отвечало специфическим проблемам, с которыми они сталкивались в своих попытках вести торговлю с нехристианскими африканскими обществами.

Ключевым понятием, выработанным для объяснения предположительного смешения африканцами религиозной и экономической ценности материальных предметов, стало понятие безделицы. Первых европейских путешественников интересовала прежде всего торговля золотом. До открытия Золотого Берега золото приобреталось в виде колец, браслетов и других личных украшений. В одном типичном отрывке венецианского торговца XV века Када-Мосто рассказывается о том, что «от негров на каноэ [на реке Джеба] мы получили какое-то количество золотых колец в обмен на кое-какие пустяки [*di alcune cosette*], покупая и продавая, не говоря с ними»83. Успешный обмен «пустяков», едва ли обладающих какой-либо ценностью, на золото стал основой для тематизации проблемы различия ценностных систем разных культур. В первой части этого исследования я уже приводил недоуменное замечание Када-Мосто о неграх Гамбии: «Золото очень ценится в их среде, по-моему, больше, чем нами, поскольку они считают его очень дорогим; тем не менее меняли они его задешево, беря взамен вещи с нашей точки зрения малоценные» (*Cadamosto A.* Op. cit. P. 68). В тексте Энчисо 1518 года (в копии Барлоу) о торговле на Золотом Берегу сказано следующее: «К этому замку [Сан-Жоржи-да-Мина] негры приносят золото, собираемое ими… и продают его за клок крашеной ткани или за кольца из латуни, ракушки и другое барахло… »84 И хотя именно эта «неверная» оценка стоимости вещей позволила первым европейским торговцам получать огромную норму прибыли, к чему они и стремились, она же вызывала презрение к людям, которые ценят «пустяки» и «барахло». Этот мотив усилился в текстах работорговцев XVIII века.

Но если черные, казалось, переоценивали экономическую ценность безделиц, точно так же они, как считалось, приписывали пустяковым предметам ценность религиозную. Действительно, в одном месте Марес с презрением говорит о «безделушках» *Fetissero* (*cramerye*: по-голландски *Kramer* — это торговец, торгующий вразнос, а его мелкие товары — *Kramerje*) (*Marees P.* Op. cit. P. 293, голландский текст: P. 72). Марес называл *Fetissos* «безделицами» (*beuzeling*), «обезьяньими», «глупыми» и «детскими игрушками»

(*Apenspel*, *guychelspel* и *Kinderspel*). Поклонение фетишам именуется идолопоклонством (*Afgoderie*) и суевериями (*superstitieus*). Более поздние авторы придерживались той же линии. Уильям Смит (образцовый автор второго ряда, писавший о Гвинее) заявил в 1744 году:

Самая многочисленная секта [в Гвинее] — это *язычники*, которые вообще не озабочены никакой религией; однако каждый из них обладает [sic] какой-либо безделицей, которой они воздают особое уважение и почитают ее, полагая, что она может защитить их от всевозможных напастей: у некоторых есть хвост льва; у других — птичье перо; у третьих — какой-нибудь камень, кусок циновки или же собачья нога; то есть, короче говоря, любая вещь, какая только им по фантазии. И ее они называют своим Фиттишем — это слово означает не только саму почитаемую вещь, но в некоторых случаях также *заговор*, *чары* или *заклинание*85.

Утверждение Смита о том, что любой пустяковый предмет способен стать фетишем, стоит только «фантазии» выбрать его, вводит вторую тему фетиша, а именно тему его радикальной историчности. Но прежде чем перейти к ней, следует рассмотреть последний элемент темы материального предмета и его оценки.

В рассказах, проникнутых радикальной торговой идеологией — например, у Босмана, — предположительно ложные религиозные ценности африканских почитателей фетишей понимались так, словно они служат причиной неверной оценки африканцами ценности материальных предметов. Считалось, что именно суеверные заблуждения (и их эксплуатация коварными и эгоистичными служителями культа фетишей) препятствуют функционированию естественного разума и рационального рынка. Эта суеверная ментальность, в свою очередь, объяснялась различными историями, иллюстрирующими гипотетическую склонность африканцев персонифицировать европейские технические объекты.

В своем рассказе о путешествии в XV веке венецианский купец Када-Мосто упоминал о том, что черные пришли в восхищение от европейских ружей и говорили, что они, должно быть, являются «изобретением дьявола».

Также в восхищение привела их конструкция наших судов, как и их оснащение — мачты, паруса, снасти и якоря. Они считали, что люки на носу корабля были на самом деле глазами, которыми корабли видят, куда идти по морю. Они говорили, что мы не иначе как великие волшебники [*grandi incantatori*], едва ли не равные дьяволу, поскольку людям, путешествующим сушей, сложно знать путь от одного места до другого, тогда как мы путешествовали морем и, как дали им понять, не видели сушу на протяжении многих дней, но все же знали, в каком направлении идти, что возможно, с их точки зрения, лишь силой дьявола. Так это им казалось потому, что они не понимают искусства мореплавания, компаса и карт. (*Cadamosto A.* Op. cit. P. 51; *Ramusio G.* Op. cit. P. 190)

Здесь в европейских рассказах о путешествиях впервые появляются та фигура мысли и тот тип аргументов, которые потом регулярно использовались для объяснения примитивности дикаря и его отличия от цивилизованного человека: незнание африканцами определенных технологий (которое впоследствии было идеологически представлено в виде отсутствия у них научной ментальности) ведет к ложному восприятию причинно-следственной связи. То, что для европейцев является чисто техническим вопросом, объяснимым на инструментальном уровне, суеверно осознается дикарем в качестве того, что содержит в себе некую сверхъестественную силу86. В дискурсе о фетишах это представление о склонности дикаря одушевлять технические предметы — или толковать их в качестве проводников сверхъестественных причинно-следственных связей — соединяется с торговым представлением о том, что неевропейцы приписывают ложную ценность материальным предметам. Предполагается, что суеверное непонимание *причинности* объясняет ложную оценку *ценности* материального предмета. Из этого постепенно возник общий дискурс о суеверности неевропейцев, включенный в характерную нововременную риторику реализма, которая признает в качестве «реальной» лишь техническую и коммерческую ценность. Именно это имели в виду такие люди, как Джон Эткинс (автор текста 1737 года под названием «Путешествие в Гвинею, Бразилию и Вест-Индию»), когда заявляли, например, что «младенческий разум не может выйти за пределы материального Бога»87. Для купцов и светских интеллектуалов XVIII века разум был прежде всего способностью воспринимать мир природы как детерминированный безличными операциями (то

есть механистическими законами причинности). В этом дискурсе суеверие определяется как приписывание событиям, имеющим материальную природу, личного намерения.

Вторую тему идеи фетиша мы можем возвести к весьма распространенному и до, и после португальских первопроходческих путешествий суждению о черных сообществах Африки — считалось, что это были общества полного хаоса, лишенные какого-либо принципа социального порядка, «без Бога, закона, религии или республики», как написал английский капитан Лок в своем отчете о путешествии 1554 года88. Обычно в ранних рассказах единственным объяснением такого положения вещей было незнакомство африканцев с истинной Верой89. Тем не менее, как я уже упоминал, когда европейцы лучше познакомились с африканскими обществами, они все больше стали считать поклонение фетишам принципом, обосновывающим парадокс таких обществ, которые, казалось, существовали и сохранялись безо всякого закона или подлинного регламента социального порядка.

Вслед за Уильямом Смитом, давшим типичное определение фетиша как переоцененной безделицы, и другие авторы стали утверждать, что африканское поклонение фетишам и социальный порядок определялись не разумом (который породил бы «верховенство закона»), а «фантазией» и «капризом». «Фетиши эти различны, — пишет Луайе в 1702 году, — в соответствии с различной фантазией каждого» (*Ces fétiches sont diverses, selon la diverse fantaisie d'un chacun*)90. Таким образом, африканское общество стало считаться организованным согласно *иррациональным* и *произвольным* психологическим принципам социального порядка. В христианском дискурсе это рассматривалось в качестве результата следования человеком «закону природы» в отсутствие знания о Боге, данного в Откровении; тогда как в секулярном дискурсе это считалось следствием фантазии или воображения в отсутствие естественного разума. Поразительное многообразие того, что африканцы (или, говоря точнее, переводчики и посредники) называли «фетишем», оказывалось, следовательно, всего лишь производной от бесконечного многообразия человеческого воображения, не скованного разумом.

Это специфическое объяснение беспорядочного порядка фетишей было сформулировано в рассказах об их гипотетическом происхождении, и такое объяснение мы можем назвать теорией «первой встречи», описывающей формирование фетиша. Ле Мэр утверждает, что неисламизированные черные Сьерра-Леоне «поклоняются первой вещи, которую встретят поутру»91. Французский купец Барбо пишет, что «они делают божества из любой вещи, которая им в новинку или сама по себе необычна, например из большого дерева, китовых костей, высоких скал и т.д., так что о них можно сказать, что их бог — любая чудная вещь…»92 Говоря точнее, объяснение это, ключевой момент которого состоит в «новизне», было выписано в категориях случайного соединения моментального желания или цели и некоего предмета, случайно попавшего в фокус внимания человека, который это желание испытывает.

Классическая формулировка теории первой встречи обнаруживается у Босмана:

> Он [главный африканский информант Босмана] удостоил меня следующего ответа, объясняющего, что число их богов бессчетно и бесконечно: поскольку (как он сказал), когда кто-либо из нас принимает решение предпринять нечто важное, мы прежде всего ищем Бога, чтобы добиться успеха в замышленном нами начинании; и, выйдя за дверь с этим замыслом, принимаем первое создание, какое только попадется на глаза, будь то собака, кошка или какое-либо иное, как нельзя более презренное, животное в нашем мире за нашего бога; или же вместо него какой-нибудь неодушевленный предмет, встреченный нам по пути, будь то камень, кусок дерева, или какая угодно вещь той же самой природы. (*Bosman W.* Op. cit. P. 367a)

Таким образом, было определено, что поклонение фетишам в Африке (а потому и само африканское общество) основывается на принципах случайной встречи и произвольной фантазии воображения, соединенной с желанием.

В предшествующем обсуждении уже была введена третья основная тема фетиша, а именно тема его отношения к определенному социальному порядку. То или иное объяснение значимости фетишей для социальных отношений было особенно необходимо для европейцев, стремящихся установить торговые связи с африканскими обществами. Ко времени написания текста Мареса 1602 года европейцам было уже ясно, что в африканском обществе *Fetisso* выполняет функции разнообразных политических, правовых и юридических

институтов, известных в Европе. В одном месте Марес обсуждает функцию некой церемонии с фетишем, включающей напиток:

Этот напиток среди них приравнивается к клятве и носит название *Enchionkenou*; который они делают из тех же зеленых трав, что и свои *Fetissos*; и, по их словам, он обладает такой силой, что, если человек, выпивший его, солгал, их *Fetisso* тут же заставляет его умереть; но если он выпивает его, будучи невиновным, то их *Fetisso* позволяет ему жить. (*Marees P.* Op. cit. P. 316)

С точки зрения Мареса, власть клятвенных фетишей, несомненно, была причиной устойчивости африканского социального порядка. Действительно, в первый раз он упоминает о *Fetissos*, когда речь заходит об их применении на судебных разбирательствах по обвинению жен в прелюбодеянии, выдвигаемому мужьями:

…если он не может узнать, что его жена совершила такое деяние, от других мужчин, но предполагает его сам или подозревает, что его жена возлежала с каким-то другим мужчиной, он обвиняет ее в этом, заставляет ее выпить некую соль и использует другие церемонии своих идолопоклоннических *Fetissos* [*andere beswerighe van haere Afgoderie of Fetissos*], и тогда женщина, которая сама знает, что она чиста и что не совершала никакого прелюбодеяния с другим мужчиной, охотно приносит клятву. Но если она сама знает, что виновна, она не осмеливается приносить клятву, боясь, что *Fetisso* ее умертвит, стоит ее нарушить… (*Marees P.* Op. cit. P. 257; голландский текст: P. 20)

Марес описывает применение *Fetissos* в качестве оберегов, защищающих от болезней и неудач, а также в качестве жертвуемых предметов, оракулов, идолов, талисманов, приносящих удачу на рыбалке и войне, наконец, предметов, на которых приносится клятва. При этом функция *Fetissos* в принесении клятвы была особенно важна европейским купцам, желающим найти способ установить прочные и доверительные торговые отношения. Во многих ранних рассказах о путешествиях сообщается о случаях, когда африканцы требовали от европейцев принести клятву на каком-нибудь материальном предмете, прежде чем они согласятся торговать с ними93. Европейцы часто бывали недовольны ненадежностью таких псевдодоговоров. Марес пишет:

В обещаниях или клятвах, которые они дают нам, они непостоянны и преисполнены лжи, однако те обещания, которые они дают друг другу, они держат и соблюдают, не желая нарушать их. Когда они приносят клятву или дают какое-либо обещание, особенно когда они готовы показать это нам, голландцам, они, во-первых, трутся лицами о подошву вашей ноги; и то же самое они делают с плечами, грудью и всеми остальными частями тела, трижды говоря друг другу: лау, лау, лау, каждый раз хлопая в ладоши и топая ногой, после чего целуют свои *Fetisso*, которые у них на ногах и руках: некоторые ради большей уверенности в своих обещаниях и клятвах могут выпить определенный напиток, как я уже сказал раньше: но тот, кому доведется слишком довериться им, вскоре будет обманут, поскольку доверять им следует не более, чем пока они у вас на виду. (*Marees P.* Op. cit. P. 319)

Ясно, однако, что европейские купцы и главы торговых фортов на побережье приветствовали клятвы на фетишах при кросскультурных контактах в качестве рутинной процедуры. «Капитан Шерли, — пишет Томас Филлипс, — заставлял своих негров брать на борт фетиш [*fatish*], чтобы они не уплыли на берег и не сбежали, а потом снимал с них цепи. Его зельем был бокал английского пива с небольшой примесью алоэ, чтобы оно стало более горьким, и на их веру это воздействовало так же, как если бы оно было сделано их лучшими фетишами в Гвинее»94. Другой работорговец, Снелгрейв, в одной из частей своего повествования рассказывает о том, как он, будучи не уверен в приеме, который приготовил ему местный царек, отправил на берег своего врача, который вечером сообщил ему в письме, что все в порядке: «Поскольку… господин этого места принес своего Фетиша или клятву в присутствии французских и голландских дворян: под его гарантию я сошел на берег на следующий день и последовал в селение… »95 Есть также много историй о регулярном применении Библии в качестве инструмента клятвенного фетиша (см., например: *Bosman W.* Op. cit. P. 134).

В каждом из трех перечисленных аспектов идеи-фетиша мы видим, что объяснительные понятия, которые могли бы рассматриваться в качестве абстрактных принципов (и которые авторы Просвещения действительно рассматривали в таком качестве), на самом деле возникли из конкретных проблем, с которыми торговцы столкнулись на африканском побережье. Они

сформировались и связались друг с другом в силу практического опыта и предрассудков этих купцов, но в той же мере и в силу их объективных наблюдений за чуждыми практиками африканских обществ. Последняя тема, ставшая составной частью идеи фетиша, была связана с особым отношением предмета-фетиша к телесной субъективности его почитателя.

Считалось, что сила клятвенных фетишей, описанных Маресом и другими авторами, а потому и сохранение ткани социального порядка зависит от суеверного простодушия и личной веры людей. В европейском дискурсе о фетише утвердилось общепринятое мнение о том, что фетишу приписывается власть над жизнью и смертью индивида. Считалось, что такая власть, служащая санкцией благодаря вере в магию и сильной эмоции, занимает место рациональных институциональных санкций, поддерживающих правовые системы европейских государств (по крайней мере тех, что свободны от «римских» суеверий). Действительно, парадокс африканского общества, как он понимался в этих текстах, заключался в том, что социальный порядок зависел от психологических фактов, а не от политических принципов.

Кроме того, наиболее заметной чертой фетишей было то, что верующие носили их на теле или же потребляли внутрь. Отношение почитателя фетиша к божественной силе опосредовалось не духовным состоянием души верующего, а физическим состоянием его тела. Соответственно, фетиши представляли собой внешние предметы, религиозная сила которых заключалась в их статусе — статусе едва ли не человеческих органов, влияющих на здоровье и конкретную жизнь индивида. Например, Марес приводит длинный список фетишей, носимых детьми:

Когда детям исполняется один-два месяца, они вешают им на тело сетку вроде небольшой рубашки, сделанной из коры дерева, на которую они цепляют свои *Fetissos*, такие как золотые кресты, коралловые нити на их руки, ноги, шеи, в волосы вплетают много ракушек, чему они придают большое значение, поскольку, по их словам, пока на ребенке эта сеть, дьявол не может забрать ребенка, а если оставить его без сети, дьявол его унесет, поскольку ребенок так мал, что у него нет еще сил сопротивляться дьяволу, а если у него на теле есть такая сеть, он вооружен, и тогда у дьявола нет над ним власти; кораллы, которые они привязывают к ребенку, называемые ими *Fetisso*, они ценят очень высоко, поскольку, по их словам, они помогают от тошноты; второй *Fetisso*, прикрепляемый к шее, помогает, как они говорят, от падения; третий — от кровотечения; четвертый очень хорош для сна, поскольку, если привязать его к шее на ночь, ребенок будет крепко спать; пятый отпугивает диких зверей и защищает от нездорового воздуха, также есть множество других похожих *Fetissos*, каждый со своим отдельным названием, которое показывает, какая у него сила и для чего он нужен… (*Marees P.* Op. cit. P. 260; голландский текст: P. 24)

Особая связь фетиша с телом верующего была очевидной в силу того, что его носили на теле как украшение, и в то же время потому, что фетиш обладал способностью охранять физическое здоровье или же, наоборот, навлекать болезни и даже смерть. Таким образом, момент, второстепенный для христианской теории идолопоклоннического суеверия, то есть тщетные ритуалы и *veneficia*, стал центральным для концепции фетиша.

Новая идея *Fetisso*, возникшая в результате кросскультурного взаимодействия на западноафриканском побережье, была совершенно чужда идеям христианской теории идолопоклонства. Если в христианской теории выделялись две разных сущности, а именно материальный идол и демонический дух, им призываемый, то в дискурсе *Fetisso* речь шла о ложном наделении личностью материальных предметов, истинное действие которых объясняется физической или психологической, а не духовной причинностью. Христианский идол производился как образ, тогда как *Fetisso* был совершенно новым продуктом, в котором связывались вещи и цели, соединяемые одномоментным случайным событием. Социальным основанием идола был заключаемый на словах договор между человеческой душой и демоническим духом, тогда как социальная власть *Fetisso* состояла в обязательных клятвах, приводимых в исполнение посредством физических актов и потребления материальных субстанций, больше годных для *veneficia*, чем для идолопоклонства. Точно так же способность *Fetissos* влиять на здоровье человека и его удачу проистекала из метонимической логики амулетов, а не метафорической логики идолов. В христианской теории принцип свободы и инициации контакта с божественной силой помещался в нематериальную субстанцию

человеческой души; инициация доступа к божественной силе в *Fetisso* происходила в случайных событиях материального мира.

С точки зрения европейского купца, *Fetisso* ставил двойную проблему и в то же время представлялся двойным искажением. Во-первых, наличие у коммерчески ценных предметов статуса *Fetissos* осложняло ему возможность приобретать их в качестве товаров и, казалось, искажало их относительную меновую стоимость. Это часто приводило к сделкам с чрезвычайно высокой нормой прибыли, но в то же время создавало трудности, поскольку местные жители нередко рассматривали желаемые предметы под личным, социальным или же религиозным, а не экономическим углом зрения. Во-вторых, для осуществления экономического взаимодействия купцам приходилось приносить предварительные клятвы на *Fetissos*, что представлялось извращением естественных процессов экономических переговоров и правовых контрактов. Стремясь к прозрачным экономическим отношениям, купцы XVII века, к своему неудовольствию, оказались втянуты в социальные отношения и квазирелигиозные церемонии, которые вообще не должны были иметь никакого отношения к торговле, если бы не извращенные суеверия торговых партнеров. Общая теория фетишизма, возникшая в XVIII веке, определялась проблематикой, характерной для этой новой исторической ситуации.

