

**КАЛИБАН  
И  
ВЕДЬМА**

Сильвия Федеричи





Сильвия Федеричи



Перевод с английского:

Культурная Ассоциация Womenation-KD16 (WKD16)

Asociacion Cultural Womenation-KD16 (WKD16)

# Содержание

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ.....</b>	<b>7</b>
<b>ПРЕДИСЛОВИЕ.....</b>	<b>7</b>
<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>12</b>
<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>12</b>
Примечания.....	21
<b>ВСЕМУ МИРУ НЕОБХОДИМА ВСТРЯСКА.....</b>	<b>24</b>
Введение.....	24
§1 Крепостное право как классовые отношения.....	26
§2 Борьба простого народа.....	30
§3 Свобода и социальное неравенство.....	33
§4 Милленаристы и еретики.....	37
§5 Политизация сексуальности.....	44
§6 Женщины и ересь.....	46
§7 Городские бунты.....	49
§8 Черная смерть и трудовой кризис.....	53
§9 Сексуальная политика, подъем государства и контрреволюция.....	57
Примечания.....	60
<b>НАКОПЛЕНИЕ ТРУДА И ПАДЕНИЕ ЖЕНЩИН.....</b>	<b>74</b>
Введение.....	74
§1 Капиталистическое накопление и накопление рабочей силы в Европе.....	77
§ 2 Приватизация земли в Европе, создание дефицита и отделение производства от воспроизводства.....	82
§3 Революция цен и обнищание европейского рабочего класса.....	91
§4 Вмешательство государства в воспроизводство рабочей силы: социальная помощь и криминализация рабочего класса.....	98
§5 Убыль населения, экономический кризис и дисциплинирование женщин.....	103
§6 Девальвация женского труда.....	111
§7 Женщины: новый общественный ресурс и замена утраченной земли.....	117
§8 Патриархат заработной платы.....	118
§9 Обуздание женщин и переопределение женственности и мужественности: женщины как дикари Европы.....	121
§10 Колонизация, глобализация и женщины.....	125
§11 Пол, раса и класс в колониях.....	131
§12 Капитализм и разделение труда по половому признаку.....	140
Примечания.....	141
<b>ВЕЛИКИЙ КАЛИБАН.....</b>	<b>163</b>
Примечания.....	193
<b>ВЕЛИКАЯ ОХОТА НА ВЕДЬМ В ЕВРОПЕ.....</b>	<b>203</b>
Введение.....	203
§1 Преследование ведьм и государственная инициатива.....	205
§2 Поклонение дьяволу и изменения в способе производства.....	210



§3 ОХОТА НА ВЕДЬМ И КЛАССОВАЯ БОРЬБА.....	215
§4 ОХОТА НА ВЕДЬМ, ОХОТА НА ЖЕНЩИН И НАКОПЛЕНИЕ ТРУДА.....	222
§5 ОХОТА НА ВЕДЬМ И МУЖСКОЕ ГОСПОДСТВО: УКРОЩЕНИЕ ЖЕНЩИН.....	230
§6 ОХОТА НА ВЕДЬМ И КАПИТАЛИСТИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ СЕКСУАЛЬНОСТИ.....	236
§7 ОХОТА НА ВЕДЬМ И НОВЫЙ СВЕТ.....	243
§8 ВЕДЬМА, ЦЕЛИТЕЛЬНИЦА И РОЖДЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ.....	245
ПРИМЕЧАНИЯ.....	252
<b>КОЛОНИЗАЦИЯ И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ.....</b>	<b>268</b>
ВВЕДЕНИЕ.....	268
§1 ИЗОБРЕТЕНИЕ КАННИБАЛОВ.....	270
§2 ЭКСПЛУАТАЦИЯ, СОПРОТИВЛЕНИЕ И ДЕМОНИЗАЦИЯ.....	274
§3 ЖЕНЩИНЫ И ВЕДЬМЫ В АМЕРИКЕ.....	280
§4 ЕВРОПЕЙСКИЕ ВЕДЬМЫ И «ИНДЕЙЦЫ».....	284
§5 ОХОТА НА ВЕДЬМ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ.....	287
ПРИМЕЧАНИЯ.....	290
<b>БИБЛИОГРАФИЯ.....</b>	<b>296</b>





Гравюра по дереву, изображающая ведьм, призывающих дождь с помощью колдовства. Из трактата Ульриха Молитора «DeLamiisetPythonicisMulieribus» («О чародейках и предсказательницах»), 1489 г.



# Предисловие

В «Калибане и Ведьме» представлены основные пункты исследования положения женщин при «переходе» от феодализма к капитализму, которое я начала в середине 70х, в сотрудничестве с итальянской феминисткой Леопольдиной Фортунати. Первые результаты этого исследования были представлены в книге, которую мы опубликовали в Италии в 1984 году: «Il Grande Calibano. Storia del corpo social ribelle nella prima fase del capitale» (Милан: FrancoAngeli) [«ВеликийКалибан. История повстанческого тела в первой фазе капитализма»].

Идея этого исследования родилась под влиянием дебатов, которые сопровождали развитие Феминистского движения в Соединенных Штатах, и были посвящены поиску корней женского «угнетения», а также выработке политических стратегий, которым должно следовать движение в борьбе за освобождение женщин. В то время существовали две ведущие теоретические и политические перспективы, в которых анализировали реальность половой дискриминации, их предлагали две основные ветви женского движения: радикальные феминистки и феминистки-социалистки. На мой взгляд, однако, ни те, ни другие не давали удовлетворительного объяснения причин социальной и экономической эксплуатации женщин. Я возражала радикальным феминисткам из-за их склонности приписывать ответственность за половую дискриминацию и власть патриархата базису трансисторических культурных структур, предположительно действовавших независимо от классовых и производственных отношений. Феминистки-социалистки, напротив, признавали, что историю женщин нельзя отделять от истории конкретных систем эксплуатации, и в своем анализе отдавали приоритет женщинам - трудящимся в капиталистическом обществе. Но ограниченность их позиции, в моем понимании, привела к тому, что они не смогли распознать в сфере воспроизводства источник прибавочной стоимости и эксплуатации, и таким образом, проследить корни неравноправия (неравного распределения власти) между женщинами и мужчинами к вытеснению женщин из капиталистического развития — позиция, которая вновь вынудила нас искать в культурных структурах причину живучести сексизма в мире капиталистических отношений.

Именно в этом контексте оформилась идея проследить историю женщин в период перехода от феодализма к капитализму. Тезис, который вдохновил меня на это исследование, был впервые сформулирован Мариарозой Далла Коста и Сельмой Джеймс, а также другими активистками Движения за оплату домашнего труда (Wages for Housework Movement) в серии статей, которые в 70-е были весьма спорными, но в конечном итоге изменили дискурс о женщинах, воспроизводстве и капитализме. Наиболее значительными из них



были работа Мариарозы Далла Коста «Женщины и Подрыв Сообщества» (1971) и работа Сельмы Джеймс «Пол, раса и класс» (1975).

В отличие от марксистского канона, который объяснял женское «угнетение» и подчинение мужчинам как пережиток феодальных отношений, Далла Коста и Джеймс утверждали, что эксплуатация женщин играет центральную роль в процессе капиталистического накопления, поскольку женщины производят и воспроизводят важнейший из капиталистических ресурсов: рабочую силу. Как сформулировала это Далла Коста, неоплачиваемый труд женщин по дому — это фундамент, на котором выстроена эксплуатация наемных работников и «наёмное рабство», и одновременно секрет его производительности (1972:31). Таким образом, неравное распределение власти между женщинами и мужчинами в капиталистическом обществе нельзя объяснить ни бесполезностью работы по дому для капиталистического накопления — такую бесполезность опровергают строгие правила, определяющие жизнь женщин — ни живучестью вневременных культурных схем. Скорее, его следует трактовать как результат социальной системы производства, которая не признает производство и воспроизводство работников как социально-экономическую деятельность и источник накопления капитала, но вместо этого мистифицирует их как природный ресурс или персональное обслуживание, в то же время получая прибыль от неоплачиваемого труда.

Увидев корень эксплуатации женщин в капиталистическом обществе в разделении труда по половому признаку и неоплачиваемом труде женщин, Далла Коста и Джеймс показали возможность выхода за пределы дихотомии между патриархатом и классом, и дали патриархату конкретное историческое содержание. Они также открыли путь для переосмысления истории капитализма и классовой борьбы с феминистской точки зрения.

Именно в таком духе Леопольдина Фортунати и я начали изучать то, что можно только иносказательно описать как «переход к капитализму» и стали искать историю, которую нам не преподавали в школе, но которая оказалась решающей для нашего образования. Эта история не только предложила теоретическое понимание происхождения работы по дому в её основных структурных компонентах: отделение производства от воспроизводства, в частности капиталистическое использование заработной платы, для того чтобы присваивать неоплачиваемый труд, и обесценивание общественного положения женщин с появлением капитализма. Она также показала происхождение современных концепций женственности и мужественности, которое оспаривает постмодернистскую гипотезу о том, что западная культура онтологически предрасположена рассматривать гендер, как бинарную оппозицию. Половые иерархии, как мы обнаружили, всегда находятся на службе проекта власти, который может поддерживать себя только путем постоянно обновляемого разделения тех, кем он намеревается править.

В книге, получившейся в результате этого исследования, «*Il Grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*» (1984), была сделана попытка переосмыслить марксистский анализ первичного накопления с феминистской точки зрения. Но в процессе, некоторые марксистские категории пришлось отбросить. В числе потерь оказалась марксистское отождествление капитализма с появлением наемного труда и «свободного» рабочего, которое способствовало сокрытию и натурализации сферы воспроизводства. В «*Il Grande Calibano*» мы также критиковали теорию телесности Мишеля Фуко; мы утверждали, что его анализ методов власти и дисциплин, которым подвергается тело, игнорирует процесс воспроизводства, схлопывает женскую и мужскую историю в недифференцированное целое и настолько не заинтересован в «дисциплинировании» женщин, что никогда не упоминает одну из самых чудовищных в новой истории атак на тело: охоту на ведьм.

Главный тезис в «*Il Grande Calibano*» состоял в том, что для того, чтобы понять историю женщин в период перехода от феодализма к капитализму, мы должны проанализировать изменения, которые капитализм ввел в процесс общественного воспроизводства, и особенно, воспроизводства рабочей силы. Таким образом, в книге рассмотрены реорганизация работы по дому, семейной жизни, воспитания детей, сексуальности, отношений мужчин и женщин и связь между производством и воспроизводством в Европе в 16 и 17 веках. Этот анализ воссоздан в «*Калибане и Ведьме*»; однако, масштаб нынешней работы отличается от масштаба «*Il Grande Calibano*», поскольку отвечает на другой социальный контекст и наши растущие знания женской истории.

Вскоре после публикации «*Il Grande Calibano*» я покинула Соединенные Штаты, получив должность преподавателя в Нигерии, где оставалась в течение почти трех лет. Перед отъездом, я спрятала свои документы в подвал, не ожидая, что они мне понадобятся в течение некоторого времени. Но обстоятельства моего пребывания в Нигерии не позволили мне забыть эту работу. Время между 1984 и 1986 годами было переломным моментом для Нигерии, как и для большинства африканских стран. Это были годы, когда, в ответ на долговой кризис, правительство Нигерии вступило в переговоры с Международным валютным фондом и Всемирным банком, что в конечном итоге привело к принятию Программы структурной перестройки (Structural Adjustment Program, SAP), универсальному рецепту Всемирного банка для экономического подъема по всей планете.

Декларируемая цель программы заключалась в том, чтобы сделать Нигерию конкурентоспособной на международном рынке. Но вскоре стало очевидно, что она включает в себя новый цикл первичного накопления, и рационализации общественного воспроизводства, направленной на уничтожение последних остатков общественной собственности и общинных отношений, и, как следствие, ввода более интенсивных форм трудовой



эксплуатации. Таким образом, у меня на глазах разворачивались процессы, очень похожие на те, которые я исследовала в рамках подготовки к написанию «Il Grande Calibano». Среди них были атаки на общинные земли и решительное вмешательство государства (подстрекаемое Всемирным банком) в воспроизводство рабочей силы: для регулирования уровня деторождения и в данном случае, уменьшения размеров населения, которое было сочтено слишком требовательным и недисциплинированным с точки зрения перспективы включения его в глобальную экономику. Наряду с этими мерами, метко названными «Войной против недисциплинированности», я также была свидетельницей разжигания женоненавистнической кампании, обличающей женщин в тщеславии и чрезмерных требованиях, и развертывания жарких споров, похожих во многих отношениях, на *querelles des femmes*<sup>1</sup> 17-го века, затрагивающих все аспекты воспроизводства рабочей силы: семью (полигамия против моногамии, нуклеарная против расширенной), воспитание ребенка, женский труд, мужская и женская идентичность и отношения.

В этом контексте моя работа над исследованием переходного периода обрела новый смысл. В Нигерии я поняла, что борьба против структурной перестройки является частью долгой борьбы против приватизации земли и «огораживаний» не только общинных земель, но и социальных отношений, которая уходит корнями в возникновение капитализма в Европе и Америке 16-го века. Я также поняла, насколько ограничена победа, которую одержала капиталистическая трудовая дисциплина на этой планете, и как много людей по-прежнему мыслят свою жизнь в направлениях, радикально антагонистических требованиям капиталистического производства. Для предпринимателей, международных агентств и иностранных инвесторов такие места как Нигерия были и остаются проблемой. Но для меня она стала источником великой силы, потому что, как оказалось, во всем мире огромные силы по-прежнему противостоят навязыванию образа жизни только на капиталистических условиях. Также мне придала сил встреча с «Женщинами Нигерии» (Women in Nigeria, WIN), первой феминистской организацией страны, она позволила мне лучше понять борьбу, которую нигерийские женщины ведут чтобы защитить свои ресурсы и не позволить Всемирному банку навязать себе новую модель патриархата.

К концу 1986 года долговой кризис достиг высших учебных заведений, и не будучи более в состоянии обеспечивать себя, я оставила Нигерию, физически, но не душой. Мысль об атаке, развернутой против нигерийского народа, никогда не покидала меня. Таким образом стремление заново исследовать «переход к капитализму» было со мной с тех пор как я вернулась. Я рассматривала события в Нигерии через призму европейских событий 16-го века. Здесь, в Соединенных Штатах именно нигерийский пролетариат вернул меня к изучению борьбы за общины и капиталистического

<sup>1</sup>фр. «споры о женщинах». О значении термина можно подробнее узнать здесь: <http://womention.org/christine-de-pisan/> - прим. ред.

дисциплинирования женщин, в Европе и за ее пределами. После возвращения я начала преподавать в междисциплинарной программе для выпускников вузов, где столкнулась с другой разновидностью «огораживаний»: огораживание знаний, то есть, потеря новыми поколениями исторического смысла нашего общего прошлого. Именно поэтому в «Калибане и Ведьме» я восстанавливаю антифеодальную борьбу средних веков и борьбу, посредством которой европейский пролетариат сопротивлялся появлению капитализма. Моя цель не только сделать доступными для неспециалистов доказательства, на которые полагается мой анализ, но и возродить среди молодого поколения память о долгой истории сопротивления, которая сегодня находится на грани исчезновения. Сохранение исторической памяти имеет решающее значение, если мы хотим найти альтернативу капитализму. Эта возможность будет зависеть от нашей способности слышать голоса тех, кто прошел аналогичный путь.



# Введение

Начиная с Маркса, изучение происхождения капитализма является обязательным шагом для активистов и исследователей, убежденных, что главная задача человечества – построение альтернативы капиталистическому обществу. Неудивительно, что каждое новое революционное движение вновь обращается к теме перехода к капитализму, привнося в нее перспективы других социальных субъектов и открывая новые источники эксплуатации и сопротивления [1]. Данная работа выдержана в этой традиции, но есть два особых соображения, которые мотивировали меня начать её.

Во-первых, у меня было желание переосмыслить развитие капитализма с феминистской точки зрения, избегая рамок «женской истории», отделенной от истории мужской части рабочего класса. Название «Калибан и ведьма», вдохновленное пьесой Шекспира «Буря», отражает это желание. Однако, в моей интерпретации Калибан олицетворяет собой не только антиколониальную борьбу, эхо которой все еще слышится в современной карибской литературе, но также и мировой пролетариат, и в частности, пролетарское тело как пространство и инструмент сопротивления логике капитализма. А главное – фигура ведьмы, которая в «Буре» уведена на задний план, в моей работе помещена в самый центр, как воплощение мира женского субъекта, который капитализм должен был уничтожить: еретичка, целительница, непокорная жена, женщина, которая посмела жить в одиночку, колдунья, которая отравила еду хозяина и вдохновила рабов на бунт.

Второй причиной стало повсеместное возвращение комплекса явлений, обычно ассоциирующихся с возникновением капитализма, в сопровождении новой глобальной экспансии капиталистических отношений. Среди них – новый цикл «огораживаний», в результате которых у миллионов сельскохозяйственных производителей были экспропрированы их земли, массовая пауперизация и криминализация трудящихся посредством политики массового лишения свободы, отсылающая к «Великому заточению», описанному Мишелем Фуко в исследовании истории безумия. Также мы стали свидетелями развития во всем мире новых диаспорных движений, сопровождающихся преследованием трудящихся-мигрантов, что опять-таки напоминает «Кровавые Законы», которые были введены в Европе в XVI и XVII веках, чтобы сделать «бродяг» доступными для местной эксплуатации. И самым главным стимулом стала активизация насилия в отношении женщин, включая возвращение охоты на ведьм в некоторых странах (например, Южная Африка и Бразилия).

Почему, после 500 лет правления капитала в начале третьего тысячелетия, трудящиеся в глобальном масштабе по-прежнему считаются бедняками, ведьмами и преступниками? Как экспроприация земли и массовая

пауперизация связаны с продолжающейся войной против женщин? И что мы узнаем о капиталистическом развитии в прошлом и настоящем, если рассмотрим его с феминистской точки зрения?

Имея в виду все эти вопросы, я заново рассмотрела переход от феодализма к капитализму с точки зрения женщин, тела и первоначального накопления. Каждое из этих понятий относится к концептуальной основе, которая является отправной точкой для этой работы: феминистская, марксистская и фукианская. Таким образом, я начну введение с некоторых замечаний, касающихся моего анализа этих различных точек зрения.

Первоначальное накопление – это термин, который Маркс использует в первом томе «Капитала», чтобы охарактеризовать исторический процесс, на котором основывается развитие капиталистических отношений. Это полезный термин, поскольку он дает нам общий знаменатель, через который мы можем осмыслить изменения, произошедшие с появлением капитализма в экономических и социальных отношениях. Однако важен он прежде всего тем, что первоначальное накопление трактуется Марксом как основополагающий процесс, выявляющий структурные условия для существования капиталистического общества. Это позволяет нам разглядеть прошлое в настоящем, важный аспект использования данного термина.

Однако мой анализ отстает от марксистского в двух случаях. В то время как Маркс рассматривает первоначальное накопление с точки зрения наёмного рабочего мужского пола и развития товарного производства, я рассматриваю его с точки зрения изменений, которые оно внесло в общественное положение женщин и производство рабочей силы [2].

Таким образом, мое описание первоначального накопления содержит набор исторических явлений, отсутствующих у Маркса, и тем не менее, чрезвычайно важных для капиталистического накопления. Они включают:

- развитие нового полового разделения труда, подчиняющее труд и репродуктивную функцию женщин воспроизводству рабочей силы;
- создание нового патриархального порядка, основанного на исключении женщин из наемной работы и их подчинении мужчинам;
- механизацию тел трудящихся и, в случае женщин, превращение их в машину для производства новых работников.

И самое главное, я поместила в центре анализа первоначального накопления охоту на ведьм в XVI и XVII веках, утверждая, что преследование ведьм как в Европе, так и в Новом Свете было не менее важно для развития капитализма, чем колонизация и экспроприация земли у европейского крестьянства.

Также мой анализ отходит от марксистского в оценке наследия и функции первоначального накопления. Хотя Маркс четко осознает убийственный

характер капиталистического развития, о чем свидетельствует его фраза «Эта история вписана в летописи человечества пламенеющим языком крови и огня», не может быть никаких сомнений в том, что он считает его необходимым шагом в процессе человеческого освобождения. Маркс считал, что ликвидация мелкой частной собственности увеличила (в степени, несравнимой с любой другой экономической системой) производительность труда, создавая тем самым материальные условия для освобождения человечества от дефицита и нужды. Он также предполагал, что насилие, царившее на ранних этапах капиталистической экспансии, будет отступать по мере становления капиталистических отношений, когда эксплуатация и регламентирование труда будет осуществляться главным образом за счет работы экономических законов (Маркс, 1909, том 1). В этом он глубоко заблуждался. Возвращение самых жестоких аспектов первоначального накопления сопровождало каждый этап капиталистической глобализации, включая настоящее время. Это показывает, что постоянное изгнание земледельцев с их земли, войны и грабежи в мировом масштабе, подавление женщин являются необходимыми условиями для существования капитализма во все времена.

Следует добавить, что Маркс никогда не смог бы предположить, что капитализм прокладывает путь к освобождению человека, если бы он смотрел на его историю с точки зрения женщин. История показывает, что даже когда мужчины достигали определенной степени формальной свободы, женщины всегда считались существами социально низшими, и подвергались эксплуатации, словно рабы. «Женщины», в контексте данной работы, означает не только скрытую историю, которую надо было сделать видимой; но и особую форму эксплуатации, и, следовательно, уникальную перспективу для пересмотра истории капиталистических отношений.

Этот проект не нов. С самого зарождения феминистского движения женщины обращались к переходу к капитализму, хоть и не всегда признавали его. Какое-то время главными рамками, формирующими женскую историю, были хронологические. Самым распространённым обозначением, которым феминистские историки пользовались для описания переходного периода, было «Европа раннего нового времени», что, в зависимости от авторки, могло означать как XIII, так и XVII век.

В 80-е годы, однако, появился ряд работ с более критическим подходом. Среди них были

- эссе Джоан Келли о Ренессансе и *querelles des femmes* («спорах о женщинах»),
- «Смерть природы» Каролин Мерчант (1980),



- «L'Arcano della Riproduzione» [«Тайна воспроизводства»] Леопольдины Фортунати (1981) (в настоящее время доступна на английском языке, Fortunati 1995),
- «Женщины-работчие в Германии эпохи Возрождения» Мерри Уиснер (1986)
- «Патриархат и глобальное накопление» Марии Мис (1986).

К этим работам мы должны добавить множество монографий, которые за последние два десятилетия реконструировали присутствие женщин в сельской и городской экономике Средневековья и Европы раннего Нового времени, а также обширную литературу и документальные работы, которые посвящены охоте на ведьм и жизни женщин в доколониальной Америке и на Карибских островах. Среди последних, я хочу отдельно упомянуть Ирен Сильверблатт и её «Луна, солнце и ведьмы» (1987), первое упоминание ведьм в колониальном Перу; и Хилари Беклес и её «Природные повстанцы: Социальная история Барбадоса» (1995), которые вместе с работой Барбары Буш «Женщины-рабыни в Карибском обществе: 1650-1838» (1990), являются одними из главных документов по истории поработанных женщин на карибских плантациях.

Эти научные изыскания подтвердили, что реконструкция истории женщин или взгляд на историю с феминистской точки зрения требует коренного пересмотра принятых исторических категорий и выявления ранее скрытых структур господства и эксплуатации. Таким образом, эссе Келли «Были ли у женщин Ренессанс?» (1984) ставит под сомнение классическую историческую периодизацию, которая превозносит Ренессанс как выдающийся пример культурных достижений. Каролин Мерчант в «Смерти природы» (1980) оспаривает веру в социально-прогрессивный характер научной революции, утверждая, что появление научного рационализма произвело культурный сдвиг от органической к механической парадигме, которая узаконила эксплуатацию женщин и природы.

Особенно важной стала работа Марии Мис «Патриархат и глобальное накопление» (1986), признанная сегодня классической. В ней пересматривается капиталистическое накопление с не-евроцентричной точки зрения, объединяя судьбу женщин в Европе и женщин европейских колоний, и дается новое понимание места женщин в капитализме и процессе глобализации.

«Калибан и ведьма» опирается на эти работы, как и на исследования, содержащиеся в «Il Grande Calibano» (работе, которую я упоминала в предисловии). Однако её историческая область шире, поскольку книга соединяет развитие капитализма с одной стороны с социальной борьбой и кризисом воспроизводства в позднефеодальном периоде, и с другой стороны – с тем, что Маркс определяет как «формирование пролетариата [в класс]», в процессе чего книга затрагивает целый ряд исторических и методологических

вопросов, которые находились в центре дебатов по поводу женской истории и феминистской теории.

Наиболее важный исторический вопрос, рассмотренный в книге — как следует оценивать казни сотен тысяч «ведьм» на заре нового времени, и как объяснить, почему подъем капитализма совпал по времени с войной против женщин. Феминистские исследовательницы разработали концептуальную основу, которая проливает свет на этот вопрос. Общеизвестно, что охота на ведьм была призвана лишить женщин контроля над своей репродуктивной функцией, и служила для того, чтобы проложить путь развитию более угнетающего патриархатного режима. Они утверждали, что охота на ведьм уходит корнями в социальные преобразования, которые сопровождали подъем капитализма. Однако конкретные исторические обстоятельства, при которых было развязано преследование ведьм, и причины, по которым подъем капитализма потребовал геноцида женщин, не были найдены. Это задача, которую я решаю в «Калибане и ведьме», анализируя охоту на ведьм в контексте демографического и экономического кризиса XVI и XVII веков, земельной и трудовой политики эпохи меркантилизма. Моя работа — это только набросок исследований, которые будут необходимы для прояснения упомянутых связей, особенно связи между охотой на ведьм и современным развитием нового полового разделения труда, ограничивающего жизнь женщин репродуктивной деятельностью. Однако в ней достаточно данных, чтобы продемонстрировать, что преследование ведьм (как и работорговля, и «огораживания») было центральным аспектом накопления и формирования современного пролетариата в Европе, а также в Новом свете.

«Калибан и ведьма» обращается к женской истории и феминистской теории также и с другой стороны. Во-первых, эта работа подтверждает, что переход к капитализму — дело феминистской теории. Переопределение продуктивных и репродуктивных функций и отношений между мужчинами и женщинами, которые мы находим в этом периоде, оба реализуемые с максимумом насилия и государственного вмешательства, не оставляют никаких сомнений относительно сконструированного характера половых ролей в капиталистическом обществе. Анализ, который я предлагаю, также позволяет нам преодолеть противопоставление тендера и класса. Если правда, что в капиталистическом обществе половая идентичность становится носителем конкретных функций, то гендер не следует считать чисто культурной реальностью, но следует рассматривать как необходимое условие классовых отношений. С этой точки зрения дебаты о необходимости отказаться от понятия «женщина» как категории анализа и определять феминизм в терминах противоположностей, имевшие место среди постмодернистских феминисток, были ошибочными. Перефразируя сказанное ранее: если «женственность» была сконструирована в капиталистическом обществе как рабочая функция, маскирующая производство рабочей силы биологической судьбой, то женская история является классовой историей, а

вопрос, который должен быть задан, звучит так: преодолевал ли кто-нибудь половое разделение труда, который произвел эту особую концепцию? Если ответ отрицательный, (как и должно быть, когда мы рассматриваем организацию репродуктивного труда), тогда «женщина» является законной категорией анализа, и деятельность, связанная с «воспроизводством», остается важнейшим основанием борьбы женщин, каким оно было для феминистского движения 70-х годов, которое тем самым связано с историей ведьм.

Еще один вопрос, рассмотренный в «Калибане и ведьме» вытекает из противопоставления перспектив, предложенных феминистским и фукианским анализами тела в приложении их к пониманию истории капиталистического развития. С самого зарождения женского движения феминистские активистки и теоретики рассматривали понятие «тело» как ключ к пониманию истоков мужского господства и построения женской социальной идентичности. Несмотря на идеологические разногласия, феминистки осознают, что иерархическое ранжирование человеческих способностей и отождествление женщин с унижительной концепцией телесной реальности исторически играет важную роль для укрепления патриархатной власти и мужской эксплуатации женского труда. Таким образом, анализ сексуальности, деторождения и материнства был в центре феминистской теории и истории женщин. В частности, феминистки обнаружили и раскрыли стратегии и насилие, с помощью которых андроцентрические системы эксплуатации стремились подчинить и присвоить женские тела, показывая, что женские тела были основной целью, исключительными объектами развертывания властных методов и властных отношений. Действительно, многие феминистские исследования, которые были сделаны с начала 1970-х, о контроле репродуктивной функции женщин, влиянии на них изнасилований, избиений и принуждения к красоте как к условию социальной приемлемости, являются монументальным вкладом в дискурс телесности в наше время, показывая ошибочность распространенного среди ученых убеждения, приписывающего это открытие Мишелю Фуко.

Начиная с анализа «политики тела», феминистки не только произвели революцию в современном философском и политическом дискурсе, но они также начали ревалоризацию тела. Это было необходимо для того, чтобы противостоят негативу, сопровождающему отождествление женственности с телесностью, и создать более целостное представление о том, что значит быть человеком [3]. Эта валоризация принимает различные формы, начиная от стремления найти недуалистические формы знания, до попытки (вместе с феминистками, которые рассматривают половые «различия» как положительное явление) разработки нового языка и «[переосмысления] телесных корней человеческого разума» [4]. Как заметила Роза Брайдотти, отвоеванное тело уже никогда не будет воспринято как биологическая данность. Тем не менее, такие лозунги, как «возвращение тела» или «проговаривание тела» [5] были раскритикованы постструктуралистскими,



фукианскими теоретиками, которые отвергают любые призывы к инстинктивному освобождению как иллюзорные. В свою очередь феминистки обвиняют фукианский дискурс сексуальности в том, что он не обращает внимания на половые различия, в то же время присваивая многие открытия, сделанные феминистским движением. Эта критика вполне уместна. Кроме того, Фуко настолько заинтригован «продуктивным» характером властных методов, которыми окружено тело, что его анализ практически исключает любую критику властных отношений. Почти апологетические особенности теории Фуко о теле усугубляются тем, что он рассматривает тело исключительно в дискурсивном контексте, и больше заинтересован в описании того, как власть разворачивается, чем в определении её источника. Таким образом Власть, которая производит тело, представляется чем-то самосущим, метафизическим объектом, универсальным, оторванным от социальных и экономических отношений, и таким же непостижимым в своих перестановках, как богоподобная Первопричина.

Может ли анализ процесса перехода к капитализму и первоначальному накоплению помочь нам выйти за рамки этих альтернатив? Я считаю, что может. Что касается феминистского подхода, нашим первым шагом должно быть документирование социальных и исторических условий, при которых тело стало центральным элементом и определяющей сферой деятельности для формирования женственности. Следуя этому направлению, «Калибан и ведьма» показывает, что тело для женщин в капиталистическом обществе было тем же, чем завод был для наемных работников мужского пола: основным местом их эксплуатации и сопротивления, поскольку женское тело было присвоено государством и мужчинами, и принуждено к функционированию в качестве средства воспроизводства и накопления труда. Таким образом, значимость, которую тело во всех его аспектах – материнство, деторождение, сексуальность – приобрело в феминистской теории и женской истории, не может быть переоценена. «Калибан и ведьма» также подтверждает феминистское открытие, заключающееся в отказе отождествлять тело со сферой частного, и в этой связи, говорит о «политике тела». Кроме того, книга объясняет, как тело может быть для женщин одновременно источником идентичности и тюрьмой, и почему для феминисток так важно и в то же время проблематично валоризировать его.

Что касается теории Фуко, история первоначального накопления предлагает множество контр-примеров к ней, доказывая, что эта теория может быть утверждена только ценой значительных исторических упущений. Наиболее очевидным упущением является отсутствие охоты на ведьм и дискурса демонологии в анализе укрощения тела. Несомненно, будь они включены, они бы привели автора к другим выводам. Эти примеры демонстрируют репрессивный характер власти, обрушившейся на женщин, и маловероятность соучастия и обмена ролями, которое, по мнению Фуко,

существует между жертвами и их палачами в его видении динамики микро-власти.

Исследование охоты на ведьм также ставит под вопрос допущение теории Фуко относительно развития «биовласти», срывая с него покров тайны, которой Фуко окружает возникновение этого режима. Фуко регистрирует сдвиг – предположительно в Европе XVIII века – от власти, основанной на праве убивать, к другому её типу, осуществляемому через управление живой силой и её стимулирование, например, через рост численности населения; но он не предлагает никаких догадок о мотивах сдвига. Однако если мы помещаем этот сдвиг в контекст возникновения капитализма, загадка исчезает, стимулирование живой силы оказывается не более чем результатом новой озабоченности накоплением и воспроизводством рабочей силы. Мы также видим, что поощрение роста численности населения государством может идти рука об руку с массовым уничтожением жизни; во многих исторических обстоятельствах – взять хотя бы историю работорговли – одно является условием для другого. Действительно, в системе, где жизнь подчинена производству прибыли, накопление рабочей силы может быть достигнуто лишь при максимальном насилии, так что, по словам Марии Мис, насилие само становится самой эффективной производительной силой.

В заключение: если бы Фуко изучил охоту на ведьм вместо того чтобы фокусироваться на пасторских исповедях в своей «Истории сексуальности» (1978), то он был бы понял, что такая история не может быть написана с точки зрения универсального, абстрактного, асексуального субъекта. Кроме того, он бы признал, что пытки и смерть могут быть поставлены на службу «жизни», или, лучше сказать, на службу производству рабочей силы, поскольку цель капиталистического общества состоит в том, чтобы превращать жизнь в способность работать и «мертвый труд».

С этой точки зрения первоначальное накопление было универсальным процессом на каждом этапе капиталистического развития. Не случайно его оригинальный исторический прообраз определил стратегии, которые так или иначе вновь запускались в период каждого крупного капиталистического кризиса, служа для удешевления стоимости труда и сокрытия эксплуатации женщин и колонизированных народов.

Это, к примеру, случилось в XIX веке, когда ответом на подъем социализма, Парижскую коммуну и кризис накопления в 1873 году стали «драка за Африку» и одновременное создание в Европе нуклеарной семьи, основанной на экономической зависимости женщин от мужчин – после вытеснения женщин с оплачиваемых рабочих мест. То же самое происходит сегодня, когда новое глобальное расширение рынка труда пытается повернуть время вспять в отношении антиколониальной борьбы и борьбы других бунтовщиков – студентов, феминисток, «синих воротничков», – которые в 1960-х и 70-х годах расшатывали половое и международное разделение труда.

Не удивительно, что широкомасштабное насилие и рабство до сих пор находятся на повестке дня, также, как и в период «перехода», с той лишь разницей, что сегодня конкистадоры – это сотрудники Всемирного банка и Международного валютного фонда, которые по-прежнему проповедуют важность экономии тому самому населению, которое господствующие мировые державы на протяжении веков грабили и доводили до нищеты. Так же как и раньше, большая часть насилия направлена против женщин, ибо даже в эпоху компьютеров завоевание женского тела по-прежнему является предварительным условием накопления труда и богатства, как показывают институциональные инвестиции в развитие новых репродуктивных технологий, направленных на то, чтобы более чем когда-либо свести женщин к маткам.

Также «феминизация бедности», которая сопровождает распространение глобализации, приобретает новое значение, когда мы вспоминаем, что это было первое последствие развития капитализма, сказавшееся на жизни женщин.

На самом деле, политический урок, который мы можем извлечь из «Калибана и ведьмы», заключается в том, что капитализм как социально-экономическая система обязательно включает расизм и сексизм. Капитализм должен обосновать и затуманить противоречия, встроенные в его социальные отношения – обещание свободы против реальности широкомасштабного принуждения, обещание процветания против реальности повсеместной нищеты – очерняя «природу» тех, кого он использует: женщин, колонизированных, потомков африканских рабов, иммигрантов, вынужденных покинуть дома из-за глобализации.

В основе капитализма заложены не только симбиотическая связь между наемным договорным трудом и рабством, но и диалектика накопления и разрушения рабочей силы, за которую женщины платят самую высокую цену своими телами, своим трудом, своими жизнями.

Поэтому невозможно связать капитализм с любой формой освобождения или связать долговечность системы с её способностью удовлетворять потребности человека. Если капитализм и способен воспроизвести себя, то только благодаря сплетению неравенств, встроенных в тело мирового пролетариата, и благодаря своей способности глобализировать эксплуатацию. Этот процесс по-прежнему разворачивается перед нашими глазами, как и последние 500 лет.

Разница в том, что сегодня сопротивление ему достигло мирового масштаба.

---



## Примечания

[1] Исследование перехода к капитализму имеет долгую историю, которая не случайно совпадает с основными политическими движениями нашего столетия. Марксистские историки, такие как Морис Добб, Родни Хилтон и Кристофер Хилл пересмотрели «переход» в 1940-х и 1950-х годах, на волне дебатов, порожденных укреплением Советского Союза, образованием новых социалистических государств в Европе и Азии, и того, что в то время считалось надвигающимся капиталистическим кризисом. «Переход» был снова пересмотрен в 1960-х годах теоретиками по вопросам Третьего мира (Самир Амин, Андре Гундер Франк), в контексте современных дебатов по поводу неокOLONиализма, «отсталости» и «неравного обмена» между Первым и Третьим мирами.

[2] Эти две реальности в моем анализе тесно связаны, поскольку в условиях капитализма воспроизводство работников из поколения в поколение и ежедневная поддержка их способности к труду стала «женской работой», хоть и скрытой из-за отсутствия оплаты под маской персонального обслуживания или даже природного ресурса.

[3] Неудивительно, что валоризация тела присутствовала почти во всей литературе феминизма второй волны, так же, как и в литературе, созданной антиколониальными восстаниями и потомками поработанных африканцев. На этой основе, охватывая большие географические и культурные границы, Вирджиния Вульф в «Своей комнате» (1929) предвосхищает книгу Эме Сезера «Дневник возвращения в родную страну» (1938), когда она шутливо упрекает свою женскую аудиторию и, далее весь женский мир, в том, что им не удалось создать ничего, кроме детей.

*«Молодые женщины – скажем так... [в]ы ничего не открыли стоящего. Не покачнули ни одной империи, не бросили в бой ни одной армии. Пьесы Шекспира по-прежнему принадлежат не вам, и не вы приобщаете варварские народы к благам цивилизации. а оправдание ваше? В ответ обведете рукою улицы, площади и леса планеты, кишущие черным, белым и цветным народом, занятым в общем круговороте — кто делом, кто любовью, и скажете: у нас много другой работы. Без наших рук моря остались бы нехоженными, а благодатные земли пустыми. Мы выносили, выкормили и дали детство этому миллиарду шестисот двадцати трем миллионам человек, насчитывающихся сегодня по статистике, а на это, согласитесь, нужно время»<sup>2</sup>*

В этой способности низвергнуть унижительный образ женственности, который был построен путем отождествления женщин с природой, материей и

<sup>2</sup>перевод издательства «Прогресс», Москва, 1992.

телесностью, заключается сила феминистского дискурса о теле, пытающегося высвободить то, что придушил мужской контроль над нашей телесной реальностью. Однако представлять себе освобождение женщин как «возвращение к телу» — это заблуждение. Если женское тело — как я утверждаю в этой работе — не ограничивается областью репродуктивной деятельности, которая присваивается мужчинами и государством, и было превращено в инструмент для производства рабочей силы (со всем сопутствующим в виде сексуальных норм и правил, эстетических канонов и наказаний), то тело — это место фундаментального отчуждения, которое может быть преодолено лишь с упразднением трудовой дисциплины, которая определяет его.

Этот тезис также справедлив и для мужчин. У Маркса в портрете работника, который чувствует себя дома только в своих телесных функциях, уже интуитивно присутствует этот факт. Маркс, однако, не смог передать масштаб атаки, которой подверглось мужское тело с приходом капитализма. По иронии судьбы, Маркс, как и Мишель Фуко, подчеркнул производительность власти, которая держит трудящихся в подчинении — производительность, которая становится у него условием для будущего управления общества трудящимися. Маркс не увидел, что увеличение промышленной производительности рабочих происходило за счет недостаточного развития их власти как социальных индивидуумов, хотя и признавал, что трудящиеся в капиталистическом обществе стали настолько отчуждены от своего труда, от своих отношений с другими людьми и результатов своей работы, что все это стало доминировать над ними, будто чужеродные силы.

[4] Брайдотти (1991) 219. Для обсуждения феминистских идей о теле, см. Ариэль Саллех «Эко-феминизм как политика» (1997), особенно главы 3-5; и Розы Брайдотти «Шаблоны диссонанса» (1991), особенно раздел под названием «Возвращение тела: Своевременный проект» (стр. 219-224).

[5] Здесь я ссылаюсь на проект *écriture féminine* [«женственное письмо»], литературную теорию и движение, появившееся во Франции в 1970-х годах среди феминисток-исследовательниц лакановского психоанализа, которые стремились создать язык, выражающий специфику женского тела и женской субъектности (Брайдотти, цит. соч.)





*Женщина с корзиной шпината. Женщины в средние века часто держали сады, где они выращивали целебные травы. Их знания о свойствах лекарственных растений были одним из секретов, передававшихся из поколения в поколение.  
Италия, около 1385 г.*



# Всеми миру необходима встряска

## Социальные движения и политический кризис в средневековой Европе

*Великое потрясение предстоит выдержать всему миру; разыграется такое представление, что безбожники будут низвергнуты, а униженные возвышены.*

— Томас Мюнцер, «Открытое опровержение ложной веры несправедливого мира на основании свидетельства Евангелия от Луки, изложенное бедному и несчастному христианству в качестве напоминания о его заблуждении», 1524

*Не может быть никаких сомнений в том, что после многовековой борьбы эксплуатация продолжает существовать. Меняется только форма. Прибавочный труд, присваиваемый там и сям хозяевами дня сегодняшнего не меньше в пропорции к общему количеству труда, присвоенного в давние времена. Но изменения в условиях эксплуатации не являются, на мой взгляд, ничтожными... Что важно, так это история, стремление к освобождению...*

— Пьер Докез «Рабство и свобода в средневековье» 1982

## Введение

История женщин и воспроизводства в период «перехода к капитализму» должна начаться с рассмотрения борьбы, которую средневековый европейский пролетариат — мелкие крестьяне, ремесленники, поденщики — вели против феодальной власти во всех ее формах. Только если мы изучим это противостояние с его обширным набором требований, социальных и политических устремлений, практиками вражды, мы сможем уяснить роль, которую женщины играли в кризисе феодализма, и понять, почему их авторитет должен был быть уничтожен во имя развития капитализма, как это произошло во время трехвекового гонения на ведьм. С точки зрения этой борьбы мы также сможем увидеть, что капитализм не является продуктом эволюционного развития, объединившим мощные экономические силы, зреющие в чреве старого порядка. Капитализм был реакцией феодалов, знатных купцов, епископов и пап на многовековой социальный конфликт,

который, в конце концов, пошатнул их власть и серьезно всколыхнул весь мир. Капитализм был контрреволюцией, уничтожившей возможности, появившиеся благодаря антифеодальной борьбе, возможности, реализация которых могла бы избавить нас от разрушительных последствий для жизни и окружающей среды, ознаменовавших наступление капиталистических отношений во всем мире. Это необходимо особо подчеркнуть, так как вера в то, что капитализм «вырастает» из феодализма и представляет собой более высокий общественный строй пока еще не развеяна.

Тем не менее, связь истории женщин с развитием капитализма не может быть понята, если касаться только классических понятий классовой борьбы — услуг по найму рабочей силы, заработной платы, ренты и десятины — и игнорировать новые представления о жизни общества и трансформацию гендерных отношений, которые возникли из коллизий этой борьбы. Это вовсе не мелочь. В ходе антифеодальной борьбы мы находим первое в европейской истории свидетельство о массовом женском движении, направленном против устоявшегося порядка и участвующем в построении альтернативных моделей общественной жизни. Борьба против феодальной власти также породила первые организованные попытки бросить вызов доминирующим социальным нормам и установить более равноправные отношения между женщинами и мужчинами. В сочетании с отказом от принудительного труда и торговых отношений, эти сознательные формы социальной трансгрессии создали мощную альтернативу не только феодализму, но и капиталистическому порядку, которым феодализм был заменен, показывая, что другой мир возможен, и побуждая нас задать вопрос, почему же эта возможность так и не была реализована. Эта глава посвящена поиску ответов на этот вопрос и исследованию того, как отношения между женщинами и мужчинами и воспроизводство рабочей силы были переопределены в противовес феодальному правлению.

Следует помнить, что благодаря социальной борьбе средневековья, была написана новая глава в истории освобождения. Лучшие ее участники призывали к равноправному общественному порядку, основанному на распределении богатств и отказе от иерархий и авторитарного правления. Это осталось утопией. Вместо царствия небесного, пришествие которого пророчили проповеди еретиков и милленаристов, продуктами распада феодализма стали болезнь, война, голод и смерть — четыре всадника апокалипсиса, представленные на известной гравюре Альбрехта Дюрера — настоящие предвестники капитализма. Тем не менее, предпринятые средневековым пролетариатом попытки «перевернуть мир с ног на голову» нельзя сбрасывать со счетов; несмотря на поражение, они все же привели феодальную систему к кризису и в свое время, являлись «подлинно революционными», так как не могли быть успешными без «радикальной перестройки общественного порядка» (Hilton, 1973: 223-4). Толкование «перехода» с точки зрения средневековой антифеодальной борьбы, также

помогает нам реконструировать социальную динамику, которая является предпосылкой английских огораживаний и завоевания Америки, но прежде всего раскрыть некоторые причины того, почему в XVI-XVII вв. истребление «ведьм» и расширение государственного контроля над каждым аспектом воспроизводства стали краеугольными камнями первоначального накопления.

## §1 Крепостное право как классовые отношения

В то время как антифеодалная борьба Средних веков проливает свет на развитие капиталистических отношений, ее собственное политическое значение останется скрытым до тех пор, пока мы не поместим ее в более широкий контекст истории крепостного права, которое было главенствующим классовым отношением в феодальном обществе, и до XIV века было в центре антифеодалной борьбы.

Крепостное право появилось в Европе в V — VII веках н. э. в результате разрушения системы рабовладения, на которой была основана экономика Римской империи. Оно было результатом двух взаимосвязанных явлений. С IV века на территориях Римской империи и новых германских государств землевладельцы предоставляли рабам право владеть наделом земли и обзаводиться семьей, для того чтобы остановить их восстания и предотвратить побег на необжитые территории на окраинах империи, где формировались сообщества беглых рабов [1]. В то же самое время землевладельцы начали поработать свободных крестьян, которые, разоряясь из-за экспансии рабского труда и позже из-за германского вторжения, обращались к помещикам за протекцией, даже если ценой была потеря независимости. Таким образом, при том что рабство никогда не было полностью упразднено, новые классовые отношения развивались как гомогенизация условий бывших рабов и свободных земледельцев (Dockes 1982: 151), помещая всех крестьян в подчиненное состояние, так что на протяжении трех столетий (с IX по XI) слово крестьянин (*rusticus, villanus*) стало синонимом слова раб (*servus*) (Pirenne, 1956: 63).

Как трудовые отношения и юридический статус, крепостное право было колоссальным гнетом. Крепостные были связаны кабальными обязательствами с землевладельцами, они сами и их имущество были собственностью господ, и все аспекты их жизни были подчинены маноориальному праву. Тем не менее, крепостное право переопределило классовые отношения, создав условия более благоприятные для трудящихся. Крепостное право положило конец артельному труду, жизни в эргастулах [2], смягчило жестокие наказания (железные клетки, сожжения, распятия), на которых держалось рабство. В феодальных поместьях крепостные подчинялись закону помещика, но за проступки их судили на основании обычая, а иногда судом равных.



*Крестьяне обрабатывают почву для посева. Доступ к земле был основой власти крепостных крестьян. Английская миниатюра, около 1340 г.*

Самым важным аспектом крепостного права, с точки зрения изменений, которые оно привнесло в отношения «хозяин-слуга», является то, что оно дало крепостным прямой доступ к средствам воспроизводства. В обмен на работу, которую они должны были выполнять на земле помещиков (*demesne*), крепостные получали участок земли (*mansus* или *надел*), который они могли использовать для самообеспечения, и передать своим детям «как настоящее наследство, заплатив простой налог на наследование» (Boissonnade 1927: 134). Как отмечает Пьер Докез (Pierre Dockès) в своей работе «Рабство и свобода в средневековье» (1982), это изменение повысило автономность крепостных и улучшило условия их жизни, так как теперь они могли больше времени посвятить собственному воспроизводству и договариваться о размере своей повинности, вместо того чтобы быть использованными, как движимое имущество на не обсуждаемых условиях. Что важнее всего, эффективное использование и владение наделом земли означало, что крепостные могли всегда прокормить себя, и, даже в случае обострения противостояния с лендлордами, их не так-то легко было поставить на колени, угрожая голодом. Правда, лорд мог согнать непокорных крестьян с земли, но это происходило редко, так как трудно было найти новых работников в условиях относительно закрытой экономики и коллективной природы сопротивления крестьян. Вот почему – как отмечает Маркс – в феодальном поместье эксплуатация трудящихся всегда напрямую зависела от применения силы [3].

Опыт самостоятельности, который крестьяне получали вместе с доступом к земельным наделам, имел также политический и идеологический потенциал. Со временем крепостной начинал смотреть на надел, который он занимал, как

на свой собственный, и менее терпимо относиться к ограничениям, которые аристократия накладывала на его свободу. «Землю – крестьянам» – требование, которое повторяется весь XX век, от Мексиканской и Русской революции до современной борьбы против приватизации, – это боевой клич, который средневековые крепостные несомненно признали бы своим. Но сила крепостных происходила из того факта, что доступ к земле уже был реальностью для них.

Вместе с использованием индивидуальных наделов, крестьяне использовали и общинные земли – луга, леса, озера, дикие пастбища – которые обеспечивали жизненно важными для крестьянского хозяйства ресурсами (дрова для топлива, бревна для строительства, пруды для ловли рыбы, пастбища для выпаса скота), совместное использование которых способствовало объединению и кооперации (Birrell 1987:23). В северной Италии контроль над этими ресурсами даже послужил базой для развития местного самоуправления (Hilton 1973: 76). Общинные земли были так важны для политической экономии и борьбы средневекового деревенского населения, что память об этом до сих пор будоражит наше воображение, проецируя образ мира, в котором вещи могут быть общими, а основой социальных отношений может быть солидарность, а не желание собственного превосходства [4].

Средневековое крепостное сообщество не достигло этих целей и его не нужно идеализировать как пример коммунизма. В действительности этот пример напоминает нам, что ни коммунизм, ни локализм не могут гарантировать равноправные отношения до тех пор, пока сообщество не контролирует свои средства к существованию, и все члены сообщества не имеют равный доступ к ним. В случае с крепостными в феодальной вотчине это было не так. Несмотря на распространенность коллективных форм труда и коллективные «договоры» с помещиками, а также несмотря на локальный характер крестьянской экономики, средневековая деревня не была сообществом равных. Огромное количество документальных источников из каждой страны Западной Европы зафиксировали что существовало множество социальных различий внутри крестьянства, которые отделяли свободных крестьян от тех, кто имел статус крепостных, богатых от бедных, тех кто мог передать свой надел по наследству от безземельных работников, трудившихся на помещичьей земле за плату, а также мужчин от женщин [5].

Землю обычно раздавали мужчинам, и наследовалась она по мужской линии, хотя было много примеров женщин, которые наследовали и управляли наделами от имени мужчин [6]. Женщины также не были допущены до управляющих должностей, на которые назначались лучшие из крестьян, и в целом, были людьми второго сорта (Bennett 1988: 18-29; Shahar 1983). Поэтому, наверное, их имена редко упоминаются в манориальных реестрах, за исключением судебных книг, которые фиксировали проступки крепостных.



Как бы то ни было, крепостные женщины были менее зависимы от мужчин такого же статуса, меньше отличались от них физически, социально и психологически, и были меньше подчинены мужским потребностям, чем «свободные» женщины будут позже, в капиталистическом обществе. Женская зависимость от мужчин в обществе крепостных была ограничена тем, что власть их мужей и отцов была меньше, чем власть лордов, которые претендовали на обладание личностью и имуществом крепостных, и пытались контролировать все аспекты их жизни, от работы до брака и сексуального поведения.

Это помещик распоряжался женским трудом и социальными отношениями, решал, например, может ли вдова второй раз выйти замуж, и кто должен быть ее супругом. В некоторых областях помещики претендовали на право первой ночи (*ius primae noctis*) – право спать с женой крепостного в первую брачную ночь. Власть крепостных мужчин над их родственницами была ограничена к тому же тем, что земля давалась в распоряжение всей семье, и женщины не только работали на ней, но и могли распоряжаться продуктами своего труда, а не зависеть от поддержки своих мужей. Партнерские отношения с женой были настолько очевидны в Англии, что «когда пара заключала брак, крестьянин обычно возвращал надел обратно помещику и получал его назад на свое имя и имя своей жены» (Hanswalt 1986b: 155) [7]. Кроме того, поскольку работа в крепостном хозяйстве была организована на натуральной основе, разделение труда по половому признаку было менее выраженным и менее дискриминирующим, чем на капиталистической ферме. В феодальной деревне не существовало социального разделения между производством продуктов и воспроизводством рабочей силы; любая работа вносила вклад в жизнеобеспечение семьи. Женщины работали в поле вдобавок к воспитанию детей, готовке, стирке, прядению и огородничеству: их домашняя работа не обесценивалась, и она не создавала отличных от мужских социальных отношений, как это будет позже, в денежной экономике, когда домашняя работа перестанет рассматриваться как настоящая работа.

Если учитывать также то, что в средневековом обществе коллективные отношения преобладали над семейными, и то, что крепостные женщины выполняли свою работу (стирка, прядение, сбор урожая, уход за общинными животными) в сотрудничестве с другими женщинами, можно понять, что разделение труда по половому признаку было вовсе не источником изоляции, а источником силы и защиты для женщин. Это стало основой сильной женской общности и солидарности, которая делала женщин способными противостоять мужчинам, несмотря на то, что церковь проповедовала женское подчинение мужчинам, а церковный закон освящал право мужа бить свою жену.

Как бы то ни было, положение женщин в феодальном поместье все же нельзя рассматривать как статическую реальность [8]. Власть женщин и их отношения с мужчинами определялись во все времена борьбой, которую крестьянское сообщество вело против лендлордов, и изменениями, которые эта борьба приносила в отношения господина и слуги.

## §2 Борьба простого народа

К концу XIV века восстание крестьян против помещиков стало эндемическим, массовым и зачастую вооруженным. Однако, организационная мощь, продемонстрированная крестьянами в этот период, стала результатом длительного конфликта, который, более или менее открыто, тянулся все Средние века.

Вопреки учебникам, изображающим феодальное общество как некий статичный мир, где каждое сословие покорно принимало место, отведенное ему в общественном порядке, картина которая вырисовывается в результате изучения феодальной вотчины, это скорее картина беспрестанной классовой борьбы.

Как показывают протоколы английских манориальных судов, средневековая деревня была театром ежедневных военных действий (Hilton 1966: 154; Hilton, 1985: 158-59). Порой случались моменты наивысшего напряжения, когда жители деревень убивали бейлифа (управляющего имением) или атаковали замок своего лорда. Чаще всего, однако, они состояли из бесконечных судебных процессов, с помощью которых крепостные пытались ограничить злоупотребления лордов, снизить взваленную на них нагрузку и уменьшить размер дани, которую они должны были приносить в обмен на использование земельного участка. (Bennett, 1967; Coulton, 1955: 35-91; Hanawalt 1986a: 32-35).

Главной целью крепостных было удержать свой прибавочный труд и его продукты и расширить сферу своих экономических и юридических прав. Эти два аспекта борьбы крестьян были тесно связаны, так как многие обязательства вытекали из юридического статуса крепостных. Поэтому, в Англии XIII века, как в светских, так и в церковных поместьях, на мужчин-крестьян часто налагали пеню за то, что они отказывались признавать себя крепостными и утверждали, что они свободные люди. Подобный вызов мог привести к ожесточенным тяжбам, доходившим порой до королевского суда. (Hanawalt 1986a: 31). Также пеня налагалась на крестьян, отказывавшихся печь хлеб в печи лордов или молоть зерно или оливки на их мельницах, что позволяло им избегать обременительных налогов, которые лорды ввели за использование этих приспособлений. (Bennett 1967: 130-31; Dockes 1982: 176-79) Однако, самой важной территорией борьбы крестьян была работа, которую крепостной был вынужден выполнять в определенные дни недели на земле

своего лорда. Эта «трудовая повинность» была для крестьян тяжким бременем, непосредственно влиявшим на их жизнь, и в течение XIII века она была основным пунктом в борьбе рабов за свободу [9].

Отношение крепостных к барщине, как называлась эта трудовая повинность, выясняется через записи манориальных судов, где вёлся учёт взысканий, наложенных на жителей. К середине XIII века факты свидетельствуют о «массовом уклонении» от работы. (Hilton 1985: 130-31) Жители отказывались идти сами или отправлять своих детей работать на землях лордов во время сбора урожая [10], или же они являлись на поля слишком поздно, так что урожай успевал испортиться, или небрежно работали, устраивая долгие перерывы и в целом вели себя строптиво. Поэтому лордам приходилось тщательно следить за рабочими и быть настороже, о чем свидетельствует эта рекомендация:

*«Пусть бейлиф и надзиратель за сборщиками урожая все время будут рядом с крестьянами, и следят за тем, чтобы они выполняли свою работу хорошо и толково, а в конце дня смотрят, сколько они сделали... И поскольку обычно крестьяне работают спустя рукава, следует защищаться от их мошенничества; в дальнейшем необходимо, чтобы за ними все время присматривали, и вдобавок бейлиф должен следить за всем, чтобы они работали хорошо, а если они работают плохо, пусть получают выговор.» (Bennett 1967: 113).*

Схожая ситуация описана в «Видении о Петре-пахаре» (с. 1362-70), аллегорической поэме Уильяма Ленгленда, где в одной сцене рабочие, которые работали утром, всю вторую половину дня, сидят и распевают песни, а в другой сцене праздные люди собираются толпами во время сбора урожая, не ища ничего, «кроме как выпить и поспать» (Coulton 1955:87).

Также упорно крестьяне сопротивлялись обязательной службе в армии в военное время. Как сообщает Г. С. Беннет, рекрутинг новобранцев в английских деревнях всегда осуществлялся с применением силы и средневековому командиру редко удавалось удержать своих людей на войне, ибо завербованные норовили дезертировать при первой возможности, прикарманив свою оплату. Иллюстрацией служит платежная ведомость шотландской кампании 1300 года, которая показывает, что несмотря на приказ завербовать 16000 новобранцев в июне, к середине июля было призвано только 7000 и это «было гребнем волны... лишь 3000 остались к августу». В результате, королю всё чаще приходилось опираться на амнистированных преступников и бандитов для пополнения армии. (Bennett 1967: 123-25).