В XVIII веке базовая концепция *Fetisso* была развита и переработана такими мыслителями Просвещения, как де Бросс, в общую теорию первичного фетишизма. Темы и проблемы, характерные для представления о фетише, были определены в ходе предшествующих столетий новой кросскультурной ситуацией, сложившейся на африканском побережье. Основная идея фетиша была связана с заблуждением, состоящим в поклонении материальным предметам, то есть с идеей, с которой вполне могли согласиться Тертуллиан и Августин. Однако комплекс тем, организовавшихся вокруг этой идеи, выражает проблему, не связанную с христианскими вопросами, а именно проблему того, как материальные предметы, чьи «естественные» ценности являются исключительно инструментальными и коммерческими, могут наделяться той или иной социальной или личной ценностью. В следующем разделе своего исследования я надеюсь проследить генеалогию характерной для Просвещения идеологизации этой проблематики, впервые выписанной в явной форме в работе Виллема Босмана «Обстоятельное описание Гвинейского берега» (1774), а затем подхваченной в период «Энциклопедии» интеллектуалами, занимавшимися построением теорий.

Подобных суеверных замечаний [*inanissimarum observatiorum*] чрезвычайное множество. Так, еще почитают знаменательным, если какой-либо член тела приходит в необыкновенное движение и свербит, если случится друзьям, идущим вместе, увидеть меж себя лежащий камень, или если между ними проходит собака или дитя… К этому же роду суеверий относятся и следующие: бить ногою об порог, когда проходишь мимо своего дома; опять ложиться на постель, когда, обуваясь, начнешь чихать; возвращаться в дом, когда, вышед из оного, споткнешься обо что-либо; трепетать от представления будущего несчастия, почти не сожалея о настоящей потере, когда мыши точат платье».

Проблема фетиша IIIа. Гвинея Босмана и просвещенческая теория фетишизма

К средствам расширения границ антропологии относятся путешествия, *даже если это только чтение* описаний путешествий.

И. Кант. Антропология с прагматической точки зрения

В своей второй статье в журнале *Res* я рассмотрел происхождение термина *Fetisso*96. Я доказывал, что он стал выражать новую идею, фундаментальная проблематика которой лежит вне теоретического горизонта христианской теологии, несмотря на то что сам термин этимологически возник из христианского юридического дискурса, будучи производным от испанского и португальского слова, обозначающего «колдовство». В этой второй статье идея фетиша в африканско-европейском дискурсе XVI века исследовалась как своего рода сдвиг базовых понятий: основные христианские представления о колдовстве сводились к «рукотворному подобию» и «добровольному словесному договору», тогда как центральными значениями *Fetisso* стали «одушевление материальных предметов» и «закрепление веры в

сверхъестественную силу предмета, возникающую из случайных или произвольных связей». В самом деле, я утверждал, что элемент, который в христианской теории колдовства представлялся наиболее маргинальным и в концептуальном отношении наиболее темным, а именно «тщетные ритуалы» и *veneficia*, стал ключевым для понятия *Fetisso*.

В данной части работы я внимательнее рассмотрю ту сложную идею фетиша, которая обнаруживается в рассказах о путешествиях, написанных североевропейскими купцами и клириками, посещавшими Черную Африку, то есть в текстах, которые читались и усваивались радикальными интеллектуалами антилейбницианской, если ее можно так назвать, фракции адептов Просвещения (это достаточно широкая категория, охватывающая таких разных в своих теориях авторов, как Юм, Вольтер, де Бросс и Кант). В первых двух подразделах я снова рассмотрю исходную идею *Fetisso*, но уже не для того, чтобы сопоставить ее с христианской мыслью феодальной эпохи, как в предыдущей части моей работы, а чтобы понять ее практическое и идеологическое значение для озабоченных коммерческими делами европейцев, которые оставили рассказы о путешествиях. В частности, я сосредоточусь на тексте 1703 года за авторством голландского купца Виллема Босмана и на рассказах о поклонении змее в работорговом порту Вида, поскольку первый стал авторитетным источником сведений о Черной Африке, а вторые задали образцовый пример культа фетиша, широко известный в Европе XVIII века97. С точки зрения таких купцов, как Босман, а также сопровождавших их священнослужителей — например, французского пастора Луайе, который первым заявил о нетеистическом характере африканских фетишей, — поклонение фетишам представляло собой основной институт африканской культуры и общества, в наибольшей степени отвечающий за их предположительную извращенность. Тезис Босмана, выписанный у него в явном виде, состоял в том, что африканское поклонение фетишам стоит на двух столпах: «суеверии» и «выгоде». Африканское общество, воспринимаемое сквозь оптику торговой идеологии таких купцов, как Босман, выглядело миром, в котором вся мораль поставлена с ног на голову официально насаждаемыми суеверными заблуждениями, подавляющими способность людей судить разумно. «Поклонение фетишам», рассматриваемое в первом подразделе, относится, следовательно, не к реалиям Западной Африки XVIII столетия, а скорее к созданному в просвещенческой Европе образу «Гвинеи»98.

Гвинея Босмана выглядела миром общественного разложения и человеческих заблуждений, который был плодом аморальной религии поклонения фетишам, контролируемой жрецами. С точки зрения интеллектуалов Просвещения, Гвинея, поклоняющаяся фетишам, была не чем иным, как примером предельного морального разложения общества, несправедливого правительства и населения, иррациональность которого поддерживалась специально насаждавшимися религиозными заблуждениями, маскирующими те или иные экономические интересы. Африканец, почитающий фетиши, превратился в самый наглядный пример «непросвещенности» — в третьем подразделе этой работы (Res, № 17, 1989) это будет показано на примере «Кандида» Вольтера. В этом последнем подразделе исследования я буду изучать, как французские интеллектуалы эпохи «Энциклопедии» осваивали дискурс «путешественников» о поклонении фетишам. Именно в этот период, то есть в конце 1750-х — начале 1760-х годов, философ из Бургундии Шарль де Бросс впервые предложил общую теорию фетишизма и придумал сам термин *fétichisme*.

Моя задача будет заключаться в том, чтобы, с одной стороны, определить преемственность описательных и объяснительных понятий, раскрывающих африканское поклонение фетишам, а с другой — обозначить разницу идеологических целей между двумя массивами текстов, а именно рассказами о Гвинее, написанными самими путешественниками, и философскими работами интеллектуалов Просвещения. Преемственность обнаруживается в концепции религии фетиша как поклонения случайно выбранным материальным предметам, которые считаются наделенными собственной целью, намерением и прямой властью над материальной жизнью как людей, так и мира природы. Эта концепция подразумевает материалистический культ такого типа, который несоизмерим с традиционными христианскими категориями, а именно с альтернативой монотеизма (в трех его вариантах: христианства, иудаизма и ислама) и политеизма (как неопределенного множества разных видов культовой деятельности, которые все равным образом подводятся под категорию идолопоклонства, то есть поклонения ложным

богам). Раскрывая это следствие в своей оригинальной трактовке *fétichisme*, де Бросс, применяя новую терминологию, переопределил проблему исторической религии — теперь речь шла уже не о выявлении разновидностей теистической веры, а о выведении типов веры из «образа мысли» людей, осмысляющих причинные силы в природе. Этот сдвиг перевел проблему из дискурса теологического в дискурс психолого-эстетический, согласующийся с только-только возникшим проектом гуманитарных наук.

Кроме этого, преемственность между рассказами о путешествиях в Гвинею и теоретическими работами Просвещения состояла в представлении о том, что африканское поклонение фетишам является институциализированным религиозным заблуждением, эффективно поддерживающим социальное устройство стран с чернокожим населением, которое считалось совершенно извращенным. Предполагалось, что способность веры в фетиши санкционировать разные формы социальных обязательств (начиная с брака и сексуальной верности и заканчивая политической лояльностью и торговыми договорами) вытекает из базового религиозного заблуждения, подразумевающего, что фетиш может каким-то сверхъестественным образом умертвить клятво-преступника. То есть фетишизм являл собой принцип социального порядка, основанного на иррациональном страхе смерти от сверхъестественных причин, а не на рациональном понимании безличной справедливости в ситуации верховенства закона. Таким образом, в нем раскрывался тот политический принцип (всегда дополняемый произволом деспотического насилия), который на самом деле правил всеми *непросвещенными* обществами, поскольку незнание азов физической причинности (каковое и определяет недостаточно «просвещенную» ментальность) становится основанием для религиозного заблуждения, необходимого для того, чтобы эта система социальных обязательств работала. Поклонение фетишу как фундаментальный принцип ментальности индивидов и в то же время социальной организации представлялось образцовой иллюстрацией того состояния, которое *не* есть просвещение.

Расхождения в массиве текстов о поклонении фетишам, обнаруживаемые между рассказами о путешествиях и просвещенческой философией, обусловлены неявным суждением о моральной ценности «выгоды» как мотива. Босман и другие авторы, нанимаемые «индийскими» компаниями разных стран, изобразили африканское поклонение фетишам как извращение того рационального эгоизма, который, с их точки зрения, должен быть естественным организующим принципом любого хорошего общественного порядка. Интеллектуалы французского Просвещения обратили эту интерпретацию, увидев и в эксплуататорах-жрецах фетишей, и в жадных купцах примеры мотива «выгоды», по сути своей антисоциального. За счет этой процедуры идеологического переворачивания ключевые объяснительные понятия дискурса о фетишах были перенесены из своего исходного, исторически ограниченного, торгового контекста на уровень абстрактного обоснования психологической и эстетической теории.

«Фетишизм» как теоретический термин был изобретен и получил широкое распространение в третьей четверти XVIII века. К концу столетия он стал общепринятым наименованием весьма распространенной, но при этом весьма конкретной исторической реалии и в то же время ключевым термином научных дискуссий об истории и природе религии. Кроме того, риторика, отсылающая к поклонению фетишам, стала общим местом у полемистов Просвещения, особенно тех, что больше ценили эмпирические наблюдения, а не рациональные умозаключения. Заключительный тезис этой работы состоит в том, что идея фетишизма, которая позволила переопределить ключевую проблему истории и природы религии, переведя ее в эмпиристский и материалистический модус исследования, сыграла малозаметную, но при этом важную роль в определении некоторых общих представлений о человеческом сознании и материальном мире, которые стали фундаментом гуманитарных наук как дисциплин, возникших в XIX столетии.



«Множество свиней, убитых в Фиде из-за того, что они сожрали змею идолопоклонников» из французского перевода 1705 года «Нового и обстоятельного описания Гвинейского берега» В. Босмана

Дискурс о Fetissos на Гвинейском побережье

Во второй половине XV века Королевство Португалия закрепилось на атлантическом побережье от Сенегала до Анголы. Поскольку португальцы, несмотря на свое оружие, значительно превосходящее африканское, не смогли продвинуться вглубь материка, к концу столетия они отказались от идеи создания настоящей территориальной империи[99]. В XVI веке при квазифеодальной «договорной системе» Португальской империи торговые монополии были пожалованы (по крайней мере в теории) трем группам: колонисты с Кабо-Верде получили право торговать в Сенегамбии и «Верхней Гвинее»; плантаторы с Сан-Томе — в Конго и Бенине; но самое главное, торговля на Золотом Берегу, организованная вокруг расположенной на материке крепости Сан-Жоржи-да-Мина[100], оказалась под непосредственным управлением империи. В работу этих официальных монополий зачастую вмешивались частные предприниматели и авантюристы непортугальского происхождения, которые способствовали складыванию афро-европейского культурного пространства за пределами юрисдикции Португальской империи. Как недавно отметили историки, «до конца XVI века португальцы господствовали в западноафриканской морской торговле, несмотря на периодически вспыхивавшее соперничество с другими европейскими державами. В этот период сформировался корпус афро-европейского торгового обихода с его порядками обмена и кросскультурного поведения, которые оказались поразительно устойчивыми, просуществовав до второй половины XIX века» (*Curtin et al.* 1978: 224).

Именно в процессе формирования этого «корпуса афро-европейского торгового обихода» португальское слово *feitiço*, означающее «предмет или практику, связанную с колдовством», стало обозначать ряд предметов и практик, которые португальцы встретили у разных африканских народов. Соединение старых и новых референтов и смыслов, выражаемых при употреблении этого слова, образовало особое семантическое поле или, говоря точнее, новый фокус интенсивности, или точку осмысления, в семантическом поле афро-европейских контактов XVI века. По мере того как на побережье стали прибывать представители других европейских стран, а кросскультурный товарооборот в этой социальной формации все больше опосредовался предприимчивыми африканскими посредниками и мулатами, термин пиджина *Fetisso* приобретал все большую прагматическую и объяснительную значимость и тео-ретическую продуктивность[101]. Наряду с существительным *Fetisso* использовались и

производные этого слова: африканские жрецы назывались *Fetisseros* или *Fetisheers*, тогда же возникло очень популярное глагольное выражение «сделать фетиш» или «принять фетиш». Само слово *Fetiche* часто использовалось как глагол. Формирование и развитие этой терминологии определяет происхождение идеи фетиша.

Северные европейцы, вытеснившие португальцев в первой половине XVII века, столкнулись со вполне сформировавшимся дискурсом *Fetisso*, действовавшим в пространствах обиходного кросскультурного взаимодействия: среди афро-португальского населения Сенегала, в исламских торговых городах вверх по течению Гамбии, на землях народности менде в Сьерра-Леоне, среди африканских общин, живших в окрестностях торговых фортов Золотого Берега, наконец, вокруг торговых анклавов на Невольничьем Берегу. Торговцы-протестанты из Северной Европы особенно удивлялись бросающемуся в глаза смешению христианских, исламских, «языческих» и даже еврейских религиозных форм у этих групп населения. Посетив побережье в XVII веке, француз Леблан отметил, что некоторые африканские народности «стали подданными португальцев, и живут они там настолько странно, что сложно отличить идолопоклонника от христианина…» (*Le Blanc* 1648: 33). О чернокожих из «Рио-Фреска» в Верхней Гвинее Николя Вийо говорит: «Религия их крайне смешанная: здесь встречаются католики (помимо португальцев, которых здесь немало), *сторонники обрезания*, близкие к иудаизму, *магометане* и *идолопоклонники*. Последние носят на шее кожаные мешочки, которые называют ФЕТИШАМИ» (*Villault* 1669: 55–56)102.

Изумление, вызванное этой сложной религиозной мешаниной, еще больше усилилось из-за того, что африканцы, казалось, не различали религиозную и нерелигиозную сферу. В самом деле, внимательное чтение рассказов XVII–XVIII веков показывает, что европейцы обнаружили в Гвинее странное смешение шести разных типов предметов-ценностей: религиозные священные предметы (подобные их собственным крестам и четкам); предметы эстетического или эротического интереса (которые, с точки зрения европейцев, выбирались из-за «красоты»; это прежде всего относилось к женским украшениям); предметы с определенной экономической ценностью, способные стать товарами (особенно золотые подвески); квазицелебные предметы-талисманы (например, обереги, приносящие здоровье, удачу и неуязвимость); предметы, используемые для принесения клятвы (подобно Библии, применяемой для этой цели в судах Европы); наконец, технические предметы самих европейцев (их механику причин и следствий суеверные африканцы, как считалось, одушевляли). Хотя в афро-европейском дискурсе к категории *Fetissos* относилось значительное число ритуальных практик и различных видов животных, парадигмальным примером обычно служил неодушевленный материальный предмет: деревянная скульптура, кожаный амулет, золотое ожерелье, камень, кость, перо — в целом вообще любой материальный предмет, будь он даже совершенно бесполезным и бытовым. Как объясняет Смит (*Smith* 1744: 26–27), фетишем может быть «любая вещь, какая только им по фантазии»:

Самая многочисленная секта [в Африке] — это *язычники*, которые вообще не озабочены никакой религией; однако каждый из них обладает [sic] какой-либо безделицей, которой они воздают особое уважение или почитают ее, полагая, что она может защитить их от всевозможных напастей: у некоторых есть хвост льва, у других — птичье перо, у третьих — какой-нибудь камень, кусок циновки или же собачья нога; то есть, короче говоря, любая вещь, какая только им по фантазии. И ее они называют своим Фиттишем — это слово означает не только саму почитаемую вещь, но в некоторых случаях также *заговор*, *чары* или *заклинание*. Принять *Фиттиш* — значит принести клятву; церемония эта выполняется по-разному в разных частях Гвинеи.

Казалось, что безосновательное наделение мирских материальных предметов статусом священных (вроде того, что описывается в этом тексте) предполагает настолько сильную и в то же время настолько привычную умственную путаницу, что ее можно считать характерной для самой сущности африканской ментальности (как, собственно, и считал Смит вместе с другими авторами). Кроме того, подобное смешение религиозных ценностей с материальными предметами усугублялось тем, что африканцы путали священное с другими видами ценностей (эстетической, эротической, экономической, медицинской, социально-политической и технической), которые, как выяснилось, также приписывались этим случайно выбранным и по-

детски наделяемым жизнью неодушевленным материальным предметам. Новая идея, возникшая в дискурсе о *Fetissos*, образовалась в результате самого этого смешения, приписываемого африканской ментальности различными посредниками, общающимися с европейскими купцами, да и самими европейцами, когда те описывали и объясняли свою непосредственную прагматическую ситуацию, опираясь на объективный фантазм африканской культуры, произведенный дискурсом о *Fetissos*. Поскольку это общеупотребимое слово было очень сложно схватить как единый концепт, термин стал выражать новую идею европейской теоретической рефлексии, послужив тематизации новой абстрактной проблемы, а именно проблемы природы и происхождения социальной ценности материальных предметов[103].

Рассмотрим первый тип африканских религиозных предметов, замеченных европейскими путешественниками XV века, — небольшие обереги, в Сенегале и Гамбии обычно носившиеся на шее. Эти предметы, именуемые также *nominas* или *gregories*, представляли собой мешочки из красной кожи, в которых носили бумажку с цитатой из Корана. Таковы были *nominas dos seus feitiços*, которые носил Гаспар Ваш, упомянутый в предыдущей части моей работы (Наст. изд. С. 130). Эти обереги, также часто называемые *paternosters*, или «образками», открыто признавались африканскими эквивалентами христианских четок, крестов и других личных священных предметов, при помощи которых верующий ищет божественного участия, взывая к святым-посредникам.

К этим кожаным амулетам часто добавлялись цветные стеклянные бусы и другие предметы, которые на европейский взгляд были простыми украшениями, «безделицами» или «мусором»[104], не имеющим понятной ценности, религиозной или какой-то иной. Следующий отрывок из Николя Вийо, в котором речь идет о жителях Сьерра-Леоне, отражает характерное удивление, вызываемое подобными предметами:

Религия их многообразна и, поскольку это место посещает немало португальцев, часть которых живет здесь, то многие обратились, тогда как остальные остаются магометанами или идолопоклонниками. Они воздают почести неким необычным фигурам, которые называют Фетишами и которые почитают как своих богов, обращаясь к ним с утренними и вечерними молитвами; и когда у них появляется какое-то лакомство, будь то мясо, рыба или пальмовое вино, они бросают часть его на землю или роняют его в приношение своему богу. Отправляясь однажды на сушу [с корабля] в каноэ одного мориска, я услышал, когда он поднялся в лодку, как он что-то бормочет, и отчетливо разобрал слова «Авраам, Исаак и Иаков». Я спросил его, что он говорит. Он ответил, что благодарит своего Фетиша за то, что тот оберегает его на море, и что все мориски делают то же самое. Все они носят своих Фетишей в мешочке на шее или под плечом, по утрам и вечерам кормя их и украшая их *Rasade*, или стеклянными бусинами разных цветов, которые они считают очень красивыми. (*Villault* 1669: 82–83)

Интерпретационный переход, производимый в приведенном отрывке, — от религиозного смешения к высокомерной проницательности, с которой следует взирать на эстетическое пристрастие дикарей к простым украшениям, лишенным всякой реальной ценности, — является одним из риторических сдвигов, характерных для дискурсивного комплекса *Fetisso*. Столь же характерна и интерпретация того, что фетишам приносят еду и питье якобы из ложной убежденности в том, что (одушевляемые) фетиши буквально «едят».

В самом деле, европейцы пришли к убеждению, что африканское сознание не способно провести различие между личными религиозными предметами и относящимися к сфере эстетики украшениями. К XVIII столетию это мнение достигло уровня теоретического суждения:

Слово *Фетиш* используется среди негров в двойном смысле: оно применяется к одежде и украшениям и в то же время к тому, что почитается за божество (к озеру, камню, дереву и т.д.), и в обоих смыслах предмет рассматривается в качестве оберега. (*Atkins* 1737: 79; см. также: *Villault* 1669: 224–225)

Особенно ярко это предполагаемое религиозно-эстетическое смешение иллюстрируется обсуждением того, что, вероятно, стало наиболее важным референтом слова *Fetisso*, а именно небольших золотых украшений аканов. Марес рассказывает о муже одной женщины с Золотого Берега, упоминая, что она «вплетает в волосы много золотых *Fetissos* и крестов, а на шею надевает золотое кольцо…» (*Marees* 1905: 336). Босман обращает внимание на сложные

прически аканских женщин, «в которых они носят свой золотой *Фетиш*» (*Bosman* 1967: 119). Эстли (*Astley* 1743–1747: II, 411) вслед за Филиппсом пишет о жителях Золотого Берега: «У них имеются небольшие золотые вещицы, изготовленные весьма изящно, в виде разных фигур, и черные носят их как украшения в волосах, на шее, на запястьях и щиколотках; они называют их *Фатишами*».

Эти золотые фигурки-украшения были, конечно, особенно интересны европейцам, поскольку именно золото являлось их главной целью (по крайней мере до тех пор, пока в начале XVIII века на первый план не вышла работорговля). Подобные обереги-украшения, которые отливались в виде сложных фигурок, изображающих животных, растения и различные мифические создания, и содержали, помимо золота, другие металлы, представляли собой, с точки зрения европейцев, товар одновременно желанный и нежеланный. *Fetissos* были одной из трех форм существования золота, доступных европейским купцам, наряду с золотым песком и самородками[105]. Однако подмешивание к золоту в *Fetissos* более простых материалов вызывало огромное недовольство, так что «золото фетишей» стало ассоциироваться с «фальшивым золотом», используемым для мошенничества в торговых делах. Босман (*Bosman* 1967: 82) утверждает, что «*негры* — крайне ловкие мастера в фабрикации золота: они умеют так хорошо фальсифицировать и подделывать золотой песок и горное золото (то есть самородки), что неопытные торговцы часто попадаются на их удочку…». Поддельность «фабрикованного» золота, участвующего в экономическом обмене, неизбежно рифмовалась с религиозной поддельностью, воплощенной в золотых изваяниях фетишей:

Я уже сообщил вам значение слова *Фетиш*, которое в основном используется в религиозном смысле или по крайней мере происходит от него… все вещи, сделанные в честь их ложных богов, какими бы дрянными они ни были, называются *Фетишами*; отсюда и искусственное золото… (*Bosman* 1967: 154)

Это «искусственное золото» (смешанное с серебром и медью), отливавшееся в виде *Fetissos*, во времена Босмана нарезалось на маленькие кусочки, называвшиеся *Kakeraas*. Они служили валютой на внутреннем рынке, дополняя сложную систему, в которой применялись золотой песок, разновески и гирьки, появившиеся чуть раньше, когда внутренние рынки переросли торговлю с исламскими городами Сахеля на севере. Такое золото было довольно негодным, обесцененным золотом: Босман (*Bosman* 1967: 77) хвалит золото аканов, поскольку «их золото никогда не смешивается с *Фетишами*, в отличие от золота динка, а потому ценнее». Точно так же «от акриан мы получили очень хорошее и чистое [золото] без *Фетиша*, или *Kakeraas*» (*Bosman* 1967: 78). Представление об обесцененном или попросту «сфабрикованном» золоте фетишей стало своего рода синекдохой, выражающей недоверие и подозрение в мошенничестве, то есть всю ту сильнейшую тревогу, которая возникает в кросскультурной торговле, когда требуется оценить коммерческую стоимость материальных товаров.

Подобные фетиши-украшения, воплощая в себе предел экономических желаний европейцев, стали и фокусом желаний более личного толка, испытываемых европейцами на побережье. Неверное понимание статуса женщин в полигамных африканских обществах, в которых женщины королевских домов выполняли важные общественные и правовые функции, а также частые сексуальные контакты европейцев и африканцев (Босман, оставив на берегу по крайней мере одного ребенка, тоже не стал исключением) — все это дополнило понятие фетиша, ставшее своего рода сущностью и объяснительным принципом африканского общества, сильными эротическими коннотациями. В тексте английского работорговца Джона Эткинса мы обнаруживаем этот семантический аспект эротических украшений и женского как такового, выраженный в глаголе «фетишировать» (*to fetish*):

Женщины [в замке Кейп-Кост, главном английском торговом форте на Золотом Берегу] *фетишируют* [*fetish*] грубую земляную краску себе на лица, плечи и груди в том цвете, который им больше всего нравится. (*Atkins* 1737: 88)

В другом месте он пишет о женщинах с Перцового Берега:

Больше всего женщины любят то, что они называют *Фетишированием* [*Fetishing*], когда они накрашиваются, чтобы привлечь внимание мужчин. Они наносят тонким слоем на лоб полоску белой, красной или желтой краски, которая распадается на отдельные линии, не успев высохнуть. Другие наносят той же краской круги вокруг рук и по телу, и этот ужасный вид им

нравится. Тогда как у мужчин украшения состоят [sic] из браслетов или надеваемых на запястья и лодыжки колец из латуни, меди, олова или слоновой кости, то же самое они носят на пальцах ног и рук: ожерелье из зубов обезьяны, серьги из слоновой кости в ушах… (*Atkins* 1737: 61)

Европейцы, которые ничего не знали о сложном символизме, связанном с применением в Западной Африке трех основных цветов, а также с кольцами и другими украшениями, ассоциируемыми с телесными отверстиями, считали африканские практики «фетиширования» всего лишь эстетической деятельностью.

В дискурсе о фетишах регулярно использовались эстетико-психологические понятия о произвольной капризной фантазии и глупом бахвальстве, которыми объяснялись эти африканские формы украшений. Луайе (*Loyer* 1714: 171) отметил, что сложные прически африканцев могли быть самых разных видов, «по их фантазии и воображению»106. Капризная фантазия — это, по Луайе (*Loyer* 1714: 213), еще и психологическое основание религиозных фетишей: «Фетиши эти различны в соответствии с различной фантазией каждого» (цитировалось ранее вместе с французским текстом: Наст. изд. С. 151). «Они делают божества из любой вещи, которая им в новинку или сама по себе необычна» (*Barbot* 1732: 310). Таким образом, субъективное основание для той ключевой роли, которую случайная ассоциация играла в формировании фетишей, обычно полагалось в нерациональной эстетическо-эротической психологии, подкрепляемой отсутствием рационального понимания природы физической причинности. Европейские авторы доказывали, что это очевидно следует из того, как черные, стоит им принять какое-либо решение, выбирают фетишем первый попавшийся им на глаза предмет. Говоря о «низших *Фетишах*» жителей Виды (в противоположность публичным королевским фетишам), Эстли (*Astley* 1743–1747: III, 27) вслед за Эткинсом утверждает, что:

Этот небольшой *Фетиш* — первая вещь, которую они видят, приняв решение о каком-либо деле или занятии, и порой она и принуждает их к этому делу… Это сходится с сообщением, полученным Босманом от одного знакомого ему смышленого негра [цит. в: Наст. изд. С. 152–153], который сказал ему, что, если кто-либо из их числа принял решение предпринять что-либо важное, он тут же идет за *Фетишем*, который принесет удачу его начинанию…

Эта, предположительно хаотическая, процедура внешнего определения воли субъекта случайной ассоциацией единичного материального предмета с индивидуальной целью составляла фундаментальную интеллектуальную извращенность «поклонения фетишам». Порабощенность почитателя фетиша заключается, таким образом, в инфантильном подчинении его внутренней автономной воли случайным определенностям механизма естественных событий107. Это «свидетельство» рабской по своей сути природы черных африканцев, свойственной им еще до их реального закабаления европейцами, стало решением фундаментальной идеологической проблемы гвинейских купцов («идеологической» в современном смысле: «что вы должны думать, чтобы чувствовать свою моральную правоту, учитывая то, что вы в реальности делаете»).

Интерпретация фетишей как украшений, которые, следовательно, соответствуют (пустым) ценностям примитивного эстетического чувства и доморального эротического желания, позволила выработать ключевое концептуальное обоснование общего представления о распущенной капризности поклонения фетишам. Вийо (*Villault* 1669: 225–226) пишет, что африканские женщины «изрядно преданы сладострастию», а Эстли (*Astley* 1743–1747: III, 27) вслед за Де Марше говорит о «распущенности» жителей Виды «в отношении к женщинам». Даже в краткой статье в «Королевской географии» Гедвиля (*Gueudeville* 1713: 21), посвященной «Народам Гвинеи», указывается, что *Les femmes y sont très lubriques* («Женщины там весьма похотливы»). Особенно выделяется эта тема в обсуждении змеиного культа в Виде, о котором я буду говорить в следующем подразделе данной части исследования.

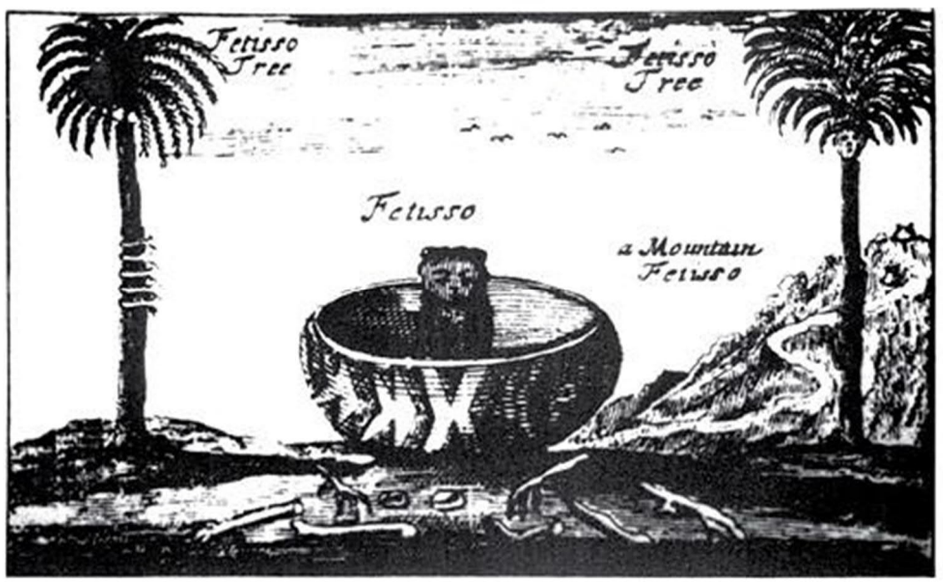
В фетишах африканских женщин европейцы видели одновременно приглашение к беспорядочным половым связям и суеверие. Эткинс с презрением пишет, что женщина-мулатка, которую взял в жены английский генеральный директор в Кейп-Косте, «всегда ходила босая и в *фетишах* из цепочек и золота на лодыжках, запястьях и в волосах» (*Atkins* 1737: 94). Когда генеральный директор и некоторые из его детей заболели, Эткинса неприятно удивило то, что они проигнорировали его медицинские советы, отдав предпочтение туземным суевериям:

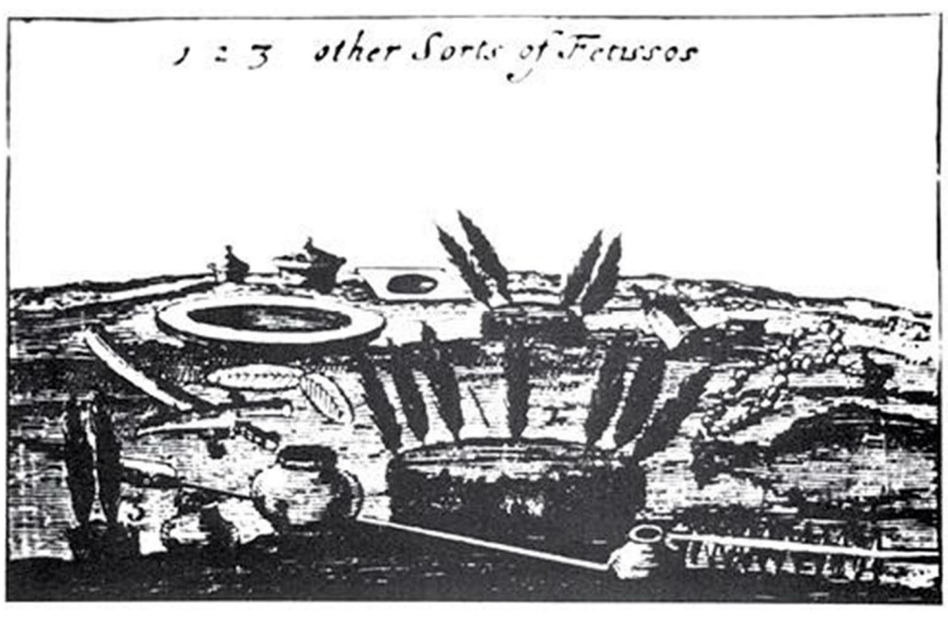
…[отдав] предпочтение *Фетишированию*, а не моим врачебным указаниям, они носили их [фетиши] на запястьях и шее. Он был разумным джентльменом, но не мог не уступить глупым обычаям, созданным нашими страхами, показав, какую власть они имеют при выборе или искажении нашей религии. (*Atkins* 1737: 94)

Как отмечали Марес (см.: Наст. изд. С. 160–161) и другие авторы, африканцы считали небольшие фетиши-украшения, которые жители Золотого Берега носили, нанизывая их на венки из древесной коры (аканский *suman*), носителями силы, защищающей от болезней и неудач[108]. Эткинс справился у одного из своих основных «информантов» об этом аспекте веры в фетиши:

Капитан Том, честный малый из их числа [чернокожих] (наш добытчик золота), немного понимал английский, состоя у нас на службе, и был моим хорошим знакомым. Он всегда был готов удовлетворить, как мог, мое любопытство касательно *Фетиша*: по его мнению, он способен защищать от опасностей или излечивать от болезней, поэтому при родах или болезни они никогда не остаются без *Фетиша*, которому они постоянно приносят то один дар, то другой, дабы приобрести здоровье и отвратить опасности. Том свой *Фетиш* носил на ноге, а на море каждый раз, когда у него было спиртное, бокал вина или какая-либо провизия, он обмакивал в них палец и давал попробовать своему *Фетишу*. Распространена вера в то, что он и говорит, и видит, а потому при каждом действии, которое требуется выполнить, *Фетиш* прячут на животе или заворачивают в тряпицу, чтобы предотвратить сглаз. (*Atkins* 1737: 100–101)

Африканская вера в то, что подобные предметы властны над физическим здоровьем или даже над жизнью и смертью, стала важным основанием для интерпретаций африканского поклонения фетишам как чего-то, основанного на ложном и иррациональном понимании природы причинности[109]. Такое основание подкреплялось распространенными у европейских авторов историями о том, как суеверные африканцы антропоморфизируют технические устройства европейцев (геодезические и навигационные приборы, ружья и т.д.), считая их волшебными существами, а также о том, что и сам акт записи наблюдений на бумаге они считают своего рода «фетишем», налагающим заклятие[110].





Иллюстрации *Fetissos* из «Описания берегов Северной и Южной Гвинеи» Ж. Барбо, приводится по: *Churchill A., Churchill J.* A Collection of Voyages and Travels. London, 1732. Vol. V. P. 312. Рисунки иллюстрируют аканские фетиши (описание см. в примечании 12)

Защитная функция фетишей, как выяснили европейцы, не ограничивалась личным здоровьем или же общей удачливостью. Луайе говорит об охранной функции некоторых фетишей. Так, у короля были фетиши, которые охраняли его тайник с золотом (*Loyer* 1714: 167), тогда как другой фетиш он поставил сторожить свои поля во время посева (*Loyer* 1714: 168). Марес

(*Marees* 1905: 293) упоминает о *Fetissos*, используемых для защиты на войне. На европейских авторов особое впечатление произвел фетиш «мумбо-юмбо», «таинственный идол негров, изобретенный мужчинами, чтобы держать жен в страхе» (*Astley* 1743–1747: II, 301–302). (Гольбах посвятил отдельную статью «Идолу Мумбо-Юмбо» в «Энциклопедии» [см. далее примечание 38].) По сходным причинам африканским женщинам внушали суеверную мысль о том, что они должны воздерживаться от определенной фетишной пищи, «чтобы гарантировать их верность мужьям, поскольку они обязаны держать себя в узде [в отличие от незамужних женщин, которые, как объясняет Луайе, могут совершенно свободно вступать в любые связи] и верят, что, стоит им съесть ее, фетиш их убьет» (*Loyer* 1714: 175). Считалось, что чрезмерная сексуальная страстность африканских женщин действительно требует подобных мер. На свадьбах, как замечает Луайе (*Loyer* 1714: 176), «они все едят фетиш, что является знаком вечной дружбы, верности невесты своему теперешнему мужу, в каковой верности жених [добавляет автор] сам не клянется, поскольку он вправе взять многих жен» (*Loyer* 1714: 176)111. На судах фетиши выпиваются при принесении клятвы, чтобы добиться правдивых свидетельств, что показывает случай женщины, обвиненной своим мужем в измене112.

В самом деле европейцы обратили внимание на то, что фетиши, которым простодушно приписывалась способность убивать, использовались во всевозможных церемониях и формальных процедурах, включающих обязательные клятвы:

> Обязательную клятву они называют принесением Фетиша; если требуется закрепить какое-либо обязательство, они говорят так: *давайте для большей верности сделаем Фетиш*. Когда они выпивают клятвенный напиток, обычно это сопровождается зароком — они говорят, что *Фетиш* убьет их, если они не выполнят обязательства. Каждый человек, принимающий на себя какое-либо обязательство, обязан выпить этот клятвенный напиток. Когда один народ нанимают для оказания помощи другому, все вожди обязаны выпить этот напиток с тем зароком, что их фетиши накажут их смертью, если они не помогут всем, чем только смогут, чтобы истребить врагов. (*Bosman* 1967: 148)

То есть фетиши выступали основанием социального порядка и в частной сфере семьи, и в публичной сфере государства и гражданского общества. К этому положению дел присовокуплялся золотой фетиш как потенциальный товар, и поэтому европейцы на практике вынуждены были включиться в реальность фетишей, поскольку торговые и дипломатические договоры неизбежно выражались на языке фетиша (как инструмента создания новых межличностных обязательств). Так, Смит (*Smith* 1744: 81) указывает на то, что первый пункт в мирном договоре, отправленном британцами королю Шербро, состоял в следующем: «…его величество должен поклясться своим Фиттишем, что в будущем будет посещать остров Шербро [где располагался британский торговый форт] в сопровождении не более чем двадцати четырех своих служителей, непременно безоружных… »113

С точки зрения европейцев, африканское поклонение фетишам означало прямое вмешательство суеверия в политические и коммерческие дела. Сложности и препятствия, с которыми европейцы сталкивались, но не могли усмотреть за ними никакой рациональной причины, объяснялись их переводчиками тем, что они зависят от веры в фетиши114. Обнаруженный в африканцах недостаток верности, честности, надежности и т.д. стали понимать как нечто связанное с моральным разложением, вызванным суеверной верой в фетиши115. Желанные товары либо подделывались, либо были недоступны в силу их статуса «фетишей». Африканское общество рассматривалось как структурированный и в то же время извращенный базовый религиозный институт поклонения фетишу: оно представляло собой порядок обязательства, основанный на непосредственном страхе смерти, вызванной сверхъестественными силами, а не на признании рационального верховенства закона и договора, естественный, универсальный и транскультурный порядок которых казался самоочевидным купцам, путешествовавшим в эпоху Гроция по всему свету116.