Другим источником конфликта было использование необработанных земель, включая леса, озёра, холмы, которые крепостные считали коллективной собственностью. «Мы можем идти в леса... — объявляли

крепостные в середине XII века, как гласит английская хроника — и брать всё, что мы захотим, ловить рыбу в прудах и дичь в лесах; у нас будет своя воля в лесах, водах и лугах.» (Hilton, 1973: 71).

Всё же, самой ожесточенной была борьба против налогов и повинностей, которые вытекали из юридической власти аристократии. Сюда входили менморт (налог, который лорд взимал в случае смерти крепостного), меркет (налог на свадьбу, который увеличивался, если крепостной заключал брак с кем-нибудь из другого поместья), герриот (налог на наследство, который должен был платить наследник умершего крепостного, чтобы получить доступ к его имуществу, обычно состоявшему из лучшего скота умершего), и, худший из всех, талья (tallage), сумма денег, определяемая произвольно, которую лорды могли взимать по своему желанию Последним, но не менее важным налогом была десятина (tithe), десятая доля всего дохода крестьянина, которая взималась церковью, но обычно собиралась лордом от её имени.

Вместе с трудовой повинностью, эти налоги «против природы и свободы» вызывали недовольство более всех других феодальных обязательств, ибо они не компенсировались участками земли или другими льготами, тем самым демонстрируя весь произвол феодальной власти. Потому им усиленно противились. Типичным было поведение крепостных в монастырях Данстейбла, которые в 1299 году объявили, что «они скорее отправятся в ад, чем уступят в споре о талье», и «после многих препирательств» получили свободу от этой пошлины. (Bennett, 1967: 139) Примерно так же, крепостные Хедона в 1280 году дали понять, что если пошлина не будет отменена, они уйдут жить в соседние города Ревенсерд или Халл, «где есть хорошие убежища, растущие каждый день, и нет тальи» (там же: 141 Это были не пустые угрозы. Побег в большие и малые города [11] был постоянным компонентом сопротивления крестьян, поэтому снова и снова, в некоторых английских поместьях «мужчины, объявленные беглецами, проживают в соседних городах, и, хотя есть приказ вернуть их обратно, город продолжает укрывать их...» (там же: 295-96).

К этим формам открытого противостояния мы должны прибавить множество невидимых форм сопротивления, которыми крепостные крестьяне славились везде и всегда: «нерасторопность, притворство, фальшивая уступчивость, поддельное невежество, дезертирство, мелкое воровство, контрабанда, браконьерство...» (Scott 1989: 5) Эти «повседневные формы сопротивления», упрямо осуществляемые на протяжении многих лет, без упоминания которых невозможен адекватный рассказ о классовых отношениях, обычных для средневековой деревни.

Этим можно объяснить дотошность, с которой повинности крепостных были описаны в манориальных реестрах:

*«Например, [манориальные реестры] часто не говорили просто, что человек должен пахать, сеять и боронить один акр господской земли. В них было сказано, что он должен пахать с таким количеством волов, сколько у него есть в плуге, боронить он должен с собственной лошастью... Обязанности (тоже) были расписаны по минутам. Тут следует вспомнить крестьян Элтона, которые соглашались, что они обязаны сгребать в стога сено лорда сначала на его лугах и затем снова в его амбаре, но утверждали, что не обязаны грузить его в телеги, чтобы перевезти из одного места в другое» (Notans 1960: 272).*

В некоторых частях Германии, где сборы включали ежегодные пожертвования яиц и домашней птицы, придумывались тесты на проверку пригодности, чтобы предотвратить передачу крепостными лордам худших из своих цыплят.

«Курицу сажали перед забором или воротами; если после того, как её напугали, она могла перелететь их или вскарабкаться на них, бейлиф должен был принять её, она подходит. Гусят принимали, если они были достаточно взрослыми, чтобы щипать траву, не теряя равновесия и не плюхаясь позорно на землю» (Coulton 1955: 74-75).

Такие детальные предписания свидетельствуют о сложности соблюдения средневекового «общественного договора», и многообразии причин для столкновений, имеющих в распоряжении у воинственно настроенных арендаторов или деревенских жителей. Обязанности и права крепостных регулировались «традициями», но их интерпретация также была предметом споров. «Изобретение традиций» было обычной практикой в борьбе между помещиками и крестьянами, так как все они старались либо найти им новое определение, либо забыть их, пока в какой-то момент примерно в середине XIII века лорды не догадались их записывать.

### §3 Свобода и социальное неравенство

С политической точки зрения, первым результатом борьбы крестьян была уступка многим деревням (особенно в Северной Италии и Франции) «привилегий» и «уставов», которые закрепляли повинности и предоставляли «элемент автономии в управлении деревенской общиной», временами обеспечивающий существование подлинных форм местного самоуправления. Эти уставы вводили штрафы, которые должны были назначаться поместными судами, и устанавливали правила судебного разбирательства, таким образом исключая или снижая вероятность произвольных арестов и других злоупотреблений (Hilton 1973: 75). Они также смягчали условия привлечения к военной службе, упраздняли талью, либо фиксировали ее размер; часто они предоставляли «свободу» для «аренды торгового места», то есть возможность



торговать на местном рынке и, гораздо реже, право передачи земельной собственности. В промежутки с 1117 по 1530 год только в Лорейне было признано 280 уставов (там же: 83).

Однако, наиболее значимым решением конфликта между господином и крепостным была коммутация – замена трудовой повинности денежными платежами (денежными рентами, денежными налогами), что поставило феодальные отношения на более договорную основу. С достижением такого важного результата крепостное право практически закончилось, но, как и многие «победы» трудящихся, лишь отчасти удовлетворяющие первоначальным требованиям, коммутация тоже поглотила цели борьбы, действуя как средство общественного разделения и способствуя разрушению феодальной деревни.

Для зажиточных крестьян, которые владели большими участками земли и были в состоянии заработать достаточно денег, чтобы «выкупить свою кровь», а также нанимать других рабочих, коммутация явилась огромным шагом на пути к экономической и личной независимости; для феодалов – возможностью уменьшить контроль над крестьянами-арендаторами, ведь теперь они больше не зависели напрямую от их труда. Но большинство бедных крестьян, владевших лишь несколькими акрами земли, которых едва хватало для выживания, потеряли даже то небольшое, что имели. Вынужденные выплачивать налоги деньгами, они угодили в финансовую яму, занимая деньги под залог будущего урожая, что в конечном итоге привело многих к потере своей земли. В результате, в XIII веке, когда замена трудовой повинности на денежные выплаты распространилась по всей Западной Европе, социальные различия в сельской местности углубились, и часть крестьянства подверглась процессу пролетаризации.

Как писал Бронислав Геремек:

*«Источники тринадцатого века свидетельствуют о возрастании численности «безземельных» крестьян, которые владели своим существованием на задворках деревенской жизни, ухаживая за стадами... Обнаруживается все большее количество «садовников», безземельных или почти безземельных крестьян, которые зарабатывают на жизнь сдавая в аренду свои услуги ... На юге Франции «брасье» жили исключительно за счет «продажи» силы своих рук («brassiers», от фр. bras - рука), нанимаясь к богатым крестьянам или помещикам. С начала четырнадцатого века налоговые регистры показывают заметный рост числа обнищавших крестьян, которые обозначены в них как «нищие», «бедные люди» или даже «попрошайки» (Geremek 1994: 56) [12].*

Замена трудовой ренты на денежную имела и другие негативные последствия. Во-первых, это мешало производителям увидеть масштаб их

эксплуатации, потому что как только трудовые услуги были заменены на денежные выплаты, крестьяне больше не могли разграничить работу на себя от работы на землевладельца. Во-вторых, коммутация дала возможность освобожденным крестьянам-арендаторам нанимать и эксплуатировать других работников, что «в дальнейшем развитии» способствовало «росту независимой крестьянской собственности» путем превращения «прежних самозанятых владельцев земли» в капиталистических арендаторов (Marx 1909: Vol. III, 924 ff).

Произошедшая тогда монетизация экономической жизни вовсе не была выгодна всем, вопреки тому, что утверждают сторонники рыночной экономики, которые приветствуют ее как создание новой «общности», сменившей земельное рабство и привнесшей в общественную жизнь критерий объективности, рациональности и даже личной свободы (Simmel 1900). С распространением денежных отношений ценности несомненно изменились, даже среди духовенства, которое стало пересматривать аристотелевскую доктрину «бесплодности денег» (Kaue 1998) и заодно свои взгляды относительно искупающего свойства милостыни. Но их воздействие было деструктивным и посеяло распри. Деньги и рынок начали раскалывать крестьянство, трансформируя различия в доходах в классовые различия и производя массу бедных людей, которые могли выжить только благодаря периодическим пожертвованиям (Geremek 1994: 56-62).

В связи с растущим влиянием денег мы должны также рассмотреть систематические атаки, которым подвергались евреи начиная с XII века, и неуклонное ухудшение их правового и социального статуса в этот период. На поверку обнаруживается явная связь между вытеснением евреев их христианскими конкурентами с позиций ростовщиков, выдающих займы королям, папам и высшему духовенству, и новыми дискриминационными стандартами (например, ношением особой одежды), принятыми в отношении них духовенством, а также изгнанием их из Англии и Франции. Униженные церковью, а в дальнейшем сегрегированные христианским населением и принужденные ограничить свое ростовщичество (одно из немногих доступных им занятий) пределами деревни, евреи стали легкой мишенью для крестьян-должников, которые часто вымещали на них свой гнев против богачей (Barber 1992: 76).

Женщины всех классов также подверглись наиболее негативному влиянию роста коммерциализации жизни, их доступ к собственности и доходы были еще сильнее ограничены. В итальянских торговых городах женщины потеряли право наследования трети собственности мужей (*tertia* – лат. «треть»). В сельской местности они были вдобавок исключены из землевладения, особенно незамужние и вдовы. В результате, в XIII веке женщины были самой многочисленной группой среди мигрантов из сельской местности в города (Hilton 1985: 212), а к XV веку они составляли значительный процент

городского населения. Здесь большинство из них жили в нищенских условиях, работая за скудную плату горничными, разносчицами, розничными торговками (часто подвергаясь штрафам за отсутствие лицензии), прядильщицами, членами низших гильдий, а также вовлекались в проституцию [13].

Однако жизнь в городских центрах, среди наиболее воинственной части средневекового населения, дала им новую социальную автономию. Городские законы не освободили женщин; немногие могли позволить себе купить «городскую свободу», как называли привилегии, связанные с городской жизнью. Но в городе женщины не так сильно зависели от мужской опеки, так как теперь они могли жить в одиночестве, или со своими детьми, как глава семьи, а также формировать новые общины, часто деля жилище с другими женщинами.

Являясь обычно беднейшими членами городского общества, женщины в то же время получили доступ ко многим профессиям, которые впоследствии будут считаться исключительно мужскими. В средневековых городах женщины работали кузнецами, мясниками, пекарями, изготавливали свечи, шляпы, варили эль, вычесывали шерсть и держали лавки (Shahar 1983: 189-200; King 1991: 64-67). «Во Франкфурте, в период с 1300 по 1500 год женщины были задействованы в приблизительно 200 видах деятельности» (Williams and Echols 2000: 53). В Англии, семьдесят две гильдии из восьмидесяти пяти включали в число своих членов женщин. Некоторые гильдии, например, гильдия прядильщиц шелка, находились под управлением женщин; в других женщин было больше чем мужчин [14]. В XIV веке женщины работали школьными учительницами, а также докторами и хирургами, и начинали конкурировать с имеющими университетское образование мужчинами, порой получая большее признание. Шестнадцать женщин-докторов, в том числе несколько евреек, специализирующихся на хирургии и глазной терапии, были наняты в XIV веке муниципалитетом Франкфурта, который наряду с другими городскими администрациями предоставлял своему населению систему общественного здравоохранения. Женщины-доктора, а также акушерки или повитухи, главенствовали в родовспоможении, получая за работу жалованье от городского управления или вознаграждение от своих пациенток. После открытия кесарева сечения в XIII веке женщины-акушерки были единственными кто практиковал его (Opitz 1996: 370-71).



*Женщины строят городские стены. Иллюстрация из книги Кристины Пизанской «Книга о граде женском», 1405 г.*

Когда женщины добились большей автономии, их присутствие в общественной жизни стало фиксироваться чаще: в проповедях священников, бранивших их за недисциплинированность (Casagrande 1978), в отчетах трибуналов, куда они ходили, чтобы обвинить насильников (S. Sohn 1981), в городских указах, регулирующих проституцию (Henriques 1966), в числе тысяч гражданских, следовавших за армиями (Hacker 1981) и, главным образом, в новых народных движениях, особенно в движении еретиков.

Позже мы увидим какую роль женщины сыграли в еретических движениях. Здесь достаточно упомянуть, что в ответ на новую женскую независимость, следует начало мизогинной реакции, которая нагляднее всего проявляется в сатирах фаблио, где мы находим первые следы того, что историки определили как «борьбу за брюки».

## §4 Милленаристы и еретики

Рост безземельного пролетариата был спровоцирован коммутацией, ее сторонниками (в XII-XIII веках) выступали милленаристские движения; в

которых мы находим, кроме обнищавших крестьян, множество несчастных с самого дна феодального общества: проституток, расстриг, городских и сельских чернорабочих (N. Cohn, 1970). Краткое появление милленаристов на исторической сцене оставило плохо различимые следы, которые рассказывают историю краткосрочных бунтов крестьян, озверевших от нищеты и подстрекательских проповедей священников, сопровождавших начало Крестовых походов. Значимость их сопротивления, однако, в том, что оно ознаменовало новый вид борьбы, которая уже не была ограничена поместьем и рождала стремление к тотальным изменениям. Не удивительно, что подъём милленаризма сопровождался распространением пророчеств и апокалиптических видений, предвещающих конец света и неминуемое приближение Страшного суда, «видения не более или менее отдаленного будущего, но предстоящих вскоре событий, в которых многие ныне живущие смогут активно поучаствовать» (Hilton 1973: 223).

Типичным примером милленаризма было движение, воодушевленное появлением Лже-Балдуина во Фландрии в 1224-1225 годах. Мужчина-отшельник утверждал, что он широко известный Балдуин IX, которого убили в Константинополе в 1204 году. Это невозможно было ни опровергнуть, ни подтвердить, но его обещание нового мира спровоцировало гражданскую войну, в которой фламандские текстильщики стали самыми пылкими его приверженцами (Nicholas 1992: 155). Эти бедные ткачи и валяльщики сплотились вокруг него, по-видимому будучи убеждены, что он одарит их серебром, золотом, и полной социальной реформой (Volpe 1922: 298-9). Прослеживается явное сходство с Крестовыми походами пастушков — крестьян и городских рабочих, которые прокатились по Северной Франции около 1251 года, сжигая и грабя дома богатых, требуя улучшения условий [15] — а также с движением флагеллантов, которое начиная с Умбрии (Италия), распространилось в ряде стран в 1260 году, том самом, в котором, согласно пророчеству монаха Иоахима Флорского, должен был наступить конец света (Russell 1972a: 137).

Однако не милленаристы, а массовая ересь лучше всего выразила поиск средневековым пролетариатом конкретной альтернативы феодальным отношениям и сопротивление растущей товарно-денежной экономике.

Еретиков и милленаристов часто воспринимают, как одно целое, но, хотя четкую границу прочертить сложно, существуют значительные различия между этими двумя движениями. Милленаристские движения носили стихийный характер, не имели организационной структуры или программы. Как правило, конкретное событие или харизматичный лидер стимулировали массу, но едва столкнувшись с ответной силой, движение сразу распадалось. Еретическое движение, напротив, было осознанной попыткой создать новое общество. Главные еретические секты имели социальную программу, которая также давала новую интерпретацию религиозной традиции, и они были



хорошо организованы с точки зрения собственного воспроизводства, распространения своих идей, и даже самозащиты. Неудивительно, что они продержались довольно долго, несмотря на масштабные преследования, которым подвергались, и сыграли решающую роль в антифеодальной борьбе.



*Шествие флагеллантов во время «Черной смерти»*

Сегодня мало известно о множестве еретических сект (катары, вальденсы, лионские бедняки, францисканцы, апостолики), которые на протяжении более чем трех столетий процветали среди «низших классов» в Италии, Франции, Фландрии и Германии, и были, несомненно, важнейшим оппозиционным движением в Средние века (Werner 1974; Lambert 1977). Во многом причина этого — свирепость с которой их преследовала церковь, которая не жалела сил, чтобы стереть все следы их доктрин. Крестовые походы — как тот, что был предпринят против альбигойцев [16] — были призваны уничтожить ересь, дабы освободить Святую землю от «безбожников». Тысячи еретиков были сожжены на столбах, и чтобы стереть их с лица земли, Папа создал один из самых порочных институтов в истории государственных репрессий: Святую Инквизицию (Vauchez 1990: 162-70) [17].

Тем не менее, Генри Чарльз Ли (среди прочих) показал в своей монументальной истории преследования ереси, что, даже располагая небольшим количеством доступного материала, можно сформировать впечатляющую картину деятельности и убеждений еретиков, и роли еретического сопротивления в антифеодальной борьбе (Lea 1888).

Несмотря на влияние восточных религий, которые попали в Европу благодаря купцам и крестоносцам, народная ересь меньше отклонялась от ортодоксальной доктрины, в отличие от протестного движения, которое стремилось к радикальной демократизации социальной жизни [18]. Ересь была эквивалентом «теологии освобождения» для средневекового пролетариата. Она систематизировала народные требования духовного

возрождения и социальной справедливости, призывая церковь и светскую власть к высшей истине. Ересь осуждала социальные иерархии, частную собственность и накопление богатства, распространяла среди людей новую революционную концепцию общества, которая впервые за Средние века переопределяла каждый аспект повседневной жизни (работу, собственность, продолжение рода, статус женщин), излагая вопрос эмансипации в подлинно универсальных терминах.

Еретическое движение также организовало альтернативную структуру сообществ, которая имела интернациональный аспект, дающий возможность членам сект вести более независимую жизнь, иметь поддержку от широкой сети контактов, школ, убежищ, где им могли предоставить помощь. Действительно, не будет преувеличением сказать, что еретическое движение было первым «пролетарским интернационалом» — такова была область влияния сект (в частности, катаров и вальденсов), связи между собой они устанавливали с помощью ярмарок, паломничества и постоянно пересекающих границу беженцев, спасавшихся от преследований.

Истоком народной ереси было убеждение, что бог больше не говорит через духовенство из-за его жадности, коррупции и скандального поведения. Поэтому две главные секты провозглашали себя каждая «истинной церковью». Кроме того, еретическая угроза носила политический характер, поскольку бросая вызов церкви, должна была противостоять одновременно идеологической опоре феодальной власти, самому крупному землевладельцу в Европе, и одному из институтов, более других ответственному за ежедневную эксплуатацию крестьян. С XI века власть церкви стала деспотичной, прикрываясь своим якобы божественным саном, церковь правила железной рукой и пополняла казну за счет неограниченных поборов. Все, от Папы до сельских священников продавали отпущения грехов и индульгенции, а религиозные обряды призывали верующих в церковь, только чтобы проповедовать им святость десятины, превращали таинства в товар на рынке, до такой степени, что продажность духовенства стала притчей во языцех во всем христианском мире. Дело дошло до того, что духовенство отказывалось хоронить мертвых, крестить и отпускать грехи, пока не получит компенсацию. Даже причастие стало предметом купли-продажи. И «если несправедливому требованию сопротивлялись, непокорный отлучался от церкви и должен был платить за примирение, вдобавок к первоначальной сумме». (Lea 1961:11).

В этом контексте распространение еретических доктрин не только дало выход презрению, которое люди чувствовали к духовенству; оно дало им уверенность в своих взглядах и спровоцировало на сопротивление клерикальной эксплуатации. Руководствуясь Новым Заветом, еретики учили, что у Христа не было собственности, и что если церковь желает вернуть себе духовную силу, она должна отказаться от всего имущества. Также они учили, что таинства недействительны, если их совершил грешный священник, и все

внешние формы поклонения — здания, изображения, символы — должны быть отвергнуты, так как только внутренняя вера имеет значение. Они убеждали людей не платить десятину и отрицали существование Чистилища, изобретение которого было для духовенства источником прибыли от платных месс и продаж индульгенций. В свою очередь, церковь использовала обвинения в ереси, чтобы уничтожать любую форму социального и политического неподчинения. В 1377 году текстильщики в Ипре (Фландрия) взяли за оружие против своих работодателей; их не просто повесили за мятеж, они были сожжены инквизицией как еретики (N. Cohn 1970: 105). Есть данные, что ткачихам угрожали отлучением за то, что они не сразу доставляли продукты своей работы купцам, или не делали свою работу должным образом (Volpe, 1971: 31). В 1234 епископ Бремена созвал крестовый поход против крестьян, которые отказывались платить десятину, а «значит были еретиками» (Lambert 1992: 98). Еретики преследовались и светской властью, от императора до городских патрициев, которые понимали, что призыв еретиков к «истинной религии» будет иметь разрушительные последствия и поставит под вопрос основы их власти.

Ересь критиковала социальные иерархии и экономическую эксплуатацию так же, как осуждала коррупцию духовенства. Джоаккино Вольпе указывает, что неприятие всех форм власти и сильные антикоммерческие настроения были общими чертами для еретических сект. Многие еретики разделяли идею апостольской бедности [19] и желание вернуться к простой общинной жизни, которой когда-то жила церковь. Некоторые, как «Лионские бедняки», и «Братья и сестры свободного духа», жили милостыней. Другие зарабатывали физическим трудом. [20]. Третьи экспериментировали с «коммунизмом», как ранние табориты в Богемии, для которых установление равенства и коммунальной собственности были так же важны, как и религиозные реформы [21]. О вальденсах инквизитор сообщил, что «они отказываются от всех форм коммерции, чтобы избежать лжи, мошенничества и богохульства»; он писал, что они ходят босиком, носят шерстяные одежды, не владеют ничем, и как апостолы, имеют все общее. (Lambert 1992: 64). Социальная суть ереси лучше всего выражена в словах Джона Болла, интеллектуального лидера Крестьянского Восстания в Англии в 1381 году, который заявил, что «мы созданы по образу и подобию Божьему, но с нами обращаются как со скотом», и добавил, что «ничто не будет хорошо в Англии... пока есть деление на господ и крепостных» (Dobson 1983: 371) [22].

Наиболее влиятельной из еретических сект были катары, которые выделялись как единственные в своем роде в истории европейских социальных движений, благодаря своей ненависти к войнам (в том числе к Крестовым походам), осуждению смертной казни (которое спровоцировало первое открытое заявление церкви в поддержку смертного приговора) [23] и терпимости к другим религиям. Южная Франция, их оплот до похода против альбигойцев, «была убежищем для евреев, в то время как в Европе процветал

антисемитизм; [здесь] объединение идей катарского и еврейского учений породило Каббалу, традицию еврейского мистицизма» (Spencer 1995b: 171). Катары отвергали брак, деторождение, и были строгими вегетарианцами, потому что отказывались убивать животных и избегали пищи, полученной путем полового размножения (например, яиц и мяса).



*Крестьяне вешают монаха, который продал индульгенцию.  
Никлаус Мануэль «Дойч».*

Негативное отношение к деторождению было обусловлено влиянием, оказанным на катаров восточными дуалистическими сектами, такими например, как павликиане — секта иконоборцев, которые отвергали половую репродукцию как акт, из-за которого душа попадает в ловушку материального мира (Erbstosser 1984: 13-14) — и прежде всего, богомилы, которые распространяли свою веру в X веке среди балканских крестьян. Народное движение «появилось среди крестьян, которые благодаря физическим страданиям осознали греховность вещей» (Spencer 1995b: 15). Богомилы проповедовали, что видимый мир создан дьяволом (ибо в мире Бога благое будет первым), они отказывались заводить детей, дабы не приводить рабов на

эту «землю невзгод» – так земная жизнь названа в одном из их небольших трактатов (Wakefield and Evans 1991: 457).

Влияние богомилов на катаров общепризнано [24], и вполне вероятно, что уклонение от брака и деторождения вытекало из сходного отказа жить, «опустившись до простого выживания» (Vaneigem 1998: 72), а не из «желания смерти» или же презрения к жизни. На это указывает тот факт, что анти-натализм катаров не ассоциировался с концепцией унижения женщин и сексуальности, как это часто бывает с философиями, которые презирают жизнь и тело. Женщины занимали важное место в сектах. Что касается отношения катаров к сексуальности, похоже, в то время как «безупречные» воздерживались от сношений, от других членов не требовали сексуального воздержания, некоторые презирали ту важность, которую церковь приписывала целомудрию, доказывая, что это подразумевает преувеличение значимости тела. Некоторые еретики придавали мистическое значение сексуальному акту, даже относились к нему, как к таинству (Christeria), и проповедовали, что занятия сексом, а не воздержание от него, есть лучшее средство для достижения чистоты. Поэтому, как ни странно, еретиков преследовали и как чрезмерных аскетов, и как распутников.

Убеждения катаров относительно секса, очевидно были изоощренным развитием идей, появившихся благодаря встрече с восточными еретическими культурами, но популярность, которой они пользовались и влияние, которое осуществляли на другие ереси, говорит о более широкой эмпирической реальности, которая коренилась в условиях брака и репродукции в Средние века.

Мы знаем, что в средневековом обществе из-за ограничения доступа к земле и протекционистских запретов, которые гильдии устанавливали на вступление в цеха, и для крестьян, и для ремесленников было невозможно или нежелательно иметь много детей, и конечно, сообщества крестьян и ремесленников прилагали усилия, чтобы контролировать количество рожденных детей. Самым распространенным способом достижения этой цели было откладывание брака, вследствие чего, даже ортодоксальные христиане заключали брак в позднем возрасте (если вообще заключали), царило правило: «нет земли – нет брака» (Nomans 1960: 37-39). Огромное количество молодых людей должны были сексуально воздерживаться или пренебрегать церковным запретом на секс вне брака, и мы можем себе представить, что отказ еретиков от размножения нашел отклик в их сердцах. Другими словами, можно предположить, что в сексуальных и репродуктивных принципах еретиков мы видим следы средневековых попыток контроля рождаемости. Это объясняет, почему во времена острого демографического кризиса и дефицита рабочей силы в конце XIV века, когда рост населения стал главной социальной заботой, ересь ассоциировалась с репродуктивным преступлением, особенно «содомия», инфантицид и аборты. Это не говорит о том, что репродуктивные



доктрины еретиков имели серьезные демографические последствия, а скорее о том, что не менее двух столетий в Италии, Франции и Германии создавался политический климат, согласно которому любой вид контрацепции (в том числе «содомия», т.е. анальный секс) стал ассоциироваться с ересью. Угрозу, которую сексуальные доктрины еретиков представляли для ортодоксов следует рассматривать в контексте усилий, предпринимаемых церковью для установления контроля над браком и сексуальностью, что позволило бы ей поместить каждого — от императора, до беднейшего крестьянина — под свой контроль и навязать свои правила.

## §5 Политизация сексуальности

Как отмечает Мэри Кондрен в книге «Змея и богиня» (1989), работе посвященной проникновению христианства в кельтскую Ирландию, попытки церкви контролировать сексуальное поведение имеют долгую историю в Европе. С давних времен (после того, как христианство стало государственной религией в IV веке) духовенство осознало, что сексуальное желание дает женщине власть над мужчиной, и целенаправленно пыталось нейтрализовать ее, связывая благочестие с избеганием женщин и секса. Запрет на участие женщин в богослужениях и отправлении таинств, попытка узурпировать женские животворные магические силы через присвоение женственной одежды, и представление сексуальности как предмета стыда – все это способы, с помощью которых патриархатный привилегированный класс пытался сломить силу женщин и эротического притяжения. В процессе этого «сексуальность была наделена новым значением ... [она] стала предметом исповеди, где сокровенные подробности интимной функции тела стали предметом обсуждения» и где «различные аспекты секса расщеплялись на мысли, слова, намерения, произвольные побуждения, и реальные сексуальные действия, формируя науку о сексуальности» (Condren 1989: 86-87).

Лучшим источником для реконструкции сексуального канона Католической церкви стали пенитенциалии (покаянные книги) – сборники, которые, начиная с VII века, использовались как практическое руководство для исповедников. В первом томе «Истории сексуальности» Фуко подчеркивает, что такие сборники играли особую роль в создании секса как дискурса, а также более полиморфной концепции сексуальности в XVII веке. Однако, в Средние века покаянные книги уже служили главным средством производства нового сексуального дискурса. Эти сборники показывают, что католическая церковь старалась навязать настоящий сексуальный катехизис, скрупулезно предписывающий разрешенные для соития позиции (в действительности только одна позиция была разрешена), дни, в которые

можно было заниматься сексом, с кем допустимо заниматься сексом, а с кем запрещено.



*Наказание за адюльтер. Любовников проводили по улице, привязанными друг к другу. Из тулузского манускрипта, Франция, 1296 г.*

Этот надзор за сексуальностью усилился в XII веке, когда Латеранские соборы в 1123 и 1139 годах начали новый крестовый поход против распространенной практики священнического брака и конкубината [25], и объявили брак таинством, от обетов которого не могла освободить никакая сила на земле. В то же время, вновь были подтверждены ограничения, налагаемые покаянными книгами на сексуальный акт [26]. Затем, 40 лет спустя, на Третьем Латеранском соборе в 1179 году, Церковь усилила свои атаки на «содомию», выбрав целью одновременно гомосексуальных людей и секс не имеющий целью зачатие (Boswell 1981: 277-86), и впервые осудила гомосексуальность («невоздержанность, противоречащая природе») (Spencer 1995a: 114).

С принятием этого репрессивного законодательства сексуальность была полностью политизирована. Тогда еще не наблюдалось той болезненной одержимости, которую Католическая Церковь проявила позднее в подходе к вопросам сексуальности. Но уже в XII веке мы видим, что Церковь не только подглядывает за своими прихожанами в спальне, но и делает сексуальность государственным делом. В данном контексте нетрадиционные сексуальные выборы еретиков должны рассматриваться как антиавторитарная позиция, попытка вырвать свои тела из тисков духовенства. Ярким примером такого антиклерикального бунта был рост в XIII веке новых пантеистических сект, таких как амальриканы и «Братья и сестры свободного духа», которые в противовес попыткам Церкви контролировать сексуальное поведение, проповедовали, что Бог есть в каждом из нас и, следовательно, мы не можем согрешить.

## §6 Женщины и ересь

Одним из наиболее важных аспектов движения еретиков является высокий статус, которым оно наделяло женщин. По словам Джоаккино Вольпе, в церкви женщины были никем, но здесь они считались равными; они обладали теми же правами, что и мужчины, и могли пользоваться всеми благами общественной жизни и мобильности (путешествовать, проповедовать), которые в средние века больше нигде не были им доступны (Volpe 1971: 20; Koch 1983: 247). В еретических сектах, прежде всего у катаров и вальденсов, женщины имели право отправлять таинства, проповедовать, крестить и даже получить священнический сан. Сообщается, что вальденсы отделились от главного течения, потому что их епископ отказался дать женщинам возможность проповедовать, а о катарах говорится, что они поклонялись женской фигуре, Деве-мыслительнице (Lady of Thought), которая повлияла на образ Беатриче в поэзии Данте (Taylor 1954: 100). Еретики допускали совместное проживание мужчин и женщин, даже если они не были женаты, поскольку не опасались, что это обязательно приведет к распутному поведению. В общинах еретиков женщины и мужчины часто свободно жили вместе, как братья и сестры, по примеру агапических общин ранней церкви. В свою очередь женщины формировали собственные общины. Типичный пример — бегинки, мирянки из городского среднего класса, которые жили вместе (особенно в Германии и Фландрии), обеспечивая себя собственным трудом, вне мужского контроля и без подчинения монастырским правилам (McDonnell 1954; Neel 1989) [27].

Неудивительно, что женщины представлены в истории ереси как ни в одном другом аспекте средневековой жизни (Volpe 1971: 20). По словам Готтфрида Коха, уже в XI веке они составляли большую часть богомилов. Во Франции и Италии в XI веке, это снова были женщины, которые дали жизнь еретическим движениям. В то время женщины-еретички приходили из самых бедных слоев крепостных крестьян, они составили истинно женское движение, развивавшееся в рамках различных еретических групп (Koch 1983: 246-47). Еретички также присутствуют в отчетах инквизиции; о некоторых мы узнаем, что они были сожжены, о других, что они были «замурованы» (wall in) на всю оставшуюся жизнь. Можем ли мы сказать, что значительное присутствие женщин в еретических сектах стало причиной еретической «сексуальной революции»? Или мы должны предположить, что призыв к «свободной любви» был мужской уловкой, чтобы получить от женщин сексуальное обслуживание? На эти вопросы нелегко ответить. Однако, мы знаем, что женщины действительно пытались контролировать свою репродуктивную функцию, поскольку в пенитенциалиях есть множество упоминаний об абортах и использовании женщинами противозачаточных средств. В значительной степени — в целях будущей криминализации таких практик во время охоты на ведьм — контрацептивы были причислены к «зельям

бесплодия» или *maleficia* [«колдовским средствам»] (Noonan 1965: 155-61), и предполагалось, что их используют именно женщины. В раннем средневековье церковь все еще смотрела на эти практики с определенным снисхождением, обусловленным признанием того, что женщины, возможно, желают ограничить количество рожденных детей по экономическим причинам. Таким образом, в «*Decretum*» («Декрете»), написанном Бурхардом, епископом Вормса, около 1010 года, после ритуального вопроса следует:

*«Сделала ли ты так, как обычно делают некоторые женщины, которые, предавшись блуду и желая умертвить плод, изгоняют его из своего чрева с помощью колдовства или трав, либо поступают так же, дабы не понести?»<sup>3</sup> (Noonan 1965: 160)*

Было сказано, что виновные должны следовать епитимье в течение десяти лет<sup>4</sup>; но вместе с тем было отмечено, что «существует огромная разница между бедной женщиной, которая не в силах прокормить ребенка, и той, которая хочет скрыть последствия своего блуда» (там же). Однако, все кардинально изменилось, когда оказалось, что женский контроль за воспроизводством создает угрозу для экономической и социальной стабильности, как это было в период после демографической катастрофы, разразившейся вследствие апокалиптической эпидемии чумы, «Черной смерти», которая уничтожила более трети населения Европы между 1347 и 1352 годами (Ziegler 1969: 230).

Позже мы увидим, какую роль эта демографическая катастрофа сыграла в «трудовом кризисе» позднего средневековья. Здесь же мы лишь заметим, что после распространения чумы, в преследовании ереси стали более заметны ее сексуальные аспекты, гротескно искаженные таким образом, чтобы предвосхитить более поздние представления о шабаше ведьм. К середине XIV века инквизиторские отчеты уже не довольствовались обвинениями еретиков в содомии и сексуальной распущенности. Теперь еретиков обвиняли в поклонении животным, в том числе печально известном «*bacium sub cauda*» (поцелуй под хвост), участии в разнузданных ритуалах, ночных полетах и детских жертвоприношениях (Russell 1972). Инквизиторы также писали о существовании секты дьяволопоклонников под названием «люцифериане» (*Luciferans*). В соответствии с этим процессом, который ознаменовал переход от преследования ереси к охоте на ведьм, фигура еретика все чаще становится женской, так что к началу XV века главным объектом преследований еретиков стала ведьма.

---

<sup>3</sup>перевод Э. М. Драйтовой в книге Э. Поньона «Повседневная жизнь Европы в 1000 году», изд. «Молодая Гвардия» 2009

<sup>4</sup>у Поньона 1 или 3 года — прим. перев.



*Еретичка, приговорённая к сожжению. Присутствие женщин весьма значительно в еретических движениях каждой страны.*

Однако, это еще не был конец еретического движения. Его окончательное завершение произошло в 1533 году, вместе с попыткой анабаптистов создать город Бога в немецком городе Мюнстер. Попытка окончилась кровавой бойней, за которой последовала волна безжалостных репрессий, затронувших борьбу рабочих по всей Европе (Po-Chia Hsia 1988a: 51-69).

А пока ни ожесточенное преследование, ни демонизация ереси не могли предотвратить распространения еретических убеждений. Как пишет Антонино ди Стефано, отлучение, конфискация имущества, пытки, смерть на костре, крестовые походы против еретиков — ни одна из этих мер не могла подорвать «колоссальную живучесть и популярность» *haeretica pravitatis* (еретической греховности) (di Stefano 1950: 769). «Нет ни одной общины», писал Жак де Витри в начале XIII века, «в которой бы ересь не имела своих сторонников, защитников и верующих». Даже после крестового похода против альбигойцев в 1215 году, который уничтожил оплоты катаров, ересь (вместе с исламом) оставалась главным врагом и угрозой, с которой церкви пришлось столкнуться. Её рекруты прибывали из всех слоев общества: крестьянства, низших чинов духовенства (тех, кто сочувствовал беднякам и переводил их борьбу на язык Евангелия), городского мещанства и даже младшей знати. Но



народная ересь — это в первую очередь феномен низшего класса. Среда, в которой она процветала — это сельский и городской пролетариат: крестьяне, сапожники и суконщики, «к которым ересь обращалась, проповедуя равенство, разжигая в них повстанческий дух пророческими и апокалиптическими предсказаниями» (там же: 776).

Мы можем составить себе представление о популярности еретиков из процессов, которые инквизиция все еще вела в 1330-х годах в районе Тренто (Северная Италия), против тех, кто приютил у себя апостоликов, когда их лидер Дольчино проходил через эту область 30 лет назад (Orioli 1993: 217-37). К моменту прибытия Дольчино и его последователей, многие готовы были открыть перед ними двери, предоставляя убежище. В 1304 году, возвестив приход святого царствия нищеты и любви, Дольчино создал сообщество среди гор Верчелли (Пьемонт), местные крестьяне, уже восставшие против епископа Верчелли, поддержали его (Mornese and Buratti 2000). На протяжении трех лет дольчининцы противостояли крестовым походам и выдерживали блокады, которые епископ объявил против них — и женщины в мужском облачении сражались бок о бок с мужчинами. В конце концов, они были побеждены голодом и подавляющим превосходством сил, которые мобилизовала против них церковь (Lea 1961: 615-20; Hilton 1973: 108). В тот день, когда войска, собранные епископом Верчелли, наконец взяли верх, «более тысячи еретиков погибли в огне, в реке или от меча, самой жестокой смертью». Спутницу Дольчино, Маргариту, сожгли на медленном огне у него на глазах, потому что она отказалась отречься. Самого Дольчино провезли по многим улицам, постепенно разрывая раскаленными клещами на куски, чтобы преподать урок местному населению (Lea, 1961: 620).

## §7 Городские бунты

Не только женщины и мужчины, но также крестьяне и городские рабочие нашли в еретических движениях общий интерес. Подобная общность интересов среди людей, которые, на первый взгляд, должны были бы иметь различные проблемы и устремления, могла иметь следующие основания. Во-первых, в Средние века между городом и деревней существовала тесная связь. Многие горожане раньше были крепостными, они переехали или бежали в город в надежде на лучшую жизнь и, одновременно с обучением новому городскому ремеслу, продолжали работать на земле, в частности, во время сбора урожая. Их образ мыслей, их желания были сформированы жизнью в деревне и по-прежнему имели глубокую связь с землей. Крестьян и городских рабочих объединяло также и то обстоятельство, что они были подчинены одной и той же политической власти: поскольку к XIII веку (особенно в Северной и Центральной Италии) начался процесс ассимиляции землевладельческого дворянства с городскими купцами-патрициями, эти два

класса теперь действовали как одна властная структура. Такая ситуация способствовала формированию общих интересов и развитию солидарности. Таким образом, всякий раз, когда крестьяне поднимали восстание, к ним присоединялись ремесленники и поденщики, а также городская беднота, которой становилось все больше. Пример этого — крестьянский бунт в приморской Фландрии, который начался в 1323 году и закончился в июне 1328 года после того, как король Франции при поддержке фламандской аристократии разбил повстанцев в битве при Касселе в 1327 г. Как пишет Дэвид Николас, «повстанцы могли сопротивляться в течение пяти лет, только благодаря поддержке из городов» (Nicholas 1992: 213-14). Он также добавляет, что к концу 1324 года к восстанию крестьян присоединились ремесленники Ипра и Брюгге:

*«Брюгге, находившийся под контролем гильдии ткачей и валяльщиков, присоединился к бунту крестьян. Началась пропагандистская война: монахи и священники понесли в массы идею о том, что наступила новая эра, и что простой люд – ровня аристократам» (там же: 213-14).*

Еще один пример альянса крестьян с городскими рабочими — Восстание тышенов, организованные «банды», орудующие в горах Центральной Франции. В этом движении ремесленники присоединились к организации, которая была типичной для сельских жителей (Hilton 1973: 128).

Что объединяло крестьян и ремесленников, так это общее стремление к устранению классовых различий. Как писал Норман Кон, это подтверждено различными документальными свидетельствами:

*«Из жалобных бедняцких поговорок: «Бедняк все время работает, весь в тревогах, трудах и слезах, никогда не веселится он от чистого сердца, в то время как богач смеется и поет...»*

*В мистериях говорится, что «...каждый человек должен иметь столько же имущества, сколько любой другой, но у нас нет ничего своего. Вельможи завладели всей собственностью, а беднякам оставили только страдания и невзгоды...»*

*Из самых читаемых сатирических заметок, которые обрушиваются с разоблачениями: «Магистраты, начальники военной полиции, церковные старосты, мэры – практически все они живут грабежом. Они все наживаются на бедняках, желают обобрать их до нитки... Сильный грабит слабого...» Или снова: «Хорошие работники делают пшеничный хлеб, но не они будут есть его; все, что они получают - это кукурузные отруби; от хорошего вина им не достанется ничего, кроме осадка; а от хорошей одежды - ничего, кроме кострики [отходы трепания и*

чесания]. Все, что вкусно и хорошо, уходит к дворянству и духовенству...» (N. Cohn 1970: 99-100).

Эти сетования показывают, насколько глубоким было народное негодование и возмущение против неравенства, которое существовало между «важными птицами» и «мелкими пташками», между «тучным людом» и «тощим людом» – такие идиомы использовались для обозначения богатых и бедных в политическом дискурсе Флоренции XIV столетия. «Не будет благополучия в Англии, пока наше положение остается прежним», провозгласил Джон Болл, вдохновлявший народные массы на протест, который вылился в 1381 году в крестьянское восстание в Англии (там же: 199).

Как мы видим основным выражением этого стремления к более равноправному обществу было возвеличивание бедности и коммунистическое распределение благ. Но утверждение эгалитарной перспективы также нашло отражение в новом отношении к работе, наиболее очевидном в еретических сектах. С одной стороны, мы имеем стратегию «отказа от работы», которую, в частности, приняли французские вальденсы («лионские бедняки») и члены некоторых монашеских орденов (францисканцы, спиритуалисты), которые, стремясь к свободе от повседневных забот, в деле выживания полагались на попрошайничество и поддержку общины. С другой стороны, мы имеем новую валоризацию труда, особенно ручного, которая получила наиболее ясные формулировки в пропаганде общины английских лоллардов, напоминающих своим последователям: «Знать владеет прекрасными домами, на нашу же долю выпадают только труд и невзгоды, но именно мы своей работой создаем все эти блага» (там же; Christie-Murray 1976: 114-15).

Несомненно, призыв «ценить работу» — новшество в обществе где господствовало военное сословие — служил прежде всего напоминанием о произволе феодальной власти. Но он также демонстрирует возникновение новых социальных сил, которые сыграли решающую роль в низвержении феодальной системы.

Это утверждение ценности труда отражает формирование городского пролетариата, состоящего частично из подмастерьев и учеников (производящих продукцию для местного рынка под началом мастеров-ремесленников), но в основном состоящего из наемных рабочих-поденщиков, работавших на богатых купцов в отраслях, производящих товары на экспорт. К началу XIV века во Флоренции, Сиене и Фландрии в текстильной промышленности насчитывалось порядка 4000 подобных поденщиков (ткачей, валяльщиков, красильщиков). Для них жизнь в городе была еще одной формой крепостничества — на этот раз под властью мануфактурщиков, которые осуществляли строжайший контроль над их действиями и самое деспотичное классовое господство. Городские наемные рабочие не могли создавать никаких союзов, им запрещено было даже собираться в каком бы то ни было месте по какой бы то ни было причине; они не могли носить оружие и

даже иметь при себе орудий труда; и они не могли бастовать под страхом смертной казни. (Pirenne 1956: 132). Во Флоренции они не имели никаких гражданских прав; в отличие от подмастерьев, они не принадлежали к какому-либо ремесленному цеху или гильдии, и терпели жесточайшие злоупотребления от купцов. Купцы, в дополнение к тому, что контролировали городскую власть, имели свой частный суд по вопросам трудового найма и могли безнаказанно следить за наемными рабочими, арестовывать их, пытать и казнить при малейшем подозрении в неблагонадежности (Rodolico 1971).



*Жакерия (крестьянская война). Крестьяне брались за оружие во Фландрии в 1323 году, во Франции в 1358 году, в Англии в 1381 году, во Флоренции, Генте и Париже в 1370 и 1380 гг.*

Именно среди этих рабочих мы находим крайние проявления социального протеста и наибольшее одобрение еретических идей (там же: 56-59). На протяжении XIV века, в частности, во Фландрии, рабочие-суконщики постоянно бунтовали против епископства, дворянства, купцов, и даже против старших ремесленных цехов. В Брюгге, когда главные цеха пришли к власти в 1348 году, рабочие-шерстянщики продолжили бунтовать и против них. В Генте в 1335 году бунт местной буржуазии был поглощен восстанием ткачей, которые пытались установить «демократию рабочих»; в ее основе лежала идея изгнания из управленческого аппарата всех представителей власти, которые не зарабатывали на жизнь ручным трудом (Boissonnade 1927: 310-11). Восстание было подавлено впечатляющей коалицией (включавшей принца, дворянство, духовенство и буржуазию); ткачи попробовали еще раз в 1378 году, когда им удалось установить то, что (с некоторой натяжкой) можно



назвать «диктатурой пролетариата» – первой в истории. Их целью, согласно Просперу Буассонаду, было «поднять подмастерьев против мастеров, наемных рабочих против крупных предпринимателей, крестьян против помещиков и духовенства. Было сказано, что они задумали истребить весь буржуазный класс, за исключением детей от 6 лет, и благородных тоже» (там же, 311). Они были разгромлены только в битве в открытом поле, при Розебеке в 1382 году, в которой были убиты 26 000 повстанцев (там же).

События в Брюгге и Генте не были единичными случаями. В Германии и Италии ремесленники и рабочие поднимали бунты при каждом удобном случае, заставляя местную буржуазию жить в постоянном страхе. Во Флоренции рабочие захватили власть в 1378 году, во главе с чомпи, рабочими-поденщиками, занятыми в текстильной промышленности [28]. Они тоже установили власть рабочих, но продержались лишь несколько месяцев и были полностью разгромлены к 1382 году (Rodolico 1971). Рабочие Льежа, в Нижних землях, преуспели больше. В 1384 году дворянство и богачи (так называемые «сильные мира сего»), будучи не в силах продолжать противостояние, которое длилось более века, капитулировали. С тех пор «ремесленные цеха полностью подчинили город», став вершителями муниципальной власти (Pirenne 1937: 201). Ремесленники также поддерживали крестьян во время борьбы, которая продолжалась с 1323 по 1328 годы в приморской Фландрии. Пиренн описал это восстание как «подлинную попытку социальной революции» (там же: 195). Здесь (согласно современнику тех событий, фламандцу, чья лояльность очевидна) «чума мятежей настолько распространилась, что люди почувствовали отвращение к жизни» (там же: 196). Так, с 1320 по 1332 годы, «добрые люди» в Ипре умоляли короля не позволять разрушить внутренние бастионы города, в пределах которых они жили, так как эти бастионы защищают их от «простолюдинов» (там же, 202-03).

## §8 Черная смерть и трудовой кризис

Поворотным пунктом в ходе средневековой борьбы стала эпидемия Черной смерти, истребившая, в среднем, 30-40% европейского населения (Ziegler 1969: 230). Эпидемия пришла вслед за Великим голодом 1315-1322 гг., который ослабил человеческую сопротивляемость болезни (Jordan 1996), этот беспрецедентный демографический коллапс глубоко изменил социальную и политическую жизнь Европы, практически открыв новую эру. Социальные иерархии перевернулись с ног на голову вследствие уравнивающего эффекта массовой заболеваемости. Близкое знакомство со смертью также подрывало социальную дисциплину. Столкнувшись с возможностью внезапной смерти, люди больше не заботились о работе и соблюдении общественных или сексуальных норм, но старались взять от жизни как можно больше, пировать так долго, насколько хватит сил, не задумываясь о будущем.



Однако самым важным последствием чумы стала интенсификация трудового кризиса, порожденного классовым конфликтом; массовое вымирание создало экстремальный дефицит рабочей силы, критически повысив стоимость труда, и ужесточило народную решимость разорвать путы феодального правления.

Как отмечает Кристофер Дайер, вызванный эпидемией дефицит рабочей силы привел к выгодному для низших классов перераспределению власти. Когда было недостаточно земли, крестьян можно было контролировать угрозами изгнания. Но после массового вымирания населения земли стало в избытке, и угрозы феодалов больше не имели силы, крестьяне теперь могли свободно передвигаться и искать новые земли для возделывания (Dyer 1968: 26). Таким образом, в то время как посеы гнили, а домашний скот блуждал по полям, крестьяне и ремесленники внезапно стали хозяевами положения. Симптомом такого развития событий было увеличение забастовок арендаторов, подкрепленное угрозами массового исхода в поля или в города. Манориальные ведомости лаконично сообщают, что крестьяне «отказались платить» (*negant solvere*). Они также заявили, что «не собираются больше платить пошрины» (*negant consuetudines*) и игнорировали приказы лордов ремонтировать их дома, чистить канавы или ловить сбежавших крепостных (там же: 24).

К концу XIV века отказ от обслуживания и уплаты ренты стал коллективным феноменом. Целые деревни организовывались, чтобы сообща перестать платить штрафы, налоги, сборы и больше не признавать замену труда на денежные выплаты и предписания поместных судов, которые были главными орудиями феодальной власти. В данном контексте величина ренты и отказ от обслуживания гораздо менее важны, чем тот факт, что классовые отношения, на которых базировался феодальный порядок оказались подорваны. Вот как писатель начала XVI века, слова которого отражают мнение дворянства, подытожил ситуацию:

*«Крестьяне слишком богаты... и не знают, что означает повиновение; они ни во что не ставят закон, они желают, чтобы не было знати... и они хотели бы сами решать, какую ренту мы должны получать с наших собственных земель» (там же: 33).*

Реакцией на увеличение стоимости труда и коллапс феодальной ренты стали многочисленные попытки усилить эксплуатацию, или за счет восстановления отработок, или, в некоторых случаях, за счет возрождения рабства. Во Флоренции импорт рабов был санкционирован в 1366 году. [29] Но такие меры лишь обострили классовый конфликт. В Англии дворяне попытались сдержать рост стоимости труда посредством принятия трудового закона, который ограничивал максимальный размер заработной платы, что спровоцировало крестьянское восстание 1381 года. Оно распространялось от региона к региону и завершилось маршем тысяч крестьян из Кента в Лондон,

чтобы «потолковать с королем» (Hilton 1973; Dobson 1983). По Франции также пронесся «революционный вихрь» между 1379 и 1382 годами (Boissonnade 1927: 314). Пролетарские мятежи разразились в Безье, где были повешены сорок ткачей и сапожников. В Монпелье бунтующие рабочие провозглашали: «К Рождеству мы будем продавать христианскую плоть по шесть денье за фунт. Мятежи вспыхнули в Каркассоне, Орлеане, Амьене, Турне, Руане и, наконец, в Париже, где в 1413 году установилась власть «демократии рабочих» [30]. В Италии самым важным восстанием было восстание чомпи. Оно началось в июле 1378, когда суконщики во Флоренции временно вынудили буржуазию предоставить им место в правительстве и объявить мораторий на все задолженности, повешенные на наемных работников; затем они установили порядок, который можно назвать диктатурой пролетариата («Божьих людей»), однако очень скоро восстание было подавлено совместными силами дворянства и буржуазии (Rodolico 1971).

«Сейчас самое время» — фраза, которая повторяется в письмах Джона Болла, хорошо иллюстрирует дух европейского пролетариата в конце XIV века, время, когда колесо фортуны начинает появляться на стенах таверн и мастерских Флоренции, символизируя надвигающуюся перемену судьбы.

В ходе этого процесса расширились политический горизонт и организационные аспекты крестьянской и ремесленной борьбы. Целые регионы восставали, формируя ассамблеи и собирая войска. Иногда крестьяне, собравшись в банды, нападали на замки лордов и уничтожали архивы, в которых хранились письменные свидетельства их подневольного положения. К XV веку противостояние между крестьянами и знатью переросло в настоящие войны, как Война де лос Ременсас в Испании, которая длилась с 1462 года по 1486. [31] В Германии цикл «крестьянских войн» начался в 1476 с заговора, которым руководил Ганс Дударь. Заговор перерос в четыре кровавых восстания между 1493 и 1517 годами, возглавляемых Bunschuch («Крестьянским союзом»), и увенчался полноценной войной, которая продолжалась с 1522 до 1525 года, распространившись на четыре страны (Engels 1977; Blicke 1977).

Во всех этих случаях мятежники не озаботились выдвижением требований о некотором ограничении власти феодалов, не торговались они также за улучшение своих жизненных условий. Их целью было положить конец власти лордов. Как заявили английские крестьяне во время Крестьянского восстания 1381 года, «старый закон должен быть упразднен». Действительно, к началу XV века крепостничество или вилланство почти полностью исчезли, хотя восстание было в политическом и военном смысле подавлено, а его лидеры жестоко казнены.



*Черная смерть уничтожила одну треть населения Европы. Это стало поворотным пунктом в европейской истории в социальном и политическом отношении.*

То, что последовало дальше было охарактеризовано, как «золотой век европейского пролетариата» (Marx 1909, Vol. I; Braudel 1967: 128ff.), что очень далеко от канонического представления о XV веке, которое было иконографически увековечено, как мир зачарованный пляской смерти и *memento mori* (лат. «помни о смерти»).

Торольд Роджерс нарисовал утопический образ этого периода в своем знаменитом исследовании заработной платы и жизненных условий средневековой Англии. «Никогда, — писал Роджерс, — зарплаты [в Англии] не были так высоки, а еда так дешева» (Rogers 1894: 326ff). Рабочим иногда платили за каждый календарный день, хотя по воскресеньям и главным праздникам они не работали. Также наниматели кормили их и оплачивали каждую милю дороги до работы. Кроме того, рабочие требовали, чтобы им платили деньгами и хотели работать только пять дней в неделю.

Как мы увидим, есть причины, чтобы отнестись скептически к размерам этого рога изобилия. Однако для широких групп западноевропейского крестьянства и городских рабочих XV век был периодом беспрецедентного могущества. Не только дефицит рабочей силы позволил им поднять головы, но и зрелище работодателей, конкурирующих за их услуги укрепило их чувство собственного достоинства, стерев века деградации и раболепия. «Скандальность» требуемой рабочими высокой зарплаты в глазах нанимателей была только дополнением к их новоприобретенному высокомерию: их отказу работать или продолжать работать после удовлетворения своих нужд (что теперь они могли сделать гораздо быстрее благодаря высокой заработной плате); их упорной решимости наниматься для выполнения конкретных работ, вместо устройства на длительные периоды времени; их требованию других льгот, помимо основной зарплаты; и их кичливой одежды, которая, согласно критически настроенным современникам, сделала их неотличимыми от господ. «Слуги теперь господ, а

господа — слуги, — сетовал Джон Гауэр в «Зерцале человеческого» (1378). — Крестьянин позволяет себе подражать образу жизни свободного человека и примерять его обличье» (Hatcher 1994: 17).

Условия безземельных также улучшились после эпидемии (Hatcher 1994), и не только в Англии. В 1348 году каноники Нормандии жаловались, что не могут никого найти для возделывания своих земель, ибо один работник запрашивал за работу столько, сколько в начале века платили шестерым. В Италии, Франции и Германии зарплаты удваивались и утраивались (Boissonnade 1927: 316-20). На землях у Рейна и Дуная ежедневная зарплата сельскохозяйственных рабочих стала эквивалентна цене свиньи или овцы, и эти тарифы распространялись также и на женщин, поскольку разница между заработками мужчин и женщин радикально сократилась после эпидемии Черной смерти.

Для угасающего европейского пролетариата это означало не только достижение уровня жизни, не имеющего аналогий до XIX века, но и конец крепостничества. К концу XIV столетия прикрепление к земле практически исчезло (Marx 1909, Vol. I: 788). Везде крепостных заменили свободные фермеры — копигольды или арендаторы — которые соглашались работать только за солидное вознаграждение.

## §9 Сексуальная политика, подъем государства и контрреволюция

Как бы то ни было, к концу XV века контрреволюция шла полным ходом на всех уровнях политической и общественной жизни. Во-первых, власти старались нейтрализовать самых молодых и строптивых мужчин-рабочих посредством порочной сексуальной политики, которая предоставила им доступ к свободному сексу, и превратила классовый антагонизм в борьбу против женщин-пролетариев. Как указывает Жак Розью в своей «Проституции в Средневековье» (1988), во Франции муниципальные власти практически декриминализовали изнасилования в случае, если жертвами были женщины из низших классов. В Венеции XIV века изнасилование незамужней женщины-работницы редко влекло за собой что-то серьезнее выговора, даже в тех многочисленных случаях, когда имело место групповое нападение (Ruggiero 1989: 91-108). То же самое было характерно и для многих французских городов. Здесь групповые изнасилования женщин-пролетариев стали обычной практикой, к которой преступники прибегали по ночам открыто и без утайки: группами от двух до пятнадцати человек они врываются в дома своих жертв, или тащили их по улицам, даже не пытаясь скрыться или замаскироваться. В этих «забавах» участвовали молодые подмастерья, домашние слуги или поиздержавшиеся сыновья зажиточных семейств, а жертвами становились бедные девушки, работавшие служанками или

прачками, те о ком прошла слава, что ими «овладели» их хозяева (Rossiaud 1988: 22). В среднем, половина молодых мужчин в городе хотя бы раз участвовали в этих нападениях, которые Розью описывает как форму классового протеста: способ мужчин-пролетариев — которые были вынуждены откладывать женитьбу годами из-за своего экономического положения — взять «свое», и поквитаться с богачами. Но результат был деструктивным для всех трудящихся, поскольку покрываемые правительством изнасилования бедных женщин подрывали классовую солидарность, достигнутую в ходе антифеодалной борьбы. Не удивительно, что верхи считали беспорядки, вызванные такой политикой (уличные драки, молодежь, рыщущая по ночным улицам в поисках приключений и нарушающая общественное спокойствие) приемлемой ценой за уменьшение социального напряжения, поскольку они были охвачены страхом городских восстаний и верой в то, что если бедные одержат верх, то они заберут их жен и сделают их общими (там же: 13).