Африканское «поклонение фетишам» и торговая идеология

Сложный дискурс *Fetisso* разметил семантическое поле, которое объединяло религиозные, эстетические, эротические, коммерческие и социально-политические смыслы. Эта семантическая структура сложилась вокруг объяснительного понятия фундаментальной ошибки

в причинно-следственном понимании, проявляющейся в том, что фетишам приписывались целительные и другие силы, влияющие на физическое состояние. Следовательно, поклонение фетишам было формой суеверия, ошибочно приписывающего неодушевленным материальным предметам различные ценности и способности, и прежде всего власть над материальной жизнью — как над всем многообразием природы, так и над отдельными человеческими жизнями. Вера в подобную силу стала основанием для эффективной, но в то же время иллюзорной системы социальных обязательств, построенной на злоупотреблениях: страх сверхъестественной смерти от фетиша в случае нарушения клятвы, принесенной на нем, заменил собой те рациональные модусы социальных обязательств, которые, казалось, в этих обществах вообще не встречаются, а именно субъективной моральной способности и объективного правового порядка117. Для европейцев, стремящихся наладить торговлю сырьевыми товарами и установить надежные социальные отношения, которые бы упрощали организацию дел, идея *Fetisso* представала прагматическим обобщенным и обобщающим объяснением странности африканских обществ и тех специфических проблем, с которыми они сталкивались, пытаясь вести рациональные рыночные дела с этими народами, погруженными в пучину невежества118.

Все эти аспекты сложного дискурса *Fetisso* проявляются в тексте, являвшемся в Европе XVIII века авторитетным источником сведений о Черной Африке. Я имею в виду «Новое и обстоятельное описание Гвинейского берега», написанное голландским купцом Виллемом Босманом; как видно из названия данной статьи, Гвинея, известная Просвещению, представляла собой прежде всего Гвинею Босмана. В 1688 году, когда ему было шестнадцать лет, Виллем Босман отправился на побережье Гвинеи; к 1698 году он стал главным купцом голландской Вест-Индской компании, то есть вторым человеком после генерального директора по Гвинейскому побережью. Когда его буйного начальника в 1701 году выгнали из компании, Босмана тоже не пощадили, и в возрасте двадцати девяти лет он вернулся обратно в Голландию, на чем его карьера и закончилась. Книга, написанная им в 1702 году, которая снискала славу «одной из самых популярных историй о путешествиях из всех когда-либо написанных» (*Dantzig* 1974: 105), была адресована прежде всего совету директоров голландской Вест-Индской компании. Несомненно, он написал ее, чтобы напомнить им о своей значимости и о том, что с ним обошлись несправедливо, но также отчасти и в качестве аргумента в пользу торговли золотом и против работорговли как главной сферы деятельности компании.

Однако рассказ Босмана обрел аудиторию, оказавшуюся значительно шире совета директоров голландской Вест-Индской компании. Его книга, опубликованная на голландском в 1703 году, благодаря большому охвату и значительной подробности описаний, высокой фактографической надежности и скептическому эмпиристскому духу заменила собой прежние авторитетные источники по Золотому и Невольничьему Берегу Гвинеи. Французский и английский переводы вышли в 1705 году, а немецкий был опубликован в 1706-м. В 1709 году вышло второе расширенное издание, а затем еще три издания — в 1711, 1718 и 1737 годах. Второе издание английского перевода было опубликовано в 1721 году, а итальянский перевод вышел в свет в 1752–1754 годах.

Другим признаком успеха произведения Босмана стало то, что оно очень часто становилось источником для заимствований, встречающихся в более поздних произведениях XVIII века119. И хотя в известном рассказе о Гвинее 1730 года за авторством Лаба утверждалось, что он преимущественно опирается на Марше, многие факты, интерпретации и истории о Золотом и Невольничьем Береге были позаимствованы у Босмана, хотя из-за национализма и колониального соперничества в этой области об этом часто умалчивалось. В 1743–1747 годах вышел большой сборник рассказов о путешествиях, составленный Томасом Эстли, который попытался сделать критическое издание всех рассказов из более ранних сборников Хаклита, Перчеса и Харриса. В предисловии Эстли объясняет необходимость подобного критического издания тем, что авторы часто списывали или воровали друг у друга, «в том числе и у самого Босмана» (*Astley* 1746: I, VIII). Имя Босмана выступает тут, очевидно, синонимом оригинального и надежного автора. В нескольких томах сборника Эстли, посвященного Гвинее, Босман остается, несомненно, главным авторитетом. Компендиум Эстли был переведен и издан с добавлением дополнительных материалов в знаменитом французском сборнике аббата Прево (в 1746–1768 годах), а в немецкой версии — у Швабе (в 1747–1774 годах).

Книга Босмана не только стала источником, авторитетным среди читателей, интересующихся преимущественно Гвинеей, но и привлекла внимание ведущих интеллектуалов того времени. Копии французского издания мы обнаруживаем в библиотеках Ньютона и Локка, а копию английского — в библиотеке Гиббона. В опись книг Адама Смита она не входит, однако Смит был хорошо знаком с этим текстом, на который он несколько раз ссылается в своих «Лекциях по юриспруденции» 1760-х годов (*Harrison* 1978: 107; *Harrison, Laslett* 1965: 90; *Keynes* 1980: 75; *Smith* 1978).

Однако именно обсуждение поклонения фетишу в десятом и девятнадцатом письмах книги Босмана вызвало особенно живой интерес мыслителей XVIII века. Уже в 1705 году Пьер Бейль поправляет предложенную Жаком Бернаром интерпретацию босмановского объяснения природы религии фетишей и использует данные Босмана для доказательства того, что в основе языческой (и в целом любой жреческой) религии лежат корыстные мотивы, а потому она не поддерживает этичное поведение, а, наоборот, систематически его подрывает120. Действительно, тезис Босмана, сформулированный им в явном виде, заключался в том, что африканская религия в частности и африканский социальный порядок в целом основываются исключительно на принципе выгоды121.

Гвинея Босмана — триумф тщательного наблюдения и нового эмпиристского скептицизма122 и в то же время странный фантазм, в котором новые силы и категории мировой торговой экономики, под действием которых в те времена менялось как африканское, так и европейские общество, вчитывались в чуждый социальный порядок и в туземные обычаи. Фантазм этот возник в межкультурных пространствах Гвинейского побережья, и многие из сообщений и интерпретаций Босмана получены от чернокожих информантов, которые проживали в этом пространстве, будучи отчужденными от своих собственных обществ.

Например, Босман пересказывает следующую историю о сотворении мира, распространенную среди «африканцев»:

Негры рассказывают нам, что в начале Бог сотворил черных вместе с белыми людьми, чтобы они вместе заселили мир; тем самым они не только намекают на то, что их раса появилась в мире вместе с нашей, но и пытаются доказать это; и чтобы еще больше самих себя возвеличить, они рассказывают, что Бог создал два этих типа людей, предложив каждому из них два дара, а именно золото и знание искусств чтения и письма, причем черным было дано право выбирать первыми, и они выбрали золото, оставив знание грамоты белым. Бог их требование удовлетворил, но, разозлившись на их жадность, решил, что белые всегда будут их хозяевами, а они будут обязаны служить им рабами. (*Bosman* 1967: 146–147, исправленный текст см в: *Dantzig* 1977: 247–248)

В этом случае мы имеем дело с любопытным межкультурным мифом, основой для которого становится противопоставление золота (как материального предмета естественного эгоистического желания, желания доэтического и досоциального, а потому и аморального) и письма (как порядка знания, являющегося, соответственно, социальным и моральным). Если поставить диалектический вопрос — в каком смысле золото само уже является письмом и в каком смысле письмо само уже является золотом? (тем самым установив обратимость терминов и стремясь найти исторический контекст, из которого семиотическая структура была смещена), — мы придем к представлению о денежных ценностях, уже вписанных (записанных) в золотые монеты, или о бумажных деньгах (то есть «письме», которое и «есть» золото), а также бухгалтерском учете. Иными словами, мы придем к новой финансовой системе товарных цен и подсчета издержек, которая стала осознанным кодом и в то же время системой мотивов и действий европейцев, прибывших на западноафриканское побережье. Сам же миф объясняет и оправдывает самую страшную проблему, созданную этой новой логикой, а именно порабощение чернокожих белыми, или людей — торговым капиталом, представляя его наказанием за жадность африканцев. Это интерпретационное обращение достойно фрейдовской теории работы сновидения.

Действительно, рассказы Босмана функционируют так же, как сны наяву, то есть как исполнения желаний, раскрывающие эти желания и одновременно проблемы, скрытые за интерпретацией опыта. Истории Босмана о поклонении змее в большом работорговом порту Вида особенно интересны, поскольку именно этот змеиный культ стал, начиная с работы Бейля

1705 года, парадигмальным примером фетишизма, как он понимался в XVIII веке; и именно на материале этих рассказов нам проще всего изучить дискурсивные структуры, которые текстуализировали и идеологизировали ранний дискурс о фетише, превратив его в дискурс, ставший частью общего языка Просвещения.

В одной истории, получившей широкую известность, речь идет о бессмысленном истреблении большого числа свиней123. Эту историю мы встречаем у Лаба (*Labat* 1730: II, 175–176), у Эстли (*Astley* 1764: III, 30–31), у Прево (*Prévost* 1747–1768: XIV, 376), а также в популярном журнале *The British Magazine* (см.: A Description… 1761: 295) и в статье барона Гольбаха о фетише змеи в «Энциклопедии» (*Holbach* 1765: 108–109). Также об этом инциденте упоминается в тексте де Бросса 1757 года, в котором слово «фетишизм» впервые вводится как общетеоретический термин для обозначения изначальной религии человечества (*де Бросс* 1973). История следующая:

> В 1697 году мой брат комиссионер г-н Николас Полл (который управлял тогда торговлей рабами для нашей компании в Фиде) развлекся, наблюдая замечательную сцену. Свинья, которую укусила змея, из мести или же из любви к божественному мясу схватила ее и сожрала на глазах у негров, которые стояли слишком далеко, чтобы помешать ей. Жрецы пожаловались на это королю; однако свинья сама себя защищать не могла, и адвоката у нее не было, а жрецы, довольно неразумные в своем требовании, просили короля обнародовать указ, повелевающий истребить всех свиней в королевстве, изничтожив свиной род в целом, но они не слишком задумывались о том, разумно ли уничтожать невинных вместе с виновными. По всей стране было обнародовано королевское постановление. И было забавно наблюдать, как для его исполнения тысячи черных вооружились мечами и дубинами, чтобы исполнить приказ; тогда как немалое число тех, кто владел свиньями, точно так же вооружились в их защиту, отстаивая их невиновность, но тщетно. Резня продолжалась, и не было слышно ничего, кроме злобного крика «убей, убей», который стоил жизни многим честным хрякам, ничем не запятнавшим свою репутацию вплоть до смертного часа. И, определенно, весь их род истребили бы, если бы король (который по природе своей не был кровожадным), возможно склоненный к этому какими-нибудь любителями бекона, не отозвал свое постановление, воспользовавшись своей властью и заявив, что достаточно уже невинной крови пролито и что бог их, верно, уже умилостивлен столь щедрой жертвой. Вы сами можете рассудить, стало ли это доброй вестью для оставшихся в живых свиней, когда они поняли, что освобождены от столь жестокого преследования. А потому на будущее они решили особенно остерегаться, чтобы не пала на них та же кара. (*Bosman* 1967: 381–382)

В этой истории Босман достигает нужного ему риторического эффекта, иронически применяя литературный жанр басни. Чернокожие почитатели фетишей описываются так, словно буквально верят в своего рода басенный мир, в котором животные говорят и могут действовать в качестве агентов морали со своими собственными целями, тогда как тяжеловесная ирония автора-европейца («развлекся, наблюдая замечательную сцену» и т.д.) выражает его реалистическое понимание природного мира. К читателю эта история обращается как к ребенку, который может понять истинное положение вещей, разделив ироническое презрение автора; соответственно, читателю дается шанс выбрать между разумом и заблуждением в объяснениях, сформулированных в виде дизъюнкции: «…из мести или же из любви к божественному мясу», а также в заключительном риторическом обращении: «Вы сами можете рассудить, стало ли это доброй вестью» для свиней. Псевдобасня Босмана в конечном счете не выражает какой-то положительной морали, на самом деле она просто представляет мир, который в нравственном плане поставлен с ног на голову.

Кроме того, эта история организована с помощью определенных дискурсивных структур, постоянно встречающихся в тех местах книги Босмана, где он дает характеристику народу и обществу Гвинеи. Они составляют специфическую идеологизацию дискурса о фетише, встреченного Босманом на побережье. Один из подходов к идеологии заключается в ее понимании в качестве семиотического структурирования той или иной реальной проблемы, так что это структурирование позволяет представить ее в качестве проблемы формальной, в которой рациональное знание и нравственная сила, как бы они ни понимались, видятся разделенными, извращенными и противопоставленными друг другу124. Разум, разошедшийся с целями

легитимной нравственной способности, словно бы извращен аморальными мотивами, а публичная власть, отказавшаяся от ориентира в форме рационального знания, оказывается направляемой иррациональными целями насилия.

Истории Босмана о змеином культе предлагают нам систему персонажей, выстроенных в хорошо знакомую просвещенческую конфигурацию. Аморальное извращение разума явлено в фигурах рациональных своекорыстных жрецов, которые лицемерно манипулируют страхами и суевериями простодушного народа125. Суеверная, гонимая страхом чернь, представляющая африканское общество в целом, воплощает собой принцип иррациональности в сочетании с полным политическим бессилием (то есть отсутствие *и* знания, *и* власти)126. Еще одна фигура — король, который представляет разложение публичной власти (в пандан к абсолютному подчинению народа), но при этом сам он «по природе не был кровожадным», а потому способен услышать голос разума и стать, по крайней мере на время, просвещенным, а не восточным деспотом. По большей части, однако, король предстает пассивным выгодополучателем фундаментального отношения эксплуатации и обмана, которое, похоже, установилось между жрецом и простым верующим. Барбо (*Barbot* 1732: 308), рассказывая о фальшивом оракуле, который жрецы всучили доверчивым чернокожим, заявляет:

Этот пример простодушия людей, введенных в заблуждение, показал изощренность и ловкость их жрецов, способных ослепить их настолько, что они даже не замечают очевидного мошенничества, и держать их в полном повиновении при любых обстоятельствах, дабы удовлетворить свою ненасытную жадность или честолюбие и властвовать над ними как в гражданских, так и в религиозных делах.

Другой важный персонаж, связанный со змеиным культом, не встречается в истории резни свиней у Босмана, но обнаруживается в других историях, и это африканские женщины. Как я уже говорил, африканские женщины для европейцев были чем-то невероятно шокирующим и в то же время соблазнительным, а потому неизменно изображались, причем не только авторами рассказов о путешествиях, но и такими учеными и писателями Просвещения, как Гольбах, де Бросс, Кант и Кастильон, как бесправные рабыни своих мужей (в сфере африканской семейной жизни) и в то же время невероятно влиятельные узурпаторы политической власти127. В Виде жены короля были главной исполнительной силой, а женщины змеиного культа обладали привилегированным общественным статусом.

Босман рассказывает две истории, в которых женщины воплощают ту силу безудержной иррациональности, которая извращает публичные институты и политическую власть в обществе (ту же роль в предшествующей истории играли истребители свиней). В первой истории одного африканского друга Босмана ложно обвиняют в преступлении; король посылает к нему своих женщин, чтобы они сровняли с землей его дом и привели его на казнь; однако человек этот, который дружит с европейцами и владеет такими атрибутами научной рациональности, как бочонок с порохом, встает рядом с бочонком с горящим факелом в руке и угрожает взорвать женщин вместе с собой и домом. Женщины испугались и вернулись к королю, но человек загоняет их во дворец и объясняет ситуацию королю (который опять же способен прислушаться к голосу разума). В другой истории жена этого же человека, жрица змеиного культа, испытывает приступ того, что де Бросс, пересказывающий историю в своей книге, называет «истерическими испарениями» (*vapeurs hysteriques*), а Босман и другие авторы считают хитростью, наигранным приступом религиозного энтузиазма, позволяющим женщинам командовать своими мужьями, тогда как жрецы, которые «лечили» женщин от религиозной горячки, пользовались подобными припадками, чтобы вытянуть еще больше денег из населения. Босман рассказывает, как однажды мужу надоели припадки жены и он, вместо того, чтобы отвести ее в храм на лечение, бросил ее на берегу неподалеку от европейского корабля, где она настолько испугалась того, что он продаст ее в рабство, что навсегда исцелилась от мнимой истерики и стала добропорядочной женой. (Здесь мы опять же видим это наиболее сложное из всех превращенных исполнений желания, а именно раскрытие положительной моральной функции института рабства, установленного европейцами.)

Де Марше (то есть Лаба), другой важный источник просвещенческого знания о змеином культе Виды, еще более откровенно охарактеризовал этот африканский культ как экзотический эквивалент либертинных католических монастырей, ставших общим местом во французском

литературном воображении XVIII века. Жрецы змеиного культа представлялись жадными мошенниками, живущими на подношения и деньги, выманиваемые у простодушного населения в размерах, «зависящих от фантазии [главного] жреца, нужд, которые у него имеются, [и] его жадности, поскольку все это дает прибыль… »128. Из жен порядочных мужей этой страны жрецы отбирали жриц для службы фетишу-змее: «Действительно, самые красивые из молодых женщин отбирались для посвящения ему» (*Labat* 1730: 167). И если жадность и разврат были главными целями жрецов змеи и их покровителей129, то цель женщин, ставших жрицами культа, состояла прежде всего в том, чтобы покончить с абсолютным рабством жены в отношении к мужу, которое считалось нормой африканского общества. Лаба говорит читателю, что, когда жены становятся жрицами змеи, «бедный муж обязан почитать их, служить им, обращаться к ним только на коленях и позволять им жить как им вздумается, уступая им все, что только есть в доме…» (*Labat* 1730: 182)130. Культ змеиного фетиша представлял собой, таким образом, абсолютное переворачивание и извращение как частного семейного, так и общественно-политического порядка.

В тексте Босмана, как, впрочем, и в текстах Лаба, Эткинса и других авторов, женщины обычно воплощают в себе ту силу иррационального стремления к неограниченной власти и инстинктивной лживости вкупе с похотью, которая извращает любые институты законной власти. Жрецы-эксплуататоры, нерациональные женщины, суеверное государство и деспотический король — все они составляют базовую систему персонажей босмановской Гвинеи как мира, который так и останется в моральном смысле перевернут с ног на голову, пока знание и власть не воссоединятся друг с другом.

В истории о резне свиней природу скрытого желания самого Босмана мы можем увидеть в моменте исполнения желания, когда «разум» и законная политическая власть примиряются друг с другом благодаря выходу на сцену новой группы, порожденной общим социальным кризисом резни свиней, а именно внезапно осознавшей себя и объединившейся буржуазии (в виде собственников свиней), которая встает на защиту своей собственности: исполняя роль «любителей бекона» (то есть рациональных потребителей), они способны достучаться до короля и предотвратить катастрофу, грозящую обществу в целом (необратимую утрату важного источника пищи), подтолкнув суверена к применению его абсолютных законодательных полномочий131.

В книге Босмана поклонение фетишу неизменно подается как ключ к африканскому обществу, рассматриваемому в качестве теоретической проблемы. Сформулированный Босманом в явном виде тезис состоял в том, что религия фетиша является извращением истинного принципа социального порядка, а именно выгоды. Институциональное суеверие — то есть религия фетишей — истолковывалось Босманом как особая социальная сила, препятствующая спонтанной и в любых иных обстоятельствах естественной рыночной активности, которая создала бы здравый экономический и в то же время истинно нравственный общественный порядок.

Таким образом, религия фетишей стала считаться заговором жрецов; жрецы и купцы действовали исходя из одних и тех же мотивов (то есть экономически рационального стремления к выгоде), однако, если купцы были честными и моральными, жрецы считались лицемерными и аморальными. Жреческая эксплуатация стала возможной благодаря суеверной религиозности населения. История о резне свиней отражает истинную ситуацию, структурируя повествование оппозицией змей и свиней как природных объектов, наделенных определенной социальной ценностью. Неверное восприятие ценности змей (то есть отсутствие у них какой-либо реальной социальной ценности) в силу суеверной переоценки мешает увидеть подлинную ценность свиней (как потенциального бекона, то есть рациональную экономическую ценность, основанную на универсальной естественной потребности). А это, в свою очередь, ведет к вспышке коллективного насилия, противоречащей личной выгоде и, кроме того, подрывающей политический порядок132.

Использование Босманом жанра басни предлагает объяснение ментальности, ответственной за религиозное заблуждение, которое мешает социальному порядку и признанию рациональной выгоды: предположительная склонность африканцев приписывать личное намерение природным сущностям (что выражается в басенной конвенции, согласно которой животные

могут говорить) заставляет их путать безличный порядок природных вещей с нравственным порядком человеческого общества. Они антропоморфизируют природу и верят, что животные говорят или по крайней мере применяют другие духовные способности (то есть сверхъ-естественные способности фетишей).