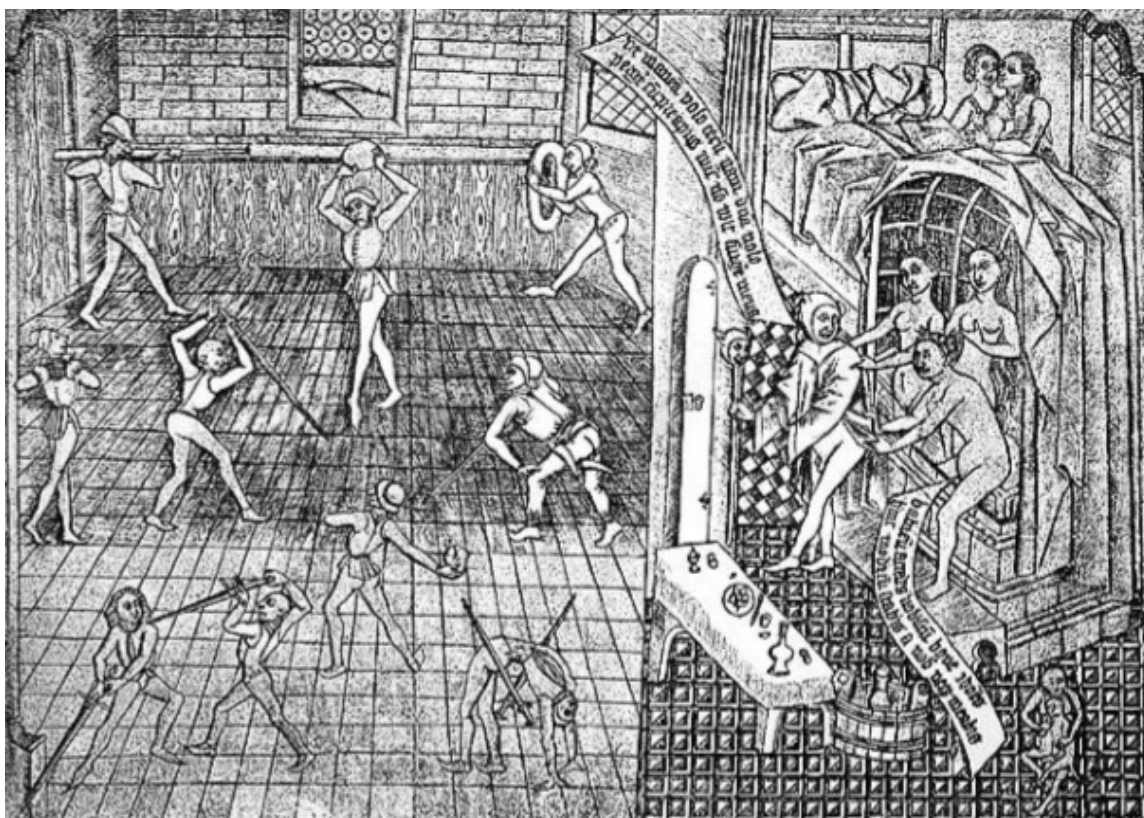
Женщины-пролетарии, легко становившиеся жертвами как господ, так и слуг, платили высокую цену. Однажды подвергнутым изнасилованию было не просто восстановить свой статус в обществе. Их репутация была разрушена, и им приходилось покидать город или заниматься проституцией (там же, Ruggiero 1985: 99). Но страдали не только они. Легализация изнасилований создавала атмосферу интенсивной мизогинии, которая ухудшала положение всех женщин, независимо от класса. Она также делала общество нечувствительным к насильственным преступлениям против женщин, подготавливая почву для охоты на ведьм, которая началась в тот же период. В конце XIV века состоялись первые процессы над ведьмами, и тогда же, в первый раз Инквизиция задокументировала существование общеженской ереси и секты дьяволопоклонников.

Другим аспектом этой сеющей распри сексуальной политики, с помощью которой князья и городские власти старались нейтрализовать протест рабочих, являлась институционализация проституции, осуществлявшаяся с помощью открытия городских борделей, вскоре распространившихся по всей Европе. Благодаря новому режиму высокой зарплаты, управляемая государством проституция рассматривалась как полезное средство для усмирения пролетарской молодежи, которая в «la Grand Maison» [Большой дом] — так во Франции называли государственные бордели — могла наслаждаться привилегиями, ранее доступными только старшим мужчинам (Rossiaud 1988). Городские бордели также считались лекарством против гомосексуальности (Otis 1985), которая кое-где в Европе (например, в Падуе и Флоренции) широко и открыто практиковалась, но после эпидемии Черной смерти стала нежелательной как причина депопуляции. [32]

Таким образом между 1350 и 1450 годами управляемые государством и финансируемые из налогов публичные дома были открыты в каждом городе и в каждой деревне в Италии и Франции, в количестве, намного превосходящем



аналогичные показатели в XIX веке. В одном только Амьене было 53 публичных дома в 1453 году. Кроме того, все ограничения и санкции против проституции были отменены. Теперь проститутки могли искать себе клиентов в любой части города, даже перед церковью во время мессы. Они больше не были ограничены каким-либо дресс-кодом или ношением особых знаков, поскольку проституция официально признавалась государственной службой (там же: 9-10).



*Бордель, немецкая гравюра XV века. Бордели рассматривались как средство против социального протеста, ереси и гомосексуализма.*

Даже церковь признала проституцию легитимной деятельностью. Управляемые государством бордели считались противоядием от разнузданных сексуальных практик еретических сект и средством против содомии, так же, как и способом сохранения семьи.

Оглядываясь назад трудно сказать, насколько разыгрывание «сексуальной карты» помогло государству дисциплинировать и разделить средневековый пролетариат. Очевидно, однако, что этот сексуальный «новый курс» был частью более обширного процесса, который, в ответ на обострение социального конфликта, привел к централизации государства, как единственного агента, способного противостоять расширению борьбы и защитить классовые отношения.

В ходе этого процесса, как мы увидим дальше из этой работы, государство стало самым главным менеджером классовых отношений, и контролером воспроизводства рабочей силы — эту функцию оно продолжает выполнять и

по сей день. В качестве таковых государственные деятели во многих странах устанавливали лимиты, препятствующие росту стоимости труда (с помощью ограничения максимальной заработной платы), запрещали бродяжничество (оно и сейчас сурово наказывается) (Geremek 1985: 61ff), и поощряли трудящихся к воспроизводству.

В итоге, развитие классового конфликта привело к образованию нового союза между буржуазией и аристократией, без которого восстание пролетариата не могло быть побеждено. В действительности трудно признать часто встречающиеся утверждения историков, будто эта борьба не имела шансов на успех из-за ограниченности политического горизонта участников и «сумбурного характера их требований». На самом деле, цели крестьян и ремесленников были предельно ясны. Они требовали, чтобы каждый «имел столько же, сколько и другие» (Pirenne 1937: 202) и чтобы достичь этой цели объединились с теми, «кому нечего было терять», действовали согласованно во многих регионах, не боялись противостоять хорошо обученным войскам аристократии, несмотря на отсутствие военных навыков.

Если они и потерпели поражение, то лишь потому, что все силы феодальной власти — аристократия, церковь и буржуазия — противодействовали им, объединившись, несмотря на свои традиционные распри, из страха перед восстанием пролетариата. В действительности навязанный нам образ буржуазии, которая постоянно борется с аристократией и несет на своих знаменах призыв к равенству и демократии — это иллюзия. К концу Средневековья, куда бы мы ни посмотрели, от Тосканы до Англии и Исторических Нидерландов, мы увидим буржуазию, объединившуюся с аристократией для подавления низших классов [33]. Для крестьян и простых городских ткачей и сапожников, буржуазия была врагом гораздо более опасным, чем аристократия — настолько опасным, что горожане готовы были пожертвовать даже своей заветной политической автономией. Таким образом, именно городская буржуазия, после двух столетий борьбы за полный суверенитет в рамках своей общины, восстановила власть знати, добровольно подчинившись Государю, что стало первым шагом на пути к абсолютистскому государству.

---

## Примечания

[1] Лучшим примером сообщества беглых рабов являются багауды, захватившие Галлию около 300 года н. э. (Dockes 1982: 87). Их историю стоит помнить. Это были свободные крестьяне и рабы, доведенные до крайности нуждой из-за склок между претендентами на римский императорский трон, которые сбивались в бродячие группы, экипированные

сельскохозяйственными орудиями и украденными лошадьми (отсюда их название «банды боевиков») (Randers-Pehrson 1983: 26). К ним присоединялись городские жители и вместе они формировали самоуправляемые сообщества, в которых чеканили монеты с надписью «надежда», выбирали лидеров и вершили правосудие. Победенные в открытом бою Максимилианом, соратником императора Диоклетиана, они обратились к партизанской войне, чтобы возродиться вновь в полной силе в V веке, когда они стали объектом многократных военных действий. В 407 году н. э. они сыграли главную роль в «свирепых бунтах». Император Константин победил их в битве в Арморике (Бретань) (там же: с. 124). Здесь «восставшие рабы и крестьяне создали автономную государственную структуру, изгнав римских чиновников, экспроприировав землевладельцев, обратив рабовладельцев в рабство и организовав судебную систему и армию» (Dockes 1982: 87). Несмотря на многочисленные попытки подавить их, багауды никогда не были полностью повержены. Римские императоры вынуждены были привлечь племена варварских захватчиков, чтобы усмирить их. Константин призвал вестготов из Испании и даровал им большие территории в Галлии, надеясь, что они возьмут багаудов под контроль. Даже гунны были привлечены к преследованию багаудов. (Renders-Pehrson 1983: 189). Но мы вновь обнаружим багаудов, сражающихся вместе с вестготами и аланами против наступающего Атиллы.

[2] Эргастула — помещение для содержания рабов в древнеримском поместье. Это были «подземные тюрьмы», в которых рабы спали в оковах, окна в них были так высоко (по описаниям землевладельцев того времени), что рабы не могли дотянуться до них (Dockes 1982: 69). Они «были найдены почти везде» в регионах, завоеванных Римской империей, «где количество рабов превосходило количество свободных людей» (там же: с. 208). Название «эргастула» все еще используется в словаре итальянского криминального права, и означает «пожизненное заключение».

[3] Вот что пишет Маркс в III томе Капитала, сравнивая крепостную экономику с рабовладельческой и капиталистической:

*«В какой мере работник (self-sustaining serf) может получить здесь избыток над необходимыми средствами своего существования, то есть избыток сверх того, что при капиталистическом способе производства мы назвали бы заработной платой, это зависит при прочих равных условиях от того отношения, в котором его рабочее время делится на рабочее время для него самого и барщинное рабочее время для земельного собственника... При таких условиях прибавочный труд для номинального земельного собственника*

*можно выжать из них только внеэкономическим принуждением, какую бы форму ни принимало последнее»<sup>5</sup>*

[4] Для дискуссий о значении общинных земель и общественных прав см. Джоан Терск (Joan Thirsk) (1964), Джин Биррелл (Jean Birrell) (1987), и Дж. М. Нисон (J.M. Neeson) (1993). Экологическое и эко-феминистское движения придали общественным землям новое политическое значение. Об эко-феминистском взгляде на значение общинных земель для экономики и жизни женщин см. Вандану Шиву (Vandana Shiva) (1989).

[5] Для дискуссий о социальной стратификации среди европейского крестьянства см. у Р. Хилтон (R. Hilton) (1985: 116-17, 141-51) и Я. З. Титов (J.Z. Titow) (1969: 56-59). Особое значение имеет различие между личной свободой и свободным владением землей. Первое означает, что крестьянин не является крепостным, хотя он/она все еще могут быть обязаны работать на барщине. Последнее значит, что крестьянин владеет землей, которая не обременена барщинными обязательствами. На практике оба состояния зачастую совпадали, однако ситуация начала меняться после коммутации, когда свободные крестьяне для того, чтобы расширить свои владения начали приобретать землю, отягощенную барщинными обязательствами. Таким образом, «мы обнаруживаем лично свободных крестьян (*liberi*), владеющих помещичьей землей, и мы находим крепостных (*vilani, nativi*), владеющих свободной землей, хотя оба явления редки и оба вызывали недовольство» (Titow 1969: 56-57).

[6] Исследование завещаний XV века из Кибворта (Kibworth), в Англии, проведенное Барбарой Ханаволт (Barbara Hanawalt) показывает, что «мужчины оставляли наследство своим взрослым сыновьям в 41% случаев, в то время как жены и жены с сыновьями получали наследство мужей в 29 % случаев» (Hanawalt 1986b: 155).

[7]. Ханаволт рассматривает средневековые брачные отношения крестьян как «партнерство». «Операции с землей в манориальном праве показывают устойчивую практику совместной ответственности и совместного принятия решений... Мужья и жены упоминаются в операциях покупки и аренды земли как для себя, так и для их детей» (Hanawalt 1986b: 16). О вкладе женщин в сельскохозяйственный труд и их контроль над излишками продукции см. также Шахар (Shahar) (1983: 239-42). О незаконном вкладе женщин в домашнее хозяйство см. Б. Ханаволт (B. Hanawalt) (1986b:12) В Англии «незаконный сбор колосьев был самым распространенным способом для женщин добыть дополнительное питание для своей семьи» (там же)

[8] Это ограничивало во всех остальных отношениях великолепные исследования о женщинах средневековья, сделанные в последние годы

---

<sup>5</sup> цит. по Маркс К. Капитал : Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3: Процесс капиталистического производства, взятый в целом - 1970.С 859-860

новым поколением феминистских историков. Понятно, что трудность в представлении целостной картины, чьи эмпирические контуры по-прежнему воссоздаются, приводит к предпочтению описательного анализа, сосредоточив внимание, на основных категориях социальной жизни женщин: «мать», «работница», «женщины в деревнях», «женщины в городах», которые зачастую рассматриваются отдельно от экономических изменений и социальной борьбы.

[9] Как пишет Я. З. Титов об английских крепостных крестьянах: «Нетрудно понять, почему аспект крепостной зависимости будет отброшен в тень проблемами трудовой повинности в головах крестьян... Бессилие, исходящее из несвободного положения, вступает в действие только спорадически... Другое дело с трудовой повинностью, особенно недельными отработками, которая обязывала крестьянина работать на лорда помногу дней каждую неделю, вдобавок к исполнению других мелких поручений.» (Titow 1969: 59)

[10] «Возьмите пару первых страниц из ведомости Эбботс-Лэнгли: людей штрафовали за то, что они не являлись на сбор урожая, или являлись в недостаточном количестве; за то, что приходили поздно, а когда приходили, работали плохо или отлынивали. Иногда не один, а целая группа не являлась, и урожай лорда оставался не сложенным в амбар. Другие, даже если приходили, вели себя отвратительно». (Benneth 1967:112)

[11] Различие между маленьким городом (town) и большим (city) не всегда ясно. Для наших целей, большой город — это населенный пункт, с королевской хартией, с епархией и рынком, в то время как городок — населенный пункт (обычно меньший по размерам) с постоянным рынком.

[12] Ниже приводится статистика, показывающая деревенскую нищету в Пикардии XIII века: нищие и бедняки — 13%, владельцы малых участков земли, настолько экономически неустойчивых, что неурожай представляет серьезную угрозу для выживания — 33%, крестьяне с большим количеством земли, но без рабочего скота — 36%, состоятельные фермеры — 19% (Geremek 1994: 57). В Англии в 1280 году крестьяне, владевшие менее тремя акрами земли, что недостаточно для того, чтобы прокормить семью, составляли 46% крестьянства (там же).

[13] Песня прядильщицы шелка дает наглядную картину бедности, в которой неквалифицированные работницы жили в городах: «Непрестанно прядущие шелковое полотно / Мы никогда не оденемся лучше/ Но были и будем нагими и бедными, / И страдающими от голода и жажды» (Geremek 1994:65). Во Французских муниципальных архивах прядильщицы и другие наемные работницы ассоциировались с проституируемыми, возможно потому, что жили одни, не имея семейного тыла. В городах женщины страдали не только от бедности, но и от потери родни, которая делала их уязвимыми для насилия (Hughes 1975: 21; Geremek 1994: 65-66; Otis 1985: 18-20; Hilton 1985: 212-13).



[14] Анализ положения женщин в средневековых гильдиях можно найти у Мэриэнн Ковалески и Джудит М. Беннет(1989), Дэвида Херлихи (1995) и Уильямса и Эколса (2000).

[15] (Russell 1972: 136; Lea 1961: 126-27). Крестовые походы пастушков были спровоцированы событиями на Востоке, когда мусульмане в 1249 году в Египте взяли в плен короля Франции Луи IX (Hilton 1973: 100-102). «Бедные и простые» люди организовали движение, чтобы освободить короля, но вскоре оно обрело антиклерикальный характер. Пастушки снова появились на юге Франции весной и летом 1320 года, все еще «под непосредственным влиянием атмосферы крестового похода... [У них] не было шансов выступить крестовым походом на восток; вместо этого они расходовали силы нападая на еврейские общины юго-западной Франции, Наварры и Арагона, зачастую при попустительстве местных консульств, прежде чем были уничтожены или разогнаны королевскими чиновниками» (Barber 1992: 135-36).

[16] Крестовый поход против альбигойцев (катары из города Альби в южной Франции) был первой крупномасштабной атакой на еретиков, и первым крестовым походом против европейцев. Папа Иннокентий III развернул его в регионах Тулузы и Монпелье в 1209 году. В результате, преследования еретиков резко усилились. В 1215 году, по случаю четвертого Латеранского собора, Иннокентий III вписал в каноны собора ряд мер, приговаривая еретиков к изгнанию, конфискации имущества и исключению из гражданской жизни. Позже, в 1224 году император Фредерик II присоединился к преследованиям, издав указ «Cum ad conservandum», который определил ересь как «laesae majestatis» (лат. «оскорбление величества»), которое будет наказываться сожжением. В 1229 году Совет Тулузы постановил, что еретики должны быть выявлены и наказаны. Выявленных еретиков и их защитников сжигали на столбах. Дом, где был обнаружен еретик, должен был быть разрушен, а земля на которой он стоял конфискована. Раскаявшихся в ереси следовало осудить, упорствующих же предать мученической смерти через сожжение. В 1231-1233 годах Григорий IX учредил специальный трибунал, предназначенный специально для уничтожения ереси: Инквизицию. В 1252 году Папа Иннокентий IV, с единодушного одобрения главных теологов того времени, санкционировал применение пыток в отношении еретиков. (Vauchez 1990: 163,164, 165).

[17] Андре Воше приписывает «успех» Инквизиции ее методам. Арест подозреваемых готовился в обстановке предельной секретности. Сначала, преследования осуществлялись путем рейдов против еретических собраний, организованных в сотрудничестве с властями. Позже, когда вальденсы и катары были вынуждены уйти в подполье, подозреваемых вызывали на трибунал безо всяких объяснений.

Такой же секретностью характеризовался следственный процесс. Подсудимым не сообщали в чем их обвиняют, и доносчикам разрешалось сохранять

анонимность. Подозреваемых отпускали, если они доносили на сообщников и обещали молчать о своих признаниях. Таким образом, арестованные никогда не знали кто на них донес (Vauchez 1990: 167-68). Итало Мереу обращает внимание на то, что работа Римской Инквизиции оставила глубокие шрамы в истории европейской культуры, создав атмосферу нетерпимости, всеобщей подозрительности, которая продолжает искажать правовую систему и сегодня. Наследие Инквизиции — это культура подозрительности, которая опирается на анонимные доносы и превентивные аресты, и обходится с подозреваемыми так, будто их вина уже доказана (Mereu 1979).

[18] Вспомним о различиях между еретическими убеждениями согласно Фридриху Энгельсу, крестьяне и ремесленники стояли в оппозиции к феодальным властям, а горожане в первую очередь протестовали против духовенства (Engels1977: 43).

[19] Политизация бедности наряду с появлением денежной экономики внесли решающие изменения в отношении церкви к бедным. До XIII века церковь превозносила бедность как состояние святости и занималась раздачей милостыни, стараясь убедить крестьян принять свое положение и не завидовать богатым. На воскресных проповедях священники были щедры на рассказы о бедном Лазаре, который сидя на небесах рядом с Иисусом смотрел как его богатый, но скупой сосед корчится в адском пламени. Возвеличивание «sancta paupertas» (лат. «святой бедности») служило тому, чтобы внушить богатым необходимость благотворительности как средства спасения души. Эта тактика обеспечила церковь существенными пожертвованиями земли, домов, денег, якобы для раздачи нуждающимся; что дало возможность церкви стать одним из самых богатых учреждений в Европе. Но когда количество бедняков значительно возросло, а еретики стали обличать жадность и продажность церкви, духовенство отбросило свои проповеди о бедности и ввело множество «distinguo» (итал. «изменений»). Начиная с XIII века, оно утверждало, что только добровольная бедность заслуга перед Богом, знак смирения и презрения к материальным благам; на практике это означало, что помогать теперь будут только «бедным, которые заслужили», то есть обнищавшей знати, а не тем, кто попрошайничает на улице или под городскими воротами. На последних все чаще смотрели с подозрением, как на лентяев или мошенников.

[20] Вальденсы много спорили о том какой путь является правильным. Споры разрешились в 1218 году на собрании в Бергамо, где произошел крупный раскол между двумя главными ветками движения. Французские вальденсы («лионские бедняки») избрали жизнь за счет милостыни, ломбардцы же решили жить своим трудом и стали создавать рабочие коллективы или кооперативы (congregationes laborantium, лат. «трудовые сообщества») (di Stefano 1950: 775). Ломбардские вальденсы продолжали владеть частной

собственностью – домами и другими видами имущества – и признавали брак и семью. (Litde 1978: 125).

[21] Holmes 1975: 202; N. Cohn 1970: 215-17; Hilton 1973: 124. По описанию Энгельса, движение таборитов было революционным, демократическим крылом гуситского национального освободительного движения против немецкой знати в Богемии. О них Энгельс пишет только, что «табориты отражали в своих требованиях стремление крестьянских масс и городских низов к ликвидации всего феодального строя» (Engels 1977: 44n). Более подробно их выдающуюся историю рассказал Генри Чарльз Ли в «Истории Средневековой Инквизиции» (Lea 1961: 523-40), в ней мы читаем о крестьянах и бедняках, которые не желали знати или господ в своем обществе и имели республиканские наклонности. Их прозвали таборитами, потому что в 1419 году, когда гуситы в Праге впервые были атакованы, они двинулись к горе Табор. Там они основали новый город, который стал центром как сопротивления немецкой знати, так и коммунистическим экспериментом. История гласит, что по прибытию из Праги, они поставили большие открытые сундуки, в которые каждый положил свои пожитки, так все вещи стали общими. По-видимому, это коллективное соглашение просуществовало недолго, но его дух сохранился. (Demetz 1997:152-157).



*Мученическая смерть Яна Гуса в Готтлибене на Рейне в 1413 году. После его смерти останки выбросили в реку.*

Табориты отличались от более умеренных каликстинцев тем, что включали в число своих целей независимость Богемии, и сохранение имущества, которое они конфисковали (Lea 1961: 530). они согласились по четырем пунктам веры, которые объединяли их с гуситским движением перед лицом внешнего врага:

- I. Бесплатное проповедование слова Божьего;
- II. Причастие [с вином и хлебом];
- III. Избавление духовенства от брэнного имущества и возвращение к евангельской жизни Христа и апостолов;
- IV. Наказание за преступления против божественного закона без исключений, невзирая на лица и состояния.

Единство было крайне необходимо. Чтобы подавить восстание гуситов, церковь в 1421 году послала против таборитов и каликстинцев 150-тысячную армию. Ли пишет, что «пять раз за 1421 год крестоносцы вторгались в Богемию, и пять раз они были обращены вспять». Два года спустя на сиенском соборе церковь решила, что раз богемских еретиков не победить военной силой, их нужно изолировать и взять измором. Но это тоже не удалось, и идеи гуситов продолжали распространяться по Германии, Венгрии и славянским территориям к югу. Еще одна армия в 100 тысяч человек в 1431 году была послана на них, но снова безрезультатно. На этот раз крестоносцы бежали с поля битвы еще до ее начала, «едва заслышав боевой гимн ужасающих гуситских войск» (там же).

В конце концов, таборитов уничтожили переговоры между церковью и умеренным крылом гуситов. Церковные дипломаты искусно усугубили раскол между каликстинцами и таборитами. Таким образом, когда был объявлен следующий крестовый поход против гуситов, каликстинцы присоединились к католикам за оплату Ватикана, и уничтожали своих братьев в Битве у Липана 30 мая 1434 года. В этот день более 13 тысяч таборитов пали в бою.

Женщины принимали активное участие в движении таборитов, как и во всех еретических движениях. Многие сражались в битве за Прагу в 1420 году, когда 1500 таборитских женщин вырыли длинную траншею, которую защищали, вооружившись камнями и вилами. (Demetz 1997).

[22] Эти слова — «самый волнующий призыв к социальному равенству в истории английского языка», по словам историка Р. Б. Добсона — были приписаны Джону Боллу, чтобы обвинить его и выставить дураком, его современником, французским летописцем Жаном Фруассаром, непреклонным противником английского крестьянского восстания. Первым предложением проповеди Джона Болла было (в переводе XVI века Лорда Бернерса): «Ах, люди добрые, дела идут не очень хорошо в Англии, и не будут, пока все не станет общим, и не будет ни крепостных, ни господ, но мы объединимся, и лорды будут не большими господами, чем мы» (Dobson 1983: 371).

[23] В 1210 году церковь назвала требование отмены смертной казни еретическим «заблуждением», которое приписала вальденсам и катарам. Убеждение в том, что все противники церкви были также противниками смертной казни, было настолько сильным, что каждый еретик, желающий примириться с церковью, должен был подтвердить, что «светская власть не совершает смертного греха осуществляя кровавое правосудие, при условии, что наказывает справедливо, а не из ненависти, и благоразумно, а не поспешно» (Mergivern 1997: 101). Как утверждает Джеймс Мергиверн, еретическое движение заняло высокую моральную позицию по этому вопросу, чем по иронии судьбы «заставило ортодоксов защищать весьма сомнительную практику» (там же: 103).

[24] Среди доказательств, подтверждающих влияние богомилов на катаров, есть две работы, которые «катары Западной Европы переняли у богомилов». Это «Видение Исаяи» и «Тайная вечеря», цитируемые Уэйкфилдом и Эвансом в обзоре литературы катаров (1969: 447-465).

Богомилы были для восточной церкви тем же, чем катары были для западной. Помимо их манихейства и анти-натурализма, византийские власти были встревожены «радикальным анархизмом» богомилов, их гражданским неповиновением и классовой ненавистью. Как писал пресвитер Козьма в своих проповедях против них: «Они же учат своих не повиноваться властям своим, осуждая богатых, царя ненавидят, поносят старейшин, укоряют бояр, работающих на царя, считают презренными и всякому рабу не велят работать на господина своего». Ересь имела огромное и длительное влияние на крестьянство Балкан. «Богомилы проповедовали на языке народа, и люди понимали их послание... их свободная организация, их заманчиво простое решение проблемы существования зла, и их приверженность социальному протесту сделали движение практически неистребимым» (Browning 1975: 164-166). Влияние богомилов на ересь прослеживается в использовании до XIII века слова «содомия», для обозначения сначала ереси, а потом гомосексуальности (Bullough 1976a: 76ff.).

[25] Запрет, который католическая церковь накладывала на брак и сожителство священников, был в большей степени обоснован желанием защитить церковную собственность, которая в противном случае подвергалась бы разделам, и страхом, что жены священников будут неоправданно вмешиваться в церковные дела, и в меньшей степени необходимостью восстановить репутацию церкви (McNamara and Wemple 1988: 93-95). Постановление Второго Латеранского собора закрепило решение, которое было принято в прошлом веке, но не соблюдалось в разгар открытого протеста против этого нововведения. Протест достиг кульминации в 1061 году в виде «организованного восстания», приведшего к избранию епископа Пармского как Антипапы под именем Гонория II, и его последующей неудачной попытке взять Рим (Taylor 1954: 35). Латеранский собор 1123 года не только запретил



браки для священников, но и объявил существующие недействительными, повергнув семьи священников, их жен и детей, в состояние страха и нужды (Brundage 1987: 214, 216-17).

[26] Реформированные каноны XII века предписывали супружеским парам воздерживаться от секса в течение трех постов, связанных с Пасхой, Троицей и Рождеством, каждое воскресенье года, в праздничные дни перед причастием, во время брачной ночи, во время менструаций, во время беременности, в период лактации, а также при выполнении епитимьи (Brundage 1987: 198-99). Эти ограничения не были новостью. Они лишь подтвердили церковную мудрость, запечатленную во множестве покаянных книг. Новым было то, что они вошли в корпус канонического права, «которое стало существенным вкладом в Церковное управление и дисциплину в XII веке». И Церковь, и миряне признавали, что юридические требования с явными штрафными санкциями будут иметь иной статус, чем епитимья, наложенная на кого-то исповедником. В этот период наиболее интимные отношения между людьми стали заботой законников и пенитенциарной системы (Brundage 1987: 578).

[27] Связь между бегинками и ересью неясна. Несмотря на то, что некоторые современники, вроде Жака де Витри — описанного Кэрол Нил как «важный церковный администратор» — поддерживали их инициативу, считая ее альтернативой ереси, в конце концов они были обвинены в ереси Вьеннским собором в 1312 году, возможно из-за нетерпимости духовенства к женщинам, ускользнувшим из-под мужского контроля. Бегинки впоследствии исчезли, «их заставили исчезнуть церковные порицания» (Neel 1989: 324-27, 329, 333, 339)

[28] Чомпи занимались мытьем, вычесыванием и вощением шерсти, перед тем как она отправлялась в производство. Они считались неквалифицированными рабочими и имели самый низкий социальный статус. Чомпо (итал. Ciompo) — это уничижительное название, характеризующее грязных и бедно одетых людей; возможно, рабочих-шерстянщиков так называли потому, что чомпи работали полуголыми, были постоянно покрыты жиром и пятнами краски. Их восстание вспыхнуло в июле 1378 года, «искрой» послужила новость о том, что один из них, Симончино, был арестован и подвергнут пыткам. Видимо, под пытками он открыл, что чомпи собирались на секретное собрание, на котором пообещали защищать друг друга от плохого обращения работодателей, скрепляя обещание поцелуями в губы. Услышав об аресте Симончино, рабочие ринулись к месту собрания гильдии шерстянщиков (Палаццо дель Арте), требуя освободить их товарища. Затем, после его освобождения, они заняли здание гильдии, выставили патрули на Понте Веккьо и развесили в окнах эмблемы «малых гильдий» (итал. arti minori). Они также заняли здание городского совета, где (по их словам) нашли комнату полную удавок, предположительно предназначенных для них. По-видимому, владея ситуацией, чомпи предъявили петицию со следующими требованиями: 1) они

будут включены в состав правительства, 2) их более не будут наказывать отрубанием руки за неуплату долгов, 3) богатые будут платить больше налогов, 4) телесные наказания будут заменены уплатой денежного штрафа. В первую неделю августа восставшие сформировали ополчение и основали три новых ремесленных цеха, пока шли приготовления к выборам, в которых впервые должны были участвовать чомпи. Их новая власть, однако, продержалась не более месяца, так как шерстяные магнаты организовали осаду и заморили бунтарей голодом. После поражения многие из чомпи были арестованы, повешены и обезглавлены; остальные вынуждены были покинуть город, это массовое бегство положило начало упадку шерстяной промышленности во Флоренции (Rodolico 1971: в различных местах).

[29] После эпидемии Черной смерти в каждой европейской стране начали порицать праздность и преследовать бродяжничество, попрошайничество и отказ от работы. Англия проявила инициативу, издав статут «О рабочих» в 1349 году, в котором осуждалась высокая заработная плата и праздность и постановлялось, что те, кто не работают и не имеют никаких средств к существованию должны браться за работу. Аналогичные постановления вышли во Франции в 1351, в них людям рекомендовали не давать пищи или убежища здоровым нищим и бродягам. Дополнительный указ в 1354 гласил, что те, кто продолжают бездельничать, проводя время в тавернах, играя в кости или попрошайничая должны найти работу или им придется столкнуться с последствиями: пойманные первый раз будут отправлены в тюрьму и посажены на хлеб и воду, за вторичное нарушение их поместят в колодки, а после третьего нарушения поставят клеймо на лбу. Во французском законодательстве появился новый элемент, ставший частью инновационной борьбы с бродягами — принудительный труд. В Кастилии декрет, введенный в 1387 году позволял частным лицам арестовывать бродяг и нанимать их на месяц без заработной платы. (Geremek 1985: 53-65)

[30] Идея «демократии рабочих» может показаться абсурдной в приложении к таким формам правления. Но мы должны учитывать, что в США, которые часто рассматривают, как демократическую страну, ни один промышленный рабочий еще не стал президентом, а высшие государственные органы полностью состоят из представителей экономической аристократии.

[31] Ременса была выкупным налогом, который должны были заплатить крепостные крестьяне Каталонии, чтобы покинуть землю к которой были прикреплены. После эпидемии чумы, крестьян, заплативших ременсу также обложили новыми налогами, известными, как «дурные обычаи» (*los malos usos*), которые в прежние времена применялись в более обобщенном виде (Hilton 1973: 117-18). Эти новые налоги и возобновившиеся конфликты вокруг заброшенных земель стали источником затяжной региональной войны, в ходе которой каталонские крестьяне рекрутировали одного мужчину из каждой третьей семьи. Они также объединялись в товарищества, скрепленные

клятвами, принимали решения на крестьянских собраниях и, чтобы утратить землевладельцев, ставили кресты и другие угрожающие знаки на полях. В последней фазе войны они потребовали отменить ренту и дать крестьянам права собственности на землю (там же: 120-21; 133).

[32] Таким образом, распространение государственных борделей сопровождало кампанию против гомосексуалов, затронувшую даже Флоренцию, где гомосексуальность была важной частью социальной жизни, «привлекавшей мужчин любого возраста, семейного положения и социального статуса». Гомосексуальность была так популярна во Флоренции, что проститутки носили мужскую одежду, чтобы привлечь клиентов. Симптомами перемен стали две инициативы, введенные властями Флоренции в 1403 году, когда город запретил «содомитам» занимать государственные должности, и создал специальную комиссию, предназначенную для искоренения гомосексуальности: Ведомство Благопристойности. Примечательно, что главным шагом, предпринятым ведомством стала подготовка к открытию нового государственного борделя, так что к 1418 году власти все еще искали средства для изгнания содомии «из города и из страны» (Roske 1997: 30-32, 35). Ричард С. Трекслер также рассматривал содействие флорентийского правительства борделям, финансируемым государством, как средство против депопуляции и «содомии»:

*«Как и в других итальянских городах в XV веке во Флоренции верили, что официально поддерживаемая проституция борется с другими пороками, куда более аморальными и социально значимыми: мужской гомосексуальностью — практикой, которая, как считалось, размывает различия между полами и, таким образом, все различия и приличия, — и с уменьшением населения ниже разумных пределов, которое было результатом недостаточного количества браков. (стр. 32)»*

Трекслер обращает внимание на то, что такую же связь между распространением гомосексуальности, депопуляцией и поддержкой государственной проституции можно найти в конце XIV - начале XVI в Лукке, Венеции и Сиене, и что рост количества и социальной значимости проституток в конечном итоге привёл к обратной реакции, так что если «в начале XV века проповедники и государственные мужи [во Флоренции] были глубоко убеждены, что ни один город, в котором мужчин нельзя отличить от женщин не сможет уцелеть, то веком позднее [они] вопрошали, как может уцелеть город, в котором женщин высших классов нельзя отличить от проституток.» (там же: 65)

[33] В Тоскане, регионе, где демократизация политической жизни продвинулась более, чем где-либо в Европе, во второй половине XV века произошел откат этой тенденции и восстановление власти аристократии, которому способствовала торговая буржуазия, для того чтобы препятствовать

восстанию низших классов. В это же время произошло слияние между семьями купцов и аристократии, достигнутое благодаря бракам и разделению между ними общих привилегий. Это положило конец социальной мобильности, которая была главным достижением городского сообщества и общественной жизни в средневековой Тоскане (Luzzati 1981: 187, 206).



*Альбрехт Дюрер, «Изгнание из Рая» (1510). Эта сильная сцена изгнания Адама и Евы из райского сада напоминает изгнание крестьян с их общинных земель, которое началось по всей Западной Европе в то же время, когда Дюрер создал эту гравюру.*



# Накопление труда и падение ЖЕНЩИН

## Конструирование различий при переходе к капитализму

*Я спрашиваю, не обрушились ли все войны, кровопролитие и нищета на творение, когда один человек пожелал быть лордом над другим ...? И не будет ли устранена эта нищета ..., когда все разветвления человечества будут смотреть ... на землю, как на общую сокровищницу для всех ...*

— Джерард Уинстенли, «Письмо лорду Ферфаксу и его военному совету», 1649 г.<sup>6</sup>

*«Для него она — лишенный целостности предмет, чьи чувства и выборы редко учитываются: ее голова и сердце отделены от спины и рук, также как от матки и влагалища. Её спина и мускулы были втиснуты в труд на поле... руки потребовались для заботы и ухода за белым мужчиной... [Е]ё влагалище, используемое им для сексуального удовольствия, это ворота к матке, которая является местом его капиталовложения — капиталовложения в виде полового акта, результатом которого будет ребенок — накопленная прибыль...»*

— Барбара Омоладе, «Сердце тьмы», 1983 г.

## Введение

Развитие капитализма не было единственным возможным ответом на кризис феодальной власти. По всей Европе обширные коммуналистские общественные движения и восстания против феодализма обещали новое эгалитарное общество, основанное на социальном равенстве и сотрудничестве. Однако, к 1525 году их наиболее мощное выражение, Крестьянская война в Германии, или, как назвал её Петер Бликле, «революция простого человека», была подавлена [1]. Сто тысяч повстанцев были убиты в отместку. Затем, в 1535 году, закончилась кровавой бойней

<sup>6</sup>Уинстенли Дж. Избранные памфлеты. Перевод с английского Е.Г. Денисовой. Под редакцией и с комментариями А. С. Самойло. Издательство Академии Наук СССР, 1950

попытка анабаптистов установить Царство Божие на земле — «Новый Иерусалим» в городе Мюнстер, предположительно вожаки анабаптистов приложили к этому руку, взяв курс в сторону патриархата и введя многоженство, чем спровоцировали женщин на бунт [2]. С этими поражениями, усугубленными распространением преследований и последствиями колониальной экспансии, революционный процесс в Европе подошел к концу. Военной мощи, однако, было недостаточно, чтобы предотвратить кризис феодализма.

К концу средневековья, феодальная экономика была обречена, столкнувшись с кризисом накопления, который растянулся более чем на столетие. Мы выводим его длительность из некоторых базовых показателей, указывающих, что между 1350 и 1500 годами произошёл крупный сдвиг во властных отношениях между работниками и хозяевами. Реальная заработная плата увеличилась на 100%, цены снизились на 33%, арендная плата также снизилась, продолжительность рабочего дня уменьшилась, появилась тенденция к местной автономии [3].

Свидетельством тенденции к хронической дезаккумуляции в этот период также является пессимизм тогдашних купцов и землевладельцев, и меры, которые европейские государства принимали для защиты поборов, подавления конкуренции, и чтобы заставить людей работать на навязанных им условиях. Как указано в записях регистров феодальных поместий, «работа не стоит завтрака» (Dobb 1963: 54). Феодальная экономика не могла воспроизводить себя, не могло и капиталистическое общество «эволюционировать» из неё, поскольку автономия и новый режим высокой зарплаты создали возможность «народного богатства», но «исключали возможность капиталистического богатства» (Marx 1909, Vol. I: 789).

Именно в ответ на этот кризис европейский правящий класс начал глобальное наступление, которое в течение как минимум трех веков изменило историю планеты, и заложило основы капиталистической мировой системы в неустанной попытке присвоить новые источники богатства, расширить свою экономическую базу и привлечь новых работников под своё владычество. Как мы знаем, «завоевание, порабощение, разбой, — одним словом, насилие» является основой этого процесса (там же: с. 785). Таким образом, понятие «переход к капитализму» является во многих отношениях фикцией. Британские историки в 1940-х и 1950-х годах использовали это понятие для определения периода — примерно от 1450 до 1650 года — когда феодализм в Европе рушился, в то время как никакой новой общественно-экономической системы вместо него еще не возникло, хотя элементы капиталистического общества уже обретали форму [4]. Понятие «перехода», таким образом, помогает нам думать о длительном процессе перемен, и об обществах, в которых капиталистическое накопление соседствовало с политическими формациями, еще по большей части не

капиталистическими. Термин, однако, предполагает постепенное, линейное историческое развитие, в то время как период, который он обозначает, был одним из самых кровавых и наиболее неоднородных в мировой истории — тот, который видел апокалиптические преобразования, и который историки могут описать только в самых суровых терминах: Железный век (Камен), Век грабежа (Хоскинс) и Век хлыста (Стоун). «Переход», таким образом, не мог вызвать изменения, которые проложили путь к появлению капитализма, и силы, которые сформировали их. Поэтому в своей работе я использую термин прежде всего в хронологическом смысле, в то время как имею в виду социальные процессы, которые охарактеризовали «феодалную реакцию» и развитие капиталистических отношений, как марксистский концепт «первоначального накопления», хотя я согласна с его критикой, с тем, что мы должны пересмотреть толкование Маркса. [5].

Маркс ввел понятие «первоначального накопления» в конце первого тома «Капитала» для описания социальной и экономической перестройки, начатой европейским правящим классом в ответ на кризис накопления, и установил (в полемике с Адамом Смитом) [6], что:

- капитализм не мог бы развиваться без предварительной концентрации капитала и рабочей силы;
- отчуждение рабочих от средств производства, а не «воздержание» богатых (см. теорию воздержания там же – прим. пер.), является источником капиталистического богатства.

Первоначальное накопление в таком случае является полезной концепцией, ибо она соединяет «феодалную реакцию» с развитием капиталистической экономики, и выявляет *исторические* и *логические* условия для развития капиталистической системы, «первоначально» выявляя предпосылки для существования капиталистических отношений как конкретное событие во времени [7].

Маркс, однако, проанализировал первоначальное накопление почти исключительно с точки зрения промышленного пролетариата: он считал его протагонистом революционного процесса своего времени и фундаментом для будущего коммунистического общества. Таким образом, по его мнению, первоначальное накопление в основном заключается в экспроприации земли у европейского крестьянства и формировании «свободного», независимого работника, хотя он признавал, что:

*«Открытие золотых и серебряных приисков в Америке, искоренение, порабощение и погребение заживо туземного населения [Америки] в рудниках, первые шаги по завоеванию и разграблению Ост-Индии, превращение Африки в заповедное поле охоты на чернокожих – ... главные моменты первоначального накопления...» (Marx, 1909, Vol. I: 823).*

Маркс также признавал, что «многие не помнящие родства капиталы, функционирующие в Соединённых Штатах, представляют собой лишь вчера капитализированную в Англии кровь детей» (там же: с. 820-30). Напротив, мы не находим в его работе ни одного упоминания о глубоких преобразованиях, которые капитализм внес в воспроизводство рабочей силы и социальное положение женщин. Также марксистский анализ первоначального накопления не упоминает «Великую охоту на ведьм» в XVI и XVII веках, хотя эта спонсируемая государством кампания террора сыграла главную роль в поражении европейского крестьянства, содействуя его изгнанию с земель, когда-то бывших общинными.

В этой главе и далее, мы обсудим эти события, прежде всего в том, что касается Европы, утверждая, что:

I. Отчуждение европейских рабочих от их средств к существованию и порабощение коренных американцев и африканцев в рудниках и на плантациях «Нового света», были не единственными способами, которыми формировался и «накапливался» мировой пролетариат.

II. Этот процесс требовал превращения тела в рабочую машину, и порабощения женщин для воспроизводства рабочей силы. Прежде всего, это требовало уничтожения власти женщин, что как в Европе, так и в Америке было достигнуто через истребление «ведьм».

III. Первоначальное накопление тогда было не просто накоплением и концентрацией эксплуатируемых работников и капитала. Оно также было накоплением различий и разделений внутри рабочего класса, в результате чего иерархии, выстроенные по половому признаку, а также «расовому» и возрастному, стали определяющими для внутриклассовых отношений и формирования современного пролетариата.

IV. Следовательно, мы не можем отождествить капиталистическое накопление с освобождением работников, женского или мужского пола, как сделали многие марксисты (среди прочих), или рассматривать появление капитализма как веху исторического прогресса. Напротив, капитализм создал более жестокие и коварные формы порабощения, внедрив в тело пролетариата глубокие расколы, которые служили для усиления и сокрытия эксплуатации. То, что капиталистическое накопление продолжает разрушать жизнь в каждом уголке планеты, в значительной степени связано с навязанными разделениями, особенно между женщинами и мужчинами.

## §1 Капиталистическое накопление и накопление рабочей силы в Европе

Новорожденный капитал, пишет Маркс, источает кровь и грязь из всех своих пор, с головы до пят (1909, Vol. I: 834), и, действительно, когда мы

смотрим на истоки капиталистического развития, нам кажется, что мы находимся в огромном концлагере. В «Новом Свете» мы видим принуждение коренного населения к режимам миты и катеквила (catequil) [8], при которых множество людей были принесены в жертву добыче серебра и ртути на рудниках Уанкавелики и Потоси. В Восточной Европе наблюдаем «повторное закрепощение», привязывающее к земле фермеров, которые никогда ранее не были крепостными [9]. В Западной Европе мы видим огораживания, охоту на ведьм, клеймение, порку и заточение бродяг и нищих в недавно построенные работные и исправительные дома, модели для будущей пенитенциарной системы. На горизонте виднеется подъем работорговли, в то время как корабли уже транспортируют морем невольников и осужденных из Европы в Америку.

Из всего этого можно сделать вывод, что насилие является главным рычагом, основной экономической силой в процессе первоначального накопления [10], потому что капиталистическое развитие требует огромного скачка в накоплении богатств, присвоенных европейским правящим классом, и огромного количества трудящихся в его распоряжении. Иными словами, первоначальное накопление заключалось в огромном накоплении рабочей силы — «мертвого труда» в виде украденных ценностей и «живого труда» в виде людей, предназначенных для эксплуатации — реализованном в невиданных доселе масштабах.

Важно отметить, что капиталистический класс в течение первых трех столетий своего существования стремился навязать рабство и другие формы принудительного труда как доминирующий вид производственных отношений, это стремление ограничивалось только сопротивлением трудящихся и угрозой истощения рабочей силы.

Это было справедливо не только для американских колоний, где к XVI веку была сформирована экономика на основе принудительного труда, но также и для Европы. Далее я рассмотрю важность рабского труда и плантационной системы в капиталистическом накоплении. Здесь я хочу подчеркнуть, что в Европе XV века рабство, никогда полностью не упраздненное, возродилось с новой силой [11].

По словам итальянского историка Сальваторе Боно, которому мы обязаны самым обширным исследованием рабства в Италии, в средиземноморских районах в XVI и XVII веках было множество рабов, и их количество возросло после битвы при Лепанто (1571), которая вызвала эскалацию военных действий против мусульманского мира. По расчетам Боно, более 10000 рабов жили в Неаполе и 25000 в Неаполитанском королевстве в целом (1% населения), аналогичные показатели в других городах Италии и на юге Франции. В Италии развилась система государственного рабства, созданная за счет тысяч похищенных иностранцев — предшественников современных нелегальных рабочих-мигрантов — которых городские власти отправляли на



общественные работы, или отдавали на откуп частным лицам, которые использовали их в сельском хозяйстве. Многие были предназначены, для работы на вёслах, важным источником такой занятости был флот Ватикана (Вопо 1999:6-8).

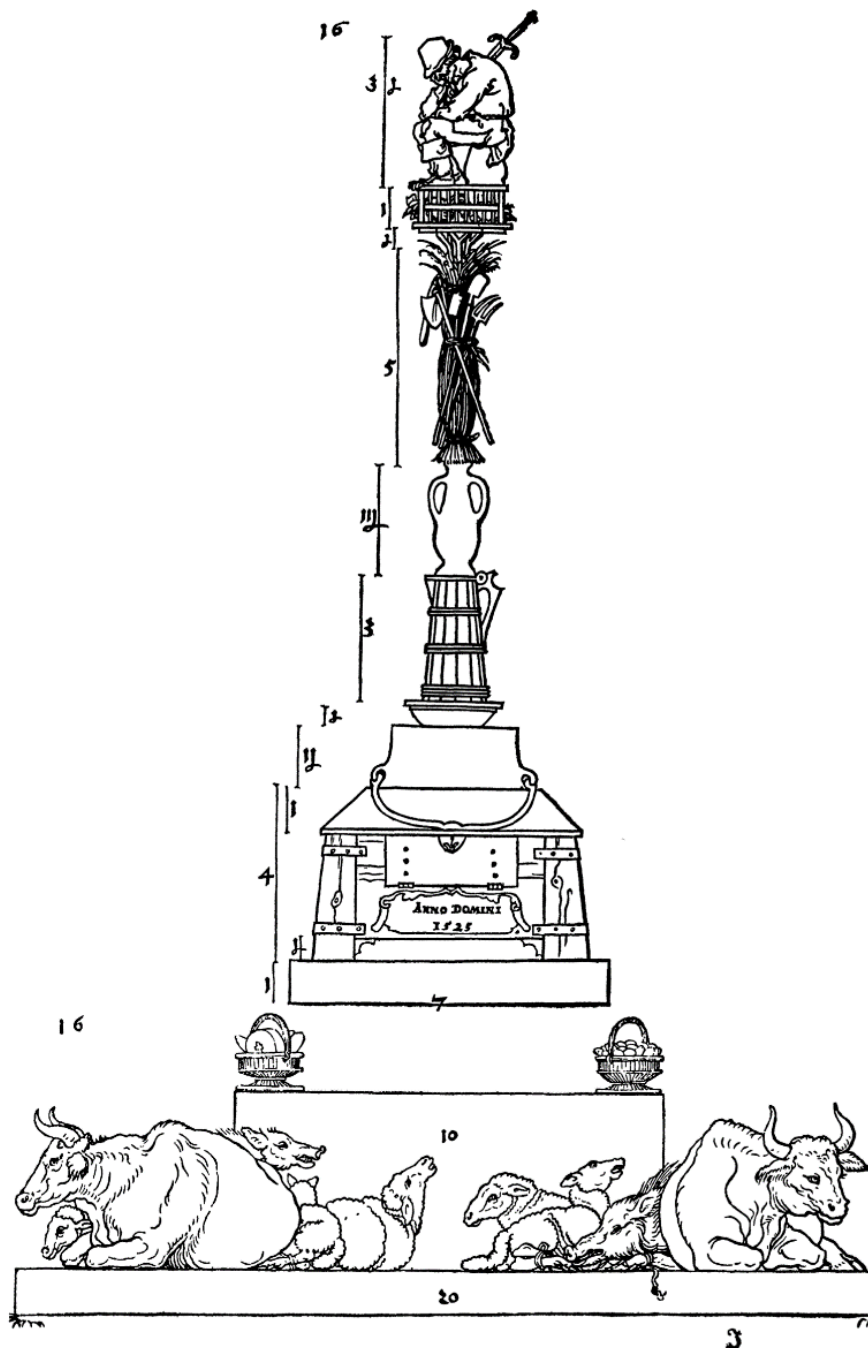


*Крестьянин, разворачивающий знамя с надписью «Свобода»*

Рабство – это «такая форма [эксплуатации], к которой всегда стремится хозяин» (Dockes 1982: 2). Европа не была исключением. Это необходимо подчеркнуть, чтобы развеять предположение о существовании особой связи между рабством и Африкой [12]. Но в Европе рабство оставалось ограниченным явлением, поскольку материальных условий для него не существовало, хотя то что в Англии рабство было объявлено вне закона только в XVIII веке, показывает, как сильно его желали наниматели. Попытка вернуть крепостничество также провалилась, исключая восток, где нехватка населения дала помещикам преимущество [13]. На западе его восстановления не допустило крестьянское сопротивление, кульминацией которого стала Крестьянская война в Германии. Широкие организационные усилия распространились на три страны (Германия, Австрия, Швейцария) и объединили рабочих из каждой области (фермеров, шахтеров, ремесленников, в том числе лучших немецких и австрийских художников), эта «революция обычного человека» стала переломным моментом в истории Европы. Как и

Октябрьская революция 1917 года в России, она потрясла власть имущих, слившись в их сознании с захватом Мюнстера анабаптистами, который подтвердил их опасения, что международный заговор по их свержению продолжается [15]. После её поражения, которое произошло в том же году, что и завоевание Перу, и которое было увековечено Альбрехтом Дюрером в «Памятнике побежденным крестьянам» (Thea 1998:65; 134-35), месть был беспощадной. «Тысячи трупов покрывали землю от Тюрингии до самого Эльзаса, в полях, в лесах, во рвах тысячи разрушенных, сожженных замков», «убитые, замученные, посаженные на кол, принявшие мученическую смерть» (там же: 153,146). Но время не повернуть вспять. В различных областях Германии и на других территориях, которые были в центре «войны», сохранились обычные права и даже формы местного самоуправления [16].

Это было исключение. Когда сопротивление трудящихся повторному закреплению не удавалось сломить, ответом была экспроприация земли у крестьянства и введение принудительного наемного труда. Трудящиеся, которые пытались наняться самостоятельно или уйти от своих работодателей, наказывались тюремным заключением и даже смертью, в случае рецидива. «Свободный» рынок наемного труда не развивался в Европе до XVIII века, и даже тогда договорная работа по найму была получена только за счет напряженной борьбы и ограниченного количества рабочих, главным образом, взрослых мужчин. Тем не менее, тот факт, что рабство и крепостное право не могли быть восстановлены, означал, что трудовой кризис, характерный для позднего средневековья, продолжался в Европе в XVII веке, и усугублялся тем, что стремление к максимальной эксплуатации труда ставило под угрозу воспроизводство рабочей силы. Это противоречие, — которое по-прежнему характеризует капиталистическое развитие [17] — ярче всего вспыхнуло в американских колониях, где труд, болезни и дисциплинарные наказания уничтожили две трети коренных американцев в первые десятилетия после завоевания [18]. Оно также лежит в основе работорговли и эксплуатации рабского труда. Миллионы африканцев погибли из-за невыносимых условий, в которых они находились во время транспортировки по «Среднему пути» и на плантациях. Никогда в Европе эксплуатация рабочей силы не достигала таких масштабов геноцида, за исключением нацистского режима. Несмотря на это, в XVI и XVII веках приватизация земли и меркантилизация социальных отношений (реакция помещиков и купцов на экономический кризис) привела к массовой нищете, смертности и интенсивному сопротивлению, которое угрожало обрушить формирующуюся капиталистическую экономику. Это, как я утверждаю, есть исторический контекст, в который должна быть помещена история женщин и производства в переходе от феодализма к капитализму; поскольку изменения, которые приход капитализма внес в социальное положение женщин — особенно на уровне пролетариата, будь то в Европе или Америке — в первую очередь были продиктованы поиском новых источников труда, а также новых форм регламентации и разделения рабочей силы.



Альбрехт Дюрер, «Памятник побежденным крестьянам» (1526). Эта иллюстрация, изображающая крестьянина, сидящего на троне из предметов его повседневной жизни, является весьма неоднозначной. Можно предположить, что крестьяне были преданы, или что они сами должны рассматриваться как предатели. Собственно, она была истолкована и как сатира на восставших крестьян, и как дань уважения их моральной силе. Что мы знаем точно, так это то, что Дюрер был глубоко возмущен событиями 1525 года и, как убеждённый лютеранин, наверняка был солидарен с Лютером в его осуждении восстания.

В поддержку этого утверждения, я прослежу основные события, которые сформировали появление капитализма в Европе — приватизацию земли и Революцию цен — чтобы доказать, что ни того, ни другого не было достаточно для создания самоподдерживающегося процесса пролетаризации. Затем я рассмотрю в общих чертах политику, которую капиталистический класс ввел, чтобы дисциплинировать, воспроизводить и наращивать европейский

пролетариат, начиная с запуска кампании против женщин и заканчивая строительством нового патриархатного порядка, который я определяю как «патриархат заработной платы». И наконец, я рассмотрю создание расовых и половых иерархий в колониях, задаваясь вопросом, в какой степени они могли сформировать ландшафт конфронтации или солидарности между женщинами Африки и Европы, а также между женщинами и мужчинами.

## § 2 Приватизация земли в Европе, создание дефицита и отделение производства от воспроизводства

С самого появления капитализма, обнищание рабочего класса начиналось с войны и приватизации земли. Это явление было интернациональным. К середине XVI века европейские купцы экспроприировали значительную часть земли Канарских островов и превратили ее в сахарные плантации. Наиболее массовый процесс приватизации земли и огораживаний происходил в Америке, где на рубеже XVII века треть общинных земель коренных народов была присвоена испанцами в рамках системы энкомьенды. Потеря земель была также одним из последствий рейдов за рабами в Африку, из-за которых многие общины лишились лучших представителей молодого поколения

В Европе приватизация земли началась в конце XV века, одновременно с колониальной экспансией. Она принимала различные формы: выселение арендаторов, повышение арендной платы и увеличение государственного налогообложения, ведущее к задолженностям и продаже земли. Я определяю все эти формы как экспроприацию земли, поскольку даже когда это делалось без применения силы, утрата земель происходила против воли индивидуума или общины, и подрывала их возможность к самообеспечению. Необходимо упомянуть две формы экспроприации земли: войну (характер которой изменился в этот период, война теперь использовалась в качестве средства для преобразования территориальных и экономических отношений) и религиозную реформу.

«[Д]о 1494 года войны в Европе были в основном мелкими, такими, которые можно охарактеризовать как краткие и нерегулярные кампании» (Cunningham and Grell 2000: 95). Частенько они проводились летом, чтобы дать крестьянам, которые составляли основную часть армий, возможность сделать посевы; армии противостояли друг другу в течение длительных периодов времени без особой активности. Но в XVI веке войны стали более частыми, и появился новый тип войны, отчасти из-за технологических инноваций, но главным образом потому, что европейские государства стали прибегать к территориальным завоеваниям для урегулирования собственного экономического кризиса, и богатые финансисты охотно в них инвестировали. Военные кампании стали намного более продолжительными. Армии выросли в десять раз, они стали постоянными и профессиональными [19]. Появились



наемники, которые не имели привязанности к местному населению; и целью войны стало уничтожение противника, так что война оставляла после себя опустошенные деревни, поля, усеянные трупами, голод и эпидемии, как у Альбрехта Дюрера на картине «Четыре всадника Апокалипсиса» (1498) [20]. Это явление, чье травматическое воздействие на население отражено во многочисленных художественных произведениях, изменило сельскохозяйственный ландшафт Европы.