Ошибочно приписывая личностные качества и намерения безличной сфере материальной природы, африканцы в то же время привносят механистическую безличность в человеческую область решений, целей и политики. В частности, это объясняется теорией первой встречи, раскрывающей происхождение суеверных фиксаций — то есть своего рода ошибочного примитивного эмпиризма, — которую я обсуждал ранее (Наст. изд. С. 151–153).

Общая идея, утверждающая, что африканские общества упорядочивались механизмами случая, а не морально обоснованными намерениями, была подхвачена ведущими умами XVIII столетия. В своем влиятельном описании четырех основных человеческих рас Линней предположил, что, если регулирующим социальным принципом европейцев является закон, американских индейцев — обычай, а азиатов — мнение, то социальным принципом африканцев является каприз (цит. в: *Popkin* 1973: 248). Одушевление как наделение целью и намерением природных объектов, относящихся к порядку механической или контингентной причинности, наряду с антропоморфизмом, *предполагающим* одушевленность безличных материальных вещей, становится, таким образом, ментальной операцией, характерной для суеверного разума, который оторван от рационального просвещения, обеспечиваемого научным взглядом на причинность в природном мире (эта интерпретация получила свое окончательное теоретическое выражение в «Естественной истории религии» Юма). Такова концепция, оказавшая основополагающее влияние на риторику социальной науки и в то же время колониальной идеологии двух последующих столетий. Она составляет ядро идеи фетишизма и, как я готов предположить, позволяет показать наличие общего концептуального основания у столь разных теоретиков, как Кант и Эдуард Тайлор: понятия целесообразности и анимизма возникают именно из той проблематики, которая занимала обоих мыслителей в их работах по проблеме фетишизма.



Фигура *bocio* из Дагомеи.
Дерево, кость, жертвенные материалы.
Высота 19 ½ дюймов.
Метрополитен-музей, 1984.
Приобретено на пожертвование *Denise and Andrew Saul Philanthropic Fund*, 1984

Литература

Бросс Ш. де. О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии // Шарль де Бросс о фетишизме. М.: Мысль, 1973.

Вольтер. Философские повести. М.: Издательство «Правда», 1985.

Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собрание сочинений в 8-и т. М.: Чоро, 1994. Т. 2.

Маркиз де Сад. Жюльетта. Роман в 2-х т. СПб.: Продолжение жизни, 2003.

Маркиз де Сад. Философия в будуаре. Minneapolis: M.I.P., 1992.

Юм Д. Естественная история религии // Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.

A Description of the Manners, Religion, Customs, etc. of the Inhabitants of Whidah on the Slave Coast // The British Magazine, or Monthly Repository for Gentlemen and Ladies, vol. II, 1761.

Astley T. A New General Collection of Voyages and Travels. 4 vol. London, 1743–1747.

Atkins J. A Voyage to Guinea, Brasil, and the West Indies; in His Majesty's Ships the Swallow and Weymouth. London, 1737.

Barbot J. A Description of the Coasts of North and South Guinea. London, 1732.

Bayle P. Œuvres Diverses. Vol. 3. Hildesheim: Georg Olm, 1966.

Bekker B. The World Bewitched. London: R. Baldwin, 1695.

Bosman W. A New and Accurate Description of the Coast of Guinea. London: Cass, 1967.

Bowditch T. E. Mission from Cape Coast Castle to Ashantee. London: Cass, 1966.

Castilhon J.-L. Zingha, Reine d'Angola, Historie Africaine. Paris: Lacombe, 1769.

Curtin P., Feierman S., Thompson L., Vansina J. African History. London: Longman, 1978.

Dalzel A. The History of Dahomey: An Inland Kingdom in Africa. London: Cass, 1967.

Dantzig A. van. Willem Bosman's New and Accurate Description of the Coast of Guinea: How Accurate Is It // History in Africa, vol. 1, 1974.

Dantzig A. van. English Bosman and Dutch Bosman: A Comparison of Texts // History in Africa, vol. 2, 1975.

Dantzig A. van. English Bosman and Dutch Bosman: A Comparison of Texts: III // History in Africa, vol. 4, 1977.

Diderot D. Œuvres complètes. Vol. 13. Paris: Le Club Français du Livre, 1972.

Dupuis J. Journal of a Residence in Ashantee. London: Cass, 1966.

Feinberg H. M. An Eighteenth-Century Case of Plagiarism: William Smith's A New Voyage to Guinea // History in Africa, vol. 6, 1979.

Gueudeville N. Le Nouveau theatre de monde, ou la géographie royale. Leide: Pierre Vander Aa, 1713.

Harrison J. The Library of Isaac Newton. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Harrison J., Laslett P. The Library of John Locke. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Holbach Baron d'. Serpent-Fétiche // Encyclopédie XV. 1765.

Jameson F. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

Keynes G. The Library of Edward Gibbon. London: St. Paul's Bibliographies, 1980.

Labat J.-B. Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, Isles Voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727. Paris, 1730.

Lander R. Records of Captain Clapperton's Last Expedition to Africa. Vol. I. London: Cass, 1967.

Lander R., Lander J. Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger. Vol. I. London: Murray, 1832.

Le Blanc V. Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc Marsellais. Paris: Glovsier, 1648.

Loyer G. Relation du voyage du Royaume d'Issyny. Paris: A. Seneuze et J.-R. Morel, 1714.

Manuel F. The Eighteenth Century Confronts the Gods. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Marees P. de. A Description and Historical Declaration of the Golden Kingdome of Guinea // *Purchas S.* Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrims. Vol. VI. Glasgow: Maclehose, 1905.

Meredith H. An Account of the Gold Coast of Africa. London: Cass, 1967.

Pomeau R. (ed.) Les Œuvres complètes de Voltaire. Vol. 48. Oxford: Voltaire Foundation, 1980.

Popkin R. H. The Philosophical Basis of Eighteenth-Century Racism // *Pagliaro H. E. (ed.)* Studies in Eighteenth-Century Culture: Racism in the Eighteenth Century. Cleveland: Case Western Reserve, 1973.

Prévost Abbé. Histoire générale des voyages. 18 vol. Paris, 1747–1768.

Schwabe J. J. Allgemeine Historie der Reisen. 14 vol. Leipzig, 1747–1774

Smith A. Lectures on Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Smith W. A New Voyage to Guinea. London: Nourse, 1744.

Snelgrave W. A New Account of Guinea, and the Slave-Trade. London, 1754.

Villault N. Relation des costes d'Afrique, appellees Guinée. Paris: Thierry, 1669.

100×150 — совместная издательская программа фонда V–A–C и Artguide Editions

Фонд V–A–C
119019, Москва, Гоголевский бульвар, д. 11
Тел. (495) 980-97-60
v-a-c.org

Artguide Editions
ООО «Арт Гид»
editions.artguide.com

Учредитель фонда:
Леонид Михельсон

Генеральный директор:
Тереза Мавика

Редакционная коллегия:
Валентин Дьяконов
Мария Кравцова
Дмитрий Потемкин

Управляющий редактор:
Григорий Чередов

Старшие редакторы:
Дмитрий Потемкин
Карен Саркисов

Редакторы:
Дарья Атлас
Ирина Ивакина
Ольга Стеблева

Младшие редакторы:
Арина Фартух

Даниил Бельцов

Дизайн:
Наталия Агапова

Компьютерная верстка:
Дмитрий Криворучко

Корректоры:
Вероника Матвеева
Елена Якубчик

ISBN 978-5-907183-03-2



1

MacGaffey W. Fetishism Revisited: Kongo Nkisi in Sociological Perspective // Africa, vol. 47, № 2, 1977. P. 172.

2

Другие понятийные и оценочные импликации этого термина в том виде, в каком он использовался португальскими клириками конца Средневековья, будут обсуждаться во второй, исторической, части этой работы.

3

См. мою статью: *Pietz W.* Bosnian’s Guinea: The Intercultural Roots of an Enlightenment Discourse // Comparative Civilizations Review, Fall 1982.

4

Rattray R.S. Religion and Art in Ashanti. Oxford: Clarendon Press, 1927. P. 9.

5

См. вводные замечания в работе: *MacGaffey W.* Op. cit. P. 172–173. Впрочем, сам Макгаффи не отвергает термин «фетиш» в качестве безнадежно скомпрометированного и бесполезного.

6

Иронический вариант такой позиции, в котором это понятие применяется к наблюдателям, а не к наблюдаемым, являет собой замечание Эдмунда Лича о том, что, если не считать Леви-Строса и структурализма, «все, что антропологи когда-либо могли сказать о “фетишизме”, “магии” и смысле религиозного символизма, коренится в интересе к “фаллическим” компонентам индуистской иконографии…» (*Leach E.* Review of Gananath Obeyesekere’s Medusa’s Hair // London Times Literary Supplement, December 18, 1981. P. 1459).

7

В этом смысле термин «фетиш» используется у Канта. Сторонник логического позитивизма Эрнст Мах в одной из работ разоблачал понятие физической причинности, называя его фетишем.

8

Когда Жиль Делез утверждает, что «фетиш — естественный объект общественного сознания, подобно обыденному сознанию или узнаванию ценности» [*le fétiche est l’objet naturel de la conscience sociale comme sens commun ou recognition de valeur*] (см. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 255), он использует слово «фетиш» в качестве фундаментально важного содержательного термина, соответствующего развиваемому в его книге ницшеанскому проекту радикальной переоценки и «переворачивания» традиции западной философии. И это совершенно не случайно, а вытекает из исторической генеалогии и развития термина, что я намереваюсь проследить в ряде работ.

9

Не уверен, можно ли здесь говорить о «способах производства». Хотя торговый капитал еще не был подлинным способом производства, в португальском феодализме XV века уже развивались абсолютистские политические формы, способные объединить коммерческие силы в феодальное общество (см.: *Андерсон П.* Родословная абсолютистского государства. М.: Территория будущего, 2010. С. 38–42). Многие африканские общества, особенно в Сенегамбии, были в значительной мере исламизированы, тогда как в других, например в Бенине, получили развитие деспотические политические структуры с выплатой дани.

10

Гегель пишет: «Ведь она [Африка] не является исторической частью света; в ней не замечается движения и развития… говоря об Африке, мы собственно имеем в виду то, у чего нет истории, нечто неисследованное, то, что еще вполне находится на первобытной ступени развития духа и о чем здесь нужно было упомянуть, лишь говоря о пороге всемирной истории» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // Сочинения. М.: СОЦЭКГИЗ, 1935. Т. VIII. С. 94). Гегелевская характеристика африканцев и религии фетишей, в которой осуществляется «африканский дух», выступает типичным примером того понимания африканского фетишизма, которое было характерно для Европы начала XIX века. По Гегелю, «своеобразие африканского характера» состоит в том, что он лишен «того, что у нас входит в каждое представление, а именно… категории всеобщности» (Там же. С. 88). Африканцы обожествляют «совершенно безразлично любой предмет, которому они приписывают волшебную силу: животное, дерево, камень, деревянный идол… Хотя в фетише, по-видимому, проявляется самостоятельность по отношению к произволу индивидуума, но так как именно эта объективность есть не что иное, как индивидуальный произвол, доводящий себя до самосозерцания, этот произвол и продолжает господствовать над создаваемым им образом. А именно, если случается что-либо неприятное, чего не предотвратил фетиш, в случае бездождия или неурожая, то негры связывают и бьют его или разрушают и выбрасывают, создавая себе в то же время другой фетиш, так что, следовательно, они властвуют над ним. У такого фетиша нет ни религиозной, ни тем более художественной самостоятельности; он не перестает быть лишь созданием, выражающим произвол своего творца и всегда остающимся в его руках. Одним словом, в этой религии не существует отношения зависимости» (Там же. С. 89–90). Парадокс в том, что из этого вытекает вторая характеристика африканской религии, которую приводит Гегель: абсолютная зависимость от царей и священников, то есть людей, которые играют роль посредников в отношениях с трансцендентной силой. Таким образом, «природный человек» может лишь рабски поклоняться абстрактной способности отдавать приказы, которой наделены те, кто контролирует хаотическую силу природы. Достаточно очевидна функция такого взгляда на африканцев, который разделялся далеко не только Гегелем, как идеологии, оправдывающей работорговлю тем, что африканцы — рабы по природе.

11

MacGaffey W. Op. cit. P. 172.

12

Информантом был как раз тот «образованный африканец», которого Раттрей считает ненадежным источником для понимания фетиша, поскольку он был отчужден от собственной культуры: «Образованный африканец, впрочем, был оторван от жизни своего народа, который не любил его… Что касается прошлого, он вообще ничего не знает, но ему это не особенно-то и важно. Босман, который писал двести лет назад, упоминает о “негре, который высмеивал богов своей собственной страны”» (*Rattray R.S.* Ashanti. Oxford: Clarendon Press, 1923. P. 87).

13

Bosman W. A New and Accurate Description of the Coast of Guinea. London: Cass, 1967. P. 376a.

14

Принципом, на котором основывалось общество, у американских индейцев был «обычай», тогда как у жителей Востока — «мнение». Общественным принципом европейцев выступало, естественно, «право». (См.: *Linnaeus C.* A General System of Nature Through the Three Grand Kingdoms of Animals, Vegetables, and Minerals. London, 1806. Vol. I. Section ‘Mammalia, Order I, Primates’; цит. по: *Popkin R.H.* The Philosophical Basis of Eighteenth-Century Racism // *Pagliaro H.E. (ed.)* Studies in Eighteenth-Century Culture: Racism in the Eighteenth Century. Cleveland: Case Western Reserve, 1973. P. 248.) Характеристика африканского общества и ментальности как чего-то основанного на капризе получила новую интерпретацию в XVIII веке, когда она стала обозначать нечто, относящееся скорее к порядку локковской категории «произвола». То есть, как отмечает Фуко в «Истории безумия» (*Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010. С. 50 и далее), возрожденческое понятие каприза, как оно представлено в «Дон-Кихоте» Сервантеса, в «Короле Лире» Шекспира или же на картинах Босха, в качестве противоположности разума полагало прихотливое безумие, которое самой своей предельностью раскрывает глубины и сущность человеческого бытия. Вслед за Локком и мыслителями Просвещения иррациональную умственную деятельность стали понимать исключительно негативно в качестве «произвольной», не мотивированной внешней реальностью или какой-либо содержательной истиной. Понятие произвола как немотивированной случайной ассоциации влекло, разумеется, не только психологические, но также лингвистические и политические следствия. Концепция произвольности знака у Соссюра восходит в действительности к Локку (эту родословную попытался восстановить Ханс Аарслеф в работе: *Aarsleff H.* From Locke to Saussure. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), тогда как либеральная теория политики формулировалась в противовес разоблачаемой ею «произвольной» власти абсолютного монарха. Синтез психологических и социальных следствий либерализма см. в работе: *Mangabeira Unger R.* Knowledge and Politics. New York: Free Press, 1975.

15

См.: *Бросс Ш. де.* О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии // Шарль де Бросс о фетишизме. М.: Мысль, 1973. Де Бросс утверждает, что среди фетишей африканцев может оказаться «первый предмет, который привлечет их капризное внимание» (С. 21), а потому соответствующий «образ мышления» — это не «фигуризм», аллегория или же эвгемеристское искажение, а нечто более произвольное, основанное на случайности (случайной встрече).

16

Binet A. Le fétichisme dans l’amour // Revue philosophique, vol. XXIV, 1887. P. 142–167, 252–274.

17

См.: *Crone G.R.* (*ed.*) The Voyages of Cadamosto, and Other Documents on Western Africa in the Second Half of the Fifteenth Century. London: Hakluyt Society, 1937. P. 68.

18

Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собрание сочинений в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 2. С. 139.

19

Об этом см. в: *Godelier M.* Market Economy and Fetishism, Magic and Science According to Marx's Capital; Fetishism, Religion, and Marx's General Theories Concerning Ideology // Perspectives in Marxist Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

20

Леви-Строс получает возможность провести свою структуралистскую интерпретацию «тотемизма» за счет того, что отделяет явно партикуляристские или единичные религиозные предметы от класса «настоящих» тотемов; такими предметами являются фетиши, которые, поскольку они не связаны с идентичностью клана или же с отдельными видами, не интересны в силу своей социальной маловажности, по крайней мере с точки зрения структуралиста. См.: *Леви-Строс К.* Тотемизм сегодня // Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.

21

«Всякий фетиш представляется, следовательно, одним из двух пределов символизма… Фетиш, с одной стороны, и абстрактное слово — с другой, определяют символическое поле; это части одной и той же системы, которую они вместе обосновывают» [*Tout fétiche apparaît donc comme une des deux limites du symbolisme… Le fétiche d'un côté, le mot abstrait de l'autre déterminent le champ symbolique; ils font partie du même système qu'ils fondent ensemble*] (*Pouillon J.* Fétiches sans fétichisme. Paris: Maspero, 1975. P. 119).

22

Silla O. Langage et techniques thérapeutiques des cultes de possession des Lébou du Sénégal // Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique noire, vol. XXXI, ser. B, № 1, 1969. P. 217.

23

См.: *Jameson F.* The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca: Cornell University Press, 1981. P. 95–97.

24

Именно такова точка зрения Маркса в первой главе «Капитала», где он пишет: «Поэтому весь мистицизм товарного мира, все чудеса и привидения, окутывающие туманом продукты труда при господстве товарного производства, — все это немедленно исчезает [или раскрывается в качестве фетишизма], как только мы переходим к другим формам производства» (*Маркс К.* Капитал. Т. 1 // Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. Т. 23. С. 86). Частое употребление у Маркса религиозной терминологии с целью дать критическую характеристику товарной идеологии и наоборот было выражением сравнительного метода критического анализа системы ценностей какого-либо общества: она интерпретировалась в категориях систем ценностей других обществ с другими способами производства. Как я надеюсь показать в другой работе, риторическая структура этого аналитического метода вполне очевидна уже в первых работах, где Маркс использует термин «фетиш» (в 1842 году после прочтения немецкого перевода книги де Бросса). Лючио Коллетти в своей критике марксизма Второго Интернационала утверждает: «Теория стоимости у Маркса тождественна его *теории фетишизма*» (курсив Коллетти: *Colletti L.* From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society. London: New Left Books, 1972. P. 77). Теория фетишизма — это теория ценности, построенная со сравнительной точки зрения, размещенной (пусть только в воображении молодого Маркса) в пункте встречи ценностей и ценностных сознаний обществ с разными способами производства (например, в точке конфликта крестьянских феодальных привилегий и буржуазных прав собственности в уголовных делах, связанных с «кражей» леса на Рейне, о котором рассуждается с точки зрения ценностей афро-карибского общества).

25

Leiris M. Alberto Giacometti // Documents, vol. I, № 4, 1929. P. 209 (*C’est à peine si, dans le domaine des oeuvres d’art, on trouve quelques objets (tableaux ou sculpture) capable de répondre à peu près aux exigences de ce vrai fétichisme, c’est-à-dire à l’amour — réellement amoureux — de nous mêmes, projeté du dedans au dehors et revêtu d’une carapace solide qui l’emprisonne entre les limites d’une chose précise et le situe, ainsi qu’un meuble dont nous pouvons user, dans la vaste chambre étrangère qui s’appelle l’espace*). Благодарю Джеймса Клиффорда за то, что он указал мне на этот небольшой, но крайне ценный текст.

26

Ibid. P. 209 (…*les gouttes d’eau, jolies petites sphères liquides susceptible au moins de nous rappeler la forme, sinon le goût, de nos larmes, et cette humidité, cette fluidité correspondant à la douceur qui coule dans nos membres, quand nous aimons ou bien quand nous nous sentons touchés*).

27

Ibid. P. 209 (*Il y a des moments qu’on peut appeler des crises qui sont les seuls qui importent dans une vie. Il s’agit des moments où le dehors semble brusquement répondre à la sommation que nous lui lançons du dedans, où le monde extérieur s’ouvre pour qu’entre notre coeur et lui s’établisse une soudaine communication*).