*Гравюра Жака Кало «Ужасы войны» (1633).*

*Мужчины, повешенные военными властями – бывшие солдаты, ставшие грабителями. Уволенные солдаты составляли большую часть бродяг и нищих, которые заполнили дороги Европы XVII века.*

Также, многие арендные договоры были аннулированы, когда церковные земли были конфискованы в ходе протестантской Реформации, которая началась с массового захвата земель высшим сословием. Во Франции общее желание завладеть землями церкви поначалу объединило низшие и высшие классы в протестантском движении, но, когда землю начали распродавать, начиная с 1563 года, ремесленники и подёнщики, привлеченные заверениями, что они тоже получат свою долю и требовавшие экспроприации «со страстью, рожденной горечью и надеждой», были обмануты в своих ожиданиях (Le Roy Ladurie 1974:173-76). Также были обмануты крестьяне, которые стали протестантами, чтобы освободиться от десятины. Когда они выступили за свои права, заявив, что «Евангелие обещает свободу землевладения и превращение арендной земли в собственную (enfranchisement)», они были жестоко осуждены как разжигатели мятежа (там же: 192) [21]. В Англии, аналогично, у многих земель поменялись хозяева во имя религиозной реформы. У. Д. Хоскинс описал это как «величайшее перераспределение земли в английской истории после норманнского завоевания», или, более кратко, как «Великий грабеж» [22]. Однако, в Англии приватизация земли осуществлялась главным образом через «огораживания», явление, которое стало настолько плотно ассоциироваться с отчуждением у работников их «общего достояния», что в



наше время этот термин используется антикапиталистическими активистами как обозначение каждой атаки на социальные пособия [23].

В XVI веке «огораживание» было техническим термином, означающим совокупность стратегий английских лордов и богатых фермеров, используемых для ликвидации общей земельной собственности и расширения своих владений [24]. Они главным образом касались упразднения системы открытых полей — соглашения, по которому крестьяне владели несмежными полосами земли в неогороженном поле. Огораживание также включало установку заборов на общинных землях и снос лачуг бедных крестьян, которые не имели земли, но выживали за счет доступа к обычным правам [25]. Также большие участки земли были огорожены для создания оленьих парков, в то время как целые деревни были разрушены, чтобы освободить место для пастбищ.

Хотя огораживания продолжались и в XVIII веке (Neeson 1993), еще до Реформации таким образом были уничтожены более двух тысяч сельских общин (Fryde 1996:185). Уничтожение деревень было настолько жестоким, что в 1518 и еще раз в 1548 году Корона повелела провести расследование. Но несмотря на назначение нескольких королевских комиссий, почти ничего не было сделано, чтобы остановить эту тенденцию. Вместо этого началась интенсивная борьба, которая вылилась в итоге в многочисленные восстания, сопровождавшиеся длительными дебатами о достоинствах и недостатках приватизации земли, которые продолжаются и сегодня, спровоцированные нападением Всемирного банка на последние на планете общины.

Коротко говоря, аргумент, предложенный «модернизаторами» от всех политических перспектив, состоит в том, что огораживания способствовали росту эффективности сельского хозяйства, а тяготы, которые они производили, с лихвой компенсировались значительным увеличением продуктивности. Утверждалось, что земля была истощена, и если бы она осталась в руках бедняков, то перестала бы производить (предвосхищая «Трагедию общин» Гаррета Хардина) [26], в то время как захват земли богатыми позволил ей отдохнуть. Другой аргумент связан с сельскохозяйственными инновациями и состоит в том, что ограждения сделали землю более продуктивной, что привело к расширению поставок продовольствия. С этой точки зрения любой аргумент в защиту общинного землевладения отклоняется как «ностальгия по прошлому», исходя из предположения, что сельскохозяйственный коммунизм является отсталым и неэффективным, а те, кто защищает его, виновны в неоправданной привязанности к традициям [27].

Но эти аргументы не выдерживают критики. Приватизация земли и коммерциализация сельского хозяйства не увеличили снабжение продовольствием простых людей, хотя для рынка и на экспорт стало производиться гораздо больше пищевых продуктов. Для трудящихся это означало два столетия голода, так же, как и сегодня, даже в самых плодородных районах Африки, Азии и Латинской Америки свирепствует

повальное недоедание из-за разрушения общинного землевладения и политики «экспорт или смерть», навязанной Всемирным банком с помощью программ структурной перестройки. Внедрение новых методов ведения сельского хозяйства в Англии не компенсировало тягот. Напротив, развитие аграрного капитализма «работало на руку» обнищанию сельского населения (Lis & Soly 1979: 102). Свидетельством бедствий, вызванных приватизацией земли, является тот факт, что примерно через сто лет после появления аграрного капитализма в шестидесяти европейских городах ввели те или иные формы социальной помощи или предпринимали усилия в этом направлении, а бродяжничество стало международной проблемой (там же: стр. 87). Рост численности населения возможно способствовал этому; однако его значимость преувеличена, и должна быть ограничена во времени. К концу XVI века почти везде в Европе численность населения стагнирует или сокращается, но в этот период трудящиеся не получали никаких преимуществ от этих изменений.



*Сельский праздник. Все праздники, игры и собрания крестьянской общины проводились на общинных землях. Гравюра Даниэля Хопфера, XVI век.*

Существует также заблуждение по поводу эффективности системы открытых полей в сельском хозяйстве. Неолиберальные историки описывали эту систему как расточительную, но даже сторонники приватизации земли, такие как Ян де Врис, признают, что совместное использование сельскохозяйственных угодий имеет много преимуществ. Оно защищает крестьян от неурожая благодаря различным полосам на поле, к которым семья имела доступ; это также позволяло иметь гибкий график работ (поскольку каждая полоса требовала внимания в разное время); и оно поощряло демократический образ жизни, построенный на самоуправлении и самообеспечении, поскольку все решения — когда сеять или собирать урожай,

когда осушать болота, сколько животных пасти на общих угодьях — принимались крестьянским собранием [28].

Те же соображения применимы и к общинам. Пренебрежительно описанные в литературе XVI века как источник лени и беспорядка, общины были необходимы для воспроизводства многих мелких фермеров или бедных крестьян, которые выживали только потому, что имели доступ к лугам, на которых можно было пасти коров, или к лесу, в котором можно было собирать хворост, лесные ягоды и травы, или к карьерам, прудам и местам собраний. Помимо поощрения коллективного принятия решений и сотрудничества, общины являлись материальной основой, фундаментом для крестьянской солидарности и социальности. Все праздники, игры и собрания крестьянской общины проводились на общинных землях [29]. Социальная функция общин имела особенно важное значение для женщин, которые, имея меньше прав собственности на землю и меньше социальной власти, были более зависимы от общин в том, что касалось средств к существованию, автономии и социальности. Перефразируя утверждение Алисы Кларк о важности рынков для женщин в докапиталистической Европе, мы можем сказать, что общины тоже были для женщин центром общественной жизни, местом, где они собирались, обменивались новостями, советовались, и где могла формироваться независимая от мужчин, женская точка зрения на события в общине (Clark 1968:51).

Эта сеть коллективных отношений, которые Р. Г. Тоуни назвал «примитивным коммунизмом» феодальной деревни, рухнула, когда была отменена система открытых полей и общинные земли были огорожены (Tawney 1967). Когда земля была приватизирована, и индивидуальные трудовые договоры были заменены коллективными, исчезло не только сотрудничество в сельскохозяйственных работах; углубились и экономические различия среди сельского населения, возросло количество бедных скваттеров, у которых ничего не осталось, кроме кровати и коровы, и не было другого выбора, кроме как идти «стоять на коленях с шапкой в руке» и умолять о работе (Secombe 1992). Социальная сплоченность была разрушена [30]; семьи распадались, молодежь покидала деревню, чтобы пополнить растущие ряды бродяг или странствующих поденщиков — что скоро стало социальной проблемой той эпохи — в то время как пожилые люди были оставлены на произвол судьбы. В особо неблагоприятном положении оказались пожилые женщины, лишившись поддержки своих детей они вынуждены были перебиваться с хлеба на квас или выживали за счет одалживаний, мелких краж и задержки платежей. В результате, крестьянство было расколото не только углублением экономического неравенства, но и сочетанием обиды и ненависти, которые зафиксированы в записях об охоте на ведьм и показывают, что споры, связанные с просьбами о помощи, с животными, заходящими на чужую территорию, или с задержкой арендной платы, были подоплёкой многих обвинений [31].

Огораживания также подорвали экономическое положение ремесленников. Так же как транснациональные корпорации пользуются положением сельских жителей, у которых Всемирный банк экспроприировал земли, чтобы создать «свободные экспортные зоны», где товары производятся с наименьшими затратами, в XVI и XVII веках купцы-капиталисты воспользовались дешевой рабочей силой, которая была доступна в сельских районах, затем, чтобы сломить власть городских гильдий и уничтожить независимость ремесленников. Это было особенно характерно для текстильной промышленности, которая была реорганизована как сельская кустарная промышленность на основе надомной системы, предшественницы сегодняшней «неформальной экономики», также построенной на труде женщин и детей [32]. Однако, текстильщики были не единственными, чей труд подешевел. Утратив доступ к земле, все рабочие были ввергнуты в зависимость, которой не знали в средневековые времена, поскольку их положение безземельных дало работодателям возможность сокращать их заработную плату и удлинять рабочий день. В протестантских областях это происходило под прикрытием религиозной реформы, которая удвоила количество рабочих дней в году, упразднив дни поминовения святых.

Неудивительно, что с экспроприацией земли изменилось отношение рабочих к заработной плате. В то время как в средние века в заработной плате видели инструмент освобождения (по сравнению с принудительными отработками), как только доступу к земле пришел конец, в зарплате стали видеть инструмент порабощения (Hill 1975:181ff) [33].

Ненависть, которую рабочие чувствовали по отношению к наемному труду, была такова, что Джерард Уинстенли, лидер диггеров, заявил, что нет никакой разницы, жить ли под властью врага или своего брата, если работаешь по найму. Это объясняет произошедший после огораживаний (здесь этот термин используется в широком смысле для включения всех форм приватизации земли) рост числа «бродяг» и «бесхозных» людей, которые предпочли стать бродягами и подвергнуться риску порабощения или смерти — как было предписано «кровавым» законодательством против них — но не идти на работу по найму [34]. Это также объясняет упорство, с которым крестьяне защищали свою землю от экспроприации, каким бы мизерным не было ее количество.

В Англии борьба против огораживаний началась в конце XV века и продолжалась в течение XVI и XVII веков, когда уничтожение изгородей стало «наиболее распространенным видом социального протеста» и символом классового конфликта (Manning 1988:311). Бунты против огораживаний часто превращались в массовые восстания. Наиболее известным было Восстание Роберта Кета, названное в честь своего лидера, которое произошло в Норфолке в 1549 году. Это не было маленькой ночной стычкой. На пике восстания насчитывалось 16000 повстанцев, имелась артиллерия, и была разгромлена правительственная армия числом в 12000 человек, и даже захвачен Норидж, в

то время второй по величине город в Англии [35]. Они также разработали программу, которая, если бы была реализована, остановила бы продвижение аграрного капитализма и ликвидировала все остатки феодальной власти в стране. Она состояла из двадцати девяти требований, которые Кет, фермер и кожевник, представил лорду-протектору. Первым было требование, чтобы «отныне никто не мог огораживать». Далее шли требования, чтобы арендная плата была снижена до уровня, который был шестьдесят пять лет назад, чтобы «все фригольдеры и копигольдеры могли получать прибыль от всех общин» и чтобы «все крепостные были отпущены на свободу, ибо Бог создал всех свободными, пролив свою драгоценную кровь» (Fletcher 1973: 142-44). Эти требования были удовлетворены. По всему Норфолку были снесены изгороди, и только атака другой правительственной армии остановила повстанцев. Три с половиной тысячи были убиты в последовавшей за этим резне. Сотни других были ранены. Кета и его брата Уильяма повесили на стенах Нориджа.

Борьба против огораживаний, однако, продолжалась в течение всего периода правления Якова I с заметным ростом участия женщин [36]. В период правления Якова I женщины принимали участие примерно в десяти процентах бунтов против огораживаний. Некоторые из этих бунтов были целиком женскими. Например, в 1607 году тридцать семь женщин во главе с «Капитаном Дороти» напали на шахтеров-угольщиков, работавших там, где по утверждению женщин были деревенские общины в Торп Мур (Йоркшир). Сорок женщин вышли, чтобы «уничтожить заборы и изгороди» в Уоддингеме (Линкольншир) в 1608 году; а в 1609 году, в усадьбе Данчерч (Уорикшир) «пятнадцать женщин, в том числе жены, вдовы, девицы, незамужние дочери и служанки собрались ночью, чтобы выкопать изгороди и сровнять рвы» (там же: 97). Опять же, в Йорке в мае 1624 года женщины уничтожили изгороди и отправились за это в тюрьму – о них сообщалось, что они «наслаждались табаком и элем после своих подвигов» (Fraser 1984: 225 – 26). Затем, в 1641 году на огороженный торфяник в Бакдене, ворвалась толпа, состоявшая преимущественно из женщин, которым помогали мальчики (там же). И это всего несколько примеров противостояния, в котором женщины, вооруженные вилами и косами, сопротивлялись ограждению земли или осушению болот, когда их существование было поставлено под угрозу.

Это активное участие женщин было обусловлено верой в то, что на женщин не распространяется действие закона, так как от закона их «прикрывают» мужья. Как нам сообщают, мужчины даже переодевались в женское платье, перед тем как идти ломать изгороди. Но это объяснение не стоит воспринимать слишком серьезно, ибо правительство вскоре устранило эту привилегию и начало арестовывать и заключать в тюрьму женщин, участвовавших в бунтах против огораживаний [37]. Кроме того, мы не должны предполагать, что у женщин не было собственного интереса в сопротивлении экспроприации земли. Как раз наоборот.



Как и в случае с коммутацией, женщины больше всех пострадали от утраты земли и распада сельской общины. Одна из причин заключалась в том, что женщинам было гораздо труднее стать бродягами или странствующими рабочими, поскольку кочевой образ жизни подвергал их угрозе мужского насилия, особенно в тот период, когда происходила эскалация женоненавистничества. Кроме того, женщины были менее мобильны из-за беременностей и заботы о детях, это обстоятельство совершенно упускают из виду исследователи, которые считают побег из рабства (через миграцию и другие формы кочевничества) образцовой формой борьбы. Также женщины не могли стать солдатами-наемниками, хотя некоторые присоединились к армии как поварихи, прачки, проститутки и жены [38]; но к XVII веку эта возможность тоже исчезла, поскольку армии теперь были строго дисциплинированы, и толпы женщин, которые обычно следовали за ними, были изгнаны с поля боя (Kriedte 1983:55).

Также женщины испытывали более негативное воздействие огораживаний, потому что как только земля была приватизирована и денежные отношения начали доминировать в экономической жизни, они обнаружили, что им сложнее, чем мужчинам, содержать себя так как их деятельность все больше ограничивалась сферой репродуктивного труда в то самое время, когда этот труд был полностью обесценен. Как мы увидим, это явление, которое сопровождает переход от натурального хозяйства к денежной экономике, на каждом этапе капиталистического развития можно объяснить несколькими факторами. Очевидно, однако, что коммерциализация экономической жизни обеспечила для этого материальные условия.

С упадком натурального хозяйства, царившего в докапиталистической Европе, единство производства и воспроизводства, которое было типичным для всех обществ, основанных на «производстве для использования», закончилось, поскольку эти виды деятельности стали носителями различных социальных отношений и были разделены по половому признаку. В новом денежном режиме только производство для рынка определялось как созидательная деятельность, тогда как воспроизводство работников стало рассматриваться как ничего не стоящее с экономической точки зрения и даже перестало считаться работой. За репродуктивный труд по-прежнему платили — хотя по самым низким расценкам — только когда женщины работали на правящий класс или вне дома. Но экономическое значение воспроизводства рабочей силы, осуществляемого в семье, как его функция в накоплении капитала, стало невидимым, мистифицировалось как естественное призвание и получило ярлык «женская работа». Кроме того, женщины были исключены из многих оплачиваемых занятий, и когда они работали по найму, то зарабатывали гроши по сравнению со средней заработной платой мужчин.



*Эта картина Ханса Зебальда Бехама под названием «Женщины и прощельги» (около 1530 г.) показывает караван женщин, которые обычно следовали за армиями даже на поле боя. Женщины, в том числе жёны и проститутки, брали на себя заботы о воспроизводстве солдат. Обратите внимание на женщину, на которую надет намордник.*

Эти исторические перемены – которые достигли своего пика в XIX веке с появлением домохозяйек на полную занятость — переопределили положение женщин в обществе по отношению к мужчинам. Разделение труда по половому признаку не только привязало женщин к репродуктивной деятельности, но и увеличило их зависимость от мужчин, что позволило государству и работодателям использовать зарплату мужчин как средство для управления женским трудом. Таким образом, отделение товарного производства от воспроизводства рабочей силы сделало возможным развитие специфически капиталистического использования заработной платы и рынков как средств для накопления неоплачиваемого труда.

И что важнее всего, отделение производства от воспроизводства создало класс женщин-пролетариев, которые были лишены прав также, как и мужчины, но в отличие от мужчин, в обществе, которое становилось все более монетаризованным, почти не имели доступа к заработной плате, и таким образом были ввергнуты в состояние хронической нищеты, экономической зависимости и невидимости как рабочих.

Как мы увидим далее, девальвация и феминизация репродуктивного труда были катастрофой также и для мужчин-рабочих, поскольку девальвация репродуктивного труда неизбежно обесценила и его продукт: рабочую силу. Но нет никаких сомнений в том, что в период перехода от феодализма к капитализму женщины претерпели уникальный процесс социальной

деградации, которая имела основополагающее значение для накопления капитала, и сохранилась до сих пор.

Таким образом, с учетом этих событий, мы не можем сказать, что отлучение рабочих от земли и появление денежной экономики было осуществлением целей борьбы, которую вели средневековые крепостные крестьяне, чтобы освободиться от рабства. Приватизация земли не освободила рабочих – ни женского, ни мужского пола. Что было «высвобождено», так это капитал, поскольку земля теперь могла функционировать как средство для накопления и эксплуатации, а не как средство жизнеобеспечения. Освобождены были помещики, которые теперь могли возложить на работников большую часть затрат на их воспроизводство, предоставляя им доступ к некоторым средствам самообеспечения только при непосредственном найме. В случае, когда работы не будет или она не будет достаточно прибыльной, как во время коммерческого или сельскохозяйственного кризиса, рабочих можно просто уволить и оставить голодать.

Отчуждение рабочих от их средств самообеспечения и их новая зависимость от денежных отношений также означала, что реальная заработная плата теперь может быть урезана, а труд женщин может и далее обесцениваться по сравнению с мужским посредством финансовых манипуляций. Это не совпадение, что как только землю стали приватизировать, цены на продукты питания, которые в течение двух веков оставались стабильными, начали расти [39].

### §3 Революция цен и обнищание европейского рабочего класса

Этот «инфляционный» феномен был назван Революцией цен из-за разрушительных социальных последствий (Ramsey 1971), современники и более поздние экономисты (например, Адам Смит) объясняли его поставками золота и серебра из Америки, «которые хлынули в Европу [через Испанию] в громадных количествах» (Hamilton 1965: vii). Однако, легко заметить, что цены начали расти раньше, чем драгметаллы вошли в оборот европейских рынков [40]. Кроме того, золото и серебро сами по себе не являются капиталом, их использовали в других целях, например, в ювелирном деле, в изготовлении золотых куполов, или для украшения одежды. Если они и функционировали в качестве средства регулирования цен, способного превращать даже пшеницу в драгоценный товар, то это потому, что их внедрили в развивающийся капиталистический мир, в котором увеличивался слой населения — одна треть в Англии (Laslett 1971:53) — не имевший доступа к земле и вынужденный покупать еду, которую ранее производил для себя сам, а также потому, что правящий класс научился использовать волшебную силу денег, чтобы сократить затраты на рабочую силу. Другими словами, цены

росли из-за развития национальной и международной рыночной системы, которая поддерживала экспорт-импорт сельскохозяйственных продуктов, и из-за купцов, которые придерживали товары, чтобы продать их позже по более высокой цене. В сентябре 1564 г. в Антверпене «в то время как бедняки буквально умирали от голода на улицах», рухнул продовольственный склад, не выдержав веса зерна хранившегося в нем (Hackett Fischer 1996:88).

В этих условиях прибытие американских сокровищ вызвало массовое перераспределение богатств и новый процесс пролетаризации [41]. Рост цен разорил мелких фермеров, которые были вынуждены отказываться от своей земли, чтобы купить зерно или хлеб, когда не могли прокормить семьи урожаем, и создал класс капиталистов-предпринимателей, которые накапливали состояния, инвестируя в сельское хозяйство и ростовщичество, в то время, как для многих людей наличие денег было вопросом жизни и смерти [42].

Революция цен также вызвала исторический обвал реальной зарплаты, сопоставимый с тем, который произошел в наше время по всей Африке, Азии и Латинской Америке, в странах, «структурно урегулированных» Всемирным банком и Международным валютным фондом. К 1600 году реальные заработные платы в Испании потеряли 30% своей покупательной способности по сравнению с той, что была в 1511 году (Hamilton 1965:280), и такой же резкий обвал наблюдался в других странах. Цены на еду выросли в восемь раз, а зарплаты только в три раза (Hackett Fischer 1996:74). Это не была работой невидимой руки рынка, но результатом государственной политики, которая препятствовала организации рабочих, в то же время давая купцам максимальную свободу в отношении ценообразования и передвижения товаров. Как и следовало ожидать, в течение нескольких десятилетий, реальная зарплата потеряла две трети своей покупательной способности, что наглядно демонстрируют изменения, которые произошли с ежедневной зарплатой английского плотника, выраженной в килограммах зерна, между XIV и XVIII веками (Slicher Van Bath 1963:327):

Годы	Килограммы зерна
1351-1400	121.8
1401-1450	155.1
1451-1500	143.5
1501-1550	122.4
1551-1600	83.0
1601-1650	48.3
1651-1700	74.1
1701-1750	94.6
1751-1800	79.6

Понадобились столетия, чтобы зарплаты в Европе вернулись к уровню, которого они достигали в эпоху позднего средневековья. Дела ухудшились настолько, что в Англии в 1550 году мужчины-ремесленники были вынуждены работать 40 недель, чтобы заработать столько же, сколько в начале века могли получить за 15 недель. Во Франции [см. графики ниже] зарплаты упали на 60% между 1470 и 1570 годами (Hackett Fischer 1996:78) [43]. Падение зарплат особенно губительно сказалось на женщинах. В XIV веке они получали половину от того, что платили мужчинам за ту же самую работу; но к середине XVI века они получали только треть пониженной зарплаты мужчин, и больше не могли обеспечивать себя наемным трудом, ни в земледелии, ни на производстве, что несомненно послужило причиной массового распространения проституции в этот период [44]. За этим последовало абсолютное обнищание европейского рабочего класса, феномен настолько широко распространенный и всеобщий, что с 1550 года и долгое время после, рабочих в Европе называли просто «бедняками».

Доказательством этого разительного обнищания служит изменение в рационе питания рабочих. Мясо исчезло с их столов, за исключением небольших обрезков сала, также исчезли пиво и вино, соль и оливковое масло (Braudel 1973:127ff; Le Roy Ladurie 1974). С XVI по XVIII век, пища рабочих состояла из хлеба, который был основной статьёй расходов в их бюджете. Это был исторический откат (независимо от того, что мы думаем о диетических нормах), по сравнению с изобилием мяса, которое было характерно для позднего средневековья. Петер Кридте пишет, что в то время «годовое потребление мяса достигало 100 кг на человека, невероятное количество даже для сегодняшних стандартов. До XIX века этот показатель снизился до менее, чем 20 кг» (Kriedte 1983: 52). Бродель также говорит о закате «плотоядной Европы», вызывая в качестве свидетеля шваба Генриха Мюллера, который в 1550 году писал:

*«...раньше крестьяне питались иначе. В то время было мясо и еда в изобилии каждый день; столы на сельских ярмарках и праздниках ломились от обильной снеди. Сегодня все в корне изменилось. Всего за несколько лет, что за бедственное время, что за высокие цены! И еда самых состоятельных крестьян едва ли не хуже, чем поденщиков и лакеев в прежние времена» (Braudel 1973:130).*

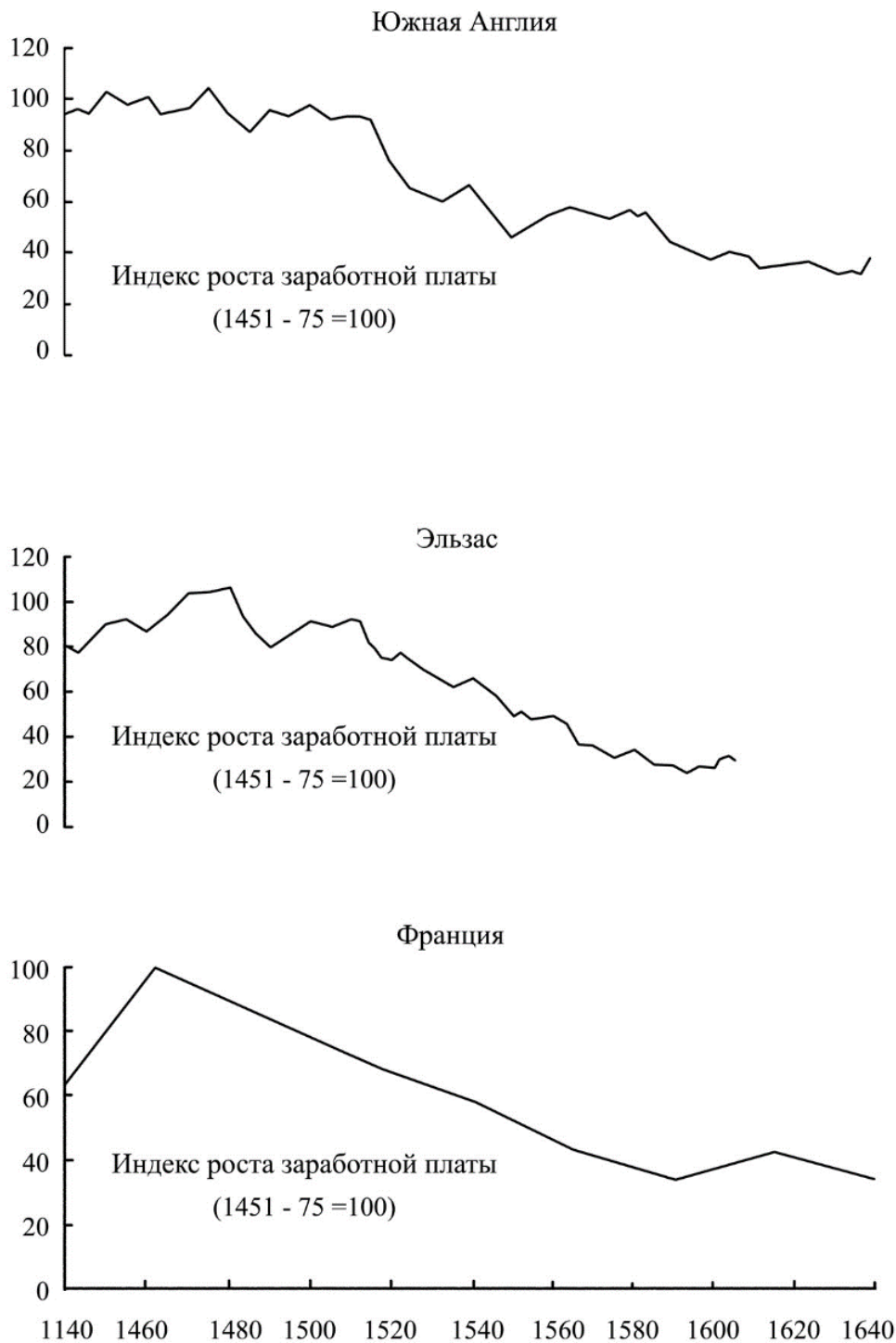
Не только мясо исчезло, нехватка продовольствия стала обычным делом, она усугублялась во время неурожая, когда запасы зерна становились такими скудными, что цены на него взлетали до небес, обрекая городских жителей на голодную смерть (Braudel 1966, Vol. 1:328). Это происходило в голодные годы 1540-е и 1550-е, и снова в 1580-х и 1590-х годах, которые стали одними из худших в истории европейского пролетариата, совпав с массовыми беспорядками и рекордным количеством судебных процессов над ведьмами. Но недоедание свирепствовало и в обычное время, поэтому еда приобрела



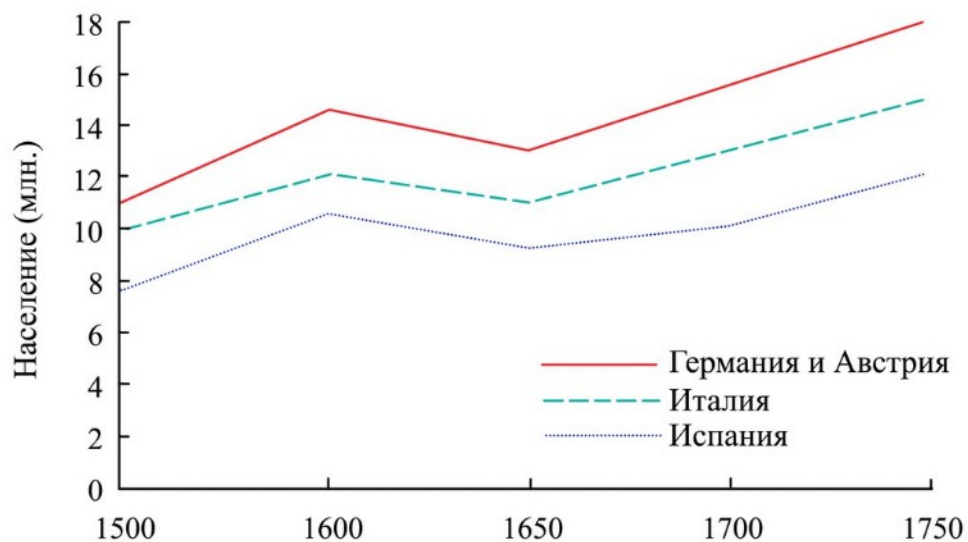
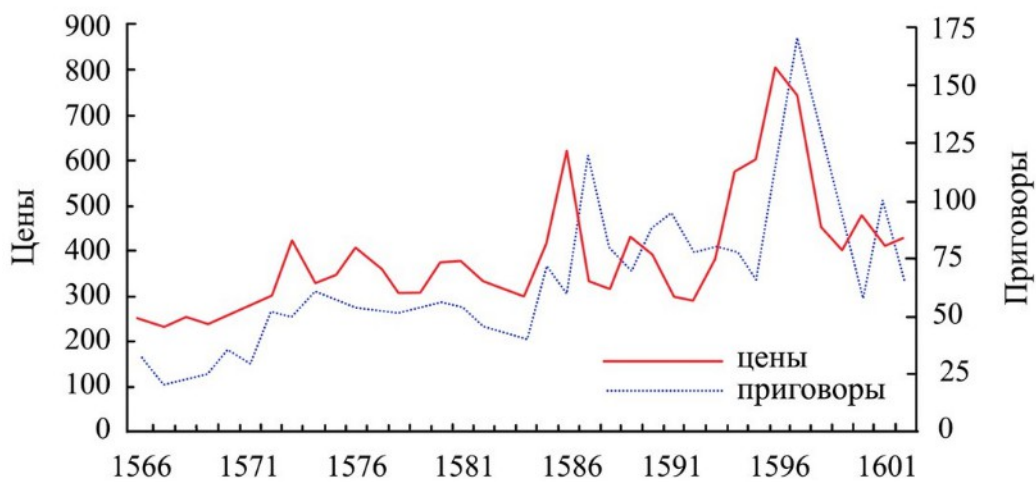
огромное символическое значение в качестве маркера класса. Стремление к сытости среди бедняков достигло грандиозных масштабов, вдохновляя мечты о Пантагрюэлевых оргиях, тех что описаны Рабле в его «Гаргантюа и Пантагрюэле» (1552), и вызывая одержимость кошмарными идеями, такими как (распространенные среди северо-восточных итальянских фермеров) убеждения, что ведьмы рыскают ночью по деревне и пожирают их скот (Mazzali 1988:73).

В действительности, Европа, которая по-видимому готовилась стать для мира прометеевой движущей силой, ведя человечество к новым технологическим и культурным высотам, была местом, где людям всегда недоставало еды. Еда стала предметом такого неистового вожделения, что считалось, будто бедные готовы продать душу дьяволу ради нее. Европа также была местом, где во времена неурожая сельские жители питались желудями, кореньями и корой деревьев, и целые толпы бродили по деревням, плача и стона, «настолько голодные, что с жадностью съели бы и бобы в полях» (Le Roy Ladurie 1974); или же они наводняли города, чтобы воспользоваться раздачей зерна, или нападали на дома и зернохранилища богачей, которые в свою очередь спешили вооружиться и запереть городские ворота, чтобы не пускать голодающих (Heller 1986:56-63).

То что переход к капитализму ознаменовался для рабочих в Европе длительным периодом голода — который, вероятно, закончился благодаря экономической экспансии, произведенной путем колонизации — также подтверждается тем фактом, что в то время как в XIV и XV веках пролетарская борьба была сосредоточена вокруг требования «свободы» и меньшего объема работы, к XVI и XVII векам борьба, в основном подстрекаемая голодом, приняла форму нападений на пекарни и зернохранилища, и бунтов против экспорта местного урожая [45]. Власти описывали тех, кто принимал участие в этих нападениях как «бездельников» или «бедняков» и «простых людей», но большинство их были ремесленниками, живущими в то время впроголодь.



*Революция цен и падение реальной заработной платы, 1480-1640 гг. Революция цен вызвала исторический крах реальной заработной платы. В течение нескольких десятилетий реальная зарплата потеряла две трети своей покупательной способности. Реальная зарплата не могла вернуться к уровню, которого достигла в XV веке, вплоть до XIX века (Phelps-Brown and Hopkins, 1981).*



Социальные последствия Революции цен. Эти графики демонстрируют, соответственно, рост цен на зерно в Англии между 1490 и 1650 годами, сопутствующий рост цен и имущественные преступления в Эссексе (Англия) в 1566-1602 гг., и сокращение численности населения в млн. человек в Германии, Австрии, Италии и Испании между 1500 и 1750 годами (HackettFischer, 1996).

Именно женщины, как правило, инициировали и возглавляли голодные бунты. Во Франции в XVII веке, из тридцати одного голодного бунта, шесть, изученных Ивом-Мари Берсе, были устроены исключительно женщинами. В остальных участие женщин было настолько заметным, что Берсе называет их «женскими бунтами» [46]. Комментируя этот феномен со ссылкой на Англию XVIII века, Шейла Роуботэм делает вывод, что женщины отличились в этом типе протеста благодаря своей роли хранительниц домашнего очага. Однако, женщины больше всех страдали от высоких цен, их выживание напрямую зависело от дешевой еды, так как они имели гораздо меньший по сравнению с мужчинами доступ к деньгам и работе. Вот почему, когда цены на еду поднялись, и распространился слух, что поставки зерна в город прекращены, женщины моментально вышли на улицы, несмотря на свое подчиненное положение. Вот что произошло во время восстания в Кордове 1652 года, которое началось «рано утром ... когда бедная женщина рыдая шла по улицам бедняцкого квартала, держа тело своего сына, который умер от голода» (Kamen 1971: 364). То же самое произошло в Монпелье в 1645 году, когда женщины вышли на улицы, «чтобы спасти своих детей от голодной смерти» (там же: 365). Во Франции женщины осаждали пекарни, так как были убеждены, что зерно расхищают, или считали, что богачи скупили лучший хлеб, а оставили тот что похуже или подороже. Толпы женщин собирались у хлебных лавок, требуя хлеба и обвиняя пекарей в сокрытии их запасов. Также беспорядки вспыхивали на площадях, где располагались зерновые рынки, или вдоль маршрутов, по которым обозы с зерном следовали на экспорт, а также «на берегах рек, где...можно было увидеть лодочников, загружающих мешки». При случае бунтовщики подстерегали обозы ... с вилами и палками ... мужчины хватили мешки, женщины набирали в юбки столько зерна, сколько могли унести» (Berse 1990:171-73).

Борьба за еду велась также и другими способами, такими как браконьерство, воровство с полей или из домов соседей, и нападения на дома богачей. В Труа в 1523 году ходили слухи, что бедняки готовятся поджечь дома богачей, чтобы ворваться в них (Heller 1986:55-56). В Мехелене в Нижних землях разъяренные крестьяне поместили дома спекулянтов кровью (HackettFischer 1996:88). Не удивительно, что «голодные преступления» оказали большое влияние на дисциплинарные процедуры XVI и XVII веков. Наглядный пример — возрождение темы «дьявольского банкета» в судебных процессах над ведьмами, ибо пиршество жареной бараниной, белым хлебом и вином теперь считалось дьявольским актом в случае если речь шла о «простых людях». Но главным оружием бедняков в борьбе за выживание, были их собственные отощавшие тела, так, в голодные времена, орды бродяг и попрошайек, полумертвые от голода и болезней, окружали более состоятельных, хватая их за руки, обнажая свои язвы и заставляя их жить в вечном страхе перед эпидемиями и бунтами. «Вы не можете пройти по улице или остановиться на площади — пишет венецианец в середине XVI века — без

того, чтобы вас не окружила толпа, попрошайек: вы видите голод, написанный на их лицах, их глаза словно перстни из которых вынули камни, их убогие тела — это лишь кости, обтянутые кожей» (там же: 88). Веком позже во Флоренции дела обстояли примерно так же. «Было невозможно слушать мессу» — жаловался Дж. Балдуччи в апреле 1650 года — «так сильно докучали во время службы убогие люди, голые и покрытые язвами» (Braudel 1966, Vol.II: 734-35) [47].



*Семья бродяг. Гравюра Лукаса ван Лейдена, 1520 г.*

#### §4 Вмешательство государства в воспроизводство рабочей силы: социальная помощь и криминализация рабочего класса

Борьба за еду была не единственным фронтом общей борьбы против распространения капиталистических отношений. Повсюду массы людей сопротивлялись разрушению их прежних способов существования, боролись против приватизации земли, упразднения обычных прав, введения новых налогов, зависимости от заработной платы и длительного соседства с



армиями, которые так ненавидели, что спешили закрыть ворота городов, чтобы не дать солдатам расположиться в них.

Во Франции между 1530 и 1670 годами произошла тысяча «волнений» (восстаний), многие из которых охватили целые провинции и потребовали вмешательства войск (Goubert 1986:205). В Англии, Италии и Испании происходило то же самое, из чего можно сделать вывод, что докапиталистический мир деревни, который Маркс пренебрежительно определял как «сельскую изоляцию», мог породить социальную борьбу такого же уровня, что и индустриальный пролетариат.

В Средние века миграция, бродяжничество и рост «преступлений против собственности» были частью сопротивления обнищанию и выселению, которые приняли массовый характер. Если верить жалобам властей, то бродяги кишели повсюду, меняя города, пересекая границы, ночуя в стогах сена, собираясь у городских ворот — огромная часть человечества существовала как отдельное сообщество, десятилетиями избегая контроля властей. Только в Венеции в 1545 году было зарегистрировано шесть тысяч бродяг. «В Испании бродяги наводняли дороги, останавливаясь в каждом городе» (Braudel, Vol. II: 740)[49]. В Англии — родине подобных инициатив — государство впервые ввело новые, гораздо более суровые законы против бродяг, предписывавшие закабаление и смертную казнь в случае рецидива. Но репрессии были не эффективны и европейские дороги XVI и XVII веков оставались местом великих потрясений и стычек. По ним шли еретики, спасаясь от преследований, уволенные солдаты, подмастерья и другой «простой люд» в поисках работы, а также иностранные ремесленники, выселенные крестьяне, проститутки, торгаши, мелкие воры, профессиональные нищие. Но прежде всего по дорогам Европы распространялись сказки, истории и опыт развивающегося пролетариата. Вместе с этим уровень преступности возрос так резко, что можно предположить, что имела место массовое перераспределение и возвращение украденной общинной собственности [50].

Сегодня может показаться, что эти аспекты перехода к капитализму остались в прошлом (по крайней мере для Европы) или, по определению Маркса в «Грундриссе» (1973:459) являлись «историческими предпосылками» капиталистического развития, которые были преодолены более зрелыми формами капитализма. Однако существенное сходство между этими явлениями и социальными последствиями новой фазы глобализации, которые мы наблюдаем, говорят об обратном. Пауперизация, восстания и рост «преступности» — структурные элементы капиталистического накопления, поскольку капитализм должен отделить рабочую силу от ее средств воспроизводства, чтобы установить свое господство.



*Бродягу ведут по улицам, избивая батогами.*

То, что в наиболее индустриализированных регионах Европы, к XIX веку исчезли самые экстремальные формы нужды и сопротивления пролетариев, не может опровергнуть это утверждение. Нужда и сопротивление пролетариата не закончились, они лишь уменьшились в той степени, в которой сверхэксплуатация рабочих была экспортирована: сначала через институционализацию рабства, а позже через продолжающуюся колониальную экспансию.

Что касается «переходного» периода — для Европы это было время интенсивного социального конфликта, давшего основание для ряда государственных инициатив, которые, судя по результатам имели три главных цели:

- (а) сформировать более дисциплинированную рабочую силу
- (б) рассеять социальный протест
- (в) закрепить работников на навязанных им рабочих местах

Рассмотрим их по очереди.

В погоне за социальной дисциплиной, были атакованы все формы коллективной социальности и сексуальности, включая спорт, игры, танцы, пивную неделю, ярмарки и другие групповые ритуалы, которые были источником социальных связей и солидарности среди рабочих. Это было санкционировано целым потоком указов: только для регулирования работы пивных между 1601 и 1606 в Англии были изданы двадцать пять указов (Underdown 1985: 47-48). Питер Бёрк (Peter Burke) (1978) в своих работах, посвященных данной теме называл это кампанией против «народной

культуры». Но мы видим, что ставкой в этой игре была десоциализация и деколлективизация воспроизводства рабочей силы, а также попытка навязать более продуктивное использование свободного времени. В Англии этот процесс достиг своего апогея с приходом к власти пуритан после Английской революции (Английской гражданской войны) (1641-1649), когда страх перед социальным неповиновением привел к запрету всех пролетарских собраний и празднований. Но «нравственное преобразование» было таким же интенсивным и в не-протестантских регионах, где в тот же период танцы и песни сменились религиозными процессиями, которые проводились внутри и вне церквей. Даже отношения человека с богом были приватизированы: в протестантских регионах с помощью института прямого общения с богом, в католических — с введением индивидуальной исповеди. Сама церковь, как общественный центр, прекратила осуществление какой-либо социальной активности, кроме той которая имела отношение к культу. В результате физическая разобщенность, по причине приватизации земли и отделения общественной собственности, усиливала процесс социальной разобщенности, а воспроизводство рабочих переместилось из общественной сферы в дома, из общины в семью, из общественного пространства (сообщество, церковь) в частное [51].

Во-вторых, в период между 1530 и 1560 годами, по меньшей мере в шестидесяти городах Европы была введена система социальной помощи, как по инициативе местных властей, так и в результате прямого вмешательства государства [52]. О настоящих целях этого введения все еще идут дебаты. Хотя большая часть литературы по этой теме рассматривает введение социальной помощи как реакцию на гуманитарный кризис, который ставил под угрозу социальный контроль, в своем масштабном исследовании принудительного труда французский ученый-марксист Ян Мулье-Бутан (Yann Moulier Boutang) утверждает, что его главной целью было «Великое закрепощение» пролетариата — попытка предотвратить утечку рабочей силы [53].

В любом случае, введение социальной помощи стало поворотным моментом в формировании отношений между рабочими и капиталом и в определении функции государства. Это было первое признание неустойчивости капиталистической системы, правящей лишь посредством голода и устрашения. Это был также первый шаг к восстановлению государства как гаранта классовых отношений и как главного надзирателя за воспроизводством и дисциплинированием рабочей силы. Предпосылки к этому можно найти в XIV веке, когда столкнувшись с распространением антифеодальной борьбы, государство выступило как единственный агент, способный противостоять рабочему классу, который был сплочен на региональном уровне, вооружен и уже не ограничивал свои требования политической экономией поместья. В 1351 году вместе с принятием Статута о рабочих в Англии, который устанавливал максимальную оплату труда, государство официально взяло на себя регламентирование и подавление

рабочей силы, которое местные лорды уже не могли обеспечить. Вместе с введением социальной помощи государство стало претендовать на «право собственности» на рабочую силу, а внутри правящего класса было установлено капиталистическое «разделение труда», которое позволило работодателям сложить с себя всякую ответственности за воспроизводство рабочих, поскольку они были уверены, что государство вмешается — кнутом или пряником — дабы предотвратить неизбежные кризисы. Вместе с этой инновацией произошел скачок в управлении социальным воспроизводством, в результате введения демографических записей (перепись, учет смертности, рождаемости и количества браков) и применения бухгалтерского учета в социальных отношениях.

Примером может служить работа администрации Бюро бедных (BureaudePauvres) в Лионе, во Франции, которое с конца XVI века занялось подсчетом количества бедных, определением количества пищи необходимого каждому ребенку или взрослому и учетом умерших, дабы убедиться, что никто не получает социальную помощь за умершего человека (Zemon Davis 1968:244-46).

Вместе с этой новой «социальной наукой» развернулись международные дебаты об управлении социальной помощью, предвосхищая современные дебаты о всеобщем благосостоянии. Следует ли поддерживать только тех, кто неспособен работать, так называемых «заслуживающих помощи бедных» или нужно помогать и тем, кто «трудоспособен», но не может найти работу? Насколько большой или маленькой должна быть помощь, чтобы не отбить у них желание искать работу? Эти вопросы имели решающее значение с точки зрения социальной дисциплины, поскольку основной целью социальной поддержки было привязать работников к рабочим местам. Но консенсуса по этим вопросам достигали очень редко.

В то время как реформаторы-гуманисты, такие как Хуан Луис Вивес [54] и представители богатых горожан признавали экономическую и дисциплинарную выгоду более либеральной и централизованной организации благотворительности (впрочем, не идущей дальше раздачи хлеба), часть духовенства усиленно выступала против запрета индивидуальных пожертвований. Однако при всех различиях систем и мнений, помощь была такой скудной, что породила столько же конфликтов, сколько и умиротворения. Те, кому оказывалась помощь возмущались унижительными процедурами, такими как ношение «знаков позора» (которыми раньше отмечались прокаженные и евреи), или участие в ежегодных парадах бедных (во Франции), на которых они должны были шествовать, распевая гимны и держа в руках свечи; и они яростно протестовали, если не получали милостыню своевременно, или она была недостаточной для удовлетворения их потребностей. В ответ на это в некоторых городах Франции устанавливались виселицы во время процедуры раздачи еды бедным, или когда от них

требовали отработать полученную еду (Zemon Davis, 1968: 249). В Англии в XVI веке получение социальной помощи — также детьми и пожилыми людьми — стало причиной попадания в «работные дома», где на них опробовали разные способы организации труда. [55] В результате, наступление на рабочий класс, начавшееся с огораживаний и Революции цен, в течение века привело к криминализации рабочего класса, то есть формированию огромной массы пролетариев, которые либо были заключены в недавно организованные «работные дома» и исправительные учреждения, либо пытались выжить вне закона, находясь в открытом противостоянии с государством — всегда в одном шаге от кнута и удавки.

С точки зрения формирования трудолюбивой рабочей силы, это был полный провал, и постоянная озабоченность политических кругов XVI - XVII веков вопросом социальной дисциплины свидетельствует о том, что государственные деятели и капиталисты того времени хорошо понимали это. Кроме того, социальный кризис, спровоцированный общим состоянием непокорности, усилился во второй половине XVI века из-за нового экономического спада, по большей части вызванного резким сокращением населения Испанской Америки в результате Конкисты и сокращением колониальной экономики.

## §5 Убыль населения, экономический кризис и дисциплинирование женщин

Мечта колонизаторов о бесконечном источнике рабочей силы (вторящая расчетам первооткрывателей «бесконечного числа деревьев» в лесах Америки) была разрушена менее чем через сто лет после высадки Колумба на американский континент.

Европейцы принесли в Америку смерть. Оценки демографического коллапса, который поразил регион после колониального вторжения, варьируются. Но исследователи почти единогласно сравнивают его с «Американским Холокостом». По словам Дэвида Станнарда (1992), в следующий за Завоеванием век население сократилось на 75 миллионов человек по всей Южной Америке, что составляло 95% её обитателей. Также есть оценка Андре Гундера Франка, который пишет, что «менее чем за 100 лет популяция индейцев в Мексике, Перу и некоторых других регионах снизилась на 90% и даже на 95%» (1978:43). В Мексике численность населения упала «с 11 млн. в 1519 году и 6.5 млн. в 1565 году, до примерно 2.5 млн. в 1600 году» (Wallerstein 1974: 89n). К 1580 году «болезни ... вкупе с жестокостью испанцев убили или изгнали большую часть населения Антильских островов, долин Новой Испании и Перу, и побережья Карибов» (Crosby: 1972:38), и скоро уничтожат много больше в Бразилии. Духовенство рационализировало этот «холокост» как наказание Божье за «скотское» поведение индейцев (Williams



1986:138); но его экономические последствия не были проигнорированы. Вдобавок, к 1580-м численность населения в Западной Европе также стала снижаться, этот процесс продолжался до XVII века, достигнув пика в Германии, где население сократилось на треть [56].

Если не считать эпидемию Черной смерти (1345-1348 гг.) это был беспрецедентный демографический кризис, и статистика, как бы ужасна она ни была, рассказывает лишь часть истории. Смерть нанесла удар по «бедноте». По большей части, от эпидемии оспы, прокатившейся по городам, умирали не богатые, а ремесленники, поденщики и бродяги (Kamen 1972: 32—33). Они умирали в таких количествах, что улицы были вымощены их телами, и власти обвинили во всем заговор, подстрекая народ охотиться на злоумышленников. Также в убыли населения винили низкий уровень рождаемости и нежелание бедноты заниматься собственным воспроизводством. Трудно сказать, до какой степени эти обвинения обоснованы, поскольку демографические записи до XVII века были весьма обрывочными. Зато мы знаем, что к концу XVI века брачный возраст увеличился для всех слоев населения, и в то же время количество брошенных детей — новое явление — стало расти. Мы также имеем жалобы священников, которые с амвона обличали молодежь, не желавшую вступать в брак и размножаться, чтобы не плодить больше ртов, чем они смогут прокормить.

Пик демографического и экономического кризиса пришелся на 1620-ые - 1630-ые годы. В Европе, как и в колониях, рынки сократились, торговля остановилась, безработица стала массовой, и какое-то время существовала возможность, что развивающаяся капиталистическая экономика может обрушиться, поскольку интеграция между колониальной и европейской экономиками достигла точки, когда взаимное влияние кризиса значительно ускорило его течение. Это был первый международный экономический кризис, Общий кризис, как называли его историки (Kamen 1972:307ff; Hackett Fischer 1996:91).

Именно в этом контексте вопрос отношений между трудом, населением и накоплением богатств вышел на передний план политических дебатов и стратегии разработки первых элементов демографической политики и режима «биовласти» [57]. Эти концепции применяются грубо, «населённость» («populousness») часто путают с «населением» («population») [58], и жестокость средств, которыми государство начинает наказывать любое поведение, препятствующее росту населения, не должна нас обманывать на этот счёт. Я считаю, что именно демографический кризис XVI-XVII веков, а не конец голода в Европе в XVII веке (как утверждает Фуко) сделал воспроизводство и рост населения государственной заботой и главным объектом интеллектуального дискурса. Далее я утверждаю, что причины эскалации преследования «ведьм» и новых методов дисциплинирования, принятых государством в этот период для управления деторождением и для

того, чтобы уничтожить женский контроль над воспроизводством, также прослеживаются до этого кризиса. Данный аргумент можно подтвердить лишь косвенно, и следует признать, что и другие факторы способствовали усилению стремления европейских властей строже контролировать женскую репродуктивную функцию. К ним мы должны отнести растущую приватизацию собственности и экономические отношения, которые (внутри буржуазии) генерировали новую обеспокоенность вопросом отцовства и поведения женщин. Похожим образом, в обвинениях ведьм в том, что они приносят детей в жертву дьяволу (ключевой теме «Великой охоты на ведьм» в XVI-XVII веках) мы можем прочесть не только обеспокоенность убылью населения, но также и страх обеспеченных классов перед подчиненными, в особенности женщинами низшего класса, которые как служанки, попрошайки или знахарки имели множество возможностей войти в дома своих нанимателей и навредить им. Однако, не может быть чистым совпадением, что именно в тот момент, когда население убывало и формировалась идеология, делающая упор на центральном месте труда в экономической жизни, европейские правовые кодексы ввели суровые наказания за репродуктивные преступления женщин.

Одновременное развитие демографического кризиса, экспансионистская демографическая теория, и введение политик, стимулирующих рост населения, хорошо задокументированы. К середине XVI века идея о том, что количество граждан определяет благосостояние нации, стала чем-то вроде социальной аксиомы. «На мой взгляд – писал французский политический мыслитель и демонолог Жан Боден – не нужно бояться слишком большого числа субъектов или граждан, ибо сила государства заключается в людях» («Шесть книг о государстве», Книга II). Итальянский экономист Джованни Ботеро (1533-1617) использовал более замысловатый подход, признавая необходимость в балансе между количеством населения и средствами к существованию. Тем не менее, он утверждал, что «величие города» не зависит от его физического размера или контура стен, но исключительно от количества его обитателей. Высказывание Генриха IV о том, что «сила и богатство короля заключается в количестве и состоятельности его подданных», включает в себе демографическую идею той эпохи.

Озабоченность ростом населения заметна также в программе протестантской Реформации. Отбросив традиционное христианское возвышение целомудрия, реформаторы валоризировали брак, сексуальность, и даже женщин из-за их репродуктивной способности. Женщины «необходимы для того, чтобы приумножать род человеческий», признавал Лютер, говоря, что «какие бы ни были у них слабости, женщины обладают одной добродетелью, которая отменяет их все: у них есть матка и они могут рожать» (King 1991:115).

Стимуляция роста населения достигла пика с появлением меркантилизма [59], который сделал высокую численность населения ключом к процветанию и мощи нации. Мейнстримные экономисты часто отмахиваются от меркантилизма, как от примитивной системы взглядов, благодаря постулату о том, что благосостояние нации пропорционально количеству трудящихся и количеству имеющихся в ее распоряжении денег. Жестокие методы, которые меркантилисты использовали для принуждения людей к работе в своей жажде труда, создали им дурную репутацию, поэтому большинство экономистов предпочитают поддерживать иллюзию о том, что капитализм способствует свободе, а не принуждению. Именно меркантилистский класс изобрёл рабочие дома, охотился на бродяг, «перемещал» преступников в американские колонии и вкладывался в работоторговлю, всё это одновременно с отстаиванием «пользы нищеты» и объявлением «безделья» социальной язвой. Таким образом, так и не было признано, что в меркантилистской теории и практике мы находим самое прямое выражение требований первоначального накопления и первую капиталистическую политику, прямо направленную на проблему воспроизводства рабочей силы. У этой политики как мы видим, есть «интенсивная» сторона, которая заключается в насаждении тоталитарного режима с использованием любых средств по извлечению максимального количества работы из каждого индивидуума, независимо от возраста и состояния. А также «экстенсивная» сторона, состоящая в усилиях по наращиванию численности населения, и тем самым армии и рабочей силы.

Как заметил Эли Хекшер, «почти фанатичное желание увеличивать население преобладало во всех странах в период, когда меркантилизм был на пике своего развития, во второй половине XVII века» (Heckscher 1966: 158). Вместе с этим укоренилась новая концепция человеческих существ, изображающая их как сырьё, рабочих и производителей потомства для государства (Spengler 1965: 8). Но еще до расцвета меркантилистской теории, во Франции и в Англии государство предприняло ряд про-наталистских мер, которые вместе с государственным пособием сформировали зачатки капиталистической репродуктивной политики. Были приняты законы, которые поощряли брак и наказывали безбрачие, сформированные по образу и подобию законов, принятых в поздней Римской империи с той же целью. Семья получила новую значимость как ключевой институт, обеспечивающий передачу собственности и воспроизводство рабочей силы. Одновременно, начали вестись демографические записи, а государство захватило контроль над сексуальностью, деторождением и семейной жизнью.

Но главной инициативой, предпринятой государством для обеспечения желаемого уровня численности населения, стало начало настоящей войны против женщин, прямо нацеленной на уничтожение контроля, который они имели над своими телами и репродукцией. Как мы увидим далее, эта война велась в первую очередь посредством охоты на ведьм, которая буквально демонизировала любую форму контроля рождаемости и непроизводительной

сексуальности, одновременно обвиняя женщин в том, что они приносят детей в жертву дьяволу. Но также она опиралась на переопределение того, что является репродуктивным преступлением. Таким образом, начиная с середины XVI века, в то время как португальские корабли возвращались из Африки с первым человеческим грузом, все европейские правительства начали вводить самые суровые наказания за контрацепцию, аборт и инфантицид.

К этой последней практике в средние века относились со снисхождением, хотя бы в случае бедных женщин; но теперь это превратилось в тяжкое преступление, за которое наказывали суровей, чем за большинство мужских преступлений.

*«В Нюрнберге в XVI веке наказанием матери за убийство новорождённого было утопление; в 1580 году, утопление заменили на обезглавливание, в этом году отрубленные головы трёх женщин, осужденных за убийство своих новорождённых, были прибиты к эшафоту на всеобщее обозрение» (King 1991:10) [60].*

Также были введены новые формы контроля, чтобы убедиться, что беременные женщины не прервут беременность. Во Франции королевский указ 1556 года требовал от женщин регистрировать каждую беременность, и приговаривал к смерти тех, чьи младенцы умирали некрещеными после тайных родов, была доказана вина женщины или нет. Похожие статуты были изданы в Англии и Шотландии в 1624 и 1690 годах. Также была создана сеть шпионов, которые следили за незамужними матерями и лишали их любой поддержки. Даже пустить к себе в дом незамужнюю беременную женщину было запрещено, из опасения, что она могла скрыться от пристального внимания общественности; в то же время тех, кто поддерживал ее, подвергали общественной критике (Wiesner 1993:51—52; Ozment 1983:43).

Как следствие, огромное количество женщин подверглось уголовному преследованию, за инфантицид в Европе XVI-XVII веков было казнено больше людей, чем за любое другое преступление, исключая колдовство, обвинение, которое также было сосредоточено на убийстве детей и других нарушениях репродуктивных норм. Примечательно, что в случаях инфантицида и колдовства, статуты, ограничивающие женскую правовую ответственность, были отменены. Таким образом, женщины впервые входили в Европейские залы суда от своего собственного имени как юридически взрослые люди, чтобы предстать перед судом по обвинению в колдовстве или детоубийстве. Кроме того, подозрение, под которое попали в тот период повитухи (приведшее к появлению докторов-мужчин в комнате роженицы) связано скорее с тем, что власти опасались инфантицида, чем с беспокойством о предполагаемой медицинской некомпетентности повитух.

С маргинализации повитух начался процесс, в ходе которого женщины утратили имевшийся у них контроль над деторождением, и были сведены до пассивной роли в рождении детей, в то время как в докторам-мужчинах стали видеть истинных «дарителей жизни» (как в алхимических мечтах магов Возрождения). В результате стала преобладать новая медицинская практика, которая в случае критической ситуации давала жизни плода приоритет над жизнью матери. Это сильно отличалось от традиционного процесса родовспоможения, который контролировали женщины; и действительно, для того чтобы это произошло, надо было изгнать сообщество женщин, которое собиралось вокруг постели будущей матери, поместить повитух под надзор докторов, а повитух заставить надзирать над женщинами.

Во Франции и Германии повитухи должны были шпионить в пользу государства, если хотели и дальше заниматься своим ремеслом. Они должны были сообщать обо всех новых рождениях, устанавливать отцов детей, рождённых вне брака, и следить за женщинами, которых подозревали в тайных родах. Они также должны были отслеживать любые признаки лактации у местных женщин, когда на крыльце церкви находили подкидышей (Wiesner 1933:52). Такое же сотрудничество требовалось от родственников и соседей. В протестантских странах и городах соседи должны были шпионить за женщинами и отчитываться о любых значимых сексуальных деталях: принимала ли женщина мужчину, пока её муж был в отлучке, или входила ли она в дом с мужчиной и оставалась с ним наедине за закрытой дверью (Ozment 1983:42-44). В Германии про-наталистское рвение достигло такого накала, что женщин наказывали, если они недостаточно усердно тужились во время родов, или не выказывали достаточно энтузиазма, когда ребенок рождался (Rublack 1996:92).

Результатом всех этих политик, которые продолжались в течении двух столетий (женщин всё еще казнили в Европе за инфантицид в конце XVIII века) было принуждение женщин к деторождению. В то время как в Средние века женщины могли использовать различные формы контрацепции, и осуществляли безусловный контроль над процессом родов, теперь их матки стали общественной территорией, управляемой мужчинами и государством, и деторождение было прямо поставлено на службу капиталистическому накоплению.

В этом смысле, судьба западноевропейских женщин в период первоначального накопления была сходна с судьбой рабынь на американских колониальных плантациях, которые, особенно после окончания работорговли в 1807 году, принуждались хозяевами к производству новых работников. Сравнение, очевидно, имеет серьезные ограничения. Европейские женщины не были явно подвержены сексуальным посягательствам — хотя за изнасилование женщин-пролетариев наказывали только самих жертв. Им не приходилось в бессильной агонии наблюдать как их детей продают с аукциона.

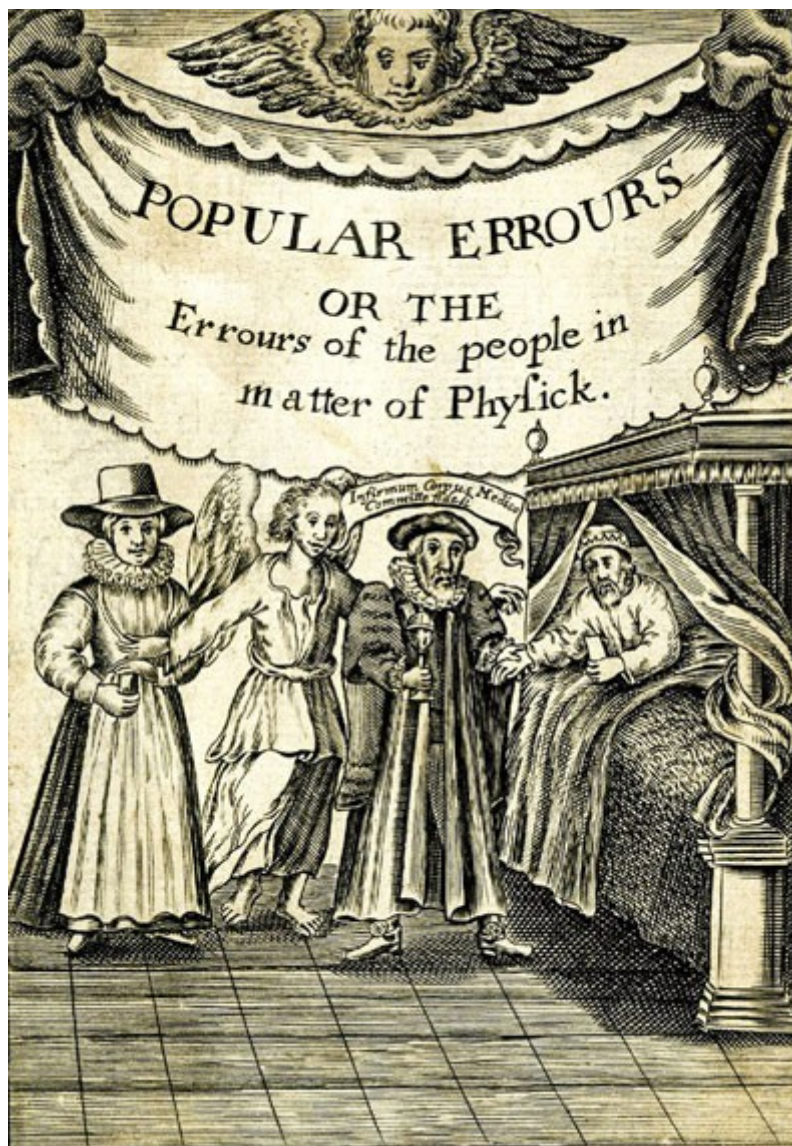


Экономическая прибыль от рождений, к которым их принуждали, была неявной. В этом смысле, состояние порабощенной женщины, наиболее наглядно демонстрирует правду и логику капиталистического накопления. Но несмотря на различия, в обоих случаях женское тело было превращено в инструмент для воспроизводства труда и наращивания рабочей силы, к нему относились как к природной машине для размножения, функционирующей в соответствии с ритмами, которые женщина не может контролировать.



*Альбрехт Дюрер, «Рождение Девы Марии» (1502-1503). Рождение ребенка было одним из главных событий в жизни женщины и поводом для торжества женского сотрудничества.*





*На этой английской иллюстрации отражена маскулинизация медицинских практик. Ангел отталкивает женщину-лекаря от кровати больного. Надпись обличает её некомпетентность.*

Этот аспект первоначального накопления отсутствует в анализе Маркса. Исключая его ремарки в «Манифесте коммунистической партии» об использовании женщин в буржуазной семье — как производителей наследников, гарантирующих передачу семейной собственности — Маркс никогда не признавал, что деторождение могло стать областью эксплуатации и, по той же причине, областью сопротивления. Он никогда не мог представить, что женщины могут отказаться от воспроизводства, или что такой отказ станет частью классовой борьбы. У Грюндриссе (1973:100) он утверждает, что капиталистическое развитие продолжается независимо от численности населения посредством увеличения продуктивности труда, труд, который капитал эксплуатирует, постоянно уменьшается по отношению к «постоянному капиталу» (т.е. капитал инвестируется в машины и другие производственные ресурсы), с последующим определением «добавочного населения». Но эта динамика, которую Маркс определяет как «свойственный капиталистическому способу производства закон народонаселения» (Capital, 110

Vol. 1: 689ff), могла преобладать только тогда, когда деторождение было чисто биологическим процессом, или деятельностью, автоматически отвечающей экономическим изменениям, и если бы капиталу и государству не нужно было беспокоиться о «женщинах, бастующих против деторождения». Это собственно и подразумевал Маркс. Он признавал, что капиталистическое развитие сопровождалось увеличением населения, причины которого он периодически обсуждает. Но, как и Адам Смит, он видит это увеличение как «естественный эффект» экономического развития, и в первом томе «Капитала» постоянно противопоставляет определение «добавочного населения» «естественному приросту» населения. Маркс не задавался вопросом, почему деторождение должно быть «природным фактом», а не социальной, исторически детерминированной деятельностью, в которую вкладывались различные интересы и структуры власти. Он даже не предполагал, что мужчины и женщины, могут иметь различные интересы относительно деторождения, деятельности, которую он рассматривал как гендерно-нейтральный, недифференцированный процесс.

В реальности, деторождение и изменение численности населения так далеки от того, чтобы быть автоматическими или «естественными», что на всех этапах капиталистического развития, государство должно было прибегать к регуляции и принуждению чтобы увеличить или уменьшить количество рабочей силы. Это особенно верно для периода взлета капитализма, когда мышцы и кости рабочих были главными средствами производства. Но даже позже – до настоящего времени – государство не жалело сил, чтобы вырвать у женщин контроль над репродукцией, и определять, какие дети должны рождаться, где, когда и сколько. Следовательно, женщины часто вынуждены были рожать против своей воли, и испытывали отчуждение от своих тел, своего «труда», и даже своих детей, гораздо более глубокое, чем отчуждение испытываемое любыми другими рабочими (Martin 1987:19-21). На самом деле никто не может описать боль и отчаяние, переживаемые женщиной, когда её тело обращается против неё, как это происходит в случае нежелательной беременности. Это особенно верно в тех ситуациях, когда беременность вне брака наказывается, и когда рождение ребенка делает женщину уязвимой для социального ostracism и даже смерти.

## §6 Девальвация женского труда

Криминализация женского контроля над деторождением — явление, важность которого невозможно переоценить, как с точки зрения его влияния на женщин, так и с позиции его значения для капиталистической организации труда. Из документальных свидетельств известно, что в средневековье женщины применяли множество контрацептивных средств, в основном на основе трав, из которых готовили зелья и «пессарии» (свечи), их

использовали, чтобы стимулировать женские менструации, провоцировать выкидыши или для стерилизации. В книге «Травы Евы: История контрацепции на Западе» (1997) американский историк Джон Риддл предоставил нам обширный перечень наиболее часто использовавшихся веществ и ожидаемых от них эффектов [61].

Криминализация контрацепции привела к отчуждению женских знаний, передававшихся из поколения в поколение и дававших женщинам определенную самостоятельность в вопросах деторождения. Но оказывается, что в некоторых случаях эти знания не были потеряны, а только загнаны в подполье. Однако когда контроль рождаемости вновь вышел на социальную арену, методы контрацепции были не того типа, который могли бы использовать женщины, они были специально созданы для использования мужчинами. Сейчас я не буду рассматривать вопрос, какие демографические последствия вызвала эта перемена, но все же сошлюсь на работу Риддла для обсуждения данной темы. Здесь я только хочу подчеркнуть, что отказывая женщинам в контроле над их телами, государство лишает их самых базовых условий физической и психологической неприкосновенности и низводит материнство до принудительного труда, ограничивая женщин репродуктивной сферой в степени, незнакомой предыдущим обществам. Впрочем, принуждение женщин плодиться против их воли или (как в феминистской песне семидесятых) принуждение их «рожать детей для государства» [62] есть только часть заданной функции женщин в новом разделении труда по половому признаку. Сопутствующим аспектом было определение женщин, как не-работников — процесс, хорошо изученный феминистскими историками, — который почти завершился к концу XVII века.

К этому времени женщины потеряли свои позиции даже в отношении профессий, бывших их прерогативой, таких как пивоварение и акушерство, в которых их деятельность подверглась новым ограничениям. Женщины-пролетарии первыми обнаружили, как трудно получить какую-нибудь работу, кроме той, что имеет самый низкий статус: домашней прислуги (род занятий трети занятых женщин), рабочей на ферме, прядильщицы, вязальщицы, вышивальщицы, разносчицы, кормилицы. Как говорит нам (среди прочих) Мери Виснер, набирал силу (в законе, в налоговом учете, в постановлениях гильдий) постулат, что женщины не должны работать вне дома, им надлежит заниматься «производством» только помогая мужьям. Стало популярным утверждение, что любая работа, которую женщины выполняют дома — это «не-работа», и она бесполезна, даже если сделана на продажу (Wiesner 1993:83ff). Так, если женщина шила одежду, это считалось «работой по дому» или «домохозяйством», даже если одежда предназначалась не для членов семьи, хотя, когда ту же самую работу выполнял мужчина, это считалось «производством». Девальвация женского труда была настолько велика, что даже городские власти велели гильдиям смотреть сквозь пальцы на продукцию, произведенную женщинами (особенно вдовами) дома, потому что



это ненастоящая работа и потому что женщины нуждаются в ней, чтобы не опуститься до жизни на государственное пособие. Уиснер добавляет, что женщины поверили в эту выдумку и даже ссылались на нее, извиняясь за то, что просят работу, чтобы содержать себя (там же: 84-85). Скоро вся женская работа, выполняемая дома, определялась как «домашнее хозяйство», и даже за ту работу, которую женщина выполняла вне дома, она получала гораздо меньше чем мужчина и никогда оплата не была достаточной для того чтобы на нее прожить. Брак стал считаться истинной карьерой женщины, а невозможность женщин содержать себя воспринималась как должное, доходило до того, что если одинокая женщина пыталась поселиться в деревне, ее изгоняли, даже если она получала заработную плату.



*Проститутка и солдат. Часто следовавшие за лагерем проститутки выполняли для солдат и других пролетариев функции жены, стирая и готовя мужчинам в дополнение к сексуальному обслуживанию.*

В сочетании с лишением земель, утрата права на оплачиваемый труд привела к тому что проституция стала массовой. Как сообщает Ле Руа Ладюри, рост числа проституток во Франции можно было наблюдать повсеместно:

*«От Авиньона до Нарбонны и Барселоны «гулящие женщины» (femmesdedébauche) стоят у ворот городов, на улицах красных фонарей ... и на мостах ... [так что] к 1594 году «постыдная торговля» расцвела, как никогда раньше»*





*Проститутка зазывает клиента. Число проституток возросло в огромном масштабе в результате приватизации земли и коммерциализации сельского хозяйства.*

Сходная ситуация сложилась в городах Англии и Испании, где бедные женщины, прибывающие из сельской местности, и даже жены ремесленников ежедневно пополняли семейный бюджет, торгуя телом. В прокламации, выпущенной властями Мадрида в 1631 году и обличавшей эту проблему, выражалось недовольство тем, что множество бездомных женщин бродит по городским улицам, тавернам, подворотням, соблазняет мужчин и вводит их в грех (Vigil 1986:114-5). Но как только проституция стала основной формой существования для огромной части женского населения, институциональное отношение к ней изменилось. Хотя в позднем Средневековье она была официально признана как неизбежное зло, а проститутки извлекали выгоду из режима высокой заработной платы, в XVI веке ситуация поменялась на противоположную. В атмосфере тотального женоненавистничества, характеризующего успех протестантской Реформации и охоты на ведьм, проституция была сначала подвергнута новым ограничениям, а потом криминализована. Между 1530 и 1560 годами повсюду закрывались городские бордели, а проститутки, особенно уличные, подвергались суровым наказаниям: изгнанию, бичеванию и другим жестоким формам взысканий. Среди них были «позорный стул» («theduckingstool») или acabussade — «фрагмент мрачного спектакля», как назвала это Ники Робертс — жертв привязывали к стулу, иногда помещали в клетку, а затем неоднократно погружали в реку или водоем, так чтобы они почти захлебнулись (Roberts 1992: 115-16). При этом, во Франции XVI века изнасилование проститутки

перестало быть преступлением [63]. В Мадриде также было решено, что женщинам-бродягам и проституткам нельзя позволять оставаться и спать на улицах и папертях, и если они будут пойманы за этим, то им следует дать сто ударов плетью, а затем изгнать из города на шесть лет предварительно обрив головы и брови.

Чем можно объяснить такую решительную атаку на женщин-работниц? И как исключение женщин из сферы общественно признанного труда и денежных отношений соотносятся с навязыванием принудительного материнства и с тем, что именно в это время охота на ведьм стала массовой?

Если смотреть на эти явления с современной позиции, после четырех столетий капиталистического дисциплинирования женщин, ответы сами бросаются в глаза. Хотя женскую оплачиваемую работу, работу по дому и (оплачиваемые) сексуальные услуги до сих пор очень часто изучают в отрыве друг от друга, теперь мы находимся в лучшем положении, и можем видеть, что причина дискриминации, которой женщины подвергались на рынке оплачиваемого труда, коренится в их неоплачиваемом домашнем труде. Таким образом, мы можем связать запрет проституции и изгнание женщин с оплачиваемых рабочих мест с сотворением домохозяйки и реконструкцией семьи как места для производства рабочей силы. Однако с теоретической и политической точек зрения фундаментальный вопрос — при каких условиях подобная деградация стала возможна и какие социальные силы стояли за ней и ей способствовали.



*Проститутка, подвергаемая пытке водой (scabussade). «Она будет погружена в воду несколько раз, а потом отправлена за решетку на всю жизнь».*



*Как и «борьба за штаны», образ властной жены бросал вызов половой иерархии, а избиваемый ею муж был одной из любимых мишеней социальной литературы XVI-XVII вв.*

Ответ заключается в том, что важным фактором в девальвации женского труда была кампания, предпринятая рабочими-ремесленниками в конце XV века по выдворению женщин-работниц из своих мастерских, предположительно, чтобы защитить себя от посягательств купцов-капиталистов, нанимавших женщин по гораздо более низким расценкам. Усилия ремесленников оставили множество исторических свидетельств [64]. Будь то в Италии, Франции или Германии, повсюду подмастерья ходатайствовали перед властями о том, чтобы женщинам запретили конкурировать с ними; они изгнали женщин из своих рядов, выходили бастовать, если запрет нарушался, и даже бойкотировали мужчин, которые работали с женщинами. Похоже, мужчины-ремесленники были заинтересованы в ограничении женщин сферой домашнего хозяйства еще и потому, что учитывая их экономические трудности, «разумное ведение хозяйства женой» стало необходимым условием для предотвращения банкротства и для содержания независимой мастерской. Сигрид Браунер (автор цитаты, приведенной выше) говорит о значении, придаваемом

немецкими мастерами этому социальному предписанию (Brauner 1995:96—97). Женщины пытались противостоять этому бешеному натиску, но, столкнувшись с тактиками устрашения, которые использовали против них мужчины-рабочие, потерпели поражение.

Те, кто отваживались работать вне дома, в публичном пространстве и на рынке, изображались, как сексуально озабоченные мегеры или даже «шлюхи» или «ведьмы» (Howell 1986:182—83) [65]. Более того, существуют свидетельства, что волна мизогинии, нараставшая в европейских городах в конце XV века — нашедшая отражение в мужской одержимости «борьбой за штаны» и в персонаже непокорной жены, которую популярная литература изображала избивающей мужа или едущей на его спине — берет начало, кроме всего прочего, из этих (саморазрушительных) усилий выгнать женщин с рабочих мест и с рынка.

С другой стороны, понятно, что старания эти не увенчались бы успехом без поддержки властей, которые ясно видели в этом свой интерес. Вдобавок к усмирению строптивых подмастерьев, вытеснение женщин из ремесел обеспечивало необходимый базис для закрепления их в сфере репродуктивного труда, и эксплуатации как низкооплачиваемых рабочих в кустарной промышленности.

## §7 Женщины: новый общественный ресурс и замена утраченной земли

Следствием альянса между ремесленными цехами и городскими властями, наряду с продолжающейся приватизацией земли, стало новое разделение труда по половому признаку, или точнее, новый «сексуальный договор» [66] (термин Кэрол Пейтман, 1988), который определял женщин в терминах — мать, жена, дочь, вдова — скрывая их статус рабочих, и одновременно с этим давая мужчинам свободный доступ к телам женщин, и результатам их труда, а также к телам и результатам труда их детей.

Согласно этому новому общественно-сексуальному договору, женщины-пролетарии стали для мужчин-рабочих заменой земли, утраченной в результате огораживаний, самым базовым средством воспроизводства, и общественным благом, которое каждый мог присвоить и использовать по своему усмотрению. Отголоски этого «первоначального присвоения» слышны в понятии *commonwoman* (англ. «простая женщина») (Karras 1989) [67], которое в XVI веке характеризовало женщину, занимавшуюся проституцией. Но в новой организации производства каждая женщина (кроме тех, что уже были приватизированы мужчинами-буржуа) стала общественным ресурсом, поскольку деятельность женщин была определена как не-работа, женский труд

стал восприниматься как природный ресурс, который доступен каждому, как воздух, которым мы дышим, или вода, которую мы пьем.

Для женщин это было историческим поражением. С их выдворением из ремесленных цехов и обесцениванием репродуктивного труда произошла феминизация бедности, и чтобы обеспечить «первоначальное присвоение» мужчинами женского труда, был создан новый патриархатный порядок, ввергший женщин в двойную зависимость: от работодателей и от мужчин. Тот факт, что неравные отношения власти между женщинами и мужчинами существовали и до появления капитализма, как и дискриминирующее разделение труда по половому признаку, никак не умаляет этого утверждения. В докапиталистической Европе подчинение женщин мужчинам смягчалось тем, что у них был доступ к общинной собственности и прочим общинным ресурсам, тогда как при новом капиталистическом режиме женщины сами стали общественным ресурсом, ибо их работа была определена как природный ресурс, лежащий вне сферы рыночных отношений.

## §8 Патриархат заработной платы

В данном контексте важное значение имели изменения, произошедшие в семье, которая в этот период начала отделяться от публичной сферы и приобретать свои современные коннотации как главный центр для воспроизводства рабочей силы.

Партнёр рынка, инструмент для приватизации общественных отношений и, прежде всего, для пропаганды капиталистической дисциплины и патриархатной власти, семья возникает в период первоначального накопления еще и как наиболее важный институт для присвоения и сокрытия женского труда [68].

Мы можем видеть это на примере семьи рабочих. Данная тема не была нами достаточно изучена. Ранее мы рассматривали семью прежде всего, как привилегию состоятельных мужчин, вероятно потому, что в то время на которое мы ссылаемся, это было доминирующей формой и моделью для родительских и супружеских отношений. Кроме того, семья больше интересовала нас как политический институт, чем как место работы. Ранее особо подчеркивалось, что в новой буржуазной семье муж стал представителем государства, которому было поручено дисциплинировать и контролировать «подчиненные классы», категорию, которая для политических теоретиков XVI и XVII веков (Жана Бодена, например) включала жену и детей (Schochet 1975). Из этого следует определение семьи как микрогосударства или микроцеркви и требования властей, чтобы одинокие рабочие жили под крышей и властью мастера. Также отмечалось, что в буржуазной семье женщина потеряла большую часть своей власти, будучи как правило исключена из семейного бизнеса и ограничена ведением домашнего хозяйства.



Чего не хватает в этой картине, так это признания, что хотя в высших классах именно собственность дала мужу власть над женой и детьми, аналогичная власть над женщинами была предоставлена и мужчинам-рабочим, за счет исключения женщин из наемного труда.

Пример этой тенденции — семья надомных работников, занятых в кустарном производстве. Мужчины-надомные работники отнюдь не чурались брака и семьи, будучи зависимы от них, поскольку жена «помогала» им работать на купцов, одновременно заботясь об их физических потребностях и обеспечивая потомством, которое с раннего возраста можно было использовать для ткачества или некоторых вспомогательных задач. Таким образом, даже в периоды сокращения численности населения, надомные работники по-видимому продолжали размножаться; их семьи были настолько велики, что их современник, австриец XVII века, глядя на тех, кто жил в его деревне, писал, что они теснятся в своих домах, как воробьи на стропилах. Что отличает такого рода устройство — хотя жена работала бок о бок с мужем, и также, как и он, производила для рынка, теперь её зарплату получал муж. Таким же было положение других женщин-работниц после замужества. В Англии «женатый человек... по закону имел право на доходы своей жены» даже когда работа, которую она выполняла, заключалась в кормлении грудью или уходе за ребенком. Поэтому, когда приход нанимал женщин для такой работы, записи «часто скрывали (их) присутствие в качестве работниц», записывая платеж на имя мужа. «Были деньги выплачены мужу или жене — зависело от прихоти клерка» (Mendelson and Crawford 1998:287).

Эта политика, лишив женщин возможности иметь собственные деньги, создала материальные условия для подчинения женщин мужчинам и присвоения их труда рабочими мужского пола. Именно в этом смысле я говорю о патриархате заработной платы [69]. Мы также должны переосмыслить концепцию «наемного рабства». Если свобода мужчин-рабочих при новом режиме наемного труда и впрямь была лишь формальностью, то женщины-рабочие были той группой трудящихся, чье положение при переходе к капитализму максимально приблизилось к рабскому.

В то же время — с учетом жалких условий, в которых жили наемные работники — работа по дому, выполняемая женщинами для воспроизводства их семей, была неминуемо ограничена. Замужние или нет, женщины-пролетарии должны были зарабатывать хоть немного денег, что они и делали, совмещая несколько работ. Кроме того, домашняя работа, требовала некоторого репродуктивного капитала: мебели, посуды, одежды, денег на питание. Но наемные работники жили бедно, «вкалывая дни и ночи напролёт» (как выразился ремесленник из Нюрнберга в 1524 году), чтобы предотвратить голод и накормить своих жен и детей (Brauner 1995:96). У большинства едва ли была крыша над головой, они жили в лачугах, где также

проживали другие семьи и животные, а гигиена (плохо соблюдаемая даже более состоятельными людьми) полностью отсутствовала; их одеждой были лохмотья, а рацион в лучшем случае состоял из хлеба, сыра и овощей. Таким образом, мы не находим в этот период в среде рабочего класса классической фигуры домохозяйки на полный рабочий день. Только в XIX веке — в ответ на первый интенсивный цикл борьбы против промышленного труда — «современная семья», основывающаяся на неоплачиваемом репродуктивном труде домохозяйки на полный рабочий день, стала повсеместно распространена в среде рабочего класса, сначала в Англии, а затем и в Соединенных Штатах.

Её распространение (следующее за принятием Фабричного законодательства, ограничивающего занятость женщин и детей на фабриках) отражает первые долгосрочные инвестиции капиталистического класса, сделанные в воспроизводство рабочей силы помимо её количественного увеличения. Это было результатом компромисса, на который пришлось пойти чтобы предотвратить восстание, компромисса между предоставлением более высокой заработной платы, достаточной для содержания «неработающей» жены, и более интенсивным уровнем эксплуатации. Маркс говорил об этом как о переходе от «абсолютной» к «относительной прибавочной стоимости», то есть переходе от типа эксплуатации на основе удлинения рабочего дня до максимума и сокращения заработной платы до минимума, к режиму, где более высокая заработная плата и более короткий рабочий день будут компенсированы повышением производительности труда и темпов производства. С капиталистической точки зрения, это была социальная революция, преодолевшая давнюю приверженность низкой заработной плате. Ее результатом стала новая сделка между работниками и работодателями, опять основанная на исключении женщин из наемного труда — сделка, положившая конец их найму на работу на ранних этапах промышленной революции. Это также стало знаком нового капиталистического изобилия, продуктом двух столетий эксплуатации рабского труда, в скором времени простимулированным новым этапом колониальной экспансии.

В XVI и XVII веках, напротив, несмотря на одержимость численностью населения и количеством «рабочей бедноты», фактические инвестиции в воспроизводство рабочей силы были крайне низкими. Следовательно, основная часть репродуктивного труда, выполняемая женщинами-пролетариями, предназначалась не для их семей, а для семей их работодателей или рынка. В среднем, треть женского населения в Англии, Испании, Франции и Италии работала прислугой. Таким образом, в пролетарской среде прослеживалась тенденция в направлении откладывания брака (на более поздний возраст) и распада семьи (в английских деревнях XVI века объем ежегодной миграции составлял 50%). Нередко беднякам даже запрещали вступать в брак, если существовала вероятность, что их детей придется содержать государству, и если подобное действительно случалось, то детей у

них забирали и передавали на работу в приход. По оценкам, одна треть или более людей, населявших сельские районы Европы, не вступали в брак; в городах показатели были еще выше, особенно среди женщин Германии, где 40% были «старыми девами» или вдовами (Ozment 1983:41-42).

Тем не менее — хотя работа по дому женщин-пролетариев была сведена к минимуму, и они в обязательном порядке должны были производить для рынка — в среде рабочего класса в переходный период мы уже видим разделение труда по половому признаку, которое должно было стать типичной капиталистической организацией труда. В её центре была растущая дифференциация мужского и женского труда, поскольку задачи, выполняемые женщинами и мужчинами, стали более разнообразными и, прежде всего, стали носителями различных социальных отношений.

Какими бы бедными и бесправными они ни были, наемные рабочие мужского пола по-прежнему могли пользоваться трудом и заработной платой своих жен или покупать услуги проституток. На протяжении этого первого этапа пролетаризации именно проститутка часто выполняла для рабочих мужского пола функции жены, готовя пищу, стирая и вдобавок обслуживая их сексуально. Кроме того, криминализация проституции, которая карала женщин, но едва ли касалась их клиентов-мужчин, укрепила мужскую власть. Любой мужчина теперь мог уничтожить женщину, просто объявив, что она проститутка, или путем обнародования того, что она уступила его сексуальным притязаниям. Женщинам приходилось умолять мужчин «не отнимать их честь» (единственную собственность, сохранившуюся у них) (Cavallao and Cerutti 1980:346ff), предполагалось, что их жизнь находится теперь в руках мужчин, которые (как феодальные лорды) могли распоряжаться их жизнью и смертью.

## §9 Обуздание женщин и переопределение женственности и мужественности: женщины как дикари Европы

Учитывая девальвацию труда и социального статуса женщин, неудивительно, что неподчинение женщин и методы, с помощью которых они могли быть «обузданы», были в числе основных тем литературы и социальной политики в период «перехода» (Underdown 1985a: 116-36) [70]. Женщины не могли бы быть полностью обесценены как рабочие и лишены автономии по отношению к мужчинам, не подвергаясь интенсивному процессу социальной деградации; и действительно, на протяжении XVI и XVII веков, женщины утратили позиции во всех сферах общественной жизни.

Ключевой областью изменений в этом направлении был закон, где в этот период мы можем наблюдать неуклонную эрозию прав женщин [71]. Одним из главных прав, которые потеряли женщины, было право осуществлять

экономическую деятельность самостоятельно, как *femme soles* (фр. «одинокая женщина»). Во Франции они потеряли право заключать контракты или представлять самих себя в суде, ибо закон объявил их «недееспособными». В Италии они стали реже прибегать к суду с целью разоблачить злоупотребления, совершаемые против них. В Германии появился обычай назначать овдовевшим женщинам среднего класса опекунов, для управления их делами. Также немецким женщинам было запрещено жить в одиночку или с другими женщинами, а если они были бедными, даже в собственной семье, поскольку предполагалось, что за ними не будет должного присмотра. В целом, наряду с экономической и социальной девальвацией, женщины переживали процесс правовой инфантилизации.



*Сварливую женщину проводят по улицам в «ругательной уздечке». Хитроумное железное приспособление использовалось для наказания женщин с острым языком. Примечательно, что аналогичное устройство использовалось европейскими работниками для усмирения пленных рабов и перемещения их на корабли.*

Потеря женщинами социальной власти также выражалась посредством новой половой дифференциации пространства. В странах Средиземноморья женщины были изгнаны не только с рабочих мест, но и с улиц, где женщины без сопровождения рисковали подвергнуться насмешкам или сексуальным посягательствам (Davis 1998). В Англии («женском раю» по мнению некоторых итальянских гостей) присутствие женщин в общественных местах также стало встречаться неодобрением. Англичанкам не рекомендовалось сидеть перед их

домами или находиться рядом с окнами; общение с подругами также было жестко регламентировано (в этот период термин «gossip» — подруга — начал приобретать пренебрежительную коннотацию). Даже навещать своих родителей замужней женщине следовало с оглядкой.

Как именно новое половое разделение труда изменило отношения мужчин и женщин, можно увидеть из широкой дискуссии о природе женских добродетелей и пороков, которая была развернута в учебной и популярной литературе, одном из главных средств для идеологического пересмотра гендерных отношений при переходе к капитализму. Эти дебаты, известные с самого начала как «la querelle des femmes», обнаруживают новый интерес к предмету, показывающий, что старые нормы рушатся, и общественность начинает осознавать, что основные элементы сексуальной политики подверглись реконструкции. В рамках этой дискуссии можно выделить две тенденции. С одной стороны, были сконструированы новые культурные каноны с максимизацией различий между женщинами и мужчинами и созданием более женственных и более мужественных прототипов (Fortunati 1984). С другой стороны, было установлено, что женщины по своей природе находятся ниже мужчин — чрезмерно эмоциональны и похотливы, не способны контролировать себя — и должны быть помещены под мужской контроль. Как и с осуждением колдовства, консенсус по этому вопросу был достигнут вопреки религиозным и интеллектуальным границам. С амвона или книжных страниц, гуманисты, протестантские реформаторы и католики-контрреформаторы, все сотрудничали в очернении женщин, усердно и непрестанно.

Женщин обвиняли в неблагодарности, тщеславии, сумасбродстве, мотовстве. Особенным нападкам подвергался женский язык, в котором видели инструмент неподчинения. Но главной злодейкой среди женщин была непокорная жена, которая вместе со «сварливой бабой», «ведьмой» и «шлюхой» была излюбленной мишенью драматургов, популярных писателей и моралистов. В этом смысле пьеса Шекспира «Укрощение строптивой» (1593) была манифестом эпохи. Наказание женщин за неподчинение патриархальной власти изображали и прославляли в бесчисленных женоненавистнических пьесах и трактатах. Английская литература елизаветинской и яковинской эпохи была перенасыщена произведениями на эту тему. Типичный пример этого жанра — пьеса Джона Форда «Как жаль, что она шлюха» (1633), которая заканчивалась назидательным убийством и казнью трех из четырех женских персонажей. Другие классические произведения, озабоченные дисциплинированием женщин — «Обвинение распутных, праздных, своенравных и непостоянных женщин» Джозефа Светнама (1615); и «Женский парламент» (1646), сатира, направленная главным образом против женщин среднего класса, которая изображает их занятыми принятием законов для того, чтобы получить превосходство над своими мужьями [72]. Между тем, для управления поведением женщин в доме



и вне его, были введены новые законы и новые формы пыток подтверждающие, что литературное очернение женщин было выражением конкретного политического проекта, направленного на лишение их всякой автономии и социальной власти. В Европе в Век разума на женщин, обвиненных в сварливости, надевали намордники, как на собак, и так проводили по улицам; проституток били плетью или сажали в клетку и подвергали имитации утопления, в то время как для женщин, осужденных за прелюбодеяние, была введена смертная казнь (Underdown 1985a: 117ff).



Фронτισпис «Женского парламента» (1646). Пример анти-женской сатиры, которая господствовала в английской литературе в период Гражданской войны.

Не будет преувеличением сказать, что к женщинам относились с той же враждебностью и отчужденностью, как и к «индейским дикарям» в литературе, посвященной этому вопросу после Конкисты. Параллель не случайна. В обоих случаях литературное и культурное очернение было на службе проекта экспроприации. Как мы увидим, демонизация американских коренных народов служила оправданием их порабощения и разграбления их ресурсов. В Европе атака, ведущаяся против женщин, оправдывала присвоение их труда мужчинами и криминализацию их контроля над производством. Ценой сопротивления всегда было уничтожение. Ни одна из тактик, развернутых против европейских женщин и колоний, не увенчалась бы успехом, если бы не поддерживалась кампанией террора. В случае европейских женщин это была охота на ведьм, которая сыграла главную роль в конструировании их новой общественной функции и деградации их социальной идентичности.

Определение женщин как демонических существ и жестокие и унижительные практики, которым многие из них были подвергнуты, оставили неизгладимый след в коллективной женской психике и в женском восприятии возможностей. С любой точки зрения — социальной, экономической, культурной, политической — охота на ведьм была поворотным моментом в жизни женщин; это был эквивалент исторического поражения, на которое ссылается Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» (1884), как на причину падения матриархального мира. Ибо охота на ведьм уничтожила целый мир женских практик, коллективных отношений и системы знаний, которые были основой власти женщин в докапиталистической Европе и условием их стойкости в борьбе против феодализма.

Из этого поражения возникла новая модель женственности: идеальная женщина и жена — пассивная, послушная, заискивающая, немногословная, всегда занятая работой и благонаправленная. Это изменение началось в конце XVII века, после того как женщины более двух веков подвергались государственному террору. Как только женщины были разгромлены, образ женственности, сконструированный в период «перехода», был отброшен как ненужный инструмент, и новый, обузданный, занял его место. Если во время охоты на ведьм женщин изображали как диких существ, слабых рассудком, ненасытно-похотливых, строптивых, непокорных, неспособных контролировать себя, то в XVIII веке канон был обращен вспять. Женщины теперь изображались как пассивные, асексуальные существа, более покорные, более нравственные, чем мужчины, способные оказать положительное моральное влияние на них. Даже их иррациональность теперь получила признание, что продемонстрировал голландский философ Пьер Бейль в своем «Историческом и критическом словаре» (1740 г.), в котором он высоко оценил силу женского «материнского инстинкта», утверждая, что его следует рассматривать как поистине ниспосланное свыше качество, благодаря которому, женщины будут продолжать размножаться, несмотря на тяготы рождения и воспитания детей.

## §10 Колонизация, глобализация и женщины

В то время как в Европе ответом на демографический кризис было принуждение женщин к воспроизводству, в колониальной Америке, где колонизация уничтожила 95% коренного населения, ответом была работоторговля, которая поставляла европейскому правящему классу огромное количество рабочей силы.

Еще в XVI веке примерно 1 млн. африканских рабов и туземных рабочих были заняты производством добавочной стоимости для Испании в колониальной Америке, подвергаясь гораздо более интенсивной эксплуатации, чем европейские рабочие, и способствуя росту секторов

европейской экономики, которая развивалась в капиталистическом направлении (Blaut 1992a: 45-46) [73]. В 1600 году Бразильский экспорт сахара в два раз превысил Английский экспорт шерсти (там же: стр. 42). На бразильских сахарных плантациях скорость накопления была такой высокой, что каждые два года они увеличивали свою производительность вдвое. Золото и серебро также играли ключевую роль в разрешении капиталистического кризиса. Золото, ввозимое из Бразилии, реактивировало коммерцию и промышленность в Европе (De Vries 1976:20). Более чем 17000 тонн были ввезены в 1640 году, давая капиталистическому классу исключительное преимущество доступа к рабочим, товарам и земле (Blaut 1992a: 38-40). Но настоящим богатством был труд, накопленный за счет работорговли, сделавшей возможным режим производства, который не мог быть установлен в Европе.

Сейчас общепризнано, что система плантаций была двигателем Промышленной революции, как утверждает Эрик Уильямс — «едва ли какой-то кирпич в Ливерпуле и Бристоле не был скреплён африканской кровью» (1944:61—63). Капитализм не мог бы запуститься без европейской «аннексии Америки» и «крови и пота», которые в течении двух веков текли с плантаций в Европу. Это необходимо подчеркнуть, поскольку это помогает нам понять, какое важное значение имело рабство для истории капитализма, и почему периодически и систематически, когда капиталистической системе угрожает серьёзный экономический кризис, капиталистический класс запускает процесс «первоначального накопления», т.е. процесс крупномасштабной колонизации и порабощения, как тот, что мы наблюдаем в настоящее время (Bales 1999).

Система плантаций имела решающее значение для капиталистического развития не только из-за огромного количества добавочного труда, который накапливался через ее посредство, но и потому, что она создала модель управления трудом, модель ориентированного на экспорт производства, модель экономической интеграции и международного разделения труда, которая с тех пор стала классической для капиталистических классовых отношений.

С её огромной концентрацией рабочей силы и большим количеством рабов, насильно перемещённых с их родины, которые не могли рассчитывать на поддержку местных жителей, плантация послужила прообразом не только фабрики, но также и использования иммиграции и глобализации для удешевления труда.

В частности, плантация стала ключевым элементом в формировании международного разделения труда, которое (через производство «товаров широкого потребления») интегрировало работу рабов в воспроизводство европейской рабочей силы, в то же время сохраняя географическое и социальное разделение между рабами и наёмными рабочими.

Колониальное производство сахара, чая, табака, рома и хлопка – самых важных, наряду с хлебом, товаров для производства рабочей силы в Европе, приняло огромные масштабы после 1650-х годов, когда рабство было превращено в институт, и зарплаты в Европе начали (незначительно) повышаться (Rowling 1987:51,76,85). Здесь следует отметить, однако, что когда это произошло, были запущены два механизма, которые в значительной степени реорганизовали воспроизводство труда в международных масштабах. С одной стороны, был создан глобальный конвейер, который снизил стоимость товаров, необходимых для производства рабочей силы в Европе, и связал порабощённых и наёмных рабочих таким способом, который послужил прообразом сегодняшнего использования азиатских, африканских и латиноамериканских рабочих как поставщиков «дешевых» потребительских товаров (удешевленных за счёт «эскадронов смерти» и военного насилия) для «развитых» капиталистических стран.

С другой стороны, зарплаты в метрополиях стали средством, с помощью которых товары, произведенные порабощёнными рабочими, вышли на рынок, и стоимость продукции рабского труда был реализована. Таким образом, как и в случае с женской домашней работой, была налажена интеграция рабского труда в производство и воспроизводство рабочей силы в метрополиях, и зарплата также была переопределена как инструмент накопления, т.е. как рычаг мобилизации не только труда рабочих, который ею оплачивали, но также труда множества рабочих, скрытого из-за того, что их труд не оплачивался.

Знали ли европейские рабочие, что продукты, которые они покупают, произведены за счет рабского труда, и если бы знали, стали бы они протестовать против этого? На этот вопрос у меня нет ответа. Несомненно, что история чая, сахара, рома, табака и хлопка гораздо более значима, чем мы можем представить по тому вкладу, который эти товары внесли, как сырьё или средство обмена в работоторговле, в подъем фабричной системы. Эти «товары на экспорт», сопровождала не только кровь рабов, но и зачатки новой науки эксплуатации, и нового разделения рабочего класса, с помощью которого наёмный труд вместо того, чтобы представлять собой альтернативу рабству, был поставлен в зависимое от существования рабства положение, как средство (вроде женского неоплачиваемого труда) для расширения неоплачиваемой части рабочего дня.

Жизни порабощённых трудящихся в Америке и наёмных рабочих в Европе были так тесно связаны, что на Карибских островах, где рабам давали земельные участки («провизионные земли») на которых они могли выращивать себе еду, количество отведённой им земли и количество времени, в течении которого они могли обрабатывать её, варьировалось в зависимости от цены на сахар на мировом рынке (Morrissey 1989: 51–59) — то есть

буквально определялось динамикой зарплат рабочих и их борьбой за воспроизводство.

Было бы ошибкой, однако, сделать вывод, что интеграция рабского труда в производство европейского наёмного пролетариата создала общность интересов между европейскими рабочими и капиталистами в метрополии, предположительно скрепив их общим желанием удешевить ввозимые товары.

В реальности, работорговля, как и Конкиста, была эпохальным несчастьем для европейских рабочих. Как мы видим, рабство (как и охота на ведьм) было главным полем экспериментов по выработке методов управления рабочей силой, которые были позже импортированы в Европу. Рабство также повлияло на зарплаты и правовой статус европейских рабочих: не может быть совпадением, что только с концом рабства зарплаты в Европе значительно выросли и европейские рабочие получили право организовываться.

Также трудно представить, что рабочие в Европе имели выгоду от завоевания Америки, по крайней мере на начальном этапе. Следует помнить, что именно интенсивность антифеодальной борьбы подстегнула стремление младшей знати и купцов к колониальной экспансии, что конкистадоры вышли из рядов самых непримиримых врагов рабочего класса. Также важно помнить, что Конкиста обеспечила европейский правящий класс золотом и серебром, используемым для оплаты наемных армий, которые подавляли городские и сельские восстания. Также следует помнить, что в тот же период, когда были порабощены араваки, ацтеки и инки, рабочих в Европе выгоняли из их домов, клеймили подобно животным, и сжигали как ведьм.

Следовательно, мы не должны считать, что европейский пролетариат всегда был соучастником разграбления Америки, хотя отдельные пролетарии, несомненно, были. Знать ожидала так мало сотрудничества со стороны «низших классов», что поначалу испанцы лишь немногим из них разрешили подняться на борт. За весь XVI век, легально мигрировали в Америку только 8000 испанцев, из них 17% составляло духовенство (Hamilton 1965:299; Williams 1986: 38-40). В дальнейшем, людям не разрешили селиться за океаном независимо, поскольку опасались, что они могут объединиться с местным населением.

Для большинства пролетариев в XVII и XVIII веках путь в Новый Свет лежал через кабальное рабство и «перемещение» (transportation), наказание, с помощью которого Английские власти избавлялись от преступников, политических и религиозных диссидентов, а также большого числа бродяг и попрошайек, которые появились из-за огораживаний. Как отмечают Питер Лайнбо и Маркус Редикер в «Многоголовой гидре» (2000), страх колонизаторов перед неограниченной миграцией был вполне обоснован, учитывая то, в каких жалких условиях вынуждено было прозябать большинство населения Европы, а также притягательную силу молвы о Новом



Свете, которая изображала его землей обетованной, где люди свободны от жадности, тяжкого труда и тирании хозяев, и где нет места «моему» и «твоему», а все вещи общие (Linebaugh and Rediker 2000; Brandon 1986: 6—7). Притягательность Нового света была так сильна, что мечта о новом обществе, которую она рождала, по-видимому под влиянием эпохи Просвещения, способствовала появлению новой концепции «свободы», которую принято обозначать «masterlessness» (отсутствие хозяев), идеи, прежде неизвестной в европейской политической теории. (Brandon 1986:23-28). Неудивительно, что некоторые европейцы пытались «раствориться» в этом утопическом мире, где, как точно отметили Лайнбо и Редикер, они могли восстановить утраченный опыт общин (2000:24). Некоторые годами жили вместе с индейскими племенами, вопреки ограничениям, налагаемым на тех, кто селился в американских колониях, и высокую цену, которую пришлось бы заплатить в случае поимки, ведь беглецов считали изменниками и осуждали на смерть. Такова была судьба нескольких молодых английских поселенцев в Виргинии, которые сбежали к индейцам, были пойманы и приговорены членами колониального совета к «сожжению, колесованию ... [и] повешению или расстрелу» (Koning 1993: 61). «Террор создавал границы», — комментируют Лайнбо и Редикер (2000:34). И все же, в 1699 году Англии было еще труднее убедить людей, живущих с индейцами, оставить свой индейский образ жизни.

*«Ни убеждения, ни уговоры, ни слёзы [по словам современника] ... не могли убедить многих из них оставить своих индейских друзей. С другой стороны некоторых индейских детей брали на воспитание англичане, их одевали и учили, однако не было примеров, чтобы они оставались жить среди англичан, а не возвращались к своим» (Koning 1993:60).*

Но только к концу XVIII века были установлены четкие расовые границы (Moulier Boutang 1998). До этого возможность союзничества между белым, чернокожим и коренным населением, и страх такого объединения, в домах и на плантациях, постоянно присутствовал в воображении европейского правящего класса. Шекспир выразил это в пьесе «Буря» (1612), где он изобразил заговор, организованный Калибаном, природным бунтовщиком, сыном ведьмы, и Тринкуло и Стефано, мореплавателями, европейскими пролетариями, сначала заставив зрителей поверить в возможность рокового союза угнетенных, а затем резко противопоставив ему магию Просперо, исцеляющую раздор между правителями.

В «Буре» заговор позорно проваливается, поскольку европейские пролетарии оказываются всего лишь мелкими ворами и пьяницами, а Калибан вынужден просить пощады у своего колониального хозяина. Таким образом, когда побеждённые бунтовщики предстают перед Просперо и его бывшими врагами, Себастьяном и Антонио (теперь примирившимися с ним), их

встречают насмешками и намерением сделать своей собственностью и разделить:

*СЕБАСТЬЯН: Ха, ха!*

*Взгляни, Антонио, на эти рожи!*

*Нельзя ли их купить?*

*АНТОНИО: Должно быть, можно.*

*Одна из этих тварей – просто рыба*

*И, верно, продается.*

*ПРОСПЕРО: Полюбуйтесь*

*На этих трех преступников, синьоры.*

*Вот этот безобразный раб – сын ведьмы,*

*Колдуньи столь искусной, что луна*

*Служила ей покорно, вызывая*

*Приливы и отливы ей в угоду...*

*Они втроем ограбили меня.*

*А этот полудьявол – потому что*

*Он отпрыск дьявола и этой ведьмы -*

*Их подговаривал меня убить.*

*Те двое вам достаточно известны,*

*А это порожденье тьмы – мой раб<sup>7</sup>.*

За пределами сцены, однако, угроза сохранялась. «И на Бермудах, и на Барбадосе находились белые рабы, вступавшие в сговор с африканскими рабами, поскольку тысячи осуждённых привозили сюда на кораблях в 1650-х с Британских островов» (Rowling 1987:57). В Виргинии пик союзничества между чернокожими и белыми рабами приходится на Восстание Бэкона в 1675-1676 гг., когда африканские рабы и британские кабальные слуги<sup>8</sup> объединились для противостояния своим хозяевам.

---

7 Перевод М. Донского

8 Белые рабы, или, как их называли, законтрактованные или кабальные слуги. Если кто-нибудь хотел переехать в Америку, а у него не было 6—10 фунтов стерлингов, нужных для оплаты проезда, он подписывал с предпринимателем контракт в двух экземплярах и обязывался в возмещение издержек по перевозу за океан отработать пять лет на положении слуги-раба. Его привозили в Америку и продавали с аукциона. Считалось, что после отработки пяти лет он должен получить свободу, но иногда такие люди убегали раньше. В других же случаях, вследствие новой задолженности, кабальный слуга оставался в рабстве на второй и третий сроки. Нередко привозили из Европы осужденных преступников. Их также продавали. Эта категория кабальных слуг обычно должна была отработать не 5, а 7 лет, с тем чтобы после этого срока получить свободу. – прим. ред.

Именно по этой причине, начиная с 1640-х годов, накопление порабощённого пролетариата в южноамериканских колониях и на Карибах сопровождалось конструированием расовых иерархий, пресекающих возможность таких союзов. Были приняты законы, отменяющие данные африканцам ранее гражданские права, такие как гражданство, право на ношение оружия, право делать вклады или право требовать возмещения в суде за полученные увечья. Переломным стал момент, когда рабство сделали наследственным, и рабовладельцам было дано право бить и убивать своих рабов. В дополнение, были запрещены браки между «черными» и «белыми». Позже, после Войны за независимость, белое рабство, считавшееся наследством британского правления, было упразднено. В результате, к концу XVIII века колониальная Америка продвинулась от «общества с рабами к рабовладельческому обществу» (Moulier Boutang 1998:189), и возможность солидарности между африканцами и белыми была серьезно подорвана. «Белизна» в колониях стала не просто знаком социальной и экономической привилегии, «служащей для отличия тех, кто до 1650 года назывался «христианами», а после – «англичанами» или «свободными людьми» (там же: 194), но моральным атрибутом, средством, с помощью которого общественная гегемония была натурализована. «Черный» или «африканец», напротив, стало синонимом раба, настолько, что свободные чернокожие – которых в Америке начала XVII века все еще было значительное количество – позже были вынуждены доказывать, что они свободные люди.

## §11 Пол, раса и класс в колониях

Мог ли заговор Калибана иметь другой исход, если бы его участницами были женщины? Если бы заговорщиками были не Калибан, Тринкуло и Стефано, а мать Калибана Сикоракса, могущественная алжирская ведьма, которую Шекспир прячет на заднем плане своей пьесы, и сёстры ведьм, которых параллельно с Конкистой жгли на столбах в Европе?

Это риторический вопрос, но он наводит на размышления о природе полового разделения труда в колониях, и о связях, которые могли бы быть установлены между европейскими, коренными и африканскими женщинами на основе общего опыта половой дискриминации.

В книге «Я, Титуба, чернокожая сале́мская ведьма», Мариз Конде дает нам представление о ситуации, которая могла породить такую связь. Она описывает, как Титуба и её новая хозяйка, молодая жена пуританина Сэмюэла Пэрриса, поддерживают друг друга прежде всего против его убийственного презрения к женщинам.

Еще более яркий пример показывают Карибы, где английские женщины из низшего класса, «перемещённые» из Британии как осужденные и кабальные слуги, составили значительную часть рабочих бригад на сахарных

плантациях. «Считавшиеся непригодными для брака с состоятельными белыми мужчинами и неподходящие для бытового обслуживания» из-за дерзости и буйного нрава, «безземельные белые женщины были обречены на ручной труд на плантациях, строительство общественных зданий, и городские службы. В этих мирах они находились в тесном контакте с общиной рабов, и с чернокожими мужчинами-рабами», с которыми вели совместное хозяйство и от которых имели детей (Beckles 1995:131—32). Они также сотрудничали и соперничали с женщинами-рабынями в реализации продукции или краденых товаров.

Но с институционализацией рабства, которая сопровождалась снижением нагрузки на белых работников, и уменьшением количества женщин, прибывающих из Европы чтобы стать жёнами плантаторов, ситуация коренным образом изменилась. Независимо от своего социального происхождения, белые женщины были повышены в статусе или выданы замуж согласно рангу внутри белой иерархии, и когда это было возможно, они сами становились владелицами рабов, обычно женщин, занятых в домашней работе (там же) [74].

Это, однако, не было автоматическим процессом. Как и сексизм, расизм необходимо было закрепить законодательно и привести в исполнение. Среди наиболее показательных запретов снова надо отметить, что брак и сексуальные сношения между чернокожими и белыми были запрещены, белые женщины, состоящие в браке с чернокожими рабами, были осуждены, а дети, родившиеся в таких браках, стали пожизненными рабами. Принятые в Мэриленде и Виргинии в 1660-х годах, эти законы подтвердили, что сегрегированное, расистское общество было создано законами сверху, и что тесные отношения между «черными» и «белыми» действительно были весьма распространены, раз потребовалось порабощение на всю жизнь, чтобы прекратить их.

Как бы следуя сценарию, написанному охотой на ведьм, новые законы демонизировали отношения между белыми женщинами и чернокожими мужчинами. Когда они были приняты в 1660-х, охота на ведьм в Европе подходила к концу, но в Америке все табу, окружающие ведьму и черного дьявола, возродились, на этот раз за счёт чернокожих мужчин.

В испанских колониях «разделяй и властвуй» также стало официальной политикой, после окончания периода, когда численное превосходство коренного населения предписывало колонистам более либеральный подход к межэтническим отношениям и союзам с местными вождями через брак. Но в 1540-х, когда рост количества метисов стал расшатывать колониальную привилегию, «раса» была признана ключевым фактором в передаче собственности, а расовая иерархия была введена в действие для отделения коренных жителей, метисов и мулатов друг от друга и от белого населения (Nash 1980) [75]. Запреты, касающиеся брака и женской сексуальности, здесь

также служили для навязывания социальной изоляции. Но в испанской Америке сегрегация по расовому признаку преуспела лишь частично, ограниченная миграцией, убылью населения, восстанием коренных жителей и формированием белого городского пролетариата без перспектив экономического развития, и, следовательно, более склонного к отождествлению себя с метисами и мулатами, чем с белыми высшего класса. Таким образом, пока в плантационном обществе на Карибских островах различия между европейцами и африканцами увеличивались со временем, в южноамериканских колониях стала возможна «перетасовка» (recomposition), особенно среди европейцев низшего класса, метисов и африканских женщин, которые, помимо прекарной экономической позиции, несли на себе бремя двойных стандартов, заложенных в закон, которые делали их уязвимыми для мужского насилия.

Признаки этой «перетасовки» можно найти в записях, которые Инквизиция вела в Мексике в XVIII веке о расследованиях, предпринятых ею для искоренения еретических и колдовских верований (Behar 1987:34-51). Задача была безнадежной, и скоро Инквизиция потеряла интерес к проекту, убежденная, что народная магия больше не является угрозой политическому порядку. Но свидетельства, собранные ею, обнаруживают существование многократных взаимообменов между женщинами, по темам, касающимся магического исцеления или любовных перипетий, создающих тем самым новую культурную реальность, берущую начало из слияния африканских, европейских и коренных магических традиций. Как пишет Руфь Бехар:

*«Индийские женщины давали испанским целительницам колибри для приворота, мулатки рассказывали метискам, как обуздать своих мужей, колдунья-лобо рассказывала койотке о дьяволе. Эта «народная» система поверий существовала параллельно с церковной верой, и распространялась также быстро, как и христианство в Новом Свете, так что вскоре стало невозможно отличить, что есть «индейское» или «испанское» или «африканское» (там же) [76].*

Идентифицированные Инквизицией как люди «без рассудка» (withoutreason), обитательницы пёстрого женского мира, который описывает Руфь Бехар, являются наглядный пример союзов, которые они смогли построить, невзирая на колониальные различия или различия цвета кожи, в силу их общего опыта и интереса к обмену традиционными знаниями и практиками, необходимыми для контроля над репродукцией и борьбы с половой дискриминацией.

Как и дискриминация по «расовому» признаку, это было нечто большее чем просто культурный багаж, который колонизаторы привезли из Европы вместе со своими пиками и лошадьми. Это была стратегия, не менее чем разрушение коммунизма, продиктованная конкретными экономическими



интересами и необходимостью создания условий для капиталистической экономики, которая всегда приспосабливалась к решению текущей задачи.



*Рабыне ставят клеймо. Клеймение женщин изображением дьявола постоянно фигурировало в европейских ведовских процессах как символ тотального подчинения. Но в реальности настоящими дьяволами были белые работорговцы и плантаторы, которые (как мужчины на этой иллюстрации) без малейших колебаний относились к порабощённым ими женщинам как к скоту.*

В Мексике и Перу, где убыль населения требовала стимуляции женского домашнего труда, испанские власти ввели новую половую иерархию, которая лишала коренных женщин их автономии и давала их родственникам мужского пола бóльшую власть над ними. По новым законам замужние женщины становились собственностью мужчин и были принуждены (против традиционных обычаев) следовать за своими мужьями в их дома. Для дополнительного ограничения их прав, была создана система кумовства (исп. *compadrazgo*), которая передавала власть над детьми в руки мужчин. Кроме того, чтобы обеспечить воспроизводство коренными женщинами рабочих, которых потом отсылали в шахты исполнять миту, испанские власти постановили, что никто не мог отделять мужа от жены, это означало, что женщины были вынуждены следовать за своими мужьями, хотя бы они того или нет, даже в районы, известные как лагеря смерти из-за загрязнения, вызванного добычей (Cook Noble 1981:205-6) [77].

Вмешательство французских иезуитов в дисциплинирование и обучение народа монтанье-наскапи в середине XVII века в Канаде, дает наглядный

пример того, как накапливались гендерные различия. Эту историю рассказала покойная антрополог Элеанор Ликок в работе «Мифы мужского господства» (1981), где она изучает дневник одного из её участников. Это был отец Поль Ле Жён, иезуитский миссионер, который в типичной колониальной манере того времени присоединился к французскому торговому посту, чтобы обратить индейцев в христианство и сделать из них граждан «Новой Франции». Монтанье-наскапи были кочевым индейским народом, они жили в гармонии с природой, охотясь и рыбака на востоке полуострова Лабрадор. Но к моменту прибытия Ле Жёна, их сообщество было расшатано присутствием европейцев и распространением пушного промысла, так что некоторые люди, стремящиеся заключить с французами торговые союзы, были ответственны за то, что позволили навязать себе и своим соплеменникам чуждый образ жизни (Leacock 1981:39ff).