28

Ibid. P. 209 (*J’ai quelques souvenirs de cet ordre dans ma vie et tous se rapportent à des événements en apparence futiles, dénués aussi de valeur symbolique et, si l’on veut, gratuits: dans une rue lumineuse de Montmartre, une négresse de la troupe des Black Birds tenant un bouquet de roses humides dans ses deux mains, un paquebot à bord duquel je me trouvais monté se séparant lentement d’un quai, quelques bribes de chansons murmurées au hasard, la rencontre dans une ruine de Grèce d’un étrange animal qui devait être une sorte de lézard géant… La poésie ne peut se dégager que de telles «crises», et seules comtent les oeuvres qui en fournissent des équivalents*).

29

См. особенно: *Хайдеггер М.* Закон тождества // Тождество и различие. М.: «Гнозис» — Издательство «Логос», 1997.

30

См. сноску 8.

31

«Когда мы говорим: есть только люди и реальные отношения между людьми (для Мерло-Понти добавлю: а также вещи, животные и т.д.), мы хотим сказать лишь, что основу коллективных объектов следует искать в конкретной деятельности индивидуумов; мы не собираемся отрицать реальность таких объектов — мы только утверждаем, что она является паразитической… но у марксистов нет ясности в том, что касается природы и происхождения этих “коллективов”: теория фетишизма, в основных чертах намеченная Марксом, не получила дальнейшего развития, да, впрочем, она и не могла бы быть распространена на все социальные реальности; поэтому марксизм хотя и отрицает органицизм, но не располагает оружием против него… Надо начать исследование коллективов сначала и показать, что эти объекты не только не характеризуются непосредственным единством консенсуса, но даже, наоборот, намечают перспективы бегства… Для нас реальность коллективного объекта зиждется на возобновлении (*récurrence*) [повторении одного и того же качества в членах определенной серии]; оно показывает, что тотализация никогда не бывает завершенной и что тотальность существует в лучшем случае лишь в виде детотализированной тотальности [в том смысле, как пишет Сартр несколькими страницами далее, что “город — это материальная и социальная организация, обретающая свою реальность в повсеместности своего отсутствия: он присутствует в каждой из своих улиц постольку, поскольку он всегда в другом месте…”]. Эти коллективы как таковые существуют, открыты для действия и восприятия; в любом из них мы всегда найдем какую-либо

конкретную материальность (движение, управленческий центр, здание, слово и т.д.), которая выдерживает подтачивающую ее утечку и обнаруживает ее. Мне достаточно отворить окно: я вижу церковь, банк, кафе — вот три коллектива; к коллективам относятся и этот тысячефранковый билет, и купленная мною газета… он [марксизм] никогда не стремился изучать подобные объекты сами по себе, то есть на всех уровнях социальной жизни» (*Сартр Ж.-П.* Вопросы метода. М.: Академический проект, 2008. С. 74–76).

32

См.: *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993.

33

Leiris M. Op. cit. P. 209 (*...de maigres fantômes qui sont nos impératifs moraux, logiques, et sociaux… un fétichisme transposé, faux semblant de celui qui profondément nous anime*).

34

Leiris M. L'Afrique fantôme. Paris: Gallimard, 1981. P. 3.

35

Возможно, стоит упомянуть о том, что в силу своей сосредоточенности на рутинизации Макс Вебер не слишком интересовался проблемой фетиша как своего рода объективного коррелята харизматической власти, о каковой проблеме он заговаривает лишь однажды (на первых страницах своей работы «Социология религии»). Отсутствие интереса к этому термину у Дюркгейма объясняется той же причиной, что и у Вебера: оба занимались несубъективными, социологическими факторами, определяющими социальное бытие, а после 1887 года термин «фетишизм» присвоила новая наука психология (с точки зрения Дюркгейма и Вебера, совершенно субъективистская).

36

Garrard T.F. Op. cit. P. 201. Гаррард цитирует следующий документ с рассказом местного жителя: «Так же как белый человек пишет письма, мы посылаем друг другу эти гирьки. Клешня краба. Как вам известно, краб — очень цепкое животное, и то, что ему удается схватить, он уже никогда не отпустит; даже если оторвать клешню от тела, она все равно будет держать ухваченное, если только не размозжить ее на мелкие кусочки. Если бы я послал ее какому-нибудь вождю, который причинил мне вред, он бы незамедлительно понял, что я имею в виду, и если бы он хотел возместить мне ущерб, он послал бы мне в ответ какую-нибудь подходящую гирьку. Если нет, он тоже прислал бы клешню, и она означала бы, что нам придется сражаться» (P. 202).

37

Первой работой о *padrões* является следующая: *Cordeiro L.* Descobertas e Descubridores, Diogo Cão. Lisboa, 1892. В своей «Истории Португалии» (*Nowell C.E.* A History of Portugal. New York: Van Nostrand, 1952) Чарльз Ноуэлл пишет: «Во времена принца Генриха путешественники порой отмечали свои открытия деревянными крестами или зарубками на деревьях, но такие памятники были недолговечными. *Padrões* Диогу Кана делались из *lioz*, разновидности известнякового мрамора, добываемого в окрестности Лиссабона. Колонну венчал крест, однако важнейшей ее частью был сам столб, поскольку на него должны были наноситься имя первооткрывателя, дата открытия и имя короля, отправившего экспедицию.
Заготовку *padrão* делали дома, прежде чем отправиться в путь, но некоторые детали, в частности дату, следовало отложить до момента возведения колонны. Нет нужды говорить, что устанавливали ее достаточно прочно, чтобы она выдержала любые невзгоды, какие только можно предвидеть» (P. 53).

38

«Этот [*padrão*] св. Георгия в устье Конго служил фетишем вплоть до 1859 года, когда какие-то британские моряки, пытавшиеся снять его, уронили его за борт» (*Livermore H.V.* A New History of Portugal. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. P. 129).

39

Причастие прошедшего времени *factum* означает, конечно, «сделанный».
Слово *facticius* образовано путем присоединения к корню причастия прошедшего времени *fact-* суффикса прилагательного условия, качества или состояния *-icius*, который является расширенной формой обычного суффикса прилагательного *-ius*. Эта форма суффикса с усилительным расширением *-ic-*, похоже, использовалась для подчеркивания устойчивого, существенного или окончательного характера завершенного действия, именуемого глаголом; суффикс также добавлялся к некоторым субстантивам, обозначающим строительные материалы, — так, *caementicius* означал «сделанный из *caementum*» (грубого цемента), а *latericius* — «построенный из кирпича». Эти термины, как и *facticius*, судя по всему, получили развитие в дискурсе римских торговцев, предметом которого были изготовленные товары.

40

Pliny. Natural History. Cambridge: Harvard University Press, 1938. Vol. 4. P. 57 [Bk. 12. Sec. 75].

41

За пределами торгового дискурса слово *facticius* в дохристианской римской культуре значительного распространения не получило. Из конкордансов мы узнаем, что термин этот не был общеупотребительным: его не использовали политики, в частности Юлий Цезарь, как, впрочем, и историки (например, Ливий, Тацит, Светоний), поэты (Вергилий, Гораций или Овидий), моралисты или риторы (Цицерон, Сенека или Квинтилиан). Также этот термин не имел теоретического значения в техническом языке классической материалистической философии, будь то атомистический материализм эпикурейцев или же корпореалистический материализм стоиков. Учитывая новое значение, которое этот термин приобретает в христианском религиозном дискурсе, особенно важно отметить, что *facticius* — не то слово, которое использует Цицерон, когда в своей работе «О дивинации» (кн. II, гл. 11) проводит различие между типами гаданий: естественными (теми, что совершаются благодаря сновидениям, некромантии или пророчествам одержимых или вдохновенных прорицателей) и искусственными (*artificiosum*) — например, авгуриями. Точно так же не характеризуется в качестве *facticius* и самый известный в классический литературе предмет культа, послуживший обману, а именно троянский конь: это «мошенническое устройство» (*dolus*), которое было создано мастером Эпеем под руководством *divina arte* Афины (Энеида. Кн. II), называлось *artificiosus*, а не *facticius*. *Artificiosus* значит «искусно сделанный», в этом термине не делается акцент на произведенности человеческими (а не божественными) силами или на материальном статусе обрабатываемой вещи, в отличие от коннотаций *facticius*. Именно благодаря таким коннотациям термин этот пригодился христианским авторам III–VI веков, когда получили развитие и постепенно закрепились латинский словарь христианской идеологии и основные компоненты вероучения и богослужения католической Церкви.

42

То есть как материального предмета, который в определенном смысле подобен Богу. Ввиду фундаментальных христианских догматов — веры в единое и личное трансцендентное божество, в материальное творение, в котором обычно правит зло, и в спасительное воплощение Христа — вопрос о том, как материальное тело может в каком-то смысле быть божественным образом, представлялся особенно непростым, что иллюстрируется ранними христианскими ересями. Авдияне IV века, ссылавшиеся на Бытие 1:26–27, считали, что Бог сам обладал человеческой формой; они были осуждены за антропоморфизм. В то же время гностики валентиниане утверждали, что Христос был чисто духовным существом без реального тела (но с реальной человеческой природой). Маркиониты, утверждавшие, что материя не имеет никакой ценности, отрицали воскрешение тела. Последователи аполлинарианства и паулианства

полагали, что Христос обладал телом, а потому был просто человеком, но в нем жила безличная сила Божественного Слова самого Бога. Самая важная ересь, арианство, утверждала, что Христос принял человеческое тело, но не человеческую душу, и, будучи сотворенным существом, являлся вторичным божеством, уступающим Богу. Существование секты адамитов в Европе раннего Нового времени показывает, насколько значимыми оставались все эти проблемы.

43

Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. О зрелищах // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 288.

44

В отличие от греческой философской традиции, иудео-христианский дискурс полагает, что подобие является по сути своей материальным отношением, а потому, в сущности, не годится для представления духовных образцов. Подобие материального индивида его вечной видовой форме может, как и в греческой мысли, служить мерой успеха, которого данный индивид добивается в том, чтобы воплотить собою добродетель своего типа. Однако христианское различие между материальным человеческим телом (которое является просто материей, не составляя ничего собственно человеческого, но при этом каким-то образом «подобно» Богу) и духовной субстанцией нематериальной души (которая действует сама по себе, по собственной воле, а не под действием безвольного тела) окрашивает представление о рукотворном материальном подобии в достаточно негативные тона. Например, не может быть христианского Дедала: умелое производство не может быть божественным искусством. Христианство заменяет представление о таком вдохновенном искусстве идеей простой рукотворности, дабы отличить любое человеческое мастерство от истинно божественного способа производства, то есть творения. «Немотивированность» акта творения понимается в соответствии с логоцентрической моделью свободного словесного высказывания, тогда как сотворенная материя и физическая рукотворность соотносятся с противоположным принципом подобия. В Бытии 1:26 Бог говорит: «...сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему [*Faciamus hominem ad imaginen et similitudinem nostram*] … И сотворил Бог человека по образу Своему [*Et creavit Deus hominem ad imaginem suam*]». Здесь подобие — это отношение Адама к Богу. Создание Адама путем озвученного приказа быть (как в Бытии 1:3, где «И сказал [*dixit*] Бог: да будет [*fiat*] свет. И стал [*facta est*] свет») не было ни актом рождения, ни рукотворным изготовлением. С другой стороны, человек способен только на производство *facticii dei*, каковые запрещены. Бог является Моисею в виде горящего куста безо всякого «подобия» (*similitudinem*), дабы предостеречь его от всякого идолопоклонства: «…дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний [*sculptam*], изображений [*similitudinem*] какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину [*imaginem masculi vel feminae*]» (Второзаконие 4:15–16). Последняя фраза указывает опять же на то, что человеческий образ находится в специфическом отношении подобия к Богу. Люди могут производить *facticii* образы в качестве идолов, однако они не могут наделить их каким бы то ни было истинным отношением к Богу, каковым является богоподобность Адамова тела (в силу его единства с душой). Люди могут изготовлять, но не творить, и они не могут вложить в тело душу. А потому Исайя (37:19) пишет: «…но это были не боги [*deos*], а изделие рук человеческих [*opera manuum hominum*], дерево и камень, потому и истребили их». Единственная ситуация, в которой человек способен привнести в материальный предмет духовную субстанцию, — это Евхаристия (однако за этой способностью стоит божественная сила Христа); причем это не изготовление и не творение, а «пресуществление», «транссубстанциация», то есть исходная материальная субстанция обрабатываемого предмета не сохраняется — по крайней мере согласно католическому учению. Лютер же ввел представление о «консубстанциации» как противоположности пресуществления. В 1520-х годах Цвингли и швейцарские теологи заняли более радикальную позицию, которая вообще отрицала силу Евхаристии (такой подход порой называют учением о «реальном отсутствии»). Отрицать силу святых и силу ритуальных предметов в роли посредников — значило бросить вызов авторитету самой Церкви как законного земного посредника между человеком и Богом. Именно в этом состояло

теологическое значение иконоборческого аспекта протестантской Реформации, введенного Цвингли и Кальвином.

45

Все латинские цитаты из Вульгаты приводятся по изданию: *Loch V. (ed.)* Biblia Sacra Vulgatae Editionis. Ratisbonae: Manz, 1895.

46

Augustini Aureli. Locutionum in Heptateuchum libri septem // *Zycha I. (ed.)* Corpus scriptorum ecclestiasticorum latinorum. Lipsiae: Freytag, 1894. Vol. 28. Part I. P. 566.

47

Augustini Aureli. Contra Faustum // *Zycha I.* (*ed*.). Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Lipsiae: Freytag, 1894. Vol. 25. Parts I–II. P. 751 (английский перевод см. в: *Augustine Aurelius.* Writings in Connection with the Manichaean Heresy. Edinburgh: Clark, 1872. P. 525). Споры по этой теме приобрели особое значение после Эльвирского собора 305 года, на котором безбрачие впервые стало обязательным условием для всех священнослужителей.

48

Augustini S. Aureli. Contra Fortunatum Manichaeum // *Migne J.-P. (ed.)* Patrologia Cursus Completus. Paris: Garnier, 1886. Vol. 42. P. 117. В издании Миня предполагается, что употребление *factitiam* достаточно необычно, а потому в примечании предложен вариант *facturam*.

49

Если в неоплатонизме душа объединялась с божеством посредством размышления о своем субстанциальном *подобии* Богу, которое ведется до тех пор, пока она не поймет свой статус эманации Единого, христианское спасение объединяет душу человека и Бога в радикальном акте *свободной воли* души, составляющем факт веры, которому сопутствует столь же свободная благодать, которую Бог может ниспослать человеческой душе. В платонической мысли подобие выражает отношение между материальными сущностями и извечными идеальными формами. В христианской мысли логика образа и подобия объясняет истину только в материальной половине творения (за единственным исключением человеческого тела, которое соответствует образу Божьему в силу своего единства с божественной реальностью, обеспечиваемого тем, что его душой является вечная духовная субстанция). В христианской теологии подобие не выражает истинное отношение между земным и божественным и не описывает логику духовной половины творения (которая объясняется логикой тождества и добровольного отношения — так, даже представления о «подражании» Христу основаны на идее практического отождествления, а не миметического отражения).

50

Цит. по замечательной статье Сежурне, посвященной христианским представлениям о суеверии: *Séjourné P.* Superstition // *Vacant A., Mangenot E. (éds.)* Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris: Letorzey, 1941. Vol. 14. P. 2765.

51

Блаженный Августин. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. СПб.: Аксион эстин, 2004. С. 111–112.

52

В недавно вышедшем католическом катехизисе проводится то же различие, что Августин проводил между *facticii* и «добровольными» скопцами: «Активное участие указывает на то, что таинства не суть своего рода фетиши, действующие волшебным образом, просто потому, что их получают, носят или говорят. Чтобы достичь целей, ради которых были установлены таинства,

требуется усилие воли, основанное на вере». См.: *Hardon J.A., S.J.* The Catholic Catechism. Garden City, New York: Doubleday, 1975. P. 553.

53

В тексте «Христианской науки» (*Блаженный Августин.* Указ. соч. С. 112–113) сказано: «К сему разряду относятся и различные книги гадателей по внутренностям животных и прорицателей по полету птиц [*aruspicum et augurum libri*], которые, впрочем, при всей суетности их не столько еще предосудительны, как другие. Сюда же принадлежат и различные перевязки и лекарства [*ligaturae et remedia*], осуждаемые самою медициною и состоящие в заговариваниях [*praecantationibus*] или каких-либо знаках, кои называются характерами, а также употребление различных привесок, привязок и оберток, кои делаются не для исправления членов тела, а по причине их особенной какой-то силы и значения, кои иногда содержатся втайне, а иногда объявляются. Все это называют скромным именем физики [*physica*], желая тем показать, что лечат как будто естественным образом, а не по суеверию: так, например, привешивают серьги на верхней части каждого уха, советуют иметь на пальцах кольца из костей страуса, держать во время икоты правою рукою большой палец левой руки и прочее.

54

Об этом вопросе и о средневековых законах о колдовстве см.: *Hansen J.* Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenfolgung im Mittelalter. Bonn: Georgi, 1901; *Lea H.C.* Materials Toward a History of Witchcraft. 3 vol. New York: Yoseloff, 1957.

55

*Я*зычник [*pagan*] — еще один термин, христианским смыслом которого мы обязаны Тертуллиану. Он произвел его от значения «крестьянин, гражданин, горожанин» (в каковом он фигурировал у Тацита), и теперь это слово стало означать любого, кто не является членом (или «воином») воинства христианской Церкви. Термин «еретик» в его точном применении относился только к крещеным христианам, отрицавшим те или иные аспекты официального церковного учения. Хотя в раннехристианской юриспруденции в теории проводилось различие между *maleficium* и ересью, на практике был создан прецедент, их связывающий. Именно Феодосий первым создал инквизицию, расследующую преступления ереси; первым случаем, рассмотренным инквизицией, стали присциллиане, аскетическая христианская секта, испытавшая влияние египетского гностицизма и привлекшая множество последователей в Испании и Южной Франции в IV, V и VI веках. В ходе репрессий, призванных сокрушить это движение, в длинный перечень грехов, предъявленный присциллианам, вошли обвинения в применении магии. То есть хотя доктринальная девиация ереси не обязательно предполагала акты суеверного богохульства (*maleficia*), она в то же время и не исключала их.

56

The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions. Princeton: Princeton University Press, 1952. P. 237 (Bk. IX. Tit. 16). Латинский текст см. в: *Haenel G. (ed.)* Codices Gregorianus Hermogenianius Theodosianus. Bonn: Adolphum Marcum, 1842. P. 866.

57

Члены коллегии официальных римских гадателей, которые толковали полет птиц по небесным *templi* [храмам] и таким знакам, как порядок поедания курами зерна. Авгуры на самом деле не предсказывали будущее, а определяли одобрительное или неодобрительное отношение богов к тому или иному запланированному действию.

58

Конкуренты авгуров из Этрурии, которые толковали знаки во внутренних органах животных, а также необычайные события, такие как рождение уродов или бури.

59

Общий термин, означающий языческих священнослужителей.

60

Обе эти практики включали словесное предсказание.

61

«Астрологи», под которыми понимаются люди, чьи знания о функционировании Вселенной основываются на «науке чисел».

62

«Волхвы фараона» в Исходе 7:11 и 8:18–19 также названы *maleficos*. Однако в том случае, когда в соответствующем отрывке требовалось провести различие между гаданием и «колдовством», св. Иероним использовал знакомые латинские термины для первого и *maleficia* для второго. Например, во Второзаконии 18:10 сказано: *Nec inveniatur in te, qui lustret filium suum, aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur et observat somnia atque auguria, nec sit maleficus I nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem…* Переводчики короля Якова передали этот отрывок так: *There shall not be found among you anyone who makes his son or his daughter to pass through the fire, or that uses divination* [*ariolos*], *or an observer of clouds* [однако в Вульгате *observat somnia*], *or a fortune-teller* [*auguria*] *or a witch* [*maleficus*] */ or a charmer* [*incantator*], *or one who asks after familiar spirits* [*pythones*], *or a wizard* [*divinos*], *or one who calls to the dead* [что в более позднем дискурсе о колдовстве стали называть “некромантией”] … [русский синодальный перевод: «не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых»]. Подобным образом и во Второй книге Паралипоменон 33:6, где говорится о «мерзостях» царя Манассия, утверждается, что он провел своих детей через огонь: *Also he observed times* [в Библии короля Якова; у св. Иеронима: *observabat somnia*], *and used enchantments* [*auguria*], *and used witchcraft* [*maleficis artibus*], *and dealt with a familiar spirit* [*habebat secum magos*], *and with wizards* [*incantatores*]… [русский синодальный перевод: «Он же проводил сыновей своих чрез огонь в долине сына Енномова, и гадал, и ворожил, и чародействовал, и учредил вызывателей мертвецов и волшебников…»].