Иезуиты решили всё это изменить, поставив перед собой цель обучить индейцев базовым элементам цивилизации. Они были убеждены, что только таким образом можно сделать из них надёжных торговых партнёров. Следуя этому плану, они сначала научили индейцев тому, что «мужчина – господин», что «во Франции женщины не управляют своими мужьями», и что ночные свидания, развод по желанию любого супруга и сексуальная свобода для обоих супругов, до или после брака, должны быть запрещены. Вот диалог, который был у Ле Жёна по этому поводу с мужчиной из наскапи:

*«Я сказал ему, что для женщины недостойно любить кого-то еще, кроме своего мужа, и что это зло среди них, ведь он сам не может быть уверен, что его сын, который тоже присутствовал, на самом деле его родной сын. Он ответил — «Это бессмыслица. Вы, французы, любите только своих детей; мы же любим всех детей нашего племени». Меня рассмешила его ослиная философия» (там же: стр. 50).*

Заручившись поддержкой губернатора Новой Франции, иезуитам удалось убедить наскапи, что им необходимы начальники, и что они должны призвать «своих» женщин к порядку. Обычно, единственным оружием, которое использовали иезуиты, было обвинение женщин, слишком независимых и не подчинявшихся своим мужьям, в том, что они – создания Дьявола. Когда возмущённые попытками мужчин подчинить их, женщины-наскапи сбегали, иезуиты убеждали мужчин преследовать их и угрожать заточением:

«Такие акты правосудия, — гордо комментирует Ле Жён одно конкретное дело, — не вызывают удивления во Франции, потому что здесь это в порядке вещей. Но среди этих людей ... где каждый считает себя от рождения свободным, как дикие звери, которые бродят в их великих лесах ... безусловное подчинение приказу, или осуществление любого акта жестокости или правосудия, это диковина, а вернее чудо» (там же: стр. 54).

В дневнике Ле Жёна описан первый случай, когда девочку подвергли публичным побоям, в то время как один из её родственников прочел зрителям успокоительную лекцию об исторической значимости этого момента: «Это первое наказание битьем (говорил он) которое мы применяем к кому-либо из нашего народа...» (там же: стр. 54-55).

Мужчины монтанье-наскапи обязаны своим обучением мужскому господству тому, что французы хотели привить им «инстинкт» частной собственности и тем самым побудить быть более ответственными партнёрами в меховой торговле. Совсем другой была ситуация на плантациях, где разделение труда по половому признаку было немедленно навязано потребностью плантаторов в рабочей силе, и ценой товаров, произведенных рабами для международного рынка.

Барбара Буш и Мариетта Моррисси документально подтверждают, что вплоть до упразднения работорговли женщины и мужчины подвергались одинаковому уровню эксплуатации; плантаторы находили более прибыльным выработывать и «потреблять» рабов до смерти, чем поощрять их к воспроизводству. Таким образом ни половое разделение труда, ни половые иерархии не были ярко выражены. Африканские мужчины не имели влияния на судьбу своих подруг и родственниц; что касается женщин, им не было положено особого обращения, они работали в полях, наравне с мужчинами, в особенности, когда был высокий спрос на сахар и табак, и их подвергали таким же жестоким наказаниям, даже во время беременности (Bush 1990:42-44).

Как ни парадоксально, тогда казалось, что в рабстве женщины «достигли» примерного равенства с мужчинами своего класса (Momsen 1993). Но обращение с ними никогда не было таким же. Женщинам давали меньше пищи; в отличие от мужчин, они были уязвимы для сексуальных посягательств своих хозяев; и наказания которым их подвергали были более суровыми, ибо в дополнение к физическим страданиям, женщинам приходилось терпеть сексуальное унижение, всегда сопутствующее наказаниям, а ущерб нанесенный беременной сказывался и на будущем ребенке.

Кроме того, после 1807 года, когда запретили работорговлю, была открыта новая страница, и карибские и американские плантаторы приняли политику «разведения рабов». Как указывает Хилари Беклс относительно острова Барбадос, владельцы плантаций пытались контролировать репродуктивное поведение женщин-рабынь начиная с XVII века, «[поощряя] их иметь меньше или больше детей в конкретный промежуток времени», в зависимости от того, сколько рабочей силы требовалось для работы на полях. Но только когда поставки африканских рабов уменьшились, регулирование сексуального и репродуктивного поведения женщин стало более системным и интенсивным (Beckles 1989:92).

В Европе принуждение женщин к деторождению привело к установлению смертной казни за контрацепцию. На плантациях, где рабы становились ценной собственностью, переход к политике размножения сделал женщин более уязвимыми для сексуального насилия, хотя это и привело к некоторому «улучшению» рабочих условий для женщин: уменьшению рабочих часов, строительству родильных домов, предоставлению повитух для родовспоможения, расширению социальных прав (например, право на путешествия и собрания) (Beckles: 1989: 99—100; Bush 1990:135). Но эти изменения не могли уменьшить ни вред, причиняемый женщинам трудом в поле, ни горечь, испытываемую ими из-за отсутствия свободы. За исключением Барбадоса, попытки плантаторов нарастить рабочую силу за счёт «естественного воспроизводства» провалились, и уровень рождаемости на плантациях оставался «аномально низким» (Bush 136-37; Beckles 1989, там же). До сих пор остается открытым вопрос, было ли это явление результатом прямого сопротивления упрочению рабства, или последствием физического истощения, вызванного ужасными условиями, в которых оказывались порабощённые женщины (Bush 1990:143ff). Однако, как отмечает Буш, имеются веские причины полагать, что главной причиной провала был отказ женщин рожать детей, поскольку, когда рабство упразднили, даже с учетом того, что их экономические условия в какой-то степени ухудшились, общины освобождённых рабов начали расти (Bush 1990) [78].

Отказ женщин от пассивной роли, тоже переопределял разделение труда по половому признаку, как это произошло на Карибских островах, где порабощённые женщины сами сделали себя полусвободными поставщицами продуктов для рынка, которые они сами выращивали на «провизионных землях» (на Ямайке – «полинках» [ям. англ. «polinks»]), выделенных рабам плантаторами, чтобы они могли обеспечивать себя. Плантаторы делали это чтобы сэкономить на стоимости воспроизводства труда. Но доступ к «провизионным землям» оказался выгоден и рабам; он давал им больше мобильности, и возможность использовать время, предоставленное для обработки земель по своему усмотрению. Возможность выращивать небольшой урожай, который можно съесть или продать, увеличила их независимость. Больше всего усилий в возделывание провизионных земель вкладывали женщины, которые продавали урожай, переприсваивая или воспроизводя внутри плантационной системы то, что было одним из их главных занятий в Африке. В результате к середине XVIII века порабощённые женщины на Карибах упорным трудом отвоевали себе место в экономике плантаций, способствуя расширению, если не созданию, продовольственного рынка на островах. Они делали это одновременно как производители большей части пищи, потребляемой рабами и белым населением, как розничные торговки и как поставщики для рынка выращенных ими продуктов, в дополнение к тем, которые они выменивали у других рабов, товарам из магазина хозяина, и тем что хозяева давали им для продажи.

Именно в этом качестве женщины-рабыни вступали в контакт с белыми женщинами-пролетариями, часто бывшими кабальными слугами, даже после того как последние были отстранены от бригадного труда и получили свободу. Их отношения временами могли быть враждебными: европейские женщины-пролетарии, которые также выживали за счёт выращивания и продажи продовольствия, иногда крали продукты, которые женщины-рабыни приносили на рынок, или пытались препятствовать их продажам. Но также, обе группы женщин сотрудничали для построения широкой сети отношений купли-продажи, помогавшей им обойти законы, принятые колониальными властями, которые периодически начинали беспокоиться о том, как бы эта деятельность не ослабила их контроль над рабами.



*Семья рабов (фрагмент). Женщины-рабыни боролись изо всех сил, чтобы продолжать заниматься тем, чем они занимались в Африке, например, продавать продукты, которые они выращивали, что позволяло им лучше обеспечивать свои семьи и достигать некоторой автономии (BarbaraBush, 1990).*

Несмотря на законы, запрещающие им торговать или ограничивающие места, где они могли бы это делать, порабощённые женщины продолжали расширять свою рыночную деятельность и выращивание продовольствия на провизионных участках, которые они теперь рассматривали как свои собственные, так что к концу XVIII века они сформировали прото-крестьянство с фактической монополией на рынках острова. Таким образом,



по мнению некоторых историков, даже до эмансипации, рабство на Карибах практически закончилось. Женщины-рабыни – несмотря на все трудности – были главной движущей силой этого процесса, своей целеустремлённостью они повлияли на развитие сообщества рабов и экономику острова, несмотря на многочисленные попытки властей ограничить их права.

Порабощённые карибские женщины также оказали значительное влияние на культуру белого населения, особенно белых женщин, благодаря своей деятельности в качестве целительниц, провидиц, экспертов в области магических практик, и через «господство» на кухнях и в спальнях своих хозяев (Bush 1990).



*Праздничное сборище на вест-индской плантации. Женщины были сердцем таких собраний, также, как и сообщества рабов, и самыми решительными защитницами культуры, привезённой из Африки.*

Неудивительно, что в них видели сердце общины рабов. Путешественников поражали их пение, их головные платки и платья, их экстравагантная манера речи, которая, как мы сейчас понимаем, была средством высмеять хозяев. Африканки и креолки повлияли на обычаи бедных белых женщин, которых современники изображали похожими на африканок, идущими по улице с детьми, привязанными к бедрам, одновременно держа поднос с товарами на голове (Beckles 1989: 81). Но их главным достижением стала выработка политики самоподдержки, основанная на стратегиях выживания и женских сообществах. Эти практики и ценности, присущие им, которые Розалин Терборг Пенн определяла как ключевые положения современного африканского феминизма, переопределили африканскую

диаспору (стр. 3-7). Они создали не только основы для новой идентичности африканских женщин, но также фундамент для нового общества, ориентированного – вопреки попыткам капиталистов навязать бедность и зависимость как структурные условия жизни – на переприсваивание и концентрацию в женских руках основных средств к существованию, начиная от земли и производства продовольствия, до передачи знаний из поколения в поколение и кооперации.

## §12 Капитализм и разделение труда по половому признаку

Как показывает эта краткая история женщин и первоначального накопления, построение нового патриархатного порядка, который сделал из женщин службу для мужчин-рабочих, было важным аспектом развития капитализма.

На базе нового разделения труда по половому признаку, женщинам и мужчинам могли быть навязаны не только различные задачи, но и различный опыт, жизнь, взаимоотношения с капиталом и с другими группами внутри рабочего класса. Таким образом, не менее чем международное разделение труда, половое разделение было прежде всего отношениями власти, разделением в рамках рабочей силы и огромным толчком к накоплению капитала.

Этот момент необходимо подчеркнуть, учитывая тенденцию приписывать резкий скачок капитализма, в связи с продуктивностью труда, только специализации рабочих задач. В реальности, преимущества капиталистического класса, полученные благодаря дифференциации индустриального и сельскохозяйственного труда, и внутри самого индустриального труда – прославленные в оде производству булавок Адама Смита – тускнеют, по сравнению с теми, что были получены от деградации женского труда и социального положения.

Как я ранее утверждала, разница во власти женщин и мужчин и сокрытие женского неоплачиваемого труда под покровом естественной неполноценности, дали возможность капитализму безмерно расширить «неоплачиваемую часть рабочего дня» и использовать (мужскую) зарплату, для накопления женского труда; зачастую они также служили для того чтобы сместить акцент с классовой вражды на вражду между мужчинами и женщинами. Таким образом, первоначальное накопление было прежде всего накоплением различий, неравенства, иерархий, границ, которые отчуждали рабочих друг от друга и даже от самих себя.

Как мы видели, рабочие-мужчины зачастую были соучастниками этого процесса, так как они пытались сохранить свою власть в отношении капитала, обесценивая и дисциплинируя женщин, детей и группы, колонизированные

капиталистическим классом. Но власть над женщинами, которую мужчины получили благодаря доступу к оплачиваемому труду, и их общепризнанное содействие капиталистическому накоплению, были куплены ценой самоотчуждения и «первоначального растрачивания» их индивидуальной и коллективной власти.

В следующих главах я более подробно рассмотрю этот процесс растрачивания, исследовав три ключевых аспекта перехода от феодализма к капитализму: превращение пролетарского тела в рабочую машину, преследование женщин за ведовство, и создание «дикарей» и «людоедов» как в Европе, так и в Новом Свете.

---

## Примечания

[1] Петер Бликле возражает против понятия «Крестьянская война» из-за социального состава этой революции, который включал в свои ряды множество ремесленников, шахтеров и интеллигенции. Крестьянская война сочетала идеологическую продуманность, нашедшую выражение в «Двенадцати статьях», которые выдвинули повстанцы, и мощную военную организацию. «Двенадцать статей» включали: отказ от крепостничества, сокращение десятин, отмену законов о браконьерстве, подтверждение прав на сбор древесины, сокращение трудовой повинности, сокращение арендной платы, подтверждение прав на использование общинных ресурсов, и отмена посмертных налогов (Blickle 1985:195-201). Исключительное военное мастерство, продемонстрированное повстанцами, в определенной степени зависело от участия в восстании профессиональных военных, в том числе ландскнехтов — знаменитых швейцарских солдат (на самом деле ландскнехты были немецкими наемниками, конкурентами швейцарцев — прим. перев.), которые в то время были элитой наемников в Европе. Ландскнехты возглавили крестьянские армии, поставив свой военный опыт им на службу, и в ряде случаев, отказывались выступать против повстанцев. Однажды они мотивировали свой отказ тем, что сами вышли из крестьянства, и что их средства к существованию в мирное время зависят от крестьян. Когда стало ясно, что им нельзя доверять, немецкие князья мобилизовали войска Швабского союза из более отдаленных районов, чтобы сломить сопротивление крестьян. По истории ландскнехтов и их участия в крестьянской войне, см. «Lanzicheneschi» Рейнхарда Баумана (1994:237-256).

[2] Политически, анабаптисты, представляли собой слияние «общественных движений позднего средневековья и нового антиклерикального движения, вызванного к жизни Реформацией». Как и средневековые еретики, они осуждали экономический индивидуализм и жадность, и поддерживали форму

христианского коммунизма. Захват Мюнстера произошел в результате Крестьянской войны, когда беспорядки и городские мятежи распространились от Франкфурта до Кельна и других городов Северной Германии. В 1531 году, ремесленники взяли под свой контроль Мюнстер, переименовали его в «Новый Иерусалим» и под влиянием голландских анабаптистов-иммигрантов, установили в нем коммунальное правительство, основанное на распределении предметов потребления. Как пишет По-Чиа Ся (Po-ChiaHsia), письменные свидетельства о «Новом Иерусалиме» были уничтожены, и его история была рассказана только его врагами. Поэтому мы не должны думать, что события разворачивались так, как рассказано. Согласно доступным письменным данным, женщины вначале пользовались высокой степенью свободы в городе; например, «они могли разводиться со своими неверующими мужьями и вступать в новый брак». Все изменилось с решением реформированного правительства ввести многоженство в 1534 году, что вызвало «активное сопротивление» среди женщин, предположительно подавленное арестами и даже казнями (Po-ChiaHsia 1988a: 58-59). Почему это решение было принято, не совсем ясно. Но этот эпизод заслуживает более глубокого изучения, учитывая противоречивую роль, которую ремесла сыграли в «переходе» применительно к женщинам. На самом деле мы знаем, что ремесленники нескольких стран проводили кампанию по исключению женщин из наемного труда, и нет указаний на то, что они выступали против преследования ведьм.

[3] Рост реальной заработной платы и падение цен в Англии см. у Норта и Томаса (1973:74). Зарплату во Флоренции см. у Карло Чиполлы (1994: 206). Снижение стоимости произведенной продукции в Англии см. у Ричарда Бритнелла (1993:156-171). О стагнации сельскохозяйственного производства в ряде европейских стран см. у Бернарда Сликера ван Бата (1963:160-170). Родни Хилтон утверждает, что этот период увидел «спад сельской и промышленной экономики ... который, вероятно, в первую очередь ощутил на себе правящий класс ... Доходы феодалов и промышленные и коммерческие прибыли начали падать ... Восстания в городах дезорганизовали промышленное производство, а восстания в сельской местности укрепили крестьянское сопротивление выплате арендной платы. Аренда и прибыли, таким образом, упали еще больше» (Hilton 1985:240-241).

[4] По поводу Мориса Добба и дебатов о переходе к капитализму, см. у Харви Кея в «Британских марксистских историках», Нью-Йорк: St. Martin's Press, (1984), с. 23-69.

[5] Критика марксистской концепции «первоначального накопления» включает: Самир Амин (1974) и Мария Мис (1986). В то время как Самир Амин фокусируется на евроцентризме Маркса, Мис подчеркивает слепоту Маркса к эксплуатации женщин. Другую критику можно найти у Яна Мулье-Бутана (1998), который упрекает Маркса в создании впечатления, что целью правящего класса в Европе было освободить себя от ненужной рабочей силы.

Мулье-Бутан подчеркивает, что на самом деле происходило противоположное: экспроприация земли была нацелена на то, чтобы привязать работников к их рабочим местам, а не поощрить их мобильность. Капитализм — как подчеркивает Мулье-Бутан — всегда в первую очередь заботился о предотвращении бегства трудящихся (стр. 16-27).

[6] Как заметил Майкл Перельман, термин «первоначальное накопление» на самом деле был придуман Адамом Смитом и отклонен Марксом из-за его неисторичного характера в использовании Смита. «Чтобы подчеркнуть свою дистанцированность от Смита, Маркс прибавил уничижительное «так называемое» к названию заключительной части первого тома «Капитала», который он посвятил изучению первоначального накопления. Маркс, по сути, отклонил мифическое «первоначальное» накопление Смита для того, чтобы привлечь внимание к фактическому историческому опыту» (Perelman 1985:25-26).

[7] О связи между историческим и логическим измерениями «первоначального накопления» и её последствиях для современных политических движений см.:

- Массимо Де Анджелис, «Маркс и первоначальное накопление. Непрерывный характер «огораживаний» капитала»;
- в интернет-издании «The Commoner» ([www.commoner.org.uk](http://www.commoner.org.uk));
- Фреди Перлман, «Непреходящая привлекательность национализма», Детройт: Black and Red, 1985;
- Митчел Коэн, «Фреди Перлман: Достигая берегов дюжины мертвых океанов» (неопубликованная рукопись, 1998)

[8] Описание систем энкомьенды, миты и катеквила см. (среди прочих) Андре Гундер Франк (1978), 45; Стив Штерн (1982); и Инга Клендиннен (1987). Как сказано у Гундера Франка, энкомьенда была «системой, согласно которой права на труд индейских общин были предоставлены испанским землевладельцам». Но в 1548 году испанцы «начали заменять энкомьенду повинностей на репартименто («катеквил» в Мексике и «мита» в Перу), которая требовала от вождей индейского сообщества предоставлять испанским судьям-распределителям (исп. «juezes repartidor») определённое количество рабочих дней в месяц... В свою очередь, испанские чиновники распределяли предоставленную рабочую силу между подрядчиками, которые должны были платить чернорабочим определенную минимальную заработную плату» (1978:45). Об усилиях испанцев по порабощению труда в Мексике и Перу в ходе различных стадий колонизации, а также их влиянии на катастрофический коллапс коренного населения, см. Гундер Франк (там же: 43-49).



[9] Для обсуждения «повторного закрепощения» см. Иммануил Валлерстайн (1974) и Генри Камен (1971). Здесь важно подчеркнуть, что вновь закрепощенные крестьяне теперь производили продукт для международного рынка зерновых. Другими словами, несмотря на кажущееся возвращение к прежнему характеру производственных отношений, навязанное им в соответствии с новым режимом, они являлись неотъемлемой частью развивающейся капиталистической экономики и международного капиталистического разделения труда.

[10] Здесь я повторяю заявление Маркса в «Капитале», т. 1: «Само насилие есть экономическая потенция» (1909: 824). Гораздо менее убедительно предыдущее замечание Маркса, согласно которому: «Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым» (там же). Во-первых, акушерки дают миру новую жизнь, а не разрушение. Эта метафора также намекает на то, что капитализм «эволюционировал» из сил, созревших в недрах феодального мира — предположение, которое Маркс сам опровергает в своих рассуждениях по поводу первоначального накопления. Также сравнение насилия с животворной силой акушерки придает оттенок позитива процессу накопления капитала, предполагая необходимость, неизбежность и в конечном счете прогресс.

[11] Рабство никогда не было упразднено в Европе, сохранившись по темным углам, главным образом как женское домашнее рабство. Но к концу XV века рабов снова начали импортировать из Африки португальцы. Попытки навязать рабство продолжались в Англии весь XVI век, вылившись (после введения социального пособия) в строительство первых в Европе работных и исправительных домов.

[12] Подробности по этому вопросу см. Самир Амин (1974). Важно подчеркнуть существование европейского рабства в XVI и XVII веках (и после), потому что этот факт часто «забывают» европейские историки. По словам Сальваторе Боно, это самоиндуцированная забывчивость стала результатом «драки за Африку», которую оправдывали как миссию, направленную на прекращение рабства на африканском континенте. Боно утверждает, что элита Европы не могла признаться в существовании рабов в самой Европе, якобы колыбели демократии.

[13] Иммануил Валлерстайн (1974), 90-95; Петер Кридте (1978), 69-70.

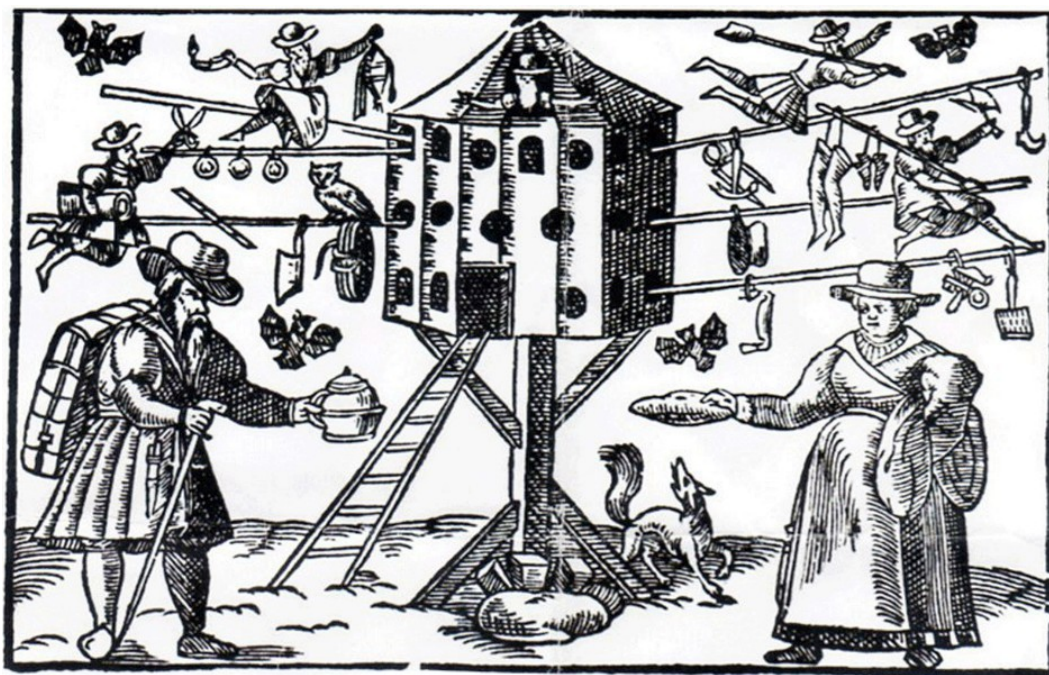
[14] Паоло Теа (1998) прекрасно реконструирует историю немецких художников, которые были на стороне крестьян.

*«Во время Реформации некоторые из лучших немецких художников XVI века покинули свои мастерские, чтобы присоединиться к крестьянам в их борьбе... Они делали зарисовки, вдохновляясь принципами евангельской бедности, совместным использованием благ и перераспределением богатства. Иногда... они брались за*

*оружие ради общего дела. Бесконечный список тех, кто после военных поражений мая - июня 1525 года, испытал на себе суровость уголовного кодекса, безжалостно применявшегося победителями против побежденных, включает в себя известные имена. Среди них [Йорг] Ратгеб, четвертованный в Пфорцхайме (Штутгарт), [Филипп] Дитман, которого обезглавили, и [Тильман] Рименишайдер, которого покалечили — обоих в Вюрцбурге, [Маттиас] Грюневальд, изгнанный из суда в Майнце, где он работал. Гольбейн-младший был настолько обеспокоен этими событиями, что бежал из Базеля, города, который раздирали религиозный конфликт». [Перевод авторки]*

В Швейцарии, Австрии и Тироле художники также приняли участие в Крестьянской войне, в том числе знаменитости вроде Лукаса Кранаха (старшего), а также множество менее известных художников и граверов (там же: 7). Теа указывает на то, что глубокое сочувствие художников делу крестьян также подтверждается переоценкой сельских тем, изображающих крестьянскую жизнь — танцующие крестьяне, животные и растения — в новом немецком искусстве (там же: 12-15; 73,79,80). «Деревня стала одушевленной... в восстании [она] приобрела индивидуальность, достойную быть представленной», (там же: 155). [Перевод авторки].

[15] Именно через призму Крестьянской войны и анабаптизма европейские правительства в XVI-XVII веках интерпретировали и подавляли любую форму социального протеста. Отголоски революции анабаптистов ощущались в елизаветинской Англии и во Франции, способствуя максимальной бдительности и серьезности в отношении любого вызова существующей власти. «Анабаптист» стало ругательством, обозначающим позор и преступный умысел, как слово «коммунист» в Соединенных Штатах в 1950-х годах, и «террорист» сегодня.



*Немецкая гравюра начала XVIIвека, высмеивающая веру анабаптистов в коммунистический обмен благами.*

[16] Сельское управление и привилегии были сохранены в отдаленных районах некоторых городов-государств. В ряде территориальных государств крестьяне «продолжали отказываться от сборов, налогов и трудовых повинностей»; «Они позволяют мне кричать и ничего мне не дают», — жаловался аббат Шуссенрида, имея ввиду тех, кто работал на его земле (Blickle 1985: 172). В Верхней Швабии (Юго-Западная Германия), хотя крепостное право не было отменено, некоторые важные крестьянские претензии, касающиеся прав наследования и брака, были приняты Меммингенским договором в 1526 году. «В некоторых районах Верхнего Рейна также достигли соглашений, которые были благоприятны для крестьян» (там же: 172-174). В Швейцарии, в Берне и Цюрихе, было отменено крепостное право. Улучшения в жизни «простого человека» были выторгованы в Тироле и Зальцбурге (там же: 176-179). Но «истинное дитя революции», территориальные ассамблеи, учрежденные после 1525 года в Верхней Швабии, создали основу для системы самоуправления, которая сохранилась до XIX века. Новые территориальные собрания появились после 1525 года «[реализуя] в смягченной форме одно из требований 1525 года: что простой человек должен быть частью территориальных сословий, наряду с дворянами, духовенством и горожанами». Бликкле заключает, что «везде, где этого добились, мы не можем сказать, что лорды увенчали свои военные победы политическими победами, [поскольку] князья по-прежнему были привязаны к согласию простого человека. Только позже, во время формирования абсолютистского государства, князьям удалось освободиться от этого согласия» (там же: 181-182).

[17] Имея ввиду растущую по всему миру пауперизацию, вызванную развитием капитализма, французский антрополог Клод Мейясу в своей работе «Девушки,

трапеза и деньги» (1981) утверждал, что это противоречие чревато будущим кризисом капитализма: «В конце концов, империализм — как средство воспроизводства дешевой рабочей силы — приведет капитализм к масштабному кризису, даже если в мире еще будут миллионы людей ... не задействованных напрямую в капиталистической занятости ... сколько из них по-прежнему будут способны, несмотря на социальные потрясения, голод и войны, которые он приносит, содержать себя и кормить своих детей?» (1981:140).

[18] Масштабы демографической катастрофы, вызванной «Колумбовым обменом», по-прежнему обсуждаются. Оценки убыли населения Южной и Центральной Америки в первые пост-колумбовы века, варьируют в широких пределах, но современное научное мнение почти единодушно приравнивает ее последствия к американскому Холокосту. Андре Гундер Франк пишет, что: «За немногим более чем столетие, индейское население сократилось на девяносто процентов, и даже на девяносто пять процентов в Мексике, Перу и некоторых других регионах» (1978: 43). Аналогичным образом Нобл Кук утверждает: «Возможно, 9 миллионов человек проживали в пределах, очерченных современными границами Перу. Через сто лет после того, как европейцы вторглись в Анды, количество коренных жителей сократилось до примерно одной десятой от первоначального» (Cook 1981:116).

[19] Об изменениях в характере войны в Европе раннего Нового времени см. Каннингем и Грелл (2000), 95-102; Кальтнер (1998). Каннингем и Грелл пишут, что «в 1490-е годы большая армия состояла из 20 000 человек, к 1550-му количество удвоилось, в то время как к концу Тридцатилетней войны ведущие европейские государства имели регулярные армии размером около 150 000 человек» (2000:95).

[20] Гравюра Альбрехта Дюрера была не единственным изображением «Четырех всадников». Их также изображали Лукас Кранах (1522) и Маттеус Мериан (1630). Изображений полей боя, резни солдат и мирных жителей, пылающих деревень, висящих в ряд трупов, слишком много, чтобы упомянуть все. Война, возможно, является главной темой живописи XVI и XVII веков, она просачивалась в каждое произведение, даже в те из них, которые якобы посвящены священным темам.



*Маттеус Мериан, «Четыре всадника апокалипсиса» (1630).*

[21] Этот результат показывает две стороны Реформации: народную и элитарную, которые очень скоро раскололись на два враждующих лагеря. В то время как консервативная сторона Реформации подчеркивала достоинства работы и накопления богатства, народная сторона требовала, чтобы общество руководствовалось «божественной любовью», равенством и солидарностью. О классовых аспектах Реформации см. Генри Хеллер (1986) и По-Чиа Ся (1988).

[22] Hoskins (1976), 121-123. В Англии, во владении дореформационной церкви находилось от двадцати пяти до тридцати процентов недвижимого имущества страны. Из этой земли Генрих VIII продал 60 процентов (Hoskins 1976:121-123). Больше всего получили от конфискации, и наиболее усердно огораживали недавно приобретенные земли не старая знать и не те, кто зависел от общин. Это было мелкое дворянство и «новые люди», особенно законники и купцы, которые олицетворяли жадность в воображении крестьян (Cornwall 1977:22-28). Именно на этих «новых людей» крестьяне были склонны изливать свой гнев. Прекрасное представление о том кто выиграл, а кто проиграл от большой передачи земли, произведенной английской Реформацией, дает таблица 15 у Кридте (1983: 60), показывающая, что от двадцати до двадцати пяти процентов земли, изъятой у церкви, перешло в собственность мелкого дворянства. Ниже приведены наиболее значимые столбцы.



## Распределение земли между социальными группами в Англии и Уэльсе:

	1436*	1690
Крупные владельцы	15-20	15-20
Джентри	25	45-50
Йомены/фригольдеры	20	25-33
Церковь и Корона	25-33	5-10

\* за исключением Уэльса

О влиянии Реформации в Англии на землевладение, см. также Кристофера Хилла, который пишет:

*«Нам необязательно идеализировать монастыри как снисходительных землевладельцев, чтобы признать долю истины в современных утверждениях о том, что новые владельцы сократили аренду, задрали арендную плату и выселяли арендаторов — «Вы что же, не знаете», — сказал Джон Палмер, обращаясь к группе копигольдеров, которых он выселял, — «что Его Величество завладел всеми домами монахов и монахинь, поэтому сейчас пришло самое время, чтобы мы, джентльмены, отобрали дома у таких нищих пройдох, как вы?» (Hill 1958:41).*

[23] См. «Полночные записки» (1990); см. также «TheEcologist» (1993); и продолжающиеся дебаты по поводу огораживаний и общин в «TheCommoner», особенно №2 (сентябрь 2001 г.) и № 3, (январь 2002 г.).

[24] В первую очередь, «огораживание» означает «обнесение участка земли изгородями, канавами или другими преградами для свободного прохода людей и животных, изгородь служит знаком исключительного права собственности и владения землей. Таким образом, с помощью огораживаний коллективное землепользование, которое, как правило, сопровождалось некоторой долей коммунальной собственности на землю, было упразднено и заменено частной собственностью и отдельными владениями» (G. Slater 1968:1-2). Существовали различные способы отмены коллективного землепользования в XV и XVI веках. Законные способы включали в себя:

(а) приобретение одним человеком всего арендуемого имущества и связанных с ним общинных прав;

(б) выдача королем специальной лицензии на огораживание, или принятие закона об огораживании парламентом;

(в) соглашение между арендодателем и арендаторами, скрепленное указом Канцлерского суда;

(г) частичное огораживание бесхозных земель лордами, согласно положениям Мертонского (1235) и Вестминстерского (1285) статутов.

Роджер Мэннинг, однако, отмечает, что эти «правовые методы ... часто скрывали применение силы, мошенничества и запугивания в отношении арендаторов» (Manning 1998:25). Э. Б. Фрид пишет, что «[д]лительное преследование арендаторов в сочетании с угрозой выселения при малейшей правовой возможности» и физическое насилие использовались для обеспечения массовых выселений «особенно во время беспокойных 1450-85 гг. [то есть, во время Войны роз]» (Fryde 1996:186). «Утопия» Томаса Мора (1516) выражает боль и отчаяние, которые произвели эти массовые выселения, когда он говорит об овцах, которые стали настолько прожорливыми и свирепыми, что «стали пожирать людей». «Овцы,» — добавляет он — «разоряют и опустошают поля, дома и города».

[25] В «Изобретении капитализма» (2000) Майкл Перельман подчеркнул важность «обычных прав» (например, права на охоту) отмечая, что часто они имели жизненно важное значение, отделяя выживание от полного лишения средств к существованию (pp. 38ff.).

[26] Эссе Гарретта Хардина «Трагедия общин» (1968) было одним из фундаментальных столпов идеологической кампании в поддержку приватизации земли в 1970-х. «Трагедия», по версии Хардина, заключалась в неизбежности гоббсовского эгоизма как определяющего фактора человеческого поведения. По его мнению, в гипотетической общине каждый скотовод хочет максимизировать свою прибыль, независимо от последствий его действий для других, так что «разруха — это цель, к которой стремятся все люди, каждый преследует только свои интересы» (BadenandNoonan, eds., 1998:8-9).

[27] Оправдание огораживаний «модернизацией» имеет долгую историю, но неолиберализм придал ей свежие силы. Её главным поборником стал Всемирный банк, который часто ставил условием получения кредита для правительств Африки, Азии, Латинской Америки и Океании приватизацию общинных земель (WorldBank 1989). Классическая защита увеличения производительности вследствие огораживаний встречается у Гарриет Брэдли (1968, первоначально опубликовано в 1918). В более поздней академической литературе принят более беспристрастный подход «затраты/выгоды», его примером могут служить работы Г. Э. Мингея (1997) и Роберта Дюплесси (1997:65-70). Споры относительно огораживаний теперь вышли за дисциплинарные границы и обсуждаются также среди литературоведов. Примером пересечения дисциплинарных границ является сборник «Законы об огораживании: сексуальность, собственность и культура в Англии раннего Нового времени» (1994) под редакцией Ричарда Берта и Джона Майкла Арчера — особенно эссе Джеймса Симона, «Помещик, не Король: аграрные изменения и интерартикуляция»; и Уильяма Кэрролла, «Рассадник нищеты: огораживания, бродяжничество и бунты в период Тюдоров-Стюартов». Уильям Кэрролл установил, что в эпоху Тюдоров, имела место энергичная

защита огораживаний и критика общин, исходящая от представителей огораживающего класса. Согласно этому дискурсу, огораживания поощряли частное предпринимательство, которое в свою очередь увеличивало производительность сельского хозяйства, в то время как общины были «рассадником и пристанищем воров, разбойников и нищих» (Carroll 1994:37-38).

[28] DeVries (1976), 42-43; Hoskins (1976), 11-12.

[29] Общинные земли были местом, где проводились народные гуляния и другие коллективные мероприятия, такие как спортивные состязания, игры и собрания. Когда они были огорожены, социальность, характерная для сельской общины, была серьезно подорвана. Среди традиций, которые отошли в прошлое, было «Rogationtideperambulation», ежегодное шествие среди полей для благословения будущего урожая, которое стало невозможным из-за установки изгородей (Underdown 1985:81).

[30] О ликвидации социальной сплоченности см. (среди прочих) Дэвид Андердаун, «Гулянье, бунт и восстание: народная политика и культура в Англии в 1603-1660 гг.» (1985), особенно Глава 3, которая также описывает усилия, предпринимаемые старшей знатью, чтобы отличить себя от нуворишей.

[31] Kriedte (1983), 55; Briggs (1998), 289-316.

[32] Кустарное производство было продолжением помещного, сельскохозяйственного производства, реорганизованного купцами-капиталистами таким образом, чтобы воспользоваться преимуществами большого трудового резерва, высвобожденного огораживаниями. Целью купцов было обойти высокие зарплаты и власть городских гильдий. Так и родилась система надомного производства — система, в которой купцы-капиталисты распределяли среди сельских семей шерсть или хлопок чтобы прясть или ткать, часто также обеспечивали орудиями труда, а затем забирали готовую продукцию. Важность надомной системы и кустарного производства для развития британской промышленности можно вывести из того факта, что вся текстильная промышленность, наиболее важный сектор на первом этапе капиталистического развития, была организована таким образом. Кустарная промышленность имела два основных преимущества для работодателей: она предотвращала опасность «объединений» и удешевляла стоимость труда, поскольку надомная организация предоставляла работникам бесплатное бытовое обслуживание и помощь их детей и жен, которые рассматривались в качестве подручных и соответственно получали минимальную заработную плату как подручные.

[33] Наемный труд так плотно отождествлялся с рабством, что левеллеры отстранили наемных работников от голосования, не считая их достаточно независимыми от своих работодателей, чтобы иметь возможность голосовать.

«Зачем свободному человеку делать себя рабом?» спрашивает Лиса, персонаж «Сказок Матушки Хаббард» у Эдмунда Спенсера (1591). В свою очередь Джерард Уинстенли, лидер диггеров, заявил, что нет никакой разницы, жить под властью врага или своего брата, если работаешь по найму (Hill 1975).

[34] Herzog (1989), 45-52. О бродягах имеется огромное количество литературы. Среди наиболее важных книг по этой теме – А. Байер (1974) и «История бедности» Б. Геремека (1994).

[35] Fletcher (1973), 64-77; Cornwall (1977), 137-241; Beer (1982), 82-139. В начале XVI века во многих бунтах против огораживаний участвовало мелкое дворянство (джентри), которое использовало народную ненависть к огораживанию земель, поглощению их поместьями лордов и превращению в парки, чтобы урегулировать свои распри с вышестоящими. Но после 1549 года «лидерство мелкого дворянства в спорах по поводу огораживаний поубавилось, и мелкие землевладельцы или ремесленники и батраки стали более вероятными лидерами и возглавили земельные протесты» (Manning 1988:312). Мэннинг описывает типичную жертву бунта против огораживаний как «аутсайдера». «Купцы, пытавшиеся купить себе статус поместного дворянства, были особенно уязвимы для бунтов против огораживаний, как и фермеры-арендаторы. Новые владельцы и фермеры были признаны жертвами бунтов против огораживаний в 24 из 75 дел, рассмотренных Звёздной палатой. Также было 6 похожих дел, в которых жертвами были признаны землевладельцы, не проживавшие на своей земле. (Manning 1988: 50).

[36] Manning (1988), 96-97, 114-116, 281; Mendelson and Crawford (1998).

[37] Растущее участие женщин в бунтах против огораживаний было обусловлено верой в то, что женщины находились «вне закона» и могли безнаказанно ломать изгороди (Mendelson and Crawford 1998: 386–387). Но суд Звёздной палаты делал всё возможное, чтобы разуверить в этом людей. В 1605 году, через год после принятия закона Якова I о колдовстве, суд постановил, что «если женщины повинны в посягательствах, бунтах или иных правонарушениях, и иск предъявлен против них и их мужей, они [мужья] должны выплатить штрафы и убытки, несмотря на то, что посягательство или преступление совершено без ведома мужей» (Manning 1988:98).

[38] По этой теме см., среди прочего, Мария Мис (1986).

[39] К 1600 году реальная заработная плата в Испании потеряла 30% покупательной способности по сравнению с той что была в 1511 году (Hamilton 1965: 280). О Революции цен см., в частности:

- работу Эрла Дж. Гамильтона, являющуюся в настоящее время классической, «Американские сокровища и революция цен в Испании, 1501 — 1650 гг.» (1965), в которой изучается влияние на неё американского золота;

- Дэвид Хаккет Фишер, «Большая волна: революции цен и ритмы истории» (1996), в которой изучаются скачки цен от средневековья до настоящего времени — в частности, Глава 2 (стр. 66-113);
- сборник научных трудов Питера Рамси, «Революция цен в Англии XVI века» (1971).

[40] Braudel (1966), том. 1, 517-524.

[41] Петер Кридте подводит итоги экономического развития этого периода: «Кризис обострил различия в доходах и собственности. Пауперизация и пролетаризация шли параллельно с возрастанием накопления богатства... Исследование Чиппенхема в Кембриджшире показало, что плохие урожаи [конца XVI – начала XVII века] привели к окончательному сдвигу. Между 1544 и 1712 годами фермерские хозяйства среднего размера исчезли. В это же время доля собственности площадью от 90 акров и выше возросла с 3% до 14%; количество безземельных семей увеличились с 32% до 63%» (Kriedte 1983: 54-55).

[42] Wallerstein (1974), 83; LeRoyLadurie (1928—1929). Растущий интерес капиталистов-предпринимателей к ростовщичеству возможно был мотивом изгнания евреев из большинства городов и стран Европы в XV и XVI веках — Парма (1488), Милан (1489), Женева (1490), Испания (1492), Австрия (1496). Изгнания и погромы продолжались в течении столетия. Евреям было запрещено жить в большинстве стран Западной Европы до тех пор, пока Рудольф II в 1577 году не изменил это. Как только ростовщичество стало прибыльным бизнесом, это занятие, объявленное ранее недостойным христианина, было реабилитировано, что демонстрирует этот диалог между крестьянином и богатым бюргером, написанный неизвестным автором в Германии около 1521 года:

*Крестьянин: Что привело меня к тебе? Пожалуй, я бы хотел увидеть, как ты проводишь свое время.*

*Бюргер: А как я должен проводить свое время? Я сижу здесь, считая свои деньги, разве ты не видишь?*

*К: Скажи мне, бюргер, кто дал тебе столько денег, что ты проводишь все свое время, считая их?*

*Б: Ты хочешь знать, кто дал мне мои деньги? Я расскажу тебе. Приходит крестьянин, стучит в мою дверь, и просит одолжить ему 10 или 20 гульденов. Я спрашиваю его, владеет ли он участком хорошего пастбища или полем для пахоты. Он говорит: «Да, бюргер, у меня есть хороший луг и поле, они стоят сотню-другую гульденов». Я отвечаю: «Замечательно! Твой луг и поле станут залогом, и, если ты обязуешься платить один гульден в год процентов, ты можешь одолжить у меня 20 гульденов.»*



*Обрадованный хорошей новостью, крестьянин отвечает: «Я с охотой дам тебе мой залог» «Но я должен предупредить,» отвечаю я, «что если ты не заплатишь процент вовремя, я отберу твою землю и сделаю ее своей собственностью».*

*Но это не пугает крестьянина, он переписывает свое пастбище и поле на меня, как залог. Я даю ему деньги в долг и один или два года он платит процент вовремя; затем случается неурожай, и он пропускает платеж. Я конфискую его землю, выселяю его, луг и поле становятся моими. И так я поступаю не только с крестьянами, но и с ремесленниками. Если у ремесленника хороший дом, я даю ему в долг, и вскоре дом становится моим. Так я приобрел много имущества и богатств, вот почему я провожу все время, считая деньги.*

*К: Я думал, что только евреи занимаются ростовщичеством! Теперь слышу, что и христиане этим занимаются!*

*Б: Ростовщичество? А кто говорит про ростовщичество? Никто здесь не занимается ростовщичеством. Должник платит процент (G. Strauss: 110-111).*

[43] Относительно Германии Петер Кридте пишет: «Недавнее исследование показало, что на протяжении первых 30 лет XVI века, годовой доход рабочего-строителя в Аугсбурге (Бавария) позволял ему достойно обеспечивать жену и двоих детей. Далее его уровень жизни начинает падать. Между 1566 и 1575 годами и с 1585 года до начала Тридцатилетней войны его заработная плата не покрывала прожиточный минимум его семьи» (Kriedte 1983:51—52). По поводу обеднения европейского рабочего класса в связи с огораживаниями и Революцией цен см. также К. Лиз и Х. Соли (1979), 72-79. Они пишут, что в Англии «между 1500 и 1600 гг. цены на зерно выросли в 6 раз, в то время как заработная плата выросла только в три раза. Неудивительно, что рабочие и крестьяне были для Фрэнсиса Бэкона всего лишь «нищими побиравшимися по домам». В тот же период во Франции покупательная способность крестьян и наемных рабочих упала на 45%. «В Новой Кастилии ... наемный труд и бедность были синонимами» (там же: 72-4).

[44] О росте проституции в XVI веке см. Nickie Roberts, Whores in History: Prostitution in Western Society (1992).

[45] Manning (1988); Fletcher (1973); Cornwall (1977); Beer (1982); Berce (1990); Lombardini (1983).

[46] Kamen (1971), Berce (1990), 169—179; Underdown (1985). Как отмечает Дэвид Андердаун: «Выдающаяся роль, сыгранная женщинами в [голодных] восстаниях, была весьма заметна. В Саутгемптоне в 1608 году группа женщин не стала ждать, пока копорация решит, что делать с кораблем, нагруженным

зерном для Лондона; они взяли судно на abordаж и захватили груз. По всей вероятности, женщины были главными смутьянками в инциденте в Уэймуте в 1622 году, тогда как в Дорчестере в 1631 году группа женщин (некоторые из них были заключенными работного дома) остановила повозку, ошибочно полагая, что в ней была пшеница; одна из них жаловалась на местного купца, который «отправлял лучшие плоды земли, масло, сыр, пшеницу, и т.д. за море» (1985:117). Об участии женщин в голодных восстаниях см. также Сару Мендельсон и Патрицию Кроуфорд (1998), которые писали, что «женщины сыграли видную роль в голодных бунтах [в Англии]». Например, «[в] Мелдоне в 1629 году толпа из более чем ста женщин и детей взяли на abordаж корабля, чтобы предотвратить отправку зерна». Их предводительницей была «Капитан Энн Картер, которую позже судили и повесили» как зачинщицу протеста. (там же: 385—86).

[47] Похожие записки оставил врач из итальянского города Бергамо во время голода 1630 года: «Отвращение и ужас, вызывает обезумевшая толпа полумертвых людей, которые пристают ко всем прохожим на улицах, базарных площадях, в церквях, возле уличных дверей, так что жизнь стала невыносимой, вдобавок от них исходит гнусный смрад, а также беспрестанное зрелище умирающих...в это не сможет поверить тот, кто не переживал подобного» (цитировано Карло М. Чиполлой 1993:129).

[48] О протестах в Европе в XVI - XVII вв. см. Генри Камен «Железный век» (1972), в частности, глава 10 «Народное восстание. 1550-1660» (стр 331-385). Как пишет Камен: «Кризис 1595-7 гг распространился по всей Европе: Англии, Франции, Австрии, Финляндии, Венгрии, Литве и Украине. Возможно никогда прежде в европейской истории не происходило так много народных восстаний в одно и то же время.» (стр. 336) В Неаполе были восстания в 1595, 1620, 1647 (там же: 334-335, 350, 361-363) В Испании бунты вспыхнули в 1640 в Каталонии, в 1648 — в Гренаде, в 1652 — в Кордове и Севилье. О бунтах XVI-XVII вв. в Англии см. Корнуолл (1977), Андердаун (1985) и Мэннинг (1988). О бунтах в Испании и Италии см. также Бродель (1976, Vol. II), стр. 738-739.

[49] О бродяжничестве в Европе кроме Байера и Геремека см. Броделя (1976), том II, стр. 739-743; Камен (1972), стр. 390-394.

[50] О росте преступлений против собственности вследствие Революции цен см Ричард Дж. Эванс (1996), стр. 35; Камен (1972), стр. 397-403 и Лиз и Соли (1984). Лиз и Соли пишут, что «доступные свидетельства показывают, что общий уровень преступности значительно возрос в Елизаветинской Англии и в начале правления Стюартов, особенно между 1590 и 1620 гг.» (стр 218).

[51] В Англии в числе элементов социальности и коллективного воспроизводства которые были уничтожены из-за утраты общих полей и общественной собственности были процессии, проводившиеся весной для того, чтобы благословить поля — их стало невозможно проводить, поскольку

все поля были огорожены — и танцы вокруг майского дерева первого мая (Underdown 1985).

[52] Лиз и Соли (1979), стр. 92. Об учреждении социальной помощи см. «История бедности» Геремека (1994), глава 4: «Реформа благотворительности» (стр. 142-177).

[53] Ян Мулье-Бутан «Рабство заработной платы» (DeL'esclavageausalariat) (1998), стр 291—293. Я только отчасти согласна с Мулье-Бутаном, когда он утверждает, что помощь бедным была не столько ответом на нужду, вызванную экспроприацией земель и ростом цен, сколько мерой, призванной предотвратить утечку рабочих, и тем самым создать локальный рынок труда (1997). Как уже отмечено, Мулье-Бутан преувеличивает степень мобильности доступной лишенным собственности пролетариям, так как не учитывает отличия в положении женщин и мужчин. Кроме того, он преуменьшает степень, в которой помощь была результатом борьбы с текучкой рабочей силы, но учитывает нападения и вторжения в города масс голодающих сельских жителей (отличительная черта Франции середины XVI века) и другие атаки. В этом контексте, отнюдь не случайно то, что Норидж, центр восстания Кетта, вскоре после его разгрома стал центром и моделью введения социальной помощи.

[54] Испанский гуманист Хуан Луис Вивес, который был знаком с системами социальной помощи во Фландрии и Испании, был одним из главных сторонников общественной благотворительности. В своей «Помощи бедным» (1526) он утверждал, что «светская власть, а не церковь должна нести ответственность за помощь бедным» (Geremek 1994:187). Он также подчеркивал, что власти должны найти работу для трудоспособных, настаивая, что «беспутным, мошенникам, вора и холостым нужно давать самую тяжелую и плохо оплачиваемую работу, чтобы их пример мог послужить предостережением для других» (там же).

[55] Основная работа о появлении работных домов и исправительных учреждений — книга Дарио Мелосси и Массимо Паварини «Тюрьма и фабрика: истоки пенитенциарной системы» (1981). Авторы обращают внимание, что основной целью заключения в работный дом было разрушение чувства идентичности и солидарности между бедными. См. также Геремек (1994), стр 206-229. О схемах, придуманных английскими собственниками, чтобы прикрепить бедняков к их приходам см. Маркс Капитал, том I (1909: 793)). О Франции, см. Фуко «Безумие и цивилизация» (1965), особенно глава 2 «Великое заточение» (стр. 38-64).

[56] В то время как Хакетт Фишер связывает убыль населения в Европе в XVII веке с социальными последствиями Революции цен (стр. 91-92), Петер Кридте предлагает более сложную картину, утверждая, что демографический спад был вызван соединением мальтузианских и общественно-экономических факторов.

Убыль была, по его мнению, ответом на увеличение населения в XVI веке с одной стороны, и ответом на присвоение лендлордами большей части дохода от сельского хозяйства с другой (стр. 63).

*«Интересное наблюдение, которое поддерживает мои аргументы касательно связи между демографическим спадом и пронаталистскими государственными политиками, предлагает Роберт Дюлесси (1997), который пишет, что после демографического кризиса XVII века восстановление шло гораздо быстрее, чем после эпидемии Черной смерти. Понадобилось столетие, чтобы снова начался прирост населения после эпидемии 1348 года, в то время как в XVII веке процесс роста возобновился менее чем через полвека (стр. 143). Эти оценки показывают, что в Европе XVII века был гораздо более высокий уровень рождаемости, вероятно связанный с яростной атакой на любые формы контрацепции».*

[57] Био-власть – это понятие, которое Фуко использует во введении к «Истории сексуальности» (1978), чтобы описать сдвиг от авторитарной формы правления к более децентрализованной, сосредоточенной на «укреплении силы жизни» в Европе XIX века. Био-власть выражает растущую озабоченность на государственном уровне гигиеническим, сексуальным и уголовным контролем над телами индивидуумов, а также ростом населения, его миграцией и их включением в сферу экономики. Согласно этой парадигме подъем био-власти шел рука об руку с подъемом либерализма и обозначил конец правового и монархического государства.

[58] Я делаю это различие, держа в уме обсуждение канадским социологом Брюсом Кёртисом фукианского понятия «населения» и «био-власти». Кёртис противопоставляет понятие «населённости», которое было актуальным в XVI и XVII веках, понятию «население», которое стало основой современной науки демографии в XIX веке. Он подчеркивает, что «населённость» была органическим и иерархическим понятием. Когда меркантилисты использовали его, они были обеспокоены той частью тела социума, которая создает блага, т.е., фактическими или потенциальными рабочими. Более позднее понятие «населения» является атомистическим. «Население состоит из многих неразделенных атомов, распределенных в абстрактном времени и пространстве, – пишет Кёртис, – с его собственными законами и структурами». Я утверждаю, однако, что эти два понятия неразрывно связаны, так как и в меркантилистский, и в либерально-капиталистический период понятие населения работало на воспроизводство рабочей силы.

[59] Расцвет меркантилизма пришелся на вторую половину XVII века, его господство в экономической жизни ассоциировалось с именами Уильяма Петти (1623-1687) и Жана-Батиста Кольбера, министра финансов при Людовике XIV. Однако, меркантилисты конца XVII века только

систематизировали или применяли теории, разработанные в XVI веке. Жан Боден во Франции и Джованни Ботеро в Италии считаются протомеркантилистскими экономистами. Одна из первых системных формулировок меркантилистской экономической теории обнаруживается у Томаса Мана в «Богатстве Англии во внешней торговле» (1622).

[60] Обсуждение нового законодательства против инфантицида см. (среди прочих) у Джона Риддла (1997), 163-166, Мерри Уиснер (1993), 52-53, и у Мендельсона и Кроуфорда (1998), которые пишут, что «одинокие женщины были более склонны к совершению инфантицида, чем любая другая группа общества. Исследование инфантицида в начале XVII века показало, что из 60 матерей 53 были одинокими, 6 были вдовами» (стр. 149). Статистика также показывает, что инфантицид наказывался даже чаще, чем колдовство. Маргарет Кинг пишет, что в Нюрнберге «между 1578 и 1615 годом за это преступление казнили 14 женщин, а за колдовство только одну. Парламент Руана с 1580-х по 1606 возбудил одинаковое количество уголовных дел в связи с инфантицидом и колдовством, но за инфантицид наказывал более сурово. Кальвинистская Женева демонстрирует гораздо более высокий уровень казней за инфантицид, чем за колдовство; с 1590 по 1630 год 9 женщин из 11 обвиняемых были казнены за инфантицид, по сравнению с только одной из 30 обвиняемых в колдовстве (стр. 10). Эти оценки подтверждаются Мэри Уиснер, которая пишет, что в Женеве, например, из 31 женщины, обвинённых в инфантициде, 25 были казнены, по сравнению с 19 из 122, обвинённых в колдовстве (1993:52). Женщин в Европе казнили за инфантицид вплоть до конца XVIII века.

[61] Интересная статья на эту тему: Робер Флетчер «Ведьминская фармакопея» («TheWitches' Pharmacopoeia», 1896).

[62] Ссылка на итальянскую феминистскую песню 1971 года «AbortodiStato» («Государственный аборт»).

[63] Margaret L. King, «Women of the Renaissance» (1991), 78. ОзакрителиборделейвГерманиисмотреть Merry Wiesner, «Working Women in Renaissance Germany» (1986), 194-209.

[64] Обширный каталог мест и лет, где и когда женщины были изгнаны из ремесел можно найти у Дэвида Херлихи в «Женщины, семья и общество в средневековой Европе: исторические эссе». Providence: Berghahan, 1978—1991. Также посмотреть MerryWiesner (1986), 174-185.

[65] MarthaHowell (1986), Chapter 8, 174—183. Хауэлл пишет: «В комедиях и фельетонах того времени часто изображали торговков и лавочниц, как сварливых мегер, не только высмеивая или ругая за принятую ими роль в рыночном производстве, но зачастую даже обвиняли их в сексуальной агрессии» (стр. 182).



[66] В обстоятельном критическом разборе теории общественного договора XVII века, сформулированной Томасом Гоббсом и Джоном Локком, Кэрл Пейтман (1988) утверждает, что «общественный договор» базировался на более фундаментальном «сексуальном договоре», который утверждал право мужчин присваивать женские тела и женский труд.

[67] Рут Мазо Каррас (1996) пишет, что термин «Простая женщина» обозначал женщину, доступную всем мужчинам; в противовес термину «простой мужчина», который характеризовал индивида скромного происхождения и мог быть использован как в уничижительном, так и в похвальном смысле, этот термин не подразумевал ни недостойного поведения, ни классового единства» (стр. 138).

[68] О семье в период «перехода» см. Лоуренс Стоун (1977); Андре Бюргьер и Франсуа Лебрэн, «Священники, государь и семья», у Бюргьер и др., «История семьи: Влияние современности» (1996). Том 2, с. 95 и далее.

[69] О характере патриархализма XVII века и, в частности, концепции патриархальной власти в теории общественного договора, снова см. Пейтман (1988); Зилла Эйзенштейн, «Радикальное будущее либерального феминизма» (1981); Маргарет Соммервилль, «Секс и подчинение: отношение к женщинам в обществе раннего нового времени» (1995 год).

Обсуждая изменения, которые теория договора произвела в Англии, в правовом и философском отношении к женщинам, Соммервилль утверждает, что контрактуалисты поддержали подчиненное положение женщин по отношению к мужчинам как патриархалисты, но для оправданий его использовали другие доводы. Будучи хотя бы формально приверженными принципу «естественного равенства» и «правления по согласию», в защиту мужского превосходства они ссылались на теорию о женской «естественной неполноценности», согласно которой женщины соглашались на то, чтобы их мужья присваивали их собственность и избирательные права, осознавая свою внутреннюю слабость и необходимость зависимости от мужчин.

[70] См. Андердаун (1985а), «Укрощение сварливой: насаждение патриархатной власти в Англии раннего Нового времени», Энтони Флетчер и Джон Стивенсон (1985), 116-136; Мендельсон и Кроуфорд (1998), 69-71.

[71] О потере женщинами прав в Европе XVI и XVII века см. (среди прочих) Мерри Виснер (1993), которая пишет, что: «Распространение римского права имело в основном негативное влияние на гражданско-правовой статус женщин в раннее Новое время, из-за взгляда на женщин, который юристы заимствовали из него, и из-за более строгого соблюдения существующих законов, вызванного им» (стр. 33).