63

Liber ludicum, aut Codex Wisigothorum. Bk. II. Tit. IV. Sec. 1 // Los Codigos Españoles concordados y anotados. Madrid, 1848. Vol. I. P. 12.

64

Fuero Juzgo. Bk. II. Tit. IV // Los Codigos Españoles. P. 117.

65

Лигатуры — это амулеты. Обсуждение сексуальной лигатуры, известной как *aiguillette*, см. в: *Le Roy Ladurie E.* The Aiguilette: Castration by Magic // The Mind and Method of the Historian. Chicago: University of Chicago Press, 1978. Обсуждение традиционных португальских амулетов см. в: *Pires A. Thomas*. Amuletos Alemtejanos // Estudios e Notas Elvenses. Vol. V. Elvas: Torres de Carvalho, 1904. В этом тексте я использую форму мужского рода — *venefici* — для личных конструкций множественного числа, но форму женского рода *venefica* для единственного числа. Это объясняется тем, что в юридических текстах, изученных мной, обычно используется форма мужского рода *venefico*, когда речь идет о людях, практикующих *veneficium* вообще, и форма женского рода, когда обсуждается какой-то конкретный индивид (что соответствует традиционному стереотипу о *venefica* в образе старухи).

66

Aznar Navarro F. (ed.) Forum Turolij. Vol. 2. Madrid, 1905. P. 209.

67

Du Cange C. du Fresne. Glossarium Mediae et infimae latinitatis. Vol. III. Paris: Librairie des sciences et des arts, 1938. P. 393.

68

Codigo de las Siete Partidas // Los Codigos Españoles. P. 427 (Part. VII. Tit. XXIII).

69

Перевод цит. по: *Oliveira Marques A.H. de.* Daily Life in Portugal in the Late Middle Age. Madison, Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1971. P. 227. Португальский текст: *Herculano de Carvalho e Aravjo A.* Crencas Populares Portuguesas // Opusculos. Vol. IX. Lisbon: Bastos, 1908. P. 158.

70

Lea H.C. A History of the Inquisition of Spain. London: Macmillan, 1906. Vol. I. P. 17.

71

Что и проделал Фуко в главе «Проза мира» в работе «Слова и вещи»: *Фуко М.* Слова и вещи. СПб.: A-cad, 1994. С. 54–80.

72

Цит. по: *Trimingham J.S.* A History of Islam in West Africa. London: Oxford University Press, 1970. P. 1–2.

73

Book of Knowledge. London: Hakluyt Society, 1912. P. 33, 35. (Автором книги был францисканец из Кастилии.)

74

Об отношении исламских империй саванн к югу от Сахары к народам на побережье Верхней Гвинеи см.: *Levtizion N.* Ancient Ghana and Mali. New York: Africana, 1980. См. также: *Rodney W.* A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800. New York: Monthly Review Press, 1980.

75

Перевод цит. по: *Blake J.W.* Europeans in West Africa, 1450–1560. London: The Hakluyt society, 1942. Vol. I. P. 79. Португальский текст см. в: *Ruy de Pina.* Chronica d'El Rei Dom João II // *Brasio Padre Antonio (ed.)* Monumenta Missionaria Africana: Africa Occidental, vol. I (1471–1531). Lisbon: Agencia Geral do Ultramar, 1952. P. 52.

76

Pacheco Pereira D. Esmeraldo de situ orbis. London: Hakluyt Society, 1937. P. 97. Португальский текст см. в: *Pacheco Pereira D.* Esmeraldo de situ orbis. Lisbon: Sociedad de Geographia de Lisboa, 1905. P. 95.

77

Antonio Velho Tinoco. An Account of the People who Live between Cabo Dos Mastos and Magrabomba on the Guinea Coast // *Donelha A.* Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde. Lisbon: Junta de Investigações Cientificas do Ultramar, 1977. P. 345.

78

Pigafetta P. A report on the Kingdome of Congo, a Region of Affrica (1588) // *Purchas S. (ed.)* Hakluytus Posthumus or Purchas His Piligrimes. Vol. VI. Glasgow: James MacLehose and Sons, 1906. P. 481 (первая публикация — Лондон, 1625). Пигафетта написал этот отчет на итальянском, основываясь на собранных свидетельствах одного португальского моряка. То есть точные формулировки исходного устного португальского «текста» неизвестны. Версия этого инцидента, датируемая 1624 годом, была переведена с португальского документа на

французский как «История королевства Конго»: Histoire de Royaume du Congo. Louvain, Paris: Nuauwelarets, 1972. В ней указывается: «…король повелел оставить все фетиши и разрушить дома, где их почитали» (*…le roi fit proclamer l'abandon de toutes les pratiques fétichistes et la destruction des maisons où l'on s'y adonnait*). Однако же «он сам снова предался языческим обычаям, суеверным и фетишистским практикам» (*il s'adonna de nouveau aux coutumes paiennes et aux pratiques superstitieuses et fétichistes*) (P. 106, 113). Среди предметов, наделенных божественными силами, у народов Конго выделялись человекоподобные статуи, соответствующие традиционному европейскому образу «идола» (хотя их пустые животы, в которые помещались специально собранные во время ритуала ингредиенты, не отвечали европейскому представлению об идоле). Образ «идола Конго» настолько распространился в популярной литературе и дискурсе, что даже Мелвилл описал горбатую статуэтку остро-витянина из Южных морей Квикега, назвав ее «африканским идолом» (*Мелвилл Г.* Моби Дик, или Белый кит // Собрание сочинений в 3-х томах. М.: Художественная литература, 1987. Т. 1. С. 71). В любом случае основными регионами развития сложной идеи *Fetisso* из португальского термина *feitiço* были Золотой Берег и Невольничий Берег, где преобладали народности, говорившие на языках акан и эве.

79

Марес пишет: «Волнения и войны в Нидерландах заставили нас искать торговлю также и здесь и отправиться в эти путешествия, дабы изгнать португальцев, что мы в итоге и сделали…»: *Marees P. de.* A Description and Historicall Declaration of the Golden Kingdome of Guinea… // *Purchas S.* Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes. Glasgow: MacLehose, 1905. Vol. VI. P. 280–281. Голландский текст: *Marees P. de*. Beschryvinghe ende Historische Verhael van het Gout Koninckrijck van Gunea. 's-Gravenhage: Nijhoff, 1912. Сразу после публикации этого текста на голландском в 1602 году вышел французский перевод, тогда как голландская версия была включена в сборник Де Бри. Английский перевод в сборнике Перчеса появился только в 1625 году. Термин *Fetisso* был введен в языки Северной Европы именно благодаря тексту Мареса.

80

Bosman W. A New and Accurate Description of the Coast of Guinea. London: Cass, 1967. P. 154.

81

Astley T. A New General Collection of Voyages and Travels. London: Astley, 1746. Vol. III. P. 25. Луайе см. в: *Loyer P.G.* Relation du voyage du royaume d'Issyny. Paris, 1714.

82

См.: *Riemersma J.C.* Religious Factors in Early Dutch Capitalism, 1550–1650. The Hague: Mouton, 1967. P. 55–57.

83

Cadamosto A. da. The Voyages of Cadamosto. London: Hakluyt Society, 1937. P. 76; итальянский текст см. в: *Ca Da Mosto A. da.* Delle Navigazioni di Messer Alvise Da Ca Da Mosto, Gentiluomo Veneziano // *Ramusio G. Di.* Viaggio e Navigazioni. Vol. I. Venice: 1837. P. 198.

84

Barlow R. A Brief Summe of Geographie. London: Hakluyt Society, 1929.

85

Smith W. A New Voyage to Guinea. London: Nourse, 1744. P. 26.

86

Другая похожая история, которую приводит Уильям Смит, рассказывает о селянах, которые убежали, когда он занимался геодезическими наблюдениями: «...глупые туземцы [как сообщили ему рабы его компании] были перепуганы моими инструментами для наблюдения, будучи

уверены, что я приехал сюда с намерением заколдовать их» (P. 15). В историях XIX века полно подобных рассказов.

87

Atkins J. A Voyage to Guinea, Brazil, and the West-Indies. London, 1737. P. 84.

88

Lok J. The Second Voyage to Guinea Set Out by Sir George Barne, Sir John Yorke, Thomas Lok, Anthonie Hickman and Edward Catlein, in the Yeare 1554 // *Hakluyt R. (ed.)* The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Navie. Vol. VI. Glasgow: MacLehose, 1904. P. 154.

89

Исключение представляет арабский автор ад-Димашки, который в начале XIV века под явным влиянием Аристотеля писал: «Их мозги [черных африканцев] обладают малой влажностью, а потому их разум темен, их мысли неустойчивы, а сознание настолько путано, что в нем нет таких противоположностей, как надежность и предательство, верность и обман. У них не было богооткровенных законов [*nawamis*, от греческого *nomos*], не было им послано и пророков, поскольку они не способны объединять противоположности, а ведь само понятие законности именно что предписывает и запрещает, предполагая желание и воздержание». Английский перевод Дж.Ф.П. Хопкинса см. в: *Levtzion N., Hopkins J.F.P. (eds.)* Corpus of Early Arabic Sources for West African History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 148.

90

Loyer G.P. Op. cit. P. 213. Далее (P. 217) он пишет: «Каждый сам делает себе фетишей и выбирает их по своему желанию» (*Chacun fait lui-même ses fetiches, et les choisit à sa volonté*).

91

См. английский перевод, приписываемый «месье Дюкену»: A New Voyage to the East Indies in the Years 1690 and 1691. London, 1696. P. 78. Как многие другие понятия и фигуры, внесшие вклад в идею фетиша, представление о дикарях, поклоняющихся первой попавшейся им поутру вещи, было общим местом в рассказах об экзотических странах задолго до первопроходческих путешествий португальцев.

92

Barbot J. A Description of the Coasts of North and South Guinea // *Churchill A. (ed.)* A Collection of Voyages and Travels. Vol. V. London, 1752. P. 310.

93

Один из примеров обнаруживается в рассказе Уильяма Тауэрсона о его путешествии 1555 года: «Около девяти часов к нам подошли лодки… на них привезли какое-то количество зубов [то есть слоновой кости], а потом они заставили меня поклясться на морской воде, что я не причиню им вреда, и поднялись на корабль…» См.: The First Voyage Made by Master William Towerson Marchant of London, to the Coast of Guinea, with Two Ships, in the Yeare 1555 // *Hakluyt R.* The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Navie. Vol. VI. Glasgow: MacLehose, 1904. P. 191.

94

Цит. по: *Wolfson F.* Pageant of Ghana. London: Oxford University Press, 1958. P. 76.

95

Snelgrave W. A New Account of Guinea, and the Slave Trade. London, 1754. P. 22.

96

В силу значительного объема эта часть поделена на две: первая выходит здесь, тогда как вторая будет опубликована в *Res* № 17 весной 1989 года. Я хотел бы выразить глубочайшую благодарность Франческо Пеллици, редактору *Res*, за подробные комментарии касательно редактуры статьи и за понимание в тех случаях, когда я предпочел исходные формулировки. Я один несу ответственность за любые неудачные выражения или неясности, не обоснованные содержательно, какие только могут встретиться в этом тексте.

97

Название писалось по-разному: Видах (*Whydah* или *Whidah*), Видо (*Whidaw*), Вида (*Ouidah*), Жуида (*Juida*), Жуда (*Juda*) и, как у Босмана, «Фида». Это был главный порт, через который вывозили рабов из Дагомеи. Во времена Босмана это было независимое государство, управляемое народностью эве; через несколько лет после его отъезда оно было завоевано Дагомеей (см. далее сноску 36).

98

В самом слове «Гвинея» также можно увидеть заголовок новой проблемы, конститутивной для нового дискурса и новой теории, которыми характеризуется Просвещение. Слово «Гвинея» использовалось для обозначения Черной Африки, то есть неевропейской немонотеистической страны, не охваченной историями и культурными кодами старой Европы или же классической античности. Но кроме того, «гинея» [*guinea*] — это слово, обозначающее золотую монету, которая, став первой монетой промышленной чеканки, а потому и первой монетой, защищенной от девальвации, вызываемой откалыванием или стиранием по краям, наделила европейскую финансовую систему беспрецедентной стабильностью, установившейся после 1726 года (дата приводится Пьером Виларом в главе «Ситуация в восемнадцатом столетии» его работы: *Vilar P.* A History of Gold and Money, 1450–1920. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1976. P. 253–262. Историю гинеи см. в: *Porteus J.* Coins in History. New York: Putnam, 1969. P. 212–214, 219, 233). Связь двух значений одного слова, разумеется, не случайна; монета впервые была отчеканена английской Королевской африканской компанией из золота, привезенного из Западной Африки. Похоже, что в пространстве между двумя этими психогеографическими полюсами (далекой чудной страной и новой, таинственным образом монетизированной Европой) все природные предметы, наделенные товарной ценностью, предстали в новом, экзотическом свете, едва ли не в новом поле сознания. Ведь «Гвинея» была еще и прилагательным, добавляемым к знакомым существительным для именования новых вещей и видов животных, которые появлялись в Европе в качестве товаров, импортируемых из далеких стран: это не только «гвинейское золото», но и «гвинейская птица» (*Guinea fowl*, то есть цесарка), или «гвинейские куры» (*Guinea hens*, также цесарки), «гвинейское зерно» (*Guinea corn*, сорго), «гвинейский перец» (*Guinea pepper*, или африканский перец, *Piper guineense*), «гвинейское дерево» (*Guinea wood*, красное дерево) и т.д. Действительно, прилагательное «гвинейский» стало означать любую далекую страну, не только Черную Африку. Например, «гвинейские свинки» (*guinea pigs*, морские свинки) были привезены из Южной Америки. И, конечно, «Новая Гвинея» была открыта в Южных морях еще в 1545 году. Наконец, слово «Гвинея» стало намекать на величайшую и в то же время выгоднейшую из мерзостей того времени — торговлю рабами в Африке. «Гвинейским кораблем» называли невольничий корабль, а «гвинейским торговцем» — работорговца.

99

Это в значительной степени объяснялось уровнем смертности из-за желтой лихорадки и малярии — в первый год жизни на побережье умирали около 50 % европейцев, причем этот уровень сохранялся вплоть до открытия хинина в середине XIX века.

100

Буквально «Св. Георгий золотого прииска», поскольку св. Георгий был святым покровителем Португалии. Этот важнейший европейский форт, основанный в 1482 году Королевством Португалия, когда агенты лиссабонского купца Фернана Гомиша, королевского подрядчика,

открыли возможность торговать золотом с аканскими народами, позже получил известность под названием Эльмина.

101

Европейцы, за редкими исключениями, африканские языки не учили. На ранних этапах торговля с судов велась без устного общения, иногда путем прямого грабежа. С самого начала (то есть с 1440-х годов) некоторых захваченных португальцами рабов отправляли в Лиссабон, где их учили на переводчиков.

102

Средневековую классификацию мировых религий, включающую четыре «Веры», все еще можно было встретить в рассказах о путешествиях и сборниках XVIII века, хотя этот теоретический аппарат был косвенно обесценен практическим дискурсом о фетишах и их значимости для африканской религии и общества, о чем я говорю ниже.

103

Абстрактная проблема нетрансцендентного происхождения и статуса ценности была впервые поставлена в европейской теоретической мысли в то время (конец XVII — начало XVIII века), когда появились ключевые тексты о поклонении фетишам: рассказ Луайе в 1702 году, Босмана в 1703-м. Примерно в это же время Петти и другие экономисты-меркантилисты первыми поставили теоретическую проблему экономической ценности, не являющейся свойством, присущим самому товару; Шефтсбери теоретически осмыслял специфику и автономность эстетической ценности, а Бейль и другие «критики» представили нравственные ценности в качестве независимого стандарта, сообразуясь с которым, следует судить о ценности разных религий. Здесь и во всей этой работе я изучаю историю теорий фетишизма с точки зрения диалектического материализма, как я его понимаю, то есть с точки зрения подхода, который, как указывает Адорно в «Негативной диалектике», вообще не может позволить себе никакой точки зрения (в смысле устойчивой системы теоретических категорий, применяемых к истории с некой внеисторической архимедовой точки абстрактного мышления). Диалектико-материалистический подход к истории теории предполагает, что теория начинается с осознания противоречия, которое заставляет исторических деятелей рефлексировать (то есть пытаться на основе частного выстроить обобщения) в рамках конкретной исторической ситуации и в тех дискурсе и категориях, которые сформированы в прагматических взаимодействиях и образуют сущность любого конкретного исторического контекста. Теория развивается в попытке объяснить и разрешить такие эмпирически данные противоречия благодаря превращению основных терминов дискурса, свойственного определенному типу исторического взаимодействия, в непротиворечивые понятия формальной системы.

104

Я уже говорил об этом, часто встречающемся именовании фетишей «пустяками» и «безделицами» (Наст. изд. С. 145). Абсолютная никчемность фетишей часто выражалась описанием их отвратительности: говоря о туземцах Золотого Берега, Вийо (*Villault* 1669: 261) утверждает, что «к своим фетишам они питают суеверное почтение превыше всякой меры, хотя большая часть этих фетишей — неодушевленные вещи, и чаще всего настолько мерзкие и отвратительные, что к ним даже и прикасаться не хочется. У всех у них есть такие фетиши, которые они носят с собой, некоторые из них — небольшие осколки рогов, наполненные мусором, другие — фигурки или головы животных, да и вообще сотня других мерзостей, которые продают им их жрецы, говоря, что нашли их под деревом фетишей». Обратите внимание в этом пассаже на истинный статус фетишей как «неодушевленных предметов», лишенных всякой ценности, а также на вездесущую фигуру жадных и лицемерных жрецов фетишей, которые в значительной мере ответственны за ложную оценку никчемных предметов (другой ее причиной является, разумеется, сама суеверная ментальность).

105

Эткинс (*Atkins* 1737: 183–184) объясняет, что золото можно получить «в фетишах, в самородках либо в порошке… Золото фетишей — то, что негры отливают в разные формы и носят как украшения в ушах, на руках и ногах, но в основном на голове, ловко вплетая их в волосы; оно называется так потому, что из-за какого-то суеверного отношения (которое мы не вполне понимаем) к их форме или применению оно обычно смешивается с более низким металлом, который может распознать пробный камень или опытный закупщик, вами нанятый».

106

По его словам, они все время проводят у зеркала: «…и все это, чтобы доставить удовольствие и внушить любовь, особенно белым, которым они охотно уступают» (*Loyer* 1714: 175). Точно так же Босман пишет (*Bosman* 1967: 121): «Могу вас уверить, что эти негритянки настолько поднаторели в своих модах, что знают, как одеться, чтобы соблазнить многих европейцев; однако больше всего они властвуют над теми, кто не проводит различия между белыми и черными, особенно когда первые недоступны…»

107

В качестве примера распространенной объяснительной интерпретации можно указать на уже цитировавшийся отрывок из Гегеля (Наст. изд. С. 56). Частые описания применения фетиша в гаданиях лишь подкрепляли это мнение, поскольку в таком применении основанием интеллектуального понимания и целенаправленного решения становится аморальный хаотический процесс, характерный для материальных механизмов естественных событий, а не рациональной логики человеческого мышления. Один из фетишей-оракулов такого рода изображается на иллюстрации *Fetissos* из работы Барбо, воспроизведенной в этой статье. Барбо (*Barbot* 1720: 312) описывает его следующим образом:
Идол черных был выполнен в форме большой болонской колбасы, из множества пряжек, стеклянных бус, трав, глины, жженых перьев, жира и волокон освященных деревьев, все это размолото и перемешано, на одном конце нарисована гримаса, грубое и искаженное человеческое лицо. Идол устанавливали в раскрашенную глубокую посудину или тыквину, засыпая множеством мелких камней и древесной щепы, с ядрами мелких орехов, костями и ногами кур и других птиц, как изображено на врезке. Весь этот мусор, как мне сказали, служил черным, чтобы, когда они требовали чего-либо или задавали вопрос, узнать волю идола, для чего они наблюдали за расположением этих разных вещей, перевернув тыквину или посудину. Этот «странный идол» иллюстрирует, таким образом, два основных понятия идеи *Fetisso*: объединение разнородных составляющих, обосновываемое капризом, и антропоморфизирующее одушевление.