[72] Добавив к драмам и трактатам отчеты судов того периода, Андердаун приходит к выводу, что «между 1560 и 1640 годами ... подобные записи свидетельствуют о повышенном внимании к женщинам, которые являлись

видимой угрозой для патриархатной системы. Женщины, которые бранятся и скандалят со своими соседями, одинокие женщины, отказывающиеся идти в услужение, жены, властвующие над своими мужьями или избивающие их: все они оказывались в поле зрения гораздо чаще, чем в период непосредственно до и после. Нельзя не заметить, что это также период, когда обвинения в колдовстве достигли пика» (1985а: 119).

[73] Джеймс Блаут (1992а) указывает, что за несколько десятилетий после 1492 года «уровень роста и изменений резко ускорился, и Европа вступила в период бурного развития». Он пишет: «колониальное предпринимательство в XVI веке производило капитал многими способами. Одним была добыча золота и серебра. Другим – сельское хозяйство на плантациях, особенно в Бразилии. Третьим была торговля с Азией, предметом которой были специи, одежда и многое другое. Четвертым способом была прибыль, возвращающаяся в европейские дома из различных производственных и коммерческих сделок в Америке. Пятым было рабство. Накопление из этих источников было огромным» (стр. 38).

[74] Наглядный пример мы находим у Элейн Форман Крейн (1990). Она пишет, что некоторые белые женщины на Бермудах владели рабами – обычно, другими женщинами – и благодаря их труду могли сохранять некоторую степень экономической автономии (стр. 231-258).

[75] Джун Нэш (1980) пишет, что «значительные изменения произошли в 1549 году, когда расовое происхождение, наряду с законными брачными союзами, стало фактором, определяющим право наследования. Новый закон постановил, что мулаты (дети чернокожих мужчин и индейских женщин), метисы и внебрачные дети не могли иметь индейцев в энкомьенде... «Метис» и «незаконнорожденный» стали синонимами» (стр. 140).

[76] Койотка – метиска, с примесью индейской крови (по другому определению – это мулатка с небольшой примесью индейской крови – прим. перев.) (RuthBehar (1987), 45).

[77] Самыми смертоносными были ртутные шахты, такие как Уанкавелики, в которых тысячи рабочих погибали от медленного отравления, испытывая ужасные страдания. Как пишет Дэвид Нобл Кук: «Рабочие в шахте Уанкавелики сталкивались как с долгосрочными, так и сиюминутными опасностями. Обвалы, потопа и оползни в результате оседания пород представляли ежедневную угрозу. Промежуточные угрозы здоровью представляли плохой рацион, недостаточная вентиляция в подземных помещениях и резкие перепады температур между внутренностями шахты и разреженной атмосферой Анд. ... Рабочих, которые оставались в шахтах долгое время, наверное, постигла самая тяжелая участь. Пыль и мелкие частицы, откалываемые инструментами, которыми ломали породу, попадали в воздух, индейцы вдыхали пыль, которая содержала четыре опасные субстанции; пары

ртути, мышьяк, мышьяковый ангидрид и киноварь. Долговременное воздействие ... приводило к смерти. Известная как *maldelamina*, или шахтовая болезнь, она была неизлечима на поздних стадиях. В менее тяжелых случаях десны покрывались язвами и разрушались (стр. 205-6)

[78] Барбара Буш (1990) отмечает, что если женщины-рабыни хотели прервать беременность, они прекрасно знали, как это сделать, поскольку им были доступны знания, привезённые из Африки (стр. 141)



Титульный лист книги Андреаса Везалия «О строении человеческого тела» (Падуя, 1543).

Триумф мужского, верхнеклассового патриархатного порядка ничто не могло выразить лучше, чем учреждение нового анатомического театра. О женщине, расчленённой и выставленной на всеобщее обозрение, автор говорит нам, что «в страхе перед повешением она объявила себя беременной, но позже выяснилось, что это не так, и она была повешена». Женская фигура на заднем плане (вероятно, проститутка или повитуха) опустила глаза, возможно, стыдясь непристойности этой сцены и её скрытого насилия.

# Великий Калибан

## Борьба против мятежного тела

*Жизнь есть лишь движение членов... В самом деле, что такое сердце, как не пружина; что такие нервы, как не такие же нити, а суставы — как не такие же колеса, сообщающие движение всему телу.*

— Томас Гоббс, «Левиафан», 1650 г.

*Несмотря на это, я буду более благородным созданием, и каждый раз, когда мои естественные потребности будут низводить меня до состояния животного, мой дух будет восставать и воспарять, и взметнется навстречу помощи ангелов.*

— Коттон Мэзер, «Дневник», 1680-1708 гг.

*...Сжальтесь надо мной... мои друзья очень бедны, моя мать очень больна, а я умру в следующую среду утром; стало быть, я надеюсь, что вы будете столь добры дать моим друзьям немного денег, чтобы заплатить за гроб и саван, в которых меня унесут от виселицы, на которой я должен умереть... и не быть малодушным... и я надеюсь, что вы примете это во внимание [и проявите уважение] к моему несчастному телу; если бы это был ваш собственный случай, вы бы хотели, чтобы ваше тело было спасено от хирургов.*

— письмо Ричарда Тоубина, приговоренного к казни в Лондоне в 1739 г.

Одной из предпосылок для развития капитализма являлся процесс, определенный Мишелем Фуко как «дисциплинирование тела», который, на мой взгляд, заключался в попытке государства и церкви трансформировать силы [отдельных] индивидов в рабочую силу. Данная глава исследует, как этот процесс возник и был опосредован философскими дебатами того времени, и какие стратегические меры он породил.



Это произошло в XVI веке, на территории Западной Европы, больше всех пострадавшей от Протестантской Реформации и усиления позиций торговой буржуазии, и в каждой сфере — на сцене, амвоне, в политике и философии — мы видим возникновение новой концепции человека. Его наиболее совершенное воплощение — шекспировский Просперо из «Бури» (1612), который сочетает в себе божественную духовность Ариэля и грубую материальность Калибана. Но его выдает тревога за достигнутое равновесие, что исключает любую гордость за уникальное положение человека в великой цели бытия [1]. Победив Калибана, Просперо вынужден признать, что «это порождение тьмы — мой раб», тем самым напомнив аудитории, что в каждом человеке есть частица ангела и чудовища и это несомненно проблема.



*XV век, гравюра на дереве. «Нападение дьявола на умирающего человека – это тема, которая пронизывает всю средневековую народную традицию»  
(из Alfonso M. Di Nola, 1987).*

В XVII веке недоброе предчувствие Просперо формализовалось как конфликт между Разумом и Страстями Телесными, что реконцептуализировало классические иудейско-христианские темы, и породило новую антропологическую парадигму. Результат напоминает средневековые битвы между ангелами и демонами за обладание душой умирающего. Но теперь конфликт разворачивается внутри индивида, который превратился в поле боя, где противоборствующие элементы сражаются за власть. Светлую сторону представляют «силы Разума»: бережливость, осмотрительность, чувство ответственности, самообладание. Темную — «низшие инстинкты Тела»: похоть, праздность, систематическое расточение жизненных сил. Бой идет одновременно на многих фронтах, так

как Разум должен быть бдителен и готов отразить атаки плоти, и предотвратить разрушение силы разума «мудростью плоти» (термин Лютера). В крайнем проявлении, индивид становится территорией, где все воюют против всех:

*«Я буду не я, если внутри моего естества не обнаружу битву при Лепанто: Страсти против Разума, Разум против Веры, Вера против Дьявола, и моя Совесть против всех». (Томас Браун 1928: 76)*

В рамках этого процесса происходит перемена в символическом поле, ввиду того, что философская репрезентация индивидуальной психологии заимствует образы у государственных политик тела, обнаруживая местность, населенную «властителями» и «мятежными подданными», «толпами» и «бунтами», «цепями» и «деспотичными приказами» и (у Томаса Брауна) даже палачом (там же: 72) [2]. Как мы увидим, этот конфликт между Разумом и Телом, описанный философами как яростное противоборство между «лучшими» и «худшими качествами», не может быть приписан только барочному пристрастию к метафоричности, которое впоследствии было упразднено в пользу «более маскулинного» языка [3]. Битва, которую дискурс XVII века о личности представлял разворачивающейся в микрокосме индивидуума, возможно, имела основу в реальности того времени. Это один из аспектов того более широкого процесса социального реформирования, в соответствии с которым, в «Век Разума», набиравшая силу буржуазия пыталась переформировать подчиненные классы в соответствии с потребностями развивающейся капиталистической экономики.

В попытке сформировать новый тип индивида, буржуазия включилась в эту битву против тела, которая стала ее исторической «меткой». Согласно Макс Веберу, реформа тела лежит в самом сердце буржуазной этики, потому что капитализм замещает собой «высший смысл жизни», вместо того, чтобы трактовать его как средство для удовлетворения наших потребностей; и таким образом лишает нас всех спонтанных радостей жизни (Weber 1958: 53). Капитализм также пытается превозмочь наше «естественное состояние» ломая природные преграды путем удлинения рабочего дня сверх предела, положенного солнцем, сезонными циклами и самим телом, естественные ритмы, которым следовало доиндустриальное общество.

Маркс, также рассматривает отчужденность от тела как характерную особенность капиталистических рабочих отношений. Путем превращения труда в товар, капитализм принуждал рабочих подчинять свою деятельность некоему внешнему порядку, над которым они были не властны и с которым не могли отождествиться. Таким образом, процесс труда стал почвой для самоотчуждения: рабочий «чувствует себя отделенным от своей работы, а

свою работу отделенной от себя. Он дома, когда не работает, а когда работает, он не дома» (Marx 1961:72). Кроме того, с развитием капиталистической экономики, рабочий становится (правда, только формально) «свободным владельцем» «своей» рабочей силы, которую (в отличие от раба) он может отдать в распоряжение покупателя на ограниченный период времени. Это подразумевает, что «он вынужден постоянно рассматривать свою рабочую силу» (энергию, способности) «как свою собственность, товар для продажи» (Marx 1906, Vol. 1:186) [4]. Это также ведет к диссоциации от тела, которое овеществляется, низводится до объекта, с которым индивид немедленно прекращает идентифицироваться.

Образ рабочего, свободно отчуждающего свой труд или продающего свое тело с аукциона тому, кто предложит лучшую цену, относится к рабочему классу, уже сформированному капиталистической трудовой дисциплиной. Но лишь во второй половине XIX века мы можем мельком увидеть этот тип рабочего — умеренный, благоразумный, ответственный, гордый иметь надсмотрщика (Thompson 1964), способный рассматривать условия, навязанные капиталистическим способом производства, как «самоочевидные законы природы» (Marx 1909, Vol. 1:809) — он персонифицирует капиталистическую утопию и является отправной точкой для Маркса.



*Женщина, торгующая тряпьем, и бродяга. набросок Луи-Леопольда Буальи (1761-1845). Лишённые земли крестьяне и ремесленники не спешили мирно соглашаться на работу по найму. Гораздо чаще они становились попрошайками, бродягами или преступниками.*

Ситуация была совершенно другой в период первоначального накопления, когда зарождающаяся буржуазия обнаружила, что «высвобождение рабочей силы» — иными словами экспроприация общинных земель у крестьянства — не было достаточным для того, чтобы принудить лишенных собственности пролетариев к наемному труду. В противовес Адаму Мильтону, который, после изгнания из Сада Эдемского, бодро отправлялся в жизнь, посвященную работе, [5] лишенные собственности крестьяне и ремесленники не спешили мирно соглашаться на работу по найму. Гораздо чаще они становились попрошайками, бродягами или преступниками. Потребовался долгий процесс, чтобы взрастить дисциплинированную рабочую силу. В XVI и XVII веках ненависть к работе по найму была столь сильна, что многие пролетарии предпочитали риск виселицы подчинению новым условиям труда (Hill 1975:219—39) [6].

Это был первый кризис капитализма, гораздо более серьезный, чем все экономические кризисы, угрожавшие становлению капиталистической системы в первой фазе ее развития [7]. Как хорошо известно, ответом

буржуазии было установление настоящего режима террора, осуществляемого путем ужесточения санкций (в частности, наказаний за преступления против собственности), появление «кровавых законов» против бродяг, предназначенных для прикрепления рабочих к рабочим местам, которые им навязывали, как когда-то крепостные были прикреплены к земле и умножение наказаний. В одной только Англии 72 000 человек были повешены в период 38-летнего правления Генриха VIII; и расправы продолжались вплоть до конца XVI века. В 1570-х от 300 до 400 «негодяев» были «пожраны виселицами в том или ином месте каждый год» (Hoskins 1977: 9; Holinshed, 1577). В одном Девоне 74 человека были повешены только в 1598 году (там же).

Но насилие правящего класса не ограничивалось только карательными мерами против правонарушителей. Оно также было направлено на радикальное преобразование индивида, предназначенное для искоренения любых форм поведения пролетариев, препятствующих навязыванию более строгой трудовой дисциплины. Масштабы этой атаки хорошо видны в социальном законодательстве, которое было введено в Англии и Франции к середине XVI века. Игры были запрещены, особенно азартные, которые, помимо того, что были бесполезны, подрывали чувство ответственности индивида и его «моральный облик». Были закрыты питейные заведения и публичные бани. Нагота стала наказуема, как и многие другие «непродуктивные» формы сексуальности и социальности. Было запрещено пить, сквернословить, богохульствовать [8].

Именно в ходе этого обширного процесса социальной инженерии начала оформляться новая концепция тела и новая политика по отношению к нему. Новаторство заключалось в том, что тело было атаковано как источник всех зол, и тем не менее изучалось с тем же энтузиазмом, что и движение небесных тел.

Почему же тело заняло центральное место в государственной политике и интеллектуальном дискурсе? Невольно напрашивается ответ, что эта одержимость телом отражает страх, который пролетариат внушал правящему классу [9]. Этот страх одинаково ощущали и буржуа, и аристократы, которых, куда бы они не пошли, на улицах или в путешествиях, осаждала угрожающая толпа, не то попрошаек, не то грабителей. Этот страх ощущали также и те, кто управлял государством, надежность их позиций постоянно расшатывалась — но также и обуславливалась — угрозой восстаний и общественных беспорядков.

Однако, здесь было нечто большее. Мы не должны забывать, что нищий и мятежный пролетариат — который вынуждал богатых путешествовать в экипаже, чтобы избежать покушений, или ложиться спать с двумя пистолетами под подушкой — был тем же социальным субъектом, который все в большей степени представлялся источником всех благ. Это был всё тот



же пролетариат, о котором меркантилисты, первые экономисты капиталистического общества, не уставали повторять (хоть и не без задней мысли), что «чем больше, тем лучше», часто сожалея, что так много тел пропадает впустую на виселицах [10].

Должны были пройти многие десятилетия, прежде чем понятие ценности труда вошло в пантеон экономической мысли. Но то, что труд («индустрия»), больше чем земля или любые другие «природные богатства», был первичным источником накопления, хорошо понимали в то время, когда низкий уровень технологического развития делал людей самым важным производственным ресурсом. Как выразился Томас Ман, сын лондонского купца и ярый апологет меркантилизма:

*«... мы сами знаем, что наши собственные естественные товары не дают нам столько доходов, как наши промышленные предприятия ... Железная руда в рудниках не многого стоит по сравнению с пользой и работой, которые она дает, когда она вырыта, перевезена, куплена, продана, отлита в артиллерийские орудия, мушкеты ... , выкована в якоря, болты, клинья, гвозди и т. п., употребляемые для судов, домов, телег, карет, плугов и других орудий для обработки земли»<sup>9</sup>.*

Даже шекспировский Просперо настаивает на этом важнейшем экономическом факте в своей краткой речи о важности труда, которую он произносит перед Мирандой, когда она выражает своё глубокое отвращение к Калибану:

*Но без него мы обойтись не можем:*

*Он носит нам дрова, огонь разводит*

*И делает всю черную работу.*

*(«Буря», Акт I, Сцена 2)*

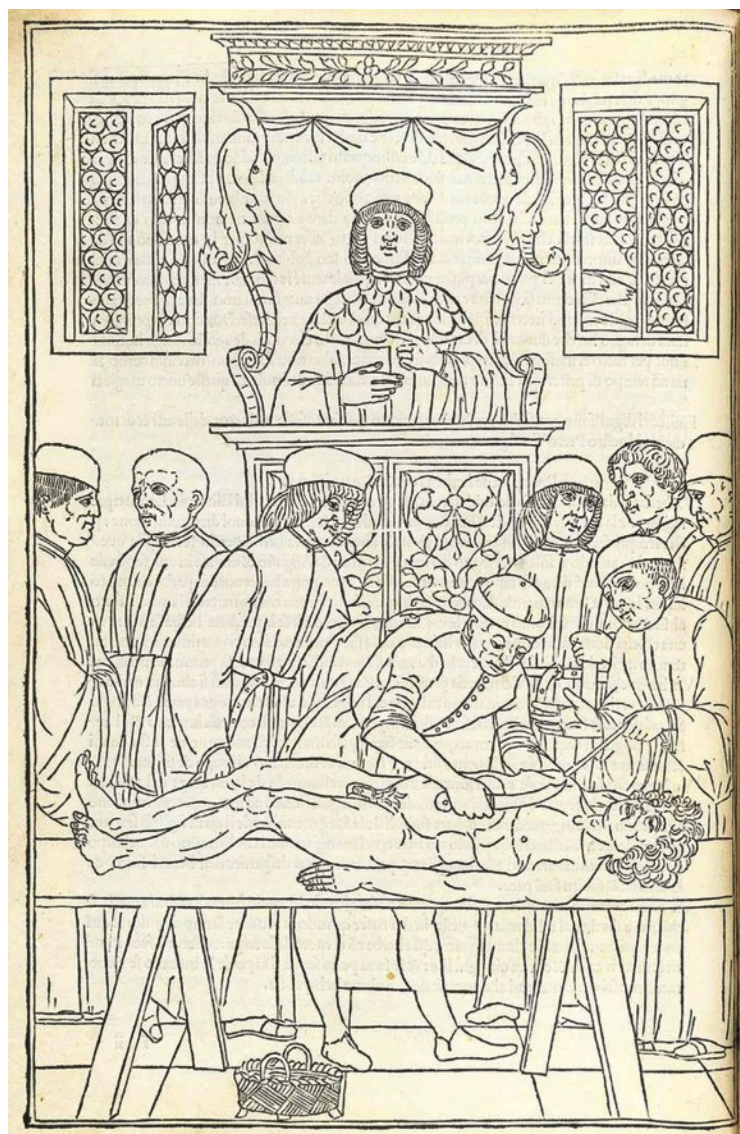
Затем Тело вышло на передний план социальной политики, потому что оно оказалось не только животным (beast), инертным к стимулирующему воздействию труда, но также контейнером рабочей силы, средством производства, главной рабочей машиной. Именно поэтому в стратегиях государства по отношению к телу мы находим столько жестокости, но также и большой интерес; исследование движений тела и его свойств становится отправной точкой для большинства теоретических рассуждений того века — либо стремящихся утвердить бессмертие души, как Декарт, либо как Гоббс, исследующих принципы социального управления.

И в самом деле, одной из центральных проблем нового механицизма была механика тела, чьи составляющие элементы — от циркуляции крови до

---

<sup>9</sup>перевод из сборника «Меркантилизм» под ред. И. С. Плотникова, Ленинград, 1935 г.

динамики речи, от воздействия ощущений до сознательных и непроизвольных движений — были разобраны на части и классифицированы во всех своих компонентах и возможностях. «Трактат о человеке» Декарта (опубликованный в 1664 году) [11] был настоящим анатомическим справочником, хотя анатомирование, представленное в нем, скорее психологическое, чем физическое. Основной задачей проекта Декарта было установление онтологического разделения между чисто ментальной и чисто физической областями. Следовательно, каждому образу, поведению, ощущению давалось определение, их границы обозначались, их возможности взвешивались с такой скрупулёзностью, что создавалось впечатление, будто «книга человеческой природы» была открыта впервые, или точнее, был открыт новый континент, на который высадились конкистадоры и принялись намечать пути, составлять списки его природных ресурсов, оценивать его достоинства и недостатки.



*Урок анатомии в Падуанском университете. Анатомический театр открыл публике лишённое мистических покровов, вскрытое тело.  
Иллюстрация из «FasiculodeMedicina», Венеция, 1494 г.*

В этом Гоббс и Декарт были представителями своего времени. Тщательность, с которой они исследовали детали телесной и психологической реальности, снова появляется в пуританском анализе склонностей и индивидуальных талантов [12]. Этот анализ стал началом буржуазной психологии, в данном случае изучающей все человеческие способности с точки зрения их потенциала для работы и содействия дисциплине. Еще одним знаком нового интереса к телу и «изменения нравов и обычаев прежних времен, благодаря которому стало возможно вскрытие тела» (по словам врача XVII столетия) было развитие анатомии как научной дисциплины, последовавшее за её длительным изгнанием в интеллектуальное подполье в Средние века (Wightman 1972:90-92; Galzigna 1978).

Но в то же время как тело сделалось главным героем на философской и медицинской сценах, отличительной чертой этих исследований стала унижительная концепция, которую они формировали для тела. Анатомический «театр» демонстрирует публике лишенное мистических покровов, вскрытое тело, которое лишь теоретически можно рассматривать какместилище души, но фактически с ним обращаются как с отдельной реальностью (Galzigna 1978:163—64) [14]. В глазах анатома тело является фабрикой, что демонстрирует заголовок, который Андреас Везалий дал своему эпохальному труду в «области препарирования»: «De humani corporis fabrica» (лат. «О строении человеческого тела»), 1543 г. Механистическая философия уподобляет тело машине, часто с акцентом на его инертности. Тело мыслится как грубая материя, полностью лишённая каких бы то ни было рациональных качеств: оно не знает, не хочет, не чувствует. Тело — это просто «сопряжение членов», как Декарт заявляет в своем «Рассуждении о методе» (1973, Vol. I, 152) (на самом деле, Декарт заявляет это во втором томе «Размышлений» — прим. перев.). Ему вторит Николя Мальбранш, который в «Беседах о метафизике и религии» (1688) поднимает жизненно важный вопрос «Может ли тело думать?», чтобы немедленно ответить «Нет, вне всяких сомнений, ибо все изменения подобного усовершенствования проявляются только в определенных отношениях расстояния; и очевидно, что такие отношения — это не ощущения, рассуждения, удовольствия, желания, чувства, одним словом, мысли» (Porkin 1966: 280). Для Гоббса тело также являлось конгломератом механических движений, которые в отсутствие автономного источника силы реагируют на основании внешних причин, сочетанием влечений и отвращений, где все регламентировано, как в автомате («Левиафан», Часть I, Глава VI).

Однако, в отношении механицизма справедливо то, что Мишель Фуко утверждает касательно социальных дисциплин XVII и XVIII веков (Foucault 1977: 137). Здесь мы также находим другую точку зрения на средневековый аскетизм, где умерщвление плоти имело чисто негативную функцию: стремление изобличить временную и иллюзорную природу земных

наслаждений, из которого следовала необходимость в отречении от самого тела.

В механистической философии мы видим новый буржуазный дух, который подсчитывает, классифицирует, проводит различия и разрушает тело только для того, чтобы рационализировать его возможности, стремясь не просто к усилению его подчинения, но также к максимизации его общественной полезности (там же: стр. 137-138). Вовсе не отрекаясь от тела, теоретики механицизма стремились концептуализировать его таким образом, чтобы сделать его функционирование понятным и управляемым. Поэтому гордость (а вовсе не сострадание), движет Декартом, когда он настаивает на том, что «эта машина» (как он упорно называет тело в «Трактате о человеке») всего лишь автомат, и его смерть стоит оплакивать не более, чем поломку инструмента [15].

Конечно, ни Гоббс, ни Декарт не уделяли большого внимания экономическим вопросам, и было бы абсурдно домысливать в их философии повседневные заботы английских и голландских купцов. И все же, мы не можем не заметить важный вклад, который их рассуждения о природе человека внесли в нарождающуюся капиталистическую науку о работе. Позиционировать тело как механическую материю, лишенную всякой внутренней телеологии – «окультурных добродетелей», которые приписывали телу как природная магия, так и народные суеверия того времени – значило сделать очевидной возможность подчинения тела рабочему процессу, который всё больше основывался на однообразных и предсказуемых формах поведения.

Как только все его механизмы были разобраны, и само оно было превращено в инструмент, тело могло быть открыто для бесконечного манипулирования его силами и возможностями. Можно исследовать пороки и пределы воображения, добродетели привычек, использование страха, возможность избежать определенных страстей, нейтрализовать их или использовать более рационально. В этом смысле механицизм способствовал усилению контроля правящего класса над природным миром, и прежде всего, контроля над человеческой природой, что было самым необходимым шагом. Так же как природа, сведённая до «Великой машины», могла быть покорена и (по словам Бэкона) могли быть «разгаданы все её тайны», так и тело, лишенное своего мистического смысла, могло быть «вовлечено в систему подчинения», согласно которой его поведение могло быть рассчитано, организовано, технически продумано и помещено в отношения власти (Foucault 1977:26).

Декарт отождествляет тело с природой, ибо они сделаны из одних и тех же частиц, и действуют, повинаясь единым физическим законам, приводимые в движение волей Божьей. Таким образом, в трактовке Декарта, тело не только пауперизуется и лишается всех мистических добродетелей; в

великом онтологическом разделении, которое Декарт возводит между сущностью человечности и её случайными условиями, тело отделяется от личности, оно буквально дегуманизируется. «Я не являюсь этим телом», — настаивает Декарт в своих «Размышлениях» (1641) (на самом деле, Декарт пишет «Я ... не являюсь тем сопряжением членов, имя которому 'человеческое тело'» — прим. перев.). И действительно, в его философии тело связано с протяженностью и уподоблено часовому механизму, который освобождённая воля может созерцать как объект своего господства.

Как мы увидим далее, Декарт и Гоббс выражают два различных проекта по отношению к телесной реальности. По Декарту сведение тела к механическому предмету позволяет развивать механизмы самоорганизации, которые делают тело субъектом воли. По Гоббсу, напротив, механизация тела оправдывает тотальное подчинение индивидуума государственной власти. Однако, в обоих случаях, результатом является переопределение телесных возможностей, что делает тело, в идеале, как минимум пригодным для регулярности и автоматизма, требуемого капиталистической трудовой дисциплиной [16]. Я подчеркиваю «в идеале», поскольку в те годы, когда Декарт и Гоббс писали свои трактаты, правящий класс вынужден был противостоять телесности, которая была далека от того, что описано в их прообразах.

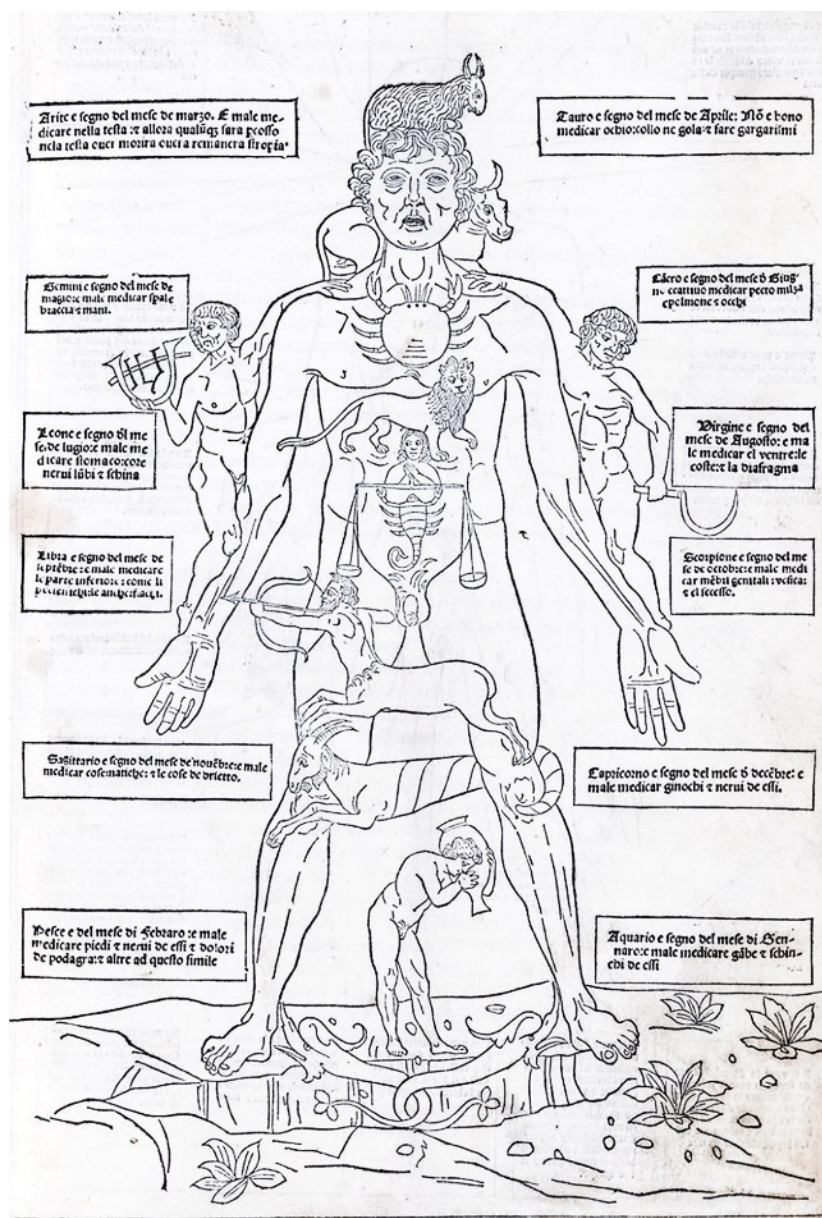
На самом деле, трудно соотнести непокорные тела, которые тревожат социальную литературу «Железного века» с похожими на часовой механизм изображениями, которыми тело представлено в работах Декарта и Гоббса. Тем не менее, несмотря на кажущуюся удалённость от ежедневных перипетий классовой борьбы, именно в рассуждениях этих двух философов мы находим первую концептуализацию превращения тела в рабочую машину, что являлось одной из главных задач первоначального накопления. Когда, к примеру, Гоббс заявляет «что такое сердце, как не пружина, ... а суставы — как не такие же колеса», мы слышим в его словах буржуазный дух, согласно которому работа — это не только условие и мотив существования тела, но потребность трансформировать все мощности тела в рабочие мощности.

Этот проект — ключ к пониманию, почему так много философских и религиозных размышлений XVI и XVII веков представляют собой настоящую вивисекцию человеческого тела, по результатам которой решается, какое из его свойств можно оставить, а от какого, напротив, следует избавиться. Это была социальная алхимия, которая превращала не свинец в золото, но телесные силы в рабочие. Ибо такая же зависимость, как та, которую капитализм внедрил между землёй и работой, теперь начинала управлять отношениями между телом и трудом. В то время как труд начинал рассматриваться как динамическая сила, имеющая бесконечный потенциал развития, тело рассматривалось как инертная,



стерильная материя, которая только благодаря воле может перейти в состояние, аналогичное тому, которое в ньютоновской физике устанавливалась между массой и движением, где масса стремилась к инертности до тех пор, пока к ней не прикладывали силу. Как и землю, тело нужно было культивировать и, прежде всего, вскрывать, чтобы оно обнажило свои тайные сокровища. Ибо пока тело является условием существования рабочей силы, оно также является её ограничением, как главный элемент сопротивления её потреблению. Тогда было недостаточно решить, что само по себе тело не имеет ценности. Тело должно было умереть, чтобы рабочая сила могла жить.

Что умерло, так это концепция тела как вместилища магических сил, которая преобладала в средневековом мире. В реальности она была уничтожена. Ибо на заднем плане новой философии мы находим обширную государственную инициативу, в результате которой то, что философы классифицировали как «нерациональное», становилось преступлением. Это вторжение государства было необходимым подтекстом механицизма. «Знание» только тогда становится «силой», когда может реализовать свои предписания. Это означает, что механическое тело, тело-машина, не могло стать моделью социального поведения без уничтожения государством широкого спектра докапиталистических верований, обычаев, и социальных субъектов, чей опыт противоречил регуляризации телесного поведения, обещанной механицизмом. Поэтому на пике «Века разума» – века скептицизма и методического сомнения – мы имеем яростную атаку на тело, широко поддерживаемую многими сторонниками новой доктрины.



*Концепция тела как вместительница магических сил в значительной степени унаследована от веры в соответствие микрокосма индивидуума и макрокосма небесного мира, как показано на этом изображении «зодиакального человека» XVI века.*

Именно в таком свете нам следует воспринимать атаку против колдовства и магического восприятия мира, которые, несмотря на усилия Церкви, продолжали преобладать среди простого народа в Средние века. В основе магии лежала анимистическая концепция природы, которая не признавала никакого разделения между материей и духом, и, следовательно, изображала космос как живой организм, населённый мистическими силами, где каждый элемент находился в «симпатической» связи с остальными. С этой точки зрения, когда природа рассматривалась как вселенная знаков и примет, обозначавших невидимые взаимосвязи, которые нужно было расшифровать (Foucault 1970:26-27), каждый элемент – травы, растения, металлы, и более всего человеческое тело – таил добродетели и силы, присущие конкретно ему. Таким образом, существовало множество практик, направленных на присвоение тайн природы и подчинения её сил воле

человека. От хиромантии до прорицания, от использования оберегов до лечения наложением рук, магия открывала огромное количество возможностей. Существовала специальная магия, чтобы выигрывать в азартные игры, играть на незнакомых инструментах, становиться невидимым, покорить чье-то сердце, приобрести неуязвимость на войне, и даже заставить детей заснуть (Thomas 1971; Wilson 2000).

Уничтожение подобных практик было необходимым условием для капиталистической рационализации труда, поскольку магия считалась незаконной формой власти и способом получить что угодно без труда, то есть отказом от работы в действии. «Магия убивает индустрию» — сокрушался Фрэнсис Бэкон, признавая, что ничто не вызывало у него такого отторжения, как предположение, что можно получить результаты без малейших усилий, с помощью магических уловок, а не в поте лица (Bacon 1870:381).

Кроме того, магия основывалась на качественной концепции пространства и времени, которая препятствовала регуляризации рабочего процесса. Как могли новые предприниматели насаждать шаблоны регулярной работы среди пролетариев, верящих в то, что есть счастливые и несчастные дни, то есть дни, когда можно путешествовать, и дни, когда лучше оставаться дома; дни, в которые можно заключать браки и дни, когда лучше тщательно избегать любых инициатив? В равной степени несовместимой с капиталистической трудовой дисциплиной была и концепция космоса, которая присваивала индивидууму особые силы: магнетический взгляд, способность становиться невидимым, покидать тело, управлять волей других с помощью магических заклинаний.

Нет смысла исследовать были ли эти силы реальными или воображаемыми. Можно сказать, что во всех докапиталистических обществах верили в них, и в последнее время, мы видим переоценку практик, которые в Средние века были бы осуждены как колдовство. Следует упомянуть растущий интерес к парапсихологии и практикам биологической обратной связи, которые всё чаще применяются в мейнстримной медицине. Сегодня возрождение магических верований стало возможным, поскольку они больше не представляют собой общественную угрозу. Механизация тела сейчас настолько неотделима от индивидуума, по крайней мере, в промышленно развитых странах, что вера в оккультные силы не ставит под угрозу регулярность социального поведения. Астрологии тоже позволили вернуться, поскольку были уверены, что даже самый преданный пользователь гороскопов свернется с часами, прежде чем идти на работу.



*Фронтиспис первого издания «Доктора Фауста» Кристофера Марло (1604), изображающий мага, призывающего Дьявола, стоя в магическом круге, который защищает его.*

Однако, в XVII веке это было неприемлемо для правящего класса, который, в этой начальной и экспериментальной фазе капиталистического развития, еще не достиг степени общественного контроля, необходимой для нейтрализации магических практик, и не мог функционально интегрировать магию в организацию общественной жизни. С точки зрения правящего класса едва ли имело значение, были те магические силы, которыми, по их собственным словам, обладали некоторые люди реальными или нет, ибо само существование магических верований было источником социального неповиновения.

Возьмём к примеру, широко распространённое поверье в то, что с помощью магических чар можно найти спрятанное сокровище (Thomas 1971:234-37). Оно, безусловно, являлось препятствием для установления строгой и принимаемой без возражений трудовой дисциплины. Не менее опасным было использование низшим классом пророчеств, которые, особенно во время Английской революции (как и в Средние века), служили для формулировки программы сопротивления (Elton 1972:142ff). Пророчества были не просто выражением фаталистического смирения. Исторически они служили средством, с помощью которого «бедняки» выражали свои желания, легитимировали свои планы, и получали стимул к действию. Гоббс признает это, когда предупреждает, что «нет ничего ... что

бы лучше направляло людей в их работе, как предвидение последствий их действий; пророчества много раз становились причинами предсказанных событий».

Но независимо от опасности, которую представляла магия, буржуазия должна была противостоять её силе, потому что она подрывала принцип индивидуальной ответственности. Магия помещала определяющие факторы социальных действий в сферу влияния звёзд, вне досягаемости и контроля. Таким образом, в рационализации пространства и времени, которая характеризовала философские рассуждения XVI и XVII веков, пророчества были заменены на вычисление вероятностей, преимущество которых, с точки зрения капитализма, заключалось в том, что они предполагали регулярность и неизменность, то есть предполагалось, что будущее будет похоже на прошлое, и ни серьезные изменения, ни революция не нарушат координаты индивидуальных решений. Похожим образом буржуазия вынуждена была противостоять допущению, что можно быть в двух местах одновременно, поскольку фиксация тела в пространстве и времени, то есть индивидуальное пространственно-временное положение, являлось наиважнейшим условием для регулярности рабочего процесса [17].

Несовместимость магии с капиталистической трудовой дисциплиной и необходимость общественного контроля – это одна из причин, почему государством была развязана кампания террора – террора, которому без оговорок рукоплескали многие, кто сейчас считается основателями научного рационализма: Жан Боден, Марен Мерсенн, механицист и член Королевского общества Ричард Бойль, и учитель Ньютона, Исаак Барроу [18]. Даже материалист Гоббс, предпочитавший держаться в стороне, дал своё одобрение. «Что касается ведьм – писал он – я полагаю, что их колдовство не есть реальная сила, и тем не менее я думаю, что их справедливо наказывают за ложную уверенность, будто они способны причинять подобное зло – уверенность, соединенную с намерением причинить это зло, будь они на то способны» (Leviathan 1963; 67). Он добавлял, что если бы эти суеверия были устранены, «люди были бы более склонны повиноваться гражданской власти, чем сейчас» (там же). Гоббс знал, о чем говорил. Столбы, на которых сжигали ведьм и других практикующих магию людей, и камеры, в которых их подвергали пыткам, были лабораторией, где производили квинтэссенцию социальной дисциплины, и было накоплено множество знаний о теле. Там уничтожалась иррациональность, стоявшая на пути превращения индивидуального и общественного тела в набор предсказуемых и управляемых механизмов. И именно там родилось научное применение пыток, поскольку кровь и пытки были необходимы для «выведения породы животных», способных на регулярное, однородное и однообразное поведение, навечно помеченных памятью о новых правилах (Nietzsche 1965:189—90).





*Пыточная камера. Гравюра Мане 1809 г. из книги «История Инквизиции в Италии, Испании и Португалии» Жозефа Лавалли.*

Крайне важным элементом в этом контексте было осуждение абортов и контрацепции как колдовства (*maleficium*), что передало женское тело – матку, сведенную к машине для воспроизводства рабочей силы – в руки государства и профессиональных медиков. Я вернусь к этой теме позже, в главе об охоте на ведьм, где я утверждаю, что преследование ведьм было апогеем наступления государства на тело пролетариата в Новое время.

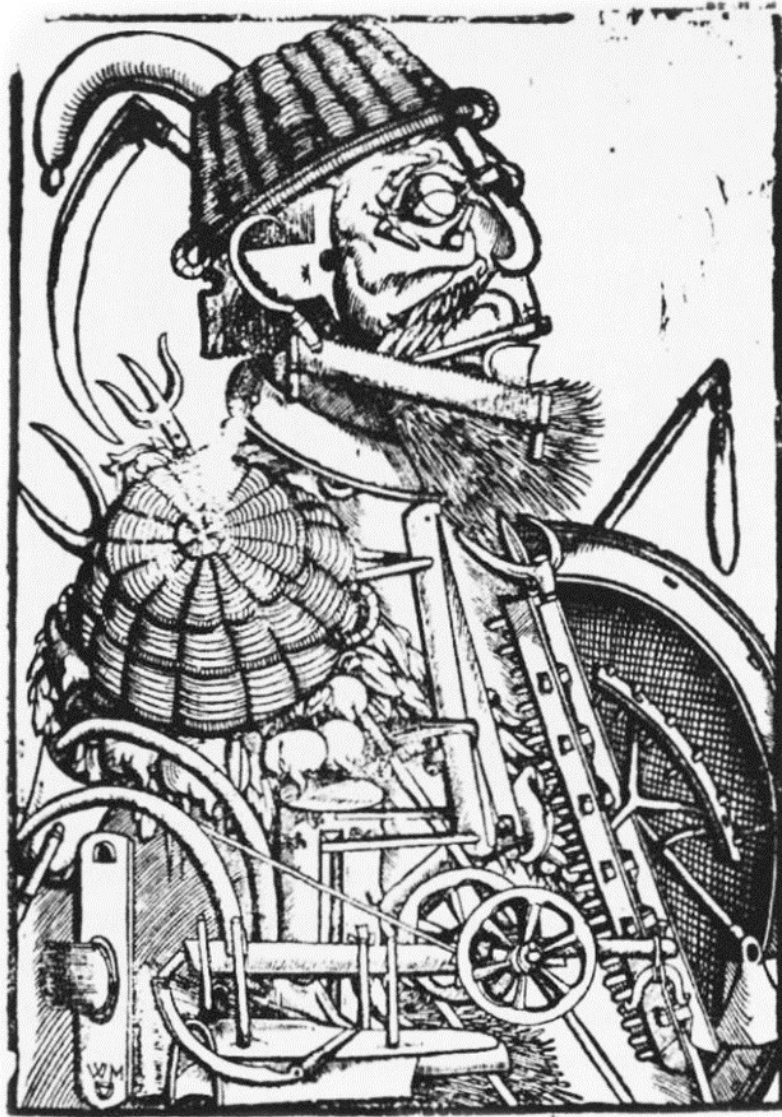
Здесь я лишь подчеркну, что несмотря на насилие, осуществляемое государством, дисциплинирование пролетариата на протяжении XVII и XVIII века происходило медленно, встречая сильное сопротивление, которое не мог подавить даже страх перед казнью. Типичный пример такого сопротивления анализирует Питер Лайнбо в книге «Бунты против хирургов в Тайберне». Лайнбо пишет, что во время казней в Лондоне начала XVIII века друзья и родственники осужденных боролись изо всех сил, чтобы помешать ассистентам хирургов забрать тела для анатомических исследований (Linebaugh 1975). Борьба была такой ожесточенной, потому что страх перед вскрытием был не меньше страха смерти. Препарирование исключало возможность, что осужденный снова оживет после неумело выполненной казни, как это часто бывало в Англии XVIII века (там же: стр. 102-104).

Среди людей была распространена магическая концепция тела, согласно которой тело продолжало жить после смерти, и со смертью обретало новое

могущество. Люди верили, что мертвые имеют силу «возвращаться снова» и обрушивать свою последнюю месть на живых. Также они верили, что труп имеет исцеляющую силу, так что толпы больных людей собирались вокруг виселиц, ожидая, что прикосновение к конечностям висельника сотворит такое же чудо, как, по поверьям, прикосновение короля (там же: стр. 109-110).

Препарирование, таким образом, рассматривалось как дальнейшее надругательство, вторая и более значительная смерть, и осужденные проводили свои последние дни делая все возможное, чтобы их тело не попало в руки хирургов. Эта битва, ведущаяся у подножия виселиц, демонстрировала одновременно жестокость, которая сопровождала научную рационализацию мира, и столкновение двух противоположных концепций тела, два противоположных смысла, вкладываемых в него. С одной стороны, имеется концепция тела, которая рассматривает его как наделённое силами даже после смерти; труп не вызывает отторжения и не воспринимается как что-то испорченное или неизменно чуждое. Другая концепция считает мертвым даже живое тело, постольку поскольку оно мыслится как механическое устройство, которое можно разобрать как любую машину. «Виселицы, стоявшие на перекрестке Тайберн-роуд и Эджвар-роуд – пишет Питер Лайнбо – наглядно демонстрируют нам, что история лондонской бедноты и история английской науки пересекаются». Это не было случайностью; не было совпадением и то, что прогресс анатомии зависел от возможности хирургов похищать тела повешенных в Тайберне [19]. Процесс научной рационализации был близко связан с попыткой государства насадить свой контроль над упрямой рабочей силой.

Как фактор, определяющий новое отношение к телу, эта попытка была даже важнее, чем развитие технологий. Как утверждает Дэвид Диксон, соединение нового научного мировоззрения с увеличивающейся механизацией производства может использоваться только как метафора (Dickson 1979: 24). Конечно, часовые механизмы и автоматизированные устройства, которые так интриговали Декарта и его современников (например, передвигаемые гидравликой статуи), служили моделями для новой науки и для механицистских рассуждений о движениях тела. Правда и то, что начиная с XVII века, анатомические аналогии были калькой с рабочих цехов мануфактурщиков: руки рассматривались как рычаги, сердце – насос, легкие – мехи, глаза – линзы, кулак – молот (Mumford 1962:32). Но эти механические метафоры отражали не влияние технологии как таковой, но тот факт, что машина становилась моделью общественного поведения.



*Эта немецкая гравюра XVI века является собой наглядный пример новой механистической концепции тела. Крестьянин представлен на ней всего лишь средством производства, телом, состоящим целиком из сельскохозяйственного инвентаря.*

Побуждающая сила необходимости общественного контроля очевидна даже в области астрономии. Классическим примером является Эдмунд Галлей (секретарь Королевского общества), который в связи с появлением в 1695 году кометы, позже названной его именем (речь, по-видимому, идёт о комете Галлея, а она наблюдалась в 1682 г., а после этого только в 1759 г. – прим. перев.), организовал по всей Англии клубы, чтобы продемонстрировать предсказуемость природных явлений и развеять народную веру в то, что кометы предвещают социальные бедствия.

Пересечение путей научной рационализации и дисциплинирования тела социума становится еще более очевидным в общественных науках. Мы видим, что фактически их развитие базировалось на гомогенизации социального поведения и конструировании прототипа индивидуума, на который все должны были равняться. В терминах Маркса, этот «абстрактный индивидуум», представляющий социальную норму,

конструировался по единому шаблону и подвергался радикальной деиндивидуализации, так что все его способности могли быть осмыслены только в их самых стандартизованных аспектах. Конструирование этого нового индивидуума было фундаментом для развития того, что Уильям Петти позже назовёт (используя терминологию Гоббса) политической арифметикой – новой наукой для изучения всех форм социального поведения в терминах чисел, мер и весов. Проект Петти был реализован с развитием статистики и демографии (Wilson 1966; Cullen 1975), которые производили на теле социума те же операции, что анатомы на теле индивидуума, то есть расчленяли население и изучали его движения – от рождаемости до смертности, от поколенческих до профессиональных структур – в их самых массовых и регулярных аспектах.

Абстрагируясь от несущественного при взгляде на процесс, которому подвергся индивидуум при переходе к капитализму, мы видим, что создание «человеческой машины» было главным технологическим скачком, главным шагом в развитии производительных сил, которые имели место в период первоначального накопления. *Другими словами, мы видим, что человеческое тело, а не паровой двигатель, и даже не часовой механизм, было первой машиной, изобретенной капитализмом.*

Но если тело – это машина, сразу возникает одна проблема – как заставить её работать? Из теорий механицизма следуют две разные модели управления телом. С одной стороны, мы имеем декартову модель, которая, исходя из предположения о чисто механическом теле, постулирует возможность развития в индивидууме механизмов самодисциплины, самоорганизации, саморегуляции, допускающей добровольные рабочие отношения и управление основанное на согласии. С другой стороны, мы имеем гоббсовскую модель, которая отрицает возможность свободы тела от причинной необходимости и экстернализует функции управления, передавая их в абсолютную власть государства.

Развитие теории самоорганизации, начиная с механизации тела, является центром философии Декарта, который (разрешите напомнить) завершил своё интеллектуальное становление не во Франции при монархическом абсолютизме, но в буржуазной Голландии, настолько близкой ему по духу, что он выбрал её своим местом жительства. Доктрины Декарта имеют двойную цель: опровергнуть то, что на человеческое поведение могут влиять внешние факторы (такие как звёзды или обитатели небес) и освободить душу от любого влияния тела, таким образом наделив ее неограниченными возможностями по управлению телом.





Джон Кейз, «Compendium Anatomicum» (1696). В противоположность «механическому человеку» здесь изображён «растительный человек», кровеносные сосуды которого показаны как ветви, прорастающие из человеческого тела.

Декарт верил, что он может решить обе задачи, демонстрируя механическую природу поведения животных. Ничто — как он заявляет в «Мире» (1633) — не заставляет совершать столько ошибок, сколько вера в то, что у животных тоже есть душа. Поэтому, готовясь к написанию «Трактата о человеке», он посвятил много месяцев изучению анатомии животных; каждое утро он шел в лавку мясника, чтобы наблюдать за разделыванием туш [20]. Также он произвел множество вивисекций, успокаивая себя верой в то, что будучи лишь неразумными тварями, животные не способны чувствовать боль (Rosenfield 1968:8) [21].

Возможность продемонстрировать примитивность животных была чрезвычайно важна для Декарта, поскольку он был убежден, что именно так



сможет найти ответы на свои вопросы об источнике, природе и степени силы, управляющей поведением человека. Он верил, что препарировав животных найдет доказательство, что тело способно лишь к механическим и произвольным действиям; что, следовательно, оно не является составляющей личности; и что человеческая сущность, поэтому, принадлежит к чисто нематериальной сфере. Человеческое тело Декарт тоже считал автоматом, но согласно его теории, наличие мышления отличает человека от животного и дарует ему власть над окружающим миром. Таким образом, душа, которую Декарт извлекает из космоса и сферы телесности, возвращается в центр его философии под видом рассудка и силы воли индивидуума, наделённая безграничной властью.

Помещённый в бездушный мир и в тело-машину, декартов человек, как Просперо, может сломать свой магический посох, принимая ответственность не только за свои собственные действия, но и становясь центром всех сил. Будучи отделенным от своего тела, разумное «я» (self) безусловно теряет связь с телесной реальностью и природой. Его одиночество, однако, должно было быть чем-то вроде одиночества правителя: в декартовой модели человека нет эгалитарного дуализма между думающей головой и телом-машиной, только отношения хозяин/раб, поскольку главная задача воли – господствовать над телом и природным миром. В декартовой модели человека мы видим ту же централизацию функции управления, которая в этот период появляется на уровне государства, ибо задачей государства было управлять телом социума, так что разум становится повелителем новой личности.

Декарт признает, что превосходство разума над телом не так легко достижимо, поскольку Разуму приходится бороться с внутренними противоречиями. В «Страстях души» (1650) он демонстрирует нам картину непрестанной борьбы между низшими и высшими стремлениями души, которую он описывает в почти военных терминах, призывая нас быть смелыми и заполучить подходящее оружие, чтобы сопротивляться атакам наших страстей. Мы должны быть готовы претерпеть временные поражения, ибо наша воля не всегда способна изменить или сдержать наши страсти. Однако, она может нейтрализовать их, переключив внимание на какую-нибудь другую вещь, или же может сдерживать порывы, к которым страсти подталкивают тело. Другими словами, она может не позволить страстям стать действиями (Descartes 1973, 1:354-55).

С установлением иерархических отношений между разумом и телом Декарт разработал теоретические предпосылки для трудовой дисциплины, которой требовала развивающаяся капиталистическая экономика. Господство разума над телом предполагает, что воля может (в принципе) управлять потребностями, реакциям, рефлексам тела; она может навязать

регулярный порядок его жизненных функций и принуждать тело работать в соответствии с внешними требованиями, не зависящими от его желаний.

А самое главное, господство воли делает возможной интернализацию механизмов власти. Таким образом, второй половиной механизации тела является развитие Рассудка в качестве судьи, инквизитора, управляющего, администратора. Мы находим здесь истоки буржуазной субъективности как самоорганизации, самообладания, права, ответственности, непосредственно вытекающие из памяти и идентичности. Здесь мы также находим истоки быстрого распространения «микро-властей», которое описал Мишель Фуко в своей критике юридическо-дискурсивной модели Власти (Foucault 1977). Декартова модель показывает, однако, что Власть может быть децентрализованной и рассеянной по всему телу социума только до такой степени, до которой она децентрализована в личности, воспроизводящей таким образом микро-государство. Другими словами, будучи рассеянной, Власть не теряет своих векторов, т.е. своего содержания и своих целей – но просто вступает в сотрудничество с Я (Self) для их продвижения.

В этом контексте рассмотрим тезис, предложенный Брайном Исли, согласно которому главное преимущество, предоставленное картезианским дуализмом капиталистическому классу, заключалось в защите христианского бессмертия души и в возможности сокрушить атеизм, скрытый в природной магии, которая была нагружена провокационными смыслами (Easlea 1980: 132ff). В подтверждение своей точки зрения Исли приводит аргумент, что защита религии была центральной темой картезианской философии, которая, особенно в английской версии, никогда не забывала, что «без духа нет Бога; без епископа нет короля» (повидимому, имеется в виду высказывание Якова I, который отверг предложение пуритан упразднить институт епископов – прим. перев.) (там же: стр. 202). Аргумент Исли привлекателен; тем не менее, его упор на «реакционные» элементы философии Декарта делает для Исли невозможным ответ на вопрос, который он сам поднимает. Почему позиция картезианства в Европе была так сильна, что даже после того как ньютоновская физика развеяла убеждение в том, что в природном мире отсутствуют скрытые силы, и появления религиозной терпимости картезианство продолжало формировать господствующую в мире точку зрения? Я полагаю, что популярность картезианства среди среднего и высшего классов была напрямую связана с программой самообладания, которую продвигала философия Декарта. Социальные последствия этой программы были также важны современной Декарту элите, как и отношения господства между человеком и природой, узаконенные картезианским дуализмом.

Развитие самоорганизации (т.е. самоуправления, саморазвития) становится жизненно важным требованием в капиталистической социо-

экономической системе, в которой самопринадлежность должна была быть фундаментальным общественным отношением, и дисциплина больше не полагалась исключительно на внешнее принуждение. Общественная значимость философии Декарта заключается, отчасти, в том, что она предоставила интеллектуальное обоснование для этого. Таким образом, теория Декарта о самоорганизации наносит поражение, но также и восстанавливает активную сторону природной магии, поскольку она заменяет непредсказуемую власть мага (построенную на тонкой манипуляции астральными влияниями и соответствиями) на власть более выгодную – власть, ради которой не надо продавать душу – полученную исключительно через управление и господство над телом, и как следствие, управление и господство над телами ближних своих. Поэтому нельзя сказать, как это делает Исли (повторяя критику Лейбница), что картезианство не смогло превратить свои ключевые тезисы в набор практических правил, то есть, что оно не смогло продемонстрировать философам – и прежде всего купцам и фабрикантам – как они смогут извлечь из неё прибыль в своей попытке управлять материальным миром (там же: стр. 151).

Если картезианство и не смогло перевести свои указания на технологический язык, оно тем не менее предоставило ценную информацию с точки зрения развития «человеческой технологии». Его понимание динамики самоконтроля привело к созданию новой модели личности, в которой индивидуум функционировал одновременно и как хозяин, и как раб. Именно потому, что картезианство так хорошо интерпретировало требования капиталистической трудовой дисциплины, доктрина Декарта к концу XVII века распространилась по Европе и пережила даже появление виталистической биологии, как и устаревание механистической парадигмы.

Причины триумфа Декарта становятся яснее, когда мы сравниваем его описание личности с тем, которое даёт его английский соперник, Томас Гоббс. Биологический монизм Гоббса отрицает постулат о нематериальном разуме или душе, который является основой декартового понятия о личности, и вместе с этим отрицает картезианское допущение, что воля человека может освободить себя от телесности и детерминизма инстинктов [22]. Для Гоббса человеческое поведение — это конгломерат рефлекторных действий, которые следуют точным естественным законам и заставляют индивида непрерывно стремиться к власти и доминированию над другими (Leviathan: 141ff). Следовательно, война всех против всех (в гипотетическом состоянии природы) и необходимость абсолютной власти гарантирует, через страх и наказания, выживание индивида в обществе.

*«В самом деле, естественные законы (как справедливость, беспристрастие, скромность, милосердие и (в общем) поведение по отношению к другим так, как мы желали бы, чтобы поступали по*

*отношению к нам) сами по себе, без страха перед какой-нибудь силой, заставляющей их соблюдать, противоречат естественным страстям, влекущим нас к пристрастию, гордости, мести и т. п.» (там же: стр. 173).*

Как хорошо известно, политическая доктрина Гоббса вызвала скандал среди его современников, которые считали её опасной и провокационной, так что, Гоббс никогда так и не был принят в Королевское общество, хотя сильно желал этого (Bowie 1952: 163).

Вопреки Гоббсу, преобладающей стала картезианская модель, поскольку она выражала уже активную тенденцию к демократизации механизмов социальной дисциплины, приписывая воле индивидуума функцию управления, которая в гоббсовской модели оставалась исключительно в руках государства. Как утверждали многие критики Гоббса, основы общественной дисциплины должны быть укоренены в сердцах людей, поскольку в отсутствии внутреннего законодательства люди неизбежно оказываются ведомы к революции (цит. в Bowie 1951: 97—98). «У Гоббса, — жалуется Генри Мур, — нет свободы воли и, следовательно, нет никаких угрызений совести или рассудка, но только то, что радуется человека с самым длинным мечом» (цит. в Easlea 1980; 159). Более прямо высказался Александр Росс, который заметил, что «именно узды совести удерживают людей от восстания, нет никакого внешнего закона или силы, более могущественной ... нет такого строгого судьи, такого жестокого палача, как обвиняющая совесть» (цит. в Bowie 1952:167).

В то же время критика атеизма и материализма Гоббса его современниками была продиктована отнюдь не только религиозными интересами. Его видение индивида как машины, движимой исключительно собственными склонностями и антипатиями, было отвергнуто не потому, что оно отвергало идею человеческого существа, сотворенного по образу и подобию Бога, но потому, что оно исключало возможность существования формы социального контроля, не зависящей целиком и полностью от железной руки государства.

Именно в этом, я считаю, состоит главное различие между философией Гоббса и картезианством. Однако, оно не очевидно в том случае, если мы будем делать акцент главным образом на феодальных элементах философии Декарта, и в частности, на его защите существования Бога со всеми последствиями, которые она повлекла за собой, такими как защита государственной власти. Если мы даем приоритет феодальным элементам философии Декарта, то мы упускаем из виду, что устранение религиозного элемента у Гоббса (то есть веры в существование бестелесной субстанции) было фактически ответом на демократизацию, скрытую в картезианской модели самообладания (self-mastery), к которой Гоббс явно относился с подозрением.

Как продемонстрировала деятельность пуританских сект в ходе английской гражданской войны, самообладание легко могло превратиться в антиправительственный проект. Призыв пуритан вернуть управление человеческим поведением индивидуальной совести каждого, и сделать последнюю главным мериллом истины, радикализировалась в руках приверженцев до анархического отказа от установленной власти [23]. Пример диггеров и рантеров, а также множества мирских проповедников, которые во имя «света совести» выступали против государственного законодательства и частной собственности, должно быть убедил Гоббса, что призыв к «Разуму» был опасным обоюдоострым оружием [24].

Конфликт между картезианским «теизмом» и гоббсовским «материализмом» должен был быть разрешен их взаимной ассимиляцией в том смысле, что (как всегда в истории капитализма) децентрализация механизма управления, посредством его локализации в отдельных индивидах, была в итоге осуществлена лишь в той степени, в которой происходила централизация власти государства. Если выразить это разрешение в терминах дебатов, спровоцированных гражданской войной, оно будет звучать так: «ни диггеры, ни абсолютизм», но хорошо выверенная смесь того и другого, посредством которой демократизация управления могла опереться на плечи государства, всегда готового, как ньютоновский Бог, вновь навести порядок в душах, продвинувшихся слишком далеко на пути самоопределения. Суть вопроса была доходчиво выражена Джозефом Гленвиллом, картезианцем, членом королевского общества, который в полемике против Гоббса утверждал, что контроль разума над телом был ключевым вопросом. Это, однако, подразумевает не просто контроль правящего класса (разума *par excellence*) над пролетариатом-телом, но, что не менее важно, развитие способности к самоконтролю самой личности.

Как показал Фуко, механизация тела включала не только подавление желаний, эмоций или иных форм поведения, которые должны были быть уничтожены. Она также влекла за собой развитие новых способностей в личности, которые выступали по отношению к собственному телу как Другой и становились агентами его трансформации. Иными словами, продуктом отчуждения от тела было развитие индивидуальной идентичности, понимаемой строго как «инаковость» тела и вечное противостояние последнему.

Возникновение альтер-эго и определение исторического конфликта между разумом и телом обозначают рождение личности в капиталистическом обществе. Она стала типичной характеристикой индивидуума, сформированной капиталистической трудовой дисциплиной для противостояния собственному телу как чуждой реальности, которая должна быть оценена, освоена и помещена под контроль для получения от нее желаемых результатов.



Как мы уже отметили, среди «низших классов» развитие самоуправления как самодисциплины в течение долгого времени оставалось предметом спекуляций. Как мало самодисциплины ожидалось от «простых людей» можно судить на основании того, что только в XVIII веке 160 видов преступлений в Англии карались смертной казнью (Linebaugh 1992), и каждый год тысячи «простых людей» этапировали в колонии или осуждали на галеры. Кроме того, когда простой народ обращался к разуму, он делал это чтобы озвучить антиавторитарные требования, так как самообладание на массовом уровне означало скорее отказ от установленной власти, чем интериоризацию социальных норм.

В самом деле, на протяжении XVII века самоуправление оставалось прерогативой буржуазии. Как заметил Исли, когда философы говорили о «человеке» как разумном существе, они имели ввиду исключительно малочисленную элиту, состоящую из белых, взрослых мужчин высшего класса. «Великое множество людей, — писал Генри Пауэр, английский последователь Декарта — напоминают скорее декартову живую машину, поскольку лишены какой-либо рациональной силы, и только в качестве метафоры могут быть названы людьми» (Easlea 1980:140) [25]. «Высшие сорта» соглашались с тем, что пролетариат был другим видом. Они смотрели на пролетариат сквозь призму страха и видели «великого зверя», «многоголового монстра», дикого, громогласного, подверженного любым крайностям (Hill 1975: 181ff; Linebaugh and Rediker 2000). На индивидуальном уровне и в обрядовой лексике массы также определялись как чисто инстинктивные существа. Так, в елизаветинской литературе нищий всегда «здоровый», а также «крепкий», «грубый», «вспыльчивый», «буйный» — термины, постоянно фигурирующие в любом обсуждении низшего класса.

В ходе этого процесса тело не только потеряло все натуралистические коннотации, но превратилось в тело-функцию в том смысле, что стало относительным понятием, не обозначающем более никакой конкретной реальности, но отождествляемом вместо этого с любой помехой доминированию разума. Это значит, что в то время как пролетариат стал «телом», тело стало «пролетариатом», и в частности, слабая, иррациональная женщина («женщина в нас», как говорил Гамлет) или «дикий» африканец были определены сугубо через их ограничивающую функцию, то есть через «инаковость» по отношению к Разуму, и воспринимались как агенты внутренней диверсии.

Да, борьба против этого «великого зверя» не была направлена исключительно против «низшего сорта людей». Она была также интериоризирована доминирующими классами в битве, которую они вели со своим собственным «естественным состоянием». Как мы видели, вслед за Просперо буржуазия была вынуждена признать, что «это порожденье тьмы

— мой раб», то есть, что Калибан был ее частью (Brown 1988; Tyllard 1961:34—35). Это осознание пронизывает литературу XVI-XVII веков. Терминология показательна. Даже те, кто не были последователями Декарта, видели тело как зверя, которого необходимо держать под неусыпным контролем.

Его инстинкты уподобляли «подданным», подлежащим «управлению», чувства виделись тюрьмой для рациональной души.

*«О, кто бы мне помог освободиться*

*Из этой душной, сумрачной Темницы?»*

— вопрошал Эндрю Марвелл в «Диалоге между душой и телом»,

*«Мучительны, железно-тяжелы*

*Костей наручники и кандалы.*

*Здесь, плотских Глаз томима слепотою,*

*Ушей грохочущею глухотою,*

*Душа, повешенная на цепях*

*Артерий, Вен и Жил, живет впотъмах»<sup>10</sup>*

Конфликт между желаниями и рассудком был ключевой темой елизаветинской литературы (Tillyard 1961:75), в то время как среди пуритан стала укрепляться идея об Антихристе в каждом человеке. В то же время среди людей «среднего сорта» были актуальны дебаты о просвещении и «природе человека», сосредоточенные на конфликте тела и разума, ставящие исключительно важный вопрос о том, имеют ли человеческие существа свободу воли или нет.

Но формирование нового отношения к телу не ограничилось исключительно идеологическим уровнем. В повседневной жизни стало появляться множество новых практик, что сигнализировало о глубоких трансформациях, происходящих в этой сфере: использование столовых приборов, культивирование стыда наготы, появление «манер», регламентирующих то, каким образом должно смеяться, ходить, чихать, вести себя за столом и каким образом можно петь, шутить, играть (Elias 1978: 129ff). В то время как индивидуум все больше и больше диссоциировался с собственным телом, последнее становилось объектом постоянного наблюдения, как если бы оно было врагом. Тело стало внушать страх и отвращение. «Тело человека полно скверны», — заявлял Джонатан Эдвардс, чье отношение типично для пуритан, для которых подчинение тела было ежедневной практикой (Greven 1977:67). Особенное отвращение вызывали те телесные функции, которые прямо противостояли «человечности» своей «животностью». Примечателен случай Коттона

<sup>10</sup>перевод Г. М. Кружкова, англ. версия цитируется по Hill 1964b: 345

Мэзера, который в своем дневнике описывал унижение, испытанное им в тот день, когда, мочась напротив стены, он увидел собаку, делающую то же самое:

*«Я подумал: как отвратительно и убого положение, в котором оказались дети человеческие в этой смертной форме. Как же сильно наши природные потребности унижают нас, место наше в некотором роде на одном уровне с теми самыми собаками... Соответственно я решил, что это должно быть моей обычной практикой: когда бы я не собирался удовлетворить ту или иную природную потребность, я должен использовать это как возможность формирования в своем разуме какой-нибудь святой, благородной, божественной мысли» (там же).*

Великая страсть медицины того времени – анализ экскрементов, из которого делалось множество выводов относительно психологических склонностей индивида (пороков, добродетелей) (Hunt 1970:143-46), восходит к этому же пониманию тела как вместилища скверны и скрытых угроз. Очевидно, что эта одержимость человеческими экскрементами отчасти отражала отвращение, которое средний класс стал испытывать к непродуктивным аспектам тела, отвращение, неизбежно усиливавшееся в городских условиях, где экскременты представляли собой материально-техническую проблему, вдобавок к прочим отходам. Но в этой одержимости мы также можем увидеть нужду буржуазии в регулировании и очищении тела-машины от любых элементов, которые могли бы прервать его активность и создать «простой» в потреблении труда. Экскременты были так тщательно проанализированы и принижены потому, что являлись символом «дурных склонностей», которые, как считалось, обитают в теле, и с которыми связывали каждое порочное стремление человеческих существ. Для пуритан они стали видимым признаком порочности человеческой природы, своего рода первородным грехом, который должен быть побежден, подчинен, изгнан. Этим объясняется использование слабительного, рвотных средств и клизм, которые применялись к детям или «одержимым», чтобы заставить их извергнуть бесов (Thorndike 1958:553ff).

В этой маниакальной попытке подчинить тело на самом глубинном уровне мы видим отражение той страсти, с которой в те же самые годы буржуазия пыталась покорить, или, можно сказать, «колонизировать» чуждое, опасное, непродуктивное бытие, которым на ее взгляд являлся пролетариат. Пролетарий был великим Калибаном того времени. Он был тем «материальным бытием, сырым и непереваренным», которому Петти рекомендовал поручить себя государству, которое в своем благоразумии «должно исправить его, управлять им и приспособить его к своей выгоде» (Fumiss 1957:17ff).

Как и Калибан, пролетариат воплощал «дурные наклонности», которые скрывались в социальном теле, рождая отвратительных чудовищ — праздность и пьянство. В глазах господ его жизнь была абсолютно инертна, но в то же время ему была присуща неконтролируемая страсть и необузданная фантазия, всегда готовые вылиться в буйный разгул. Прежде всего, речь идет о недисциплинированности, недостатке производительности, распущенности, жажде немедленного физического удовлетворения; мечтах о жизни без труда в стране Кокань (сказочная страна изобилия и праздности. — прим. ред.) (Burke 1978; Graus 1987) [26], где дома были сделаны из сахара, текли молочные реки, где не только можно было бы получить желаемое без усилий, но и получать оплату за поглощение пищи и питья:

*«Поспав один час  
Глубоким сном  
Без пробуждения,  
Он зарабатывает шесть франков;  
А напившись вволю  
Зарабатывает пистоль;  
Эта страна наслаждения,  
Любой зарабатывает десять франков в день  
Занимаясь любовью» (Burke: 190).*

Идея превращения этого ленивого существа, мечтающего о жизни как о нескончаемом празднике, в неутомимого работника должно быть казалась безнадежным предприятием. Это означало буквально «перевернуть мир с ног на голову», но совершенно в духе капитализма, который пассивность по отношению к власти трансформирует в отсутствие устремлений и автономной воли, *vis erotica* (эротическая сила) превращает в *vis lavorativa* (рабочая сила) и в котором нужда переживается как недостаток, воздержание и вечная нищета.

Отсюда эта битва против тела, которая характерна для ранней фазы капиталистического развития, и которая продолжается в различных формах в наши дни. Отсюда и механизация тела, которая была проектом новой естественной философии и центром первых экспериментов по организации государства. Двигаясь от охоты на ведьм к построениям механицизма и пуританским дотошным исследованиям индивидуальных склонностей, мы видим единую нить, связывающую, казалось бы, непересекающиеся пути социального законодательства, религиозных реформ и научной рационализации вселенной. Это была попытка рационализировать

человеческую природу, силы которой должны были быть перенаправлены и подчинены развитию и формированию рабочей силы.

Как мы уже видели, в ходе этого процесса тело все больше и больше политизировалось; оно было денатурализовано и переопределено как «другой», внешняя граница социальной дисциплины. Таким образом, рождение тела в XVII веке также ознаменовало его конец, поскольку понятие тела больше не обозначало конкретную органическую реальность и стало политическим означающим классовых отношений и изменений, постоянно перечерчиваемых границ, которыми эти отношения обозначены на карте человеческой эксплуатации.

---

## Примечания

*От перев.:* переводы трудов Декарта в основном взяты из «Сочинений в двух томах», Российская Академия Наук, Институт Философии, издательство «Мысль», Москва, 1994 г.

[1] Просперо — «новый человек». Его злоключения Шекспир назидательно объясняет чрезмерным интересом к магическим книгам, которые Просперо в конце отвергает ради более активной жизни в своем родном королевстве, где он будет черпать силу не из магии, а из управления своими подданными. Но уже на острове, куда он был изгнан, его деяния предвосхищали новый мировой порядок, в котором силу дает не волшебная палочка, а порабощение множества Калибанов в далеких колониях. Просперо, подвергающий Калибана жестокой эксплуатации, служит прообразом роли будущего владельца плантаций, который не пожалеет ни пыток, ни истязаний, чтобы заставить своих подданных работать.

[2] «Каждый человек — свой злейший враг, и как бы то ни было, свой собственный палач» — пишет Томас Браун. Паскаль в «Мыслях», также заявляет, что: «Между разумом и страстями идет в человеке междоусобная война. Человек мог бы иметь хоть какое-нибудь спокойствие, если бы в нем был только разум, без страстей, или только страсти, без разума. Но так как в нем и то и другое, то он не может избежать борьбы, не может быть в мире с одним иначе, как воюя с другими. Он всегда в разделении и противоречии сам с собой» («Мысли», 412:130). О конфликте Страсти/Разум, и «соответствиях» между человеческим «микрокосмом» и «политиками тела» в елизаветинской литературе см. Тильярд (1961:75-79; 94-99).



[3] Реформирование языка — ключевая тема в философии XVI - XVII веков, от Бэкона до Локка — было главной задачей Джозефа Гленвилла, который в своем [сочинении] «Тщетность безапелляционности» (1665), после провозглашения своей приверженности Картезианскому мировоззрению, пропагандирует язык, пригодный для описания четких и ясных данностей (Glanvil 1970: xxvi-xxx). Как резюмирует С. Медкалф в своем вступлении к работе Гленвилла, язык, приспособленный для описания такого мира, будет иметь значительное сходство с математикой, его слова будут более универсальными и ясными; он представит картину мироздания в согласии с ее логической структурой; проведет резкую грань между разумом и материей, между субъективным и объективным, и «исключит метафору как способ познания и описания, ведь метафора основывается на предположении, что вселенная не состоит из абсолютно определенных элементов и, следовательно, не может быть в полной мере описана конкретно и недвусмысленно...» (там же: xxx).

[4] Маркс не делает различий между работниками мужского и женского пола в своих рассуждениях о «высвобождении рабочей силы». Тем не менее, есть причина сохранять мужской род в описании этого процесса. Ведь «освободившись» от общественных ресурсов, женщины не получили доступа к рынку наемного труда.

[5] «Я должен хлеб свой добывать в трудах. Что за беда! Была бы хуже праздность. Меня поддержит труд и укрепит» — был ответ Адама на опасения Евы по поводу перспективы покинуть благословенный сад («Потерянный рай», стихи 1054-56, стр. 579).

[6] Как указывает Кристофер Хилл, до XV века наемный труд воспринимался как завоеванная свобода, так как люди по-прежнему имели доступ к общественным ресурсам, а также владели собственной землей, таким образом, они не были всецело зависимы от зарплаты. Но к XVI веку те, кто работал за плату, были лишены собственности; причем наниматели заявляли, что зарплаты были только дополнительным источником дохода, и удерживали их на самом низком уровне. Таким образом, работа по найму подразумевала падение на самое дно социальной иерархии, и люди отчаянно боролись, чтобы избежать этой участи (Hill, 1975: 220-22). К XVII веку наемный труд по-прежнему считался одной из форм рабства, настолько, что Левеллеры лишили наемных рабочих права голоса, так как не считали их достаточно независимыми, чтобы свободно выбирать своих представителей (Macpherson 1962:107—59).

[7] Когда в 1622 году Томас Ман получил приказ от Якова I изучить причины экономического кризиса, который поразил страну, он завершил свой отчет возложением вины за проблемы нации на лень английских рабочих. Он ссылаясь, в частности, на «всеобщую проказу наших пьянства, пирушек, праздности, раздоров и неразумную трату времени на лень и развлечения»,

которые, по его мнению, поставили Англию в невыгодное положение в торговой конкуренции с трудолюбивыми голландцами (Hill, 1975:125).

[8] (Wright 1960: 80-83; Thomas 1971; Van Ussel 1971: 25-92; Riley 1973: 19ff; Underdown 1985:7-72)

[9] О страхе, который представители правящего класса испытывали перед низшими классами («низами», «простонародьем» по выражениям того времени), может дать представление цитата из иллюстрированного сборника «Светская Англия». В 1580 г. Фрэнсис Хичкок в памфлете, названном «Новогодний подарок для Англии», предложил отправлять английских бедняков служить во флот, утверждая, что «беднейшие из людей ... склонны помогать восстаниям или вступать союзы с любым, кто вторгнется на этот прекрасный остров ... затем они готовы указать солдатам или военным кораблям, дорогу к достоянию богатых людей. Чтобы они могли указать пальцем, «здесь», «вон туда» или «у него это есть», и тем самым предать мученической смерти многих состоятельных персон за их богатства...». Однако, план Хичкока был оспорен, ему возразили, что бедняки, зачисленные на флот, будут захватывать корабли и становиться пиратами (Social England Illustrated 1903:85-86).

[10] Эли Хекшер пишет, что «в своей самой важной теоретической работе «Трактат о налогах и сборах» (1662) [сэр Уильям Петти] предложил заменить все наказания принудительным трудом, что увеличило бы количество рабочей силы и общественное благосостояние. Почему бы [спрашивает он] не наказывать погрязших в долгах воров рабством, а не смертью? Сделав их рабами, можно извлечь из них столько труда и дешевизны, сколько позволит природа, и таким образом, каждый из них станет двумя людьми, добавленными ко всеобщему благосостоянию, вместо одного отнятого от него» (Heckscher 1962, II: 297). Во Франции Кольбер убеждал судебную палату наказывать как можно больше заключенных галерами, чтобы «поддерживать эти войска, необходимые для государства» (там же: стр. 298—99).

[11] «Трактат о человеке» («Traité de l'Homme»), который был опубликован через 12 лет после смерти Декарта как «L'homme de René Descartes» (1664), представляет «зрелый период» Декарта. Здесь, применяя физику Галилея к возможностям тела, Декарт попытался объяснить все физиологические функции как материю в движении. В конце «Трактата о человеке» Декарт пишет: «Я желаю, чтобы вы убедились, что все отправления, свойственные этой живой машине ... суть естественные последствия расположения органов этой машины, подобно тому, как движения часов или автомата суть результат действия противовеса или колес» (Treatise: 113).

[12] Ключевым пуританским постулатом было то, что Бог дал человеку особые дарования, подходящие для конкретного призвания; отсюда необходимость в

тщательном самоанализе с целью установить, для какого призвания мы были приспособлены (Morgan 1966:72-73; Weber 1958:47ff).

[13] Как показала Джованна Феррари, одним из главных нововведений изучения анатомии в Европе XVI века, был «анатомический театр», где препарирование организовывалось как публичная церемония, подчинённая регламенту, схожему с тем, который управлял театральными представлениями:

*«В новое время, в Италии и за границей, публичные уроки анатомии развились в ритуализированные церемонии, которые проводились в специально отведенных для этого местах. Их сходство с театральными представлениями сразу бросается в глаза, если обратить внимание на некоторые их особенности: разделение уроков на несколько этапов ... платный входной билет и исполнение музыки для увеселения аудитории, правила, введенные для регулирования поведения посетителей, и внимание, уделяемое «постановке». Уильям Хекшер даже утверждает, что многие популярные театральные приемы были изобретены на представлениях публичных уроков анатомии» (Ferrari 1987:82—83).*

[14] По словам Марио Гальцини, эпистемологическая революция, произошедшая благодаря анатомии, стала колыбелью механистической парадигмы. Анатомический «разлом» разрывает связь между микрокосмом и макрокосмом, и позиционирует тело, как отдельную реальность и место производства, по словам Везалия, фабрику (fabrica).

[15] Также в «Страстях души» (п. 6), Декарт сводит к минимуму «различие между живым и мертвым телом»:

*«Будем рассуждать так: тело живого человека так же отличается от тела мертвого, как отличаются часы или иной автомат (т. е. машина, которая движется сама собой), когда они собраны и когда в них есть материальное условие тех движений, для которых они предназначены, со всем необходимым для их действия, от тех же часов или той же машины, когда они сломаны и когда условие их движения отсутствует». (Descartes 1973, Vol. I, там же).*

[16] Особенно важной в этом контексте была атака на воображение, которое в естественной магии XVI-XVII веков считалось мощной силой, посредством которой маги могут влиять на окружающий мир и вызывать «здоровье или болезнь, не только в собственном теле, но и в телах других» (Easlea 1980: 94ff). Гоббс посвятил главу в «Левиафане» демонстрации того, что воображение – это всего лишь «ослабленное ощущение», не отличающееся от памяти, только постепенно ослабевающее из-за удаления предметов из нашего восприятия

(Часть I, Глава II); критику воображения можно также найти в «Religio Medici» сэра Томаса Брауна (1642).

[17] Гоббс пишет: «Ни один человек поэтому не может представить какую-либо вещь иначе как находящейся в определенном месте ... точно так же никто не может представить ни того, чтобы какая-либо вещь находилась целиком в этом и одновременно в другом месте, ни того, чтобы две или более вещи могли быть одновременно в одном и том же месте» (Leviathan: 72).

[18] Среди сторонников охоты на ведьм был сэр Томас Браун, врач, и, по общему мнению, один из первых защитников «научной свободы», чьи работы по мнению его современников «содержали опасную примесь скептицизма» (Gosse 1905: 25). Томас Браун лично способствовал смерти двух женщин, обвинённых в том, что они «ведьмы», которые без его вмешательства могли бы избежать виселицы, настолько абсурдны были выдвинутые против них обвинения (Gosse 1905:147–49). Детальный анализ этого процесса см. у Гилберта Гайса и Айвана Бунна (1997).

[19] В каждой стране Европы XVI века, где процветала анатомия, власти принимали законы, позволяющие использовать тела казнённых для анатомических исследований. В Англии «Медицинский колледж вступил на попрание анатомии в 1565 году, когда Елизавета I даровала ему право вскрывать тела преступников» (O'Malley 1964). О сотрудничестве между властями и анатомами в Болонье XVI-XVII веков см. у Джованни Феррари (стр. 59, 60, 64, 87-8), она замечает, что не только казнённые, но и «нищие», которые умерли в больнице, оставались для анатомов. В одном случае пожизненный приговор был заменен смертной казнью, чтобы удовлетворить запросы исследователей.

[20] По словам первого биографа Декарта, месье Адриена Байе, при подготовке к написанию «Трактата о человеке» в 1629 году Декарт, будучи в Амстердаме, ежедневно посещал скотобойни города и выполнял препарирование различных частей животных:

*«...он приступил к исполнению своего проекта по изучению анатомии, которому посвятил всю зиму, проведенную в Амстердаме. Отцу Мерсенну он признавался, что его усердие в изучении этого предмета вынуждало его почти каждый день посещать мясника, чтобы наблюдать за забоем скота; и ему случалось приносить домой какие-нибудь органы животных, которые он хотел препарировать на досуге. Он часто делал то же самое и в других местах в которых бывал, не видя ничего постыдного или недостойного в этой практике, которая сама по себе была невинной и могла дать весьма полезные результаты. Таким образом, он насмехался над одной злоумышленной и завистливой персоной, которая ... пыталась выставить его*

*преступником и обвиняла в том, что он «рыскает по деревьям с целью увидеть, как забивают свиней». [О]н не пренебрегал тем, что было написано об анатомии Везалием и другими опытными авторами. Но предпочитал учиться гораздо более верным способом, лично препарируя животных разных видов» (Descartes 1972: xiii–xiv).*

В письме Мерсенну в 1633 году он пишет: «J'anatomize maintenant les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consistent l'imagination, la mémoire...» [фр. «Сейчас я вскрываю черепа различных животных, чтобы объяснить, из чего состоит воображение, память...»] (Cousin Vol. IV: 255). Также в письме от 20 января он ссылается на детали эксперимента с вивисекцией: «Après avoir ouverte la poitrine d'un lapin vivant... en sorte que le tron et le cœur de l'aorte se voyent facilement... Poursuivant la dissection de cet animal vivant je lui coupe cette partie du cœur qu'on nomme sa pointe» [фр. «После вскрытия груди живого кролика ... можно убедиться, что сердце и ствол аорты легко увидеть ... Продолжая вскрытие этого живого зверя, я вырезал у него ту часть сердца, которую мы называем желудочком»] (там же: Vol VII: 350). Наконец, в июне 1640 года, отвечая Мерсенну, который спросил его, почему же животные чувствуют боль, если у них нет души, Декарт заверяет его, что они не чувствуют боли; ибо боль существует лишь вместе с пониманием, которое отсутствует в животных (Rosenfield 1968:8).

Этот аргумент эффективно снижал восприимчивость к боли, испытываемой животными при вивисекции, у многих приверженцев научного мышления, современных Декарту. Так Николя Фонтен описывал атмосферу в Пор-Рояль, созданную верой в автоматизм животных: «Здесь вряд ли бы нашелся человек, не говоривший об автоматах... Они били собак с абсолютным равнодушием и насмехались над теми, кто испытывал жалость к тварям, как если бы те испытывали боль. Они говорили, что животные — это часовые механизмы; что крики, который они испускают при ударах, это лишь звон маленькой пружины, который она издает при прикосновении, но тело в целом не имеет чувств. Они распинали бедных животных на досках, чтобы препарировать их и изучать циркуляцию крови, которая была популярной темой для разговоров» (Rosenfield 1968: 54).

[21] Доктрина Декарта о механической природе животных представляла собой тотальную инверсию концепции о животных, которая преобладала в Средние века до XVI века, и изображала их как умных, ответственных существ, наделенных развитым воображением и даже способностью говорить. Как показал Эдвард Вестермарк, а позже и Эстер Коэн, в некоторых европейских странах животные представляли перед судом и иногда подвергались публичной казни за свои преступления. Им назначали адвоката, и вся процедура — процесс, приговор, казнь — исполнялась с соблюдением всех формальностей. Например, в 1565 году жители Арля попросили об изгнании саранчи из их



города, а в другом случае черви, наводнившие приход, подверглись отлучению от церкви. Последний суд над животным состоялся во Франции в 1845 году. Животные также допускались в суд в качестве свидетелей для компургации (судебного поручительства в пользу обвиняемого – прим. перев.). Человек, обвинённый в убийстве, мог предстать перед судом со своей кошкой и петухом, поклясться в их присутствии, что он невиновен, и быть оправдан (Westermarck 1924:254ff; Cohen 1986).

[22] Высказывались мнения, что архи-механическая перспектива Гоббса на самом деле признавала за телом больше сил и динамизма, чем картезианство. Гоббс отвергает дуалистическую онтологию Декарта, и в частности концепцию разума как нематериальной, бестелесной субстанции. Рассматривая тело и разум как монистический континуум, он объясняет ментальные операции основываясь на физических и физиологических принципах. Однако, он не менее чем Декарт, лишает человеческий организм власти, отрицая его самопроизвольные движения, и сводит телесные изменения до механизмов действия-противодействия. Чувственное восприятие, например, по Гоббсу является продуктом действия-противодействия, из-за сопротивления органа чувств атомарным импульсам, поступающим от внешнего объекта; воображение – это ослабленное чувство. Рассудок тоже, но при этом он еще и вычислительная машина. Не менее чем Декарт, Гоббс мыслит операции тела в терминах механической причинности, как подчиненные одинаковому универсальному законодательству, которое регулирует мир неживой материи.

[23] Так, Гоббс сокрушался в Бегемоте:

*«...после того как Библия была переведена на английский язык, каждый человек, более того, каждый мальчишка и девчонка, которые могут читать по-английски, стали думать, что они говорят с самим Всемогущим и понимают, что он говорит, когда, читая по несколько глав в день, пару раз прочли Писание. Итак, благодаря реформированной церкви и ее епископам и пасторам было отброшено уважение и повиновение и каждый стал судьей религии и истолкователем Писания для самого себя»*

Он добавляет, что «множество людей покидали свои приходы и города по рабочим дням, бросали свое дело»<sup>11</sup>, чтобы послушать мирских проповедников.

[24] Показателен «Новый закон справедливости» (1649) Джерарда Уинстенли, в котором самый известный диггер спрашивает:

*«Сотворил ли свет разума земные блага для того, чтобы одни люди попрятали их в мешки и амбары, дабы другие были угнетены нищетой? Сотворил ли свет разума закон, по которому один человек, если не имеет такого изобилия как у других, то*

<sup>11</sup> Цитируется по переводу Богомолова А.С. //Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. С. 600-602.

*заимствует; по которому, чтобы взыскать заем, его лишают свободы и морят голодом в тесной комнате? Сотворил ли свет разума закон, по которому одна часть человечества должна подавлять и вешать другую, чтобы не идти по их стопам?» (Winstanley 1941:197).*

[25] Заманчиво предположить, что эти подозрения касающиеся человечности «низших классов» могли быть той причиной, по которой среди первых критиков картезианского механицизма было немного тех, кто возражал против декартова механического видения человеческого тела. Как отмечает Л. К. Розенфилд: «самое странное во всех этих спорах то, что ни один из страстных защитников наличия души у животных в этот первый период не взял дубину, чтобы защитить человеческое тело от заразы механицизма» (Rosenfield 1968:25).

[26] Ф. Граус (1967) утверждает, что «название «Кокань» впервые встречается в XIII веке (Cusaniensis произошло предположительно от Kucken), и кажется использовалось в пародии», так как первым контекстом, в котором оно было обнаружено, стала сатира на английский монастырь во времена Эдварда II (Graus 1967:9). Граус рассматривает различие между средневековым понятием «страны чудес» и понятием Утопии эпохи Нового Времени, утверждая, что:

*«В эпоху Нового Времени основной принцип конструирования идеального мира подразумевал, что Утопия должна быть населена идеальными существами, которые избавились от своих недостатков. Жители Утопии примечательны своей справедливостью и интеллектом... Утопические же видения Средневековья, напротив, отталкиваются от человека, такого каков он есть, и ищут удовлетворения его нынешних желаний» (там же: стр. 6).*

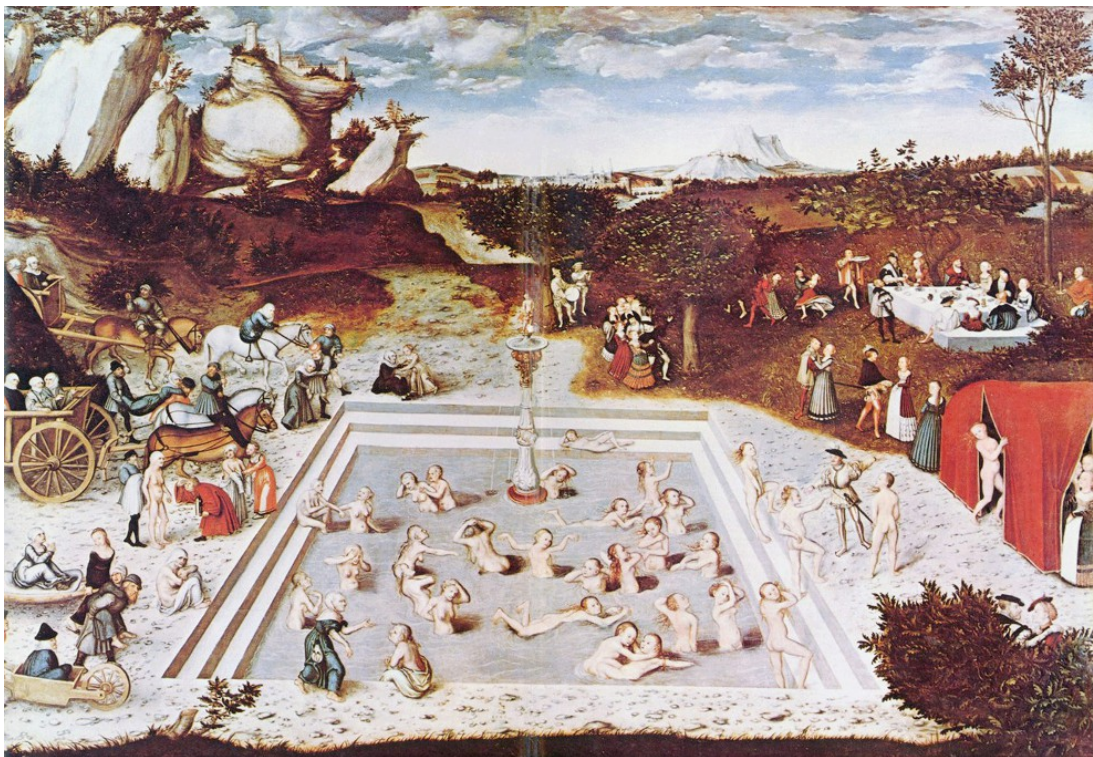
В Кокани (Шларaffenланде), например, еда и питье в изобилии, здесь нет желания «насыщать себя» в меру, зато есть желание чревоугодничать, то чем каждый мечтал заниматься в повседневной жизни.

*«В этой Кокани ... есть также источник молодости, в который мужчины и женщины заходят с одной стороны, чтобы выйти с другой прекрасными юношами и девушками. Затем история продолжается «Скатертью-самобранкой», которая так хорошо отражает простые мечты об идеальной жизни» (Graus 1967:7-8).*

Иными словами, идеал Кокани не включает в себе какого-либо рационального проекта или идеи «прогресса», но он гораздо более «конкретен», «тяготеет к деревенскому окружению», и «изображает состояние совершенства, представление о котором в Новое Время не получило дальнейшего развития» (Graus, там же).



*Питер Брейгель, «Страна лентяев» (1567).*



*Лукас Кранах, «Источник юности»*





*Ян Лейкен. Казнь Анны Хендрикс за колдовство в Амстердаме, 1571*

# Великая охота на ведьм в Европе

*Несовершенное животное, без веры, без закона, без страха,  
без постоянства.*

— Французская поговорка XVII века о женщинах

*...ниже пояса у них – Кентавр,*

*Хоть сверху женщины.*

*До пояса они – созданья Божьи,*

*Внизу – один лишь черт.*

*Там – ад, там мрак и серная там бездна.*

*Жжет, палит, воняет, пожирает!*

— У. Шекспир, «Король Лир»

*Вы – истинные гиены, что очаровывают нас белизной своей  
кожи, а когда глупость приводит нас к вам, вы  
набрасываетесь на нас. Вы – предательницы Мудрости,  
помеха Прилежанию, ... препятствие Добродетели, и  
подстрекательницы, которые ввергают нас во все пороки,  
нечестивость и гибель. Вы – Рай дураков, Чума мудрецов и  
Великая Ошибка Природы.*

— Уолтер Чарлтон, «Эфесская матрона», 1659 г.

## Введение

Охота на ведьм редко упоминается в истории пролетариата. До сегодняшнего дня она оставалась одним из самых малоизученных явлений в европейской истории [1], или, скорее, мировой истории, если мы учтем, что миссионеры и конкистадоры несли с собой в Новый Свет обвинения в поклонении дьяволу, как инструмент подчинения местного населения.

Возможно то обстоятельство, что жертвы европейской охоты на ведьм были в основном крестьянками, может объяснить прошлое безразличие историков к этому геноциду, безразличие, граничащее с соучастием, поскольку стирание ведьм со страниц истории способствовало тривиализации их

физического уничтожения на столбах, давая понять, что это было незначительное явление, если не фольклорное.

Даже те, кто изучали охоту на ведьм (в прошлом – почти исключительно мужчины), часто были достойными наследниками демонологов XVI века. Осуждая истребление ведьм, многие настойчиво продолжали изображать их убогими дурочками, страдающими галлюцинациями, так что их преследование могло быть обосновано как процесс «социальной терапии», которая служила поддержкой дружеской сплоченности (Midelfort 1972:3), или описано такими медицинскими терминами, как «паника», «помешательство», «эпидемия», всеми характеристиками, которыми оправдывали охотников на ведьм и лишали политической подоплеки их преступления.

Примеров мизогинии, которая вдохновляла академический подход к охоте на ведьм, предостаточно. Как заметила Мэри Дейли еще в 1978 году, большинство литературы по этой теме написано с «точки зрения эзекуторов», которая дискредитировала жертв преследования, изображая их социальными отбросами (женщинами «обесчещенными» или разочаровавшимися в любви), или даже извращенками, которым нравилось дразнить инквизиторов своими сексуальными фантазиями. Дейли цитирует пример из «Истории психиатрии» Франца Александера и Шелдона Селесника, в котором мы читаем:

*«...обвинённые ведьмы часто играли на руку преследователям. Чтобы облегчить вину, ведьма каялась в своих сексуальных фантазиях на открытом судебном заседании; в то же время она получала некоторую эротическую gratification, углубляясь во все детали перед своими обвинителями мужского пола. Эти психически неуравновешенные женщины были особенно восприимчивы к идее, что они якобы укрывали у себя демонов и дьяволов, и сознавались в сожителстве со злыми духами, также, как и сегодняшние эмоционально неустойчивые индивиды, которые под влиянием газетных заголовков воображают себя известными убийцами» (Daly 1978:213).*

Бывали и исключения из этой тенденции обвинять жертв, и в первом, и во втором поколении исследователей охоты на ведьм. Среди последних мы должны упомянуть Алана Макфарлейна (1970), Э. Уильяма Монтера (1969, 1976, 1977), и Альфреда Сомана (1992). Но только на волне феминистского движения охота на ведьм вышла из подполья, где была заключена до этого, благодаря отождествлению феминисток с ведьмами, которые вскоре стали символом женского сопротивления (Bovenschen 1978:83ff) [2]. Феминистки быстро поняли, что сотни тысяч женщин не могли быть убиты и подвергнуты жесточайшим пыткам, не представляя при этом угрозы властной структуре. Они также поняли, что эта война против женщин, осуществлявшаяся на протяжении как минимум двух веков, была поворотной точкой в истории женщин Европы, «первородным грехом» в процессе социальной деградации,



которой женщины подверглись с появлением капитализма, и, следовательно, явлением, к которому мы должны постоянно возвращаться, если хотим понять причину мизогинии, которая по-прежнему характеризует институциональные практики и отношения между мужчинами и женщинами.

Марксистские историки, напротив, даже изучая переход к капитализму, за очень редкими исключениями, предали охоту на ведьм забвению, как если бы она не имела никакого отношения к истории классовой борьбы. Тем не менее, размеры бойни должны были вызвать некоторые подозрения, поскольку сотни тысяч женщин были сожжены, повешены и замучены менее чем за два века [3]. Также должно было показаться существенным то, что охота на ведьм происходила параллельно с колонизацией и истреблением коренного населения Нового Света, английскими огораживаниями, началом работорговли, введением Кровавых законов против бродяг и нищих, и достигла пика в перерыве между концом феодализма и взлётом капитализма, когда европейское крестьянство достигло пика своей мощи, но со временем также закончило историческим поражением. До сих пор, однако, этот аспект первоначального накопления действительно оставался тайной [4].

## §1 Преследование ведьм и государственная инициатива

До сих пор не получил признания тот факт, что охота на ведьм была одним из самых важных событий в развитии капиталистического общества и формировании современного пролетариата. Кампания террора против женщин, которой не было равных, ослабила сопротивление европейского крестьянства атаке знати и государства. В то время крестьянская община уже практически распалась под объединённым натиском приватизации земли, повышения налогов и расширением государственного контроля над каждым аспектом социальной жизни. Охота на ведьм углубила различия между женщинами и мужчинами, научив мужчин бояться власти женщин, и уничтожила совокупность практик, поверий и социальных субъектов, чье существование было несовместимым с капиталистической трудовой дисциплиной, таким образом переопределив основные элементы общественного воспроизводства. В этом смысле, охота на ведьм, как и атака на «народную культуру», и «Великое заточение» нищих и бродяг в работные и исправительные дома, была ключевым аспектом первоначального накопления и перехода к капитализму.

Позже мы увидим, какие страхи европейского правящего класса рассеяла охота на ведьм, и каким было её влияние на положение женщин в Европе. Здесь я хочу подчеркнуть, что вопреки точке зрения, распространённой Просвещением, охота на ведьм не была последним вздохом умирающего феодального мира. Хорошо известно, что в «суеверные» Средние века не преследовали никаких ведьм; само понятие «колдовства» не сформировалось

до позднего Средневековья, и вовсе не в «Тёмные века» происходили массовые процессы и казни, несмотря на то, что магия пронизывала повседневную жизнь, а правящий класс, со времен поздней Римской империи, боялся магии как инструмента неподчинения в руках рабов [5].

В VII и VIII веках преступление зловредного колдовства (*maleficium*) было внесено в кодексы новыми тевтонскими королевствами, как это уже было в римском праве. Это было время побед арабов, которые, по-видимому, зажгли сердца рабов в Европе перспективой свободы, вдохновляя их братья за оружие против своих хозяев [6]. Таким образом, эта правовая инновация могла быть реакцией на страх, вызванный у элит победами сарацинов, которые были, по общему мнению, великими знатоками искусства магии (Chejne 1983: 115—32). Но в то время именовали колдовством и наказывали только те магические практики, которые вредили людям и вещам, и церковь критиковала тех, кто верил в магию [7].

Ситуация изменилась к середине XV века. Это был век народных восстаний, эпидемий и зарождающегося феодального кризиса, когда начались первые ведовские процессы (в Южной Франции, Германии, Швейцарии, Италии), появились первые описания шабаша [8] и стала развиваться доктрина о колдовстве, в которой магия провозглашалась одной из форм ереси, и самым тяжким преступлением против Бога, Природы и Государства (Monter 1976:11-17). Между 1435 и 1487 годами было написано 28 трактатов о колдовстве (Monter 1976:19), кульминацией стала публикация печально известного «*Malleus Maleficarum*» (лат. «Молот ведьм»), в канун путешествия Колумба в 1486 г., который, следуя новой папской булле Иннокентия VIII на эту тему, «*Summis Desiderantes*» (лат. «Всеми силами души») 1484 г., указал, что церковь считает колдовство новой угрозой. Однако, интеллектуальный климат, который господствовал во время Ренессанса, особенно в Италии, всё еще характеризовался скептицизмом по отношению ко всему сверхъестественному. Итальянские интеллектуалы, от Лудовико Ариосто до Джордано Бруно и Никколо Макиавелли, относились с иронией к рассказам духовенства о деяниях дьявола, подчеркивая в противовес им (особенно в случае Бруно) гнусную силу золота и денег. «*Non incanti ma contanti*» (лат. «не амулеты, а монеты») – девиз одного из персонажей в комедиях Бруно, суммирующий точку зрения интеллектуальной элиты и аристократических кругов того времени (Parinetto 1998:29—99).

Во второй половине XVI века, в те же самые десятилетия, когда испанские конкистадоры покоряли американские народы, число женщин, обвинённых в колдовстве, резко возросло, и инициатива преследования была передана от инквизиции в светские суды (Monter 1976:26). Охота на ведьм достигла своего пика между 1580 и 1630 годами, в период, когда феодальные отношения уже уступили экономическим и политическим институтам, типичным для меркантилистского капитализма. Именно в тот далекий «Железный век»,

когда в постоянно воюющих между собой странах, как будто по невольному соглашению, повсюду появилось множество столбов, и государства принялись обличать ведьм и инициировали их преследования.

В Каролине – общеимперском уголовно-судебном уложении, принятом католиком Карлом V в 1532 г. – за колдовство была положена смертная казнь. В протестантской Англии, преследование было легализовано тремя законами парламента, принятыми в 1542, 1563 и 1604 годах, последний вводил смертную казнь, даже если людям или вещам не был причинен вреда колдовством. После 1550 года законы и указы, делавшие колдовство преступлением, за которое полагается смертная казнь, и побуждающие население сообщать о тех, кого они подозревают в колдовстве, так же были приняты в Шотландии, Швейцарии, Франции и в Испанских Нидерландах. Они были переизданы в последующие годы, чтобы расширить число тех, кого можно казнить, и опять же, сделать особо тяжким преступлением колдовство как таковое, а не ущерб, предположительно нанесенный им.

Механизмы преследования подтверждают, что охота на ведьм не была спонтанным процессом, «движением из низов, на которое правящие и административные классы обязаны были реагировать» (Lamer 1983:1). Как показала Кристина Ламер на примере Шотландии, для охоты на ведьм требовалось много официальных организаций и администрирования [9]. Прежде чем сосед обвинял соседа, или целые общины были объаты «паникой», проводилась длительная и неуклонная идеологическая обработка. Власти публично выражали обеспокоенность по поводу распространения ведьм и путешествовали от деревни к деревне, чтобы научить людей, как распознавать ведьм, в некоторых случаях возя с собой списки имён подозреваемых в колдовстве и угрожая наказать тех, кто прячет их или помогает им (Lamer 1983:2).

В Шотландии после Абердинского синода (1603), служителей пресвитерианской церкви обязали спрашивать своих прихожан под присягой, не подозревают ли они кого-либо в колдовстве. В церквях были поставлены коробки, которые позволяли информаторам оставаться анонимными; затем, после того как женщина попадала под подозрение, служители церкви с кафедры призывали верующих свидетельствовать против неё и запрещали кому-либо помогать ей (Black 1971:13).

В других странах также имело место подстрекательство к доносам. В Германии лютеранская церковь, с согласия немецких князей, назначала эту задачу прихожанам. В Северной Италии служащие церкви и власти подогревали подозрения, и удостоверяться, что они приведут к доносам; они также следили за тем, чтобы обвиняемые были полностью изолированы, принуждая их, среди прочего, носить знаки на своих платьях, чтобы люди держались от них подальше (Mazzali 1988:112).



*Шабаш ведьм. Это была первая и самая известная из серии гравюр, созданных немецким художником Хансом Бальдунгом, начиная с 1510 года, порнографически эксплуатирующая женское тело под видом осуждения.*

Охота на ведьм была также первым в истории Европы случаем преследований, когда средства массовой информации использовались для пропаганды, с целью вызвать массовый психоз среди населения. Одной из первых задач печатной прессы было оповещение населения об опасности исходящей от ведьм, с помощью памфлетов, освещающих самые знаменитые процессы над ведьмами и подробности их злодеяний (Mandrou 1968:136). Также, к этой задаче привлекали художников, среди них немецкий художник Ханс Бальдунг, которому мы обязаны самыми обличительными портретами ведьм. Но именно юристы, судьи и демонологи (часто это был один и тот же

208



человек) внесли самый значительный вклад в преследования. Они были теми, кто систематизировал аргументы, отвечал на критику и усовершенствовал правовые механизмы, которые к концу XVI века придали процессам стандартизованный, почти бюрократический формат, которым объяснялось сходство между конфессиями по разные стороны национальных границ. В своей работе блюстители закона могли рассчитывать на сотрудничество самых именитых интеллектуалов того времени, включая философов и ученых, которых по сей день превозносят как отцов современного рационализма. Среди них английский политический теоретик Томас Гоббс, который, несмотря на свой скептицизм по поводу существования магии, одобрял преследования как средство общественного контроля. Яростным преследователем ведьм – одержимым своей ненавистью и призывами к кровопролитию – был Жан Боден, известный французский юрист и политический теоретик, которого историк Тревор-Ропер называл Аристотелем и Монтескье XVI века. Боден, которому приписывают авторство первого трактата об инфляции, участвовал во многих процессах и написал сборник «доказательств» («Демонomanия колдунов», 1580 г.), в котором настаивал на том, что ведьм нужно жечь заживо, вместо того чтобы «милосердно» душить их перед тем, как бросить в огонь, что их нужно клеймить, чтобы их плоть разлагалась еще до смерти, и что их детей тоже нужно жечь.

Боден был не одинок. В этот «век гениев» — Бэкона, Кеплера, Галилея, Шекспира, Паскаля, Декарта — век, который видел триумф коперниканской революции, рождение современной науки и развитие философского и научного рационализма, колдовство стало одной из любимых тем дебатов в среде европейской интеллектуальной элиты. Судьи, адвокаты, государственные служащие, философы, ученые, теологи — все были поглощены «проблемой», писали памфлеты и демонологии, соглашаясь с тем, что это было наиболее гнусным преступлением, и призывали к его наказанию [10].

Нет никаких сомнений, что охота на ведьм была крупной политической инициативой. Подчеркивая это, я вовсе не умаляю роли, которую церковь сыграла в преследовании. Римско-католическая церковь предоставила метафизическое и идеологическое обоснование для охоты на ведьм, и спровоцировала преследование ведьм, как ранее спровоцировала преследование еретиков. Без Инквизиции, без множества папских булл, призывающих светские власти искать и наказывать «ведьм», и более всего, без многих веков женоненавистнических кампаний Церкви, охота на ведьм не была бы возможна. Но вопреки стереотипам, охота на ведьм не была только лишь продуктом папистского фанатизма или происков римской инквизиции. На пике охоты на ведьм, большинство процессов проводили светские власти, в то время как в районах, где действовала Инквизиция (Италия и Испания) число казней оставалось относительно малым. После протестантской Реформации, которая подорвала мощь католической церкви, Инквизиция

209



даже начала сдерживать усердие властей в преследовании ведьм, в то же время усиливая преследование евреев (Milano 1963:287-9) [11]. Более того, Инквизиция всегда нуждалась в сотрудничестве с государством для проведения казней, поскольку духовенство хотело избавиться от позора кровопролития. Сотрудничество между церковью и государством стало даже ближе в районах Реформации, где Государство стало Церковью (как в Англии), или Церковь стала Государством (как в Женеве, или, в меньшей степени, в Шотландии). Здесь одна ветвь власти осуществляла законодательную власть и занималась казнями, а религиозная идеология явно обнаруживала свою политическую окраску.

Тот факт, что и католики, и протестанты, находясь в противостоянии друг с другом по каждому аспекту, объединили усилия и использовали одни и те же аргументы для преследования ведьм, лишней раз демонстрирует политическую природу охоты на ведьм. Таким образом, не будет преувеличением сказать, что охота на ведьм стала первой объединяющей основой для политики новых европейских национальных государств, первым примером европейского единства, после раскола, вызванного Реформацией. Ибо невзирая на границы, охота на ведьм распространилась от Франции и Италии до Германии, Швейцарии, Англии, Шотландии и Швеции.

Какие страхи спровоцировали такую согласованную политику геноцида? Почему было так много насилия? И почему её главной мишенью были женщины?

## §2 Поклонение дьяволу и изменения в способе производства

Необходимо сразу сказать, что по сей день нет точных ответов на эти вопросы. Большим препятствием к объяснению является тот факт, что обвинения, предъявленные ведьмам, настолько гротескны и невероятны, что несоизмеримы с любой мотивацией или преступлением [12]. Как объяснить тот факт, что в течение более двух веков в нескольких европейских странах сотни тысяч женщин осудили, подвергли пыткам, сожгли заживо или повесили, обвинив в том, что они продали душу и тело дьяволу, в том, что они с помощью магических средств убивали десятки детей, высасывали их кровь, делали зелья из их плоти, насылали смерть на своих соседей, губили скот и посева, вызывали штормы и совершали еще много других мерзостей? (Однако, даже сегодня некоторые историки убеждают нас в том, что охота на ведьм была достаточно обоснованной в контексте тогдашней структуры верований!).

Дополнительной проблемой является то, что у нас нет точки зрения жертв, всё что нам осталось от их голосов – это признания, оформленные

инквизиторами, обычно добытые под пытками. Не имеет значения, как внимательно мы слушаем – как сделал Карло Гинзбург (1991) – у нас нет никакой возможности установить подлинность того, что просачивается вместе с традиционным фольклором сквозь трещины в записанных признаниях. Также нельзя объяснить уничтожение ведьм жадностью, поскольку никакой награды, сравнимой с богатствами обеих Америк, не могло быть получено от казней и конфискации имущества женщин, которые в большинстве своём были очень бедны [13].

Именно по этим причинам некоторые историки, вроде Брайана Левека, воздерживаются от предоставления какой-либо объяснительной теории, довольствуясь выявлением предпосылок охоты на ведьм. К таким предпосылкам можно отнести, например, переход судебной практики от частной к публичной обвинительной системе, который произошёл в позднем Средневековье. Также туда можно отнести централизацию государственной власти и влияние Реформации и Контрреформации на общественную жизнь (Levack 1987).

Однако, такой агностицизм нам не нужен, нам также не особенно важно, верили ли охотники на ведьм в обвинения, которые выдвигали против своих жертв, или же цинично использовали их как инструменты социальных репрессий. Если мы рассмотрим исторический контекст, в котором происходила охота на ведьм, а также пол и класс обвиняемых, и последствия преследований, тогда мы сможем сделать вывод, что охота на ведьм в Европе была атакой на сопротивление женщин распространению капиталистических отношений, на власть, которую женщины имели благодаря своей сексуальности, на их контроль за своей репродуктивной функцией и на их способность исцелять от болезней.

Также, охота на ведьм сыграла важную роль в создании нового патриархатного порядка, в котором тела, труд и репродуктивные способности женщин были помещены под контроль государства и превратились в экономические ресурсы. Это означает, что охотники на ведьм были заинтересованы (гораздо больше чем в наказании каких-то отдельных преступлений) в уничтожении генерализированных форм женского поведения, которые они больше не желали терпеть, и которые должны были стать отвратительными в глазах населения. То, что судебные обвинения часто ссылались на события десятилетней давности, то что колдовство стало «*crimen exscriptum*» (лат. «исключительным преступлением»), то есть преступлением, для расследования которого применялись специальные средства, включая пытки, и за которое карали даже в случае отсутствия доказанного ущерба людям или вещам – все эти факторы свидетельствуют о том, что целью охоты на ведьм (как это часто бывает с политическими репрессиями в период интенсивных социальных изменений и конфликтов) были не общественно признанные преступления, но принятые ранее практики и группы лиц,

которые нужно было искоренить из общества посредством террора и криминализации. В этом смысле, обвинение в колдовстве было предназначено выполнять ту же функцию, что и «измена родине» (которая была введена в английский правовой кодекс в то же время) и обвинение в «терроризме» в наши дни. Сама нечёткость обвинения – нечто, что невозможно доказать, и одновременно внушающее сильнейший ужас – означала, что оно может быть использовано для наказания любой формы протеста и сделать подозрительными даже самые простые аспекты повседневной жизни.

Первое прозрение относительно значения европейской охоты на ведьм можно найти в тезисе, предложенном Майклом Тоссигом в его классической работе «Дьявол и товарный фетишизм в Южной Америке» (1980), где автор утверждает, что вера в дьявола росла и крепла в те исторические периоды, когда один способ производства вытеснял другой. В такие периоды радикально трансформировались не только материальные условия жизни, но и метафизические основы общественного порядка – например, понятие о том, как создаётся стоимость, что способствует жизни и росту, что есть «естественное», и что противоречит установленным порядкам и социальным отношениям (Tausig 1980:17ff). Тоссиг разработал свою теорию, изучая поверья колумбийских сельскохозяйственных рабочих и боливийских шахтеров на оловянных рудниках в тот период, когда в обеих странах укоренялись денежные отношения, которые казались людям губительными и даже дьявольскими, по сравнению с прежними, еще сохранившимися формами натурального хозяйства. Таким образом, в случаях, которые изучал Тоссиг, бедняки ожидали улучшения достатка от поклонения дьяволу. Вместе с тем, предложенная им ассоциация дьявола с товарной формой напоминает нам, что на фоне охоты на ведьм шло развитие сельского капитализма, включавшее упразднение обычных прав, и первая волна инфляции в Европе Нового времени. Эти явления не только вели к росту бедности, голода и социальных потрясений (Le Roy Ladurie 1974:208), они также передавали власть в руки нового класса «модернизаторов», которые смотрели со страхом и отвращением на общинные формы жизни, типичные для докапиталистической Европы. Именно по инициативе этого протокапиталистического класса охота на ведьм получила широкое распространение и как «платформа, для преследования ... широкого спектра народных верований и практик» (Normand and Roberts 2000:65), и как оружие, с помощью которого можно победить сопротивление социальной и экономической реструктуризации.

Показательно, что в Англии большинство ведовских процессов происходили в Эссексе, где к XVI веку большая часть земли была огорожена [14], в то время как в тех регионах Британских островов, где приватизация земли не произошла и не была на повестке, нет записей об охоте на ведьм. Наиболее яркими примерами в этом контексте являются Ирландия и Шотландское западное высокогорье, где мы не находим и следа

преследований, возможно потому, что коллективная система землепользования и клановые связи всё еще преобладали в этих районах, что препятствовало общинному разделению и сотрудничеству с государством, которые делали возможной охоту на ведьм. Таким образом, в то время как в англиканизированном и приватизированном шотландском Лоуленде, где натуральное хозяйство исчезало под давлением пресвитерианской Реформации, охота на ведьм насчитывала как минимум 4000 жертв, что эквивалентно 1% женского населения – в Хайленде и в Ирландии женщины были в безопасности в течении всего периода охоты на ведьм.

Распространение сельского капитализма, со всеми его последствиями (экспроприация земли, углубление социальной разобщённости, распад коллективных отношений), стало решающим фактором в подготовке охоты на ведьм. Это подтверждается тем, что большинство обвиняемых были бедными крестьянками – батрачками и работающими по найму – в то время как те, кто обвинял их, были зажиточными и влиятельными членами сообщества, часто их нанимателями или лендлордами, то есть лицами, которые были частью местных властных структур, часто имевшие близкие связи с высшим сословием. Только когда преследования распространились, и страх перед ведьмами (как и страх быть обвиненными в колдовстве или в «пагубном союзе») был посеян среди населения, обвинения стали исходить также и от соседей. В Англии ведьмами обычно объявляли пожилых женщин на государственном пособии, или женщин, которые были вынуждены выживать, ходя от дома к дому и выпрашивая немного еды, или кувшин вина или молока; если они были замужем, их мужья были поденщиками, но чаще они были вдовами и жили в одиночестве. Их признания обнаруживают крайнюю бедность. Именно во времена острой нужды им являлся Дьявол, заверяя что отныне им «никогда не придётся нуждаться», хотя деньги, которые он давал им, вскоре превращались в пепел – эта деталь, возможно рассказывает о гиперинфляции, характерной для того времени (Lamer 1983:95; Mandrou 1968:77). Что касается дьявольских преступлений ведьм, они выглядят ничем иным, как классовой борьбой на деревенском уровне: «дурной глаз», проклятье попрошайки, которой отказали в помощи, не выполнение обязанностей по выплате ренты, требование социального пособия (Macfarlane 1970:97; Thomas 1971:565; Kittredge 1929:163). Многочисленные способы, которыми классовая борьба способствовала созданию английской ведьмы, демонстрируют обвинения против Маргарет Харкетт, старой вдовы шестидесяти пяти лет, повешенной в Тайберне в 1585 году:

*«Она набрала корзину гороха на соседском поле без разрешения. На просьбу