108

Барбо (*Barbot* 1732: 25) называет эти фетиши-обереги «безделушками»:
Пальма — вид, который они чаще всего выбирают для освящения в качестве божества; особенно тот их сорт, который они называют *Assianam* [*asumani* — множественное число от аканского слова *suman*]. Я полагаю, что причина не только в том, что он самый красивый, но и в том, что этих деревьев тут больше любых других; а потому в этих краях очень много таких освященных деревьев, и чуть ли не всякий черный, проходя мимо, отдирает себе ленту от коры, которую потом скручивает пальцами и подвязывает к запястью, в виде ожерелья на шею [sic!], на ноги, с узлом на одном конце, веря, что эти безделушки защитят его от неудач.

109

Считалось, однако, что жрецы фетишей вполне просвещены в вопросах причинности, но лицемерны: «При болезни (в которой они согласны со всем остальным светом) они [черные] сначала обращаются к снадобьям, но, не считая их достаточными для сохранения жизни и восстановления здоровья, они применяют свой ложный и суеверный религиозный культ, считая его более пригодным для этих целей; способствует этому обычаю и то, что тот, кто у них выполняет роль врача, также является *Фетишером* [*Feticheer*], или жрецом; и ему, соответственно, несложно убедить родственников больного в том, что тот не сможет излечиться

без определенных приношений ложному богу, способных его умилостивить…» (*Bosman* 1967: 221–222).

С другой стороны, африканские женщины обычно выступают в качестве воплощения суеверия, мотивируемого иррациональными страстями, как в драматическом эпизоде, связанном с медицинской ценностью фетишей, который пересказывает Боудитч (*Bowditch* 1966: 103, 115–116):

Смерть Квамина Бва, нашего проводника ашанти, в начале предыдущей недели создала праздное, но популярное суеверие, будто он был убит фетишем за то, что привел белых людей, которые отняли страну; ко мне обратились от имени короля, чтобы я сгладил это впечатление, пожертвовав унцию золота, чтобы король исполнил обычай за упокой его… Господин Тедли довел Квамина Бва (нашего проводника) почти что до последней стадии выздоровления; однако тот так спешил оставить строгую диету и перейти на суп из пальмового масла и на кровяную похлебку, что вскоре снова заболел, и в печени его появилось образование, в значительной мере усугубленное различными фетишами-настоями, им проглоченными… Квамина Бва фетишировали до самого последнего момента, и умер он под завывания толпы старых ведьм, которые облепили все стены, косяки и все, что было рядом с ним, крошеными яйцами и разными смесями. Даже и не помню, сколько овец было принесено в жертву фетишу по совету этих гарпий.

110

См. уже приводившиеся пассажи по этой теме из Када-Мосто (Наст. изд. С. 147–148) и Смита (Наст. изд. С. 176–177). Эстли (*Astley* 1743–1774: I, 617) вслед за Робертсом упоминает о группе чернокожих, которые «просто восхищались нашими песочными часами и дальномером; и когда он [капитан Робертс] объяснил им, как ими пользоваться, они ответили, что, по их мнению, все белые являются *Fittazaers* (то есть заклинателями)». Пример того же рода, но уже в связи с письмом, приводится у Ричарда Ландера (*Lander* 1967: X–XI):

Туземцы в землях, где капитан Клаппертон побывал вместе со мной, всегда взирали на наши инструменты для письма со смешанными чувствами тревоги и зависти; а когда видели, как мы их используем, думали, что мы делаем *фетиши* (заклятия) и наводим чары, которые могут причинить вред их жизни и интересам. [Что касается последнего, мнение, приписываемое туземцам, было более точным, чем хотелось бы признать европейскому колониалисту.]

111

Здесь, как и во многих других отрывках, Луайе, который часто критикует Вийо, полностью совпадает с последним: Вийо пишет, что на свадьбе жениха и невесту сводит фетиш-жрец, «который дает им фетиши; и в присутствии всех девушка клянется своему будущему мужу в дружбе и нерушимой верности на своих фетишах, а муж обещает любить ее, не будучи обязанным отвечать ей верностью» [*qui leur donnes des Fetiches; & en presence de tous la fille jure à son mary future une amité & fidélité inviolable par ses Fétiches, le mary promet de l'aimer n'estant pas obligé au servent de fidélité*].

112

См. отрывок из Мареса, уже цитированный ранее: Наст. изд. С. 155. Луайе отмечает: «Негры строго соблюдают свое слово, когда поклялись на своем фетише…» (*Loyer* 1714: 216).

113

Типичные формальные дипломатические контакты в период британского господства содержали формулировки вроде той, что приводит Томас Эдвард Боудитч в своей «Миссии от замка Кейп-Кост до ашанти», цитируя письмо короля ашанти британскому губернатору Золотого Берега: «…король благодарит своего Бога и свой фетиш за то, что губернатор послал белых, лица которых он смог увидеть» (*Bowditch* 1966: 262). Письмо заканчивается словами: «…и он снова благодарит Бога и свой фетиш» (P. 79). В своем письме британскому губернатору Боудитч сообщает, что «король хочет, чтобы ваш переводчик де Графф принял фетиш с его пятью переводчиками, что будет справедливо в отношении обеих властей, обязанных соблюдать

договор, и чтобы он был убежден в его честности» (P. 120). На странице 257 Боудитч сообщает, что «все переводчики короля приняли фетиш, чтобы не обманывать друг друга и передавать верно». В другом письме объясняется, что «король ашанти желает, чтобы я попросил вас написать всем губернаторам английских фортов на африканском побережье, приказав кабосирам каждого города послать подходящего человека в Кейп-Кост, и чтобы вы добавили одного посланника сами; все они могут прибыть в Кумаси, чтобы принять фетиш короля в его присутствии и чтобы никто не мог сослаться на незнание договора, заключенного между Его Величеством и британской нацией» (P. 150).

114

В переписке и отчетах британских агентов периода британского господства немало более конкретных рассказов об областях или способах взаимодействия, оказавшихся запретными в силу своего статуса «фетишей». Об одном незначительном, но типичном инциденте сообщают Ричард и Джон Ландеры: «Король не позволит нам идти в Женну ближайшим протоптанным путем, ссылаясь на то, что там нам встретится священная земля фетиша и что мы умрем, стоит нам только ступить на нее» (*Lander* 1832: 43; о похожих препятствиях рассказывается также на страницах 114 и 155). На странице 132 Ландеры дают волю своему раздражению, вызванному всевозможными мелкими проблемами, создаваемыми иррациональной верой в фетиши: «…в центре двора у нас растет дерево, вокруг которого в землю воткнуто несколько кольев. Это дерево-фетиш, и колья тоже фетиш, а потому нам строго наказали не привязывать к ним коней. Обычные посудины из глины и даже перья, скорлупа яиц и кости животных — по сути, любой неодушевленный материал простодушные и глупые туземцы превращают в фетиш…» Генри Мередит назвал религию Золотого Берега «кучей варварских суеверий» (*Meredith* 1967: 33), выразив то же недовольство, что и Ландеры: «*Фетиш* — слово совершенно произвольное, которое применяется самыми разными способами: часто оно означает любую запрещенную вещь. Один человек отказывается есть белую птицу, другой — черную, утверждая, что “это *фетиш*”. Есть места, куда они не пускают белых; а на вопрос “Почему?” отвечают: “Это *фетиш*”. В некоторых местах убить аллигатора или леопарда — тоже *фетиш*. Если человек отравился или заболел и они не могут объяснить причину, значит, это *фетиш*! Вместо клятвы, которая бы доказывала правдивость утверждения, они принимают *фетиш*» (*Meredith* 1967: 35n).

115

Марес (*Marees* 1905: 319) был всего лишь первым из множества европейцев, утверждавших, что действенность клятв на фетишах или, если уж на то пошло, признание основных моральных обязанностей, отвечающих «здравому смыслу», на чужаков не распространяется: «В обещаниях или клятвах, которые они дают нам, они непостоянны и преисполнены лжи, однако те обещания, которые они дают друг другу, они держат и соблюдают, не желая нарушать их…» — поясняет Эстли (*Astley* 1743–1747: IV, 669). «Их глупость [веры в фетиши] влечет одно благое следствие, поскольку страх *Фетиша* удерживает их от причинения ущерба единоверцам; хотя это не имеет почти никакого значения в отношениях с чужаками или белыми, которых они грабят, обманывают или убивают, как им только вздумается», — это близкая парафраза другого отрывка из Эткинса (*Atkins* 1737: 87).

116

Босман (*Bosman* 1967: 39) жалуется на то, как одни чернокожие атаковали других, которые ехали в голландский форт с товарами на продажу: это нападение было «противно общей вере народов, ведь они [вторая группа] уже находились под нашей защитой, позволявшей им торговать своим товаром… Не был ли тем самым попран в высшей мере и сам закон народов?».

117

«Чрезмерный страх смерти — вот что разжигает их страсть в религиозных делах», — объясняет Барбо (*Barbot* 1732: 309).

118

Хотя Жозеф Дюпуи игнорирует торговый контекст и функцию этой терминологии, он признал прагматические истоки языка фетиша:
Применение слова «Фетиш», столь широко распространенного среди европейцев и негров в этой части Африки, требует пояснения; однако было бы, вероятно, невозможно выбрать из того или иного известного языка термин, который соответствовал бы ему по значению. Но можно, видимо, объяснить на словах его общий смысл. Фетиш — это, очевидно, исковерканный остаток слова из португальского языка, попавшего в страну вместе с первыми путешественниками и перенятого африканцами, чтобы приспособить к пониманию гостей такие вещи, связанные с религией, законами или суеверием, которые нельзя было объяснить обиходными выражениями или же наглядными примерами. Религия, как известно нам, была в те времена главным оружием португальцев и испанцев. Любая исключительная сила или способность человеческой природы считается следствием влияния Фетиша — например, какой-нибудь ловкий трюк, некромантия, заклинание потусторонних духов и колдовство. Религиозные законы определенных сект или каст (поскольку в Африке они, вероятно, столь же разнообразны, как и везде) излагаются европейцам вплоть до сегодняшнего дня под именем Фетишей. Обереги-талисманы и выдержки из Корана, которые носят на шее, обычно называются точно так же; также в целом к этому значению относится и все, что считается священным, включая деревья, камни, реки или дома, как древние, так и недавно посвященные какому-либо невидимому духу или материи. Так, если человек должен поклясться, следуя религиозному обряду своих предков, переводчик скажет, что он призвал свой фетиш, чтобы тот засвидетельствовал правду. То же самое заклинание может применяться и в других случаях, когда клятва приносится по обыденным вопросам. Заклинание блуждающих духов или гениев также носит название Фетиша и считается нерушимым.
(*Dupuis* 1966: 707n)

119

Хотя наиболее известным из них было «Новое путешествие в Гвинею» Уильяма Смита, Снелгрейв, Эткинс и большинство других авторов, писавших о путешествиях в XVIII веке, заимствовали материалы у Босмана. См.: *Feinberg* 1979: 45–50.

120

См.: *Bayle* 1966: 970–972. Это обсуждается Франком Мануэлем (*Manuel* 1959) в лучшей на сегодняшний день работе о том, как в мысли XVIII века понималась немонотеистическая религия. Этой книге я многим обязан.

121

«Я уже осведомил вас о том, что самые тяжкие преступления, совершенные в Фиде, в целом возмещаются деньгами; и следующее убедит вас, что их религия, похоже, основана на том же самом принципе, а именно на выгоде» (*Bosman* 1967: 367a). Об обществе Золотого Берега Босман (*Bosman* 1967: 132) заявляет: «Самый богатый человек и почитается больше всех, независимо от того, насколько он благороден…» В своем популярном сборнике Эстли (*Astley* 1746: III, 25) начинает главу о религии «Виды» с утверждения: «Религия Виды, по Босману, основана исключительно на принципе выгоды и суеверия, а об остальных он ничего не слышал…»

122

Босман пишет свою работу в одной из первых стран Европы, где восторжествовал модерн, в годы, когда стало возможным решительно отвергнуть любые объяснения событий через сверхъестественные и демонические причины. Босман может напомнить своей просвещенной аудитории имя Бальтазара Беккера, ученый труд которого «Очарованный мир» (*De Betoverde Weereld*) стал в XVII веке мишенью для обвинений в ереси, выдвигаемых ортодоксальными верующими, верящими в чудеса и демоническую причинность, против тех, кто, подобно Беккеру, утверждал непреложность физических законов природы. (Сам Беккер, писавший до Босмана, использовал пример африканской веры в *fetissos*, чтобы разгромить различные виды суеверной веры в сверхъестественную причинность в физической природе [*Bekker* 1695: 69–74

— на обсуждение *fetissos* у Беккера обращает внимание Мануэль: *Manuel* 1959: 193].) Также Босман может выразить презрение к популярному автору Симону де Врису, поскольку у него «в игру вечно вступает дьявол» (*Bosman* 1967: 227), как и к «нашим смешным европейским диссидентам, убежденным, что ни один заклинатель не может ничего сделать без помощи дьявола» (P. 157). Только потому, что тогда уже можно было безбоязненно исключить дьявола как агента причинности, тот же Босман мог открыто заявлять, что африканское суеверие основывается на незнании того факта (знание которого и является рациональностью как таковой), что естественные события происходят согласно безличным законам и случайным совпадениям, а не как результат намерений невидимых духовных агентов, ставящих себе определенные цели.

123

Хотя я, когда писал эту работу, не читал «Великое кошачье побоище» Роберта Дарнтона (*Дарнтон Р.* Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2002), предпринятая мной здесь попытка подкрепляется его проницательным исследованием другой истории резни животных в эпоху Просвещения.

124

Один из методов интерпретации идеологии текстов через семиотические структуры и системы персонажей см. в: *Jameson* 1981. По сути, я понимаю идеологию в том смысле, что она требует формирования дискурса, который навязывает простую семиотическую (греймасианскую) структуру сложной исторической ситуации и репрезентирует проблему, не поддающуюся решению в реальности. Идеологическая структура изображает проблему так, словно она по сути своей существует на уровне идей и сознания, а не реальности и действия. Эта структура идей, ставшая идеологией, находит завершение в форме драматического сценария, основные персонажи которого воплощают в себе концептуальные компоненты идеологизированной проблемы. Подобные идеологические фигуры затем воспринимаются так, словно они существуют в реальности.

125

Босман (*Bosman* 1967: 152) пишет о «фетишерах» Золотого Берега: «Жрецы, обычно хитрые и ловкие, опираясь на глупую доверчивость народа, имеют все возможности навязывать любые нелепицы и набивать карман; что они, собственно, и делают». О жрецах змеиного культа в Виде Эстли (*Astley* 1743–1747: III, 36) делает вывод: «Самый верный доход они извлекают из доверчивости народа, которым они помыкают и который обирают, как им только хочется, разными уловками выманивая подношения и дары великой змее, что они умеют обратить себе на пользу. Часто эти вымогатели разоряют целые семьи».

126

Эстли (*Astley* 1743–1747: III, 32) говорит о «слепом суеверии народа», следуя высказыванию Лаба о «ослеплении этого бедного народа» [*l'aveuglement de ce pauvre people*] (*Labat* 1730: 179).

127

См., например, статью барона Гольбаха в «Энциклопедии» (Vol. X. P. 860–861), посвященную всевидящему идолу «мумбо-юмбо», который мандинка используют, «чтобы держать своих женщин в страхе», убеждая их, что идол «постоянно следит за их действиями». В 1764 году Кант пишет: «Разве можно в странах, населенных *черной расой*, ожидать чего-то лучшего, чем то, что там встречается на каждом шагу, а именно что все женщины находятся там в глубочайшем рабстве?» (*Кант* 1994: 140).

Однако, несмотря на свое совершенно подчиненное положение внутри семьи, африканские женщины представлялись обладающими значительной властью в публичной, политической сфере. См., например, вольнодумный роман Жан-Луи Кастильона 1769 года под названием «Зингуа, королева Анголы, африканская история». Книга Кастильона стала в конце XVIII столетия одним из источников для де Сада. Последний цитирует ее (называя Кастильона «миссионером»!) в своей «Философии в будуаре» (*Сад* 1992: 119, 136). Возможно, что Сад

читал французский перевод книги Босмана; в начале девятнадцатого письма Босман дает следующее описание одного типа смертной казни:
…два черных, оба казненных за убийство одним и тем же способом, то есть они были заживо вспороты, их внутренности вытащены из тел и сожжены; после чего их тела наполнили солью и оставили на столбе посреди рынка, где я видел их в мое первое путешествие в те места. (*Bosman* 1967: 357)
В «Жюльетте» папа приводит длинный этнографический список узаконенных жестокостей, включая следующее: «В другой восточной стране жертве распарывают живот, вытаскивают кишки, засыпают туда соль и тело вывешивают на рыночной площади» (*Сад* 2003: II, 190).

128

Cela dépend de la fantaisie de ce Sacrificateur, des besoins où il se trouve, de son avarice, car tout cela tourne à profit… (*Labat* 1730: 178–179). Он отмечает, что жрецы — еще и торговцы, которые вступают в коммерческие отношения с европейцами, однако «самый очевидный и наибольший их доход зависит от хитростей, коими они обманывают народ в его простодушии и доверчивости» (*Labat* 1730: 189).

129

Эткинс (*Atkins* 1737: 114) пишет: «У них есть фетиши-женщины, или жрицы, которые живут отдельно с определенным числом девственниц под их опекой, посвященных службе змее: я слышал, что богатые кабосиры часто покупают согласие этих женщин, чтобы развратничать с их воспитанницами…»

130

Эстли (*Astley* 1743–1747: III, 36) парафразирует: «Все другие женщины [за исключением тех, что становятся жрицами змеиного культа] обязаны рабски служить своим мужьям, но эти [жрицы] обладают абсолютной властью над ними и над их действиями, и кроме того, мужья их обязаны говорить с ними и служить им, стоя на коленях».

131

Образцовый рассказ о змеином культе в Виде, представленный в качестве басни о судьбе обществ, в которых опорой фундаментального порядка является иррациональное суеверие, был написан капитаном Уильямом Снелгрейвом (*Snelgrave* 1754), который описал конец правления эве в Виде, потерявшей свою независимость от крупного государства Дагомея, расположенного к северу. Жители «Видо», как он называет город, «горды, женственны и распутны» (*Snelgrave* 1754: 3). Вместо того чтобы оборонять стратегический перешеек от надвигающихся дагомейских войск,
Они просто ходили по утрам и вечерам к реке, чтобы *делать Фетиш*, как они называют это, то есть приносить жертву своему главному богу, который представлял собой совершенно безобидную змею; они почитали ее и теперь стали ее молить, чтобы она не позволила их врагам перейти через реку… [У] них есть давняя традиция: когда стране грозит бедствие, стоит им только попросить змею о помощи, и она избавит от него. Но как бы там ни было в прошлом, теперь это им ничего не дало; после завоевания не пощадили и самих змей. Поскольку их было много, ведь их держали как своего рода домашних животных, завоеватели нашли их в избытке: они хватали их и говорили им: «Если вы боги, заговорите и спасите себя», — но бедные змеи не могли этого, конечно, сделать, и дагомейцы отрезали им головы, вспарывали им брюхо, жарили на углях и поедали их. (P. 11)
В этой истории Снелгрейв использует тот же самый тон насмешливого презрения, что обнаруживается и у Босмана (здесь его используют реалистичные дагомейцы), — презрения к суеверной персонификации, в силу которой бессловесные животные наделяются даром речи и богоподобными силами.

132

Прочтя мою интерпретацию этого текста, Франческо Пеллици отметил, что в этой истории кроется и различие между частными интересами (короля, жрецов и т.д.) и интересом общества в целом. Противопоставление эгоистических интересов индивидов и общественного интереса и в самом деле было проблемой, постепенно вырисовывающейся в работах начала XVIII века. Спустя какое-то время она получила общепринятую теоретическую формулировку у Руссо, в его различии между «волей всех» и «общей волей», проведенном в работе «Об общественном договоре» 1762 года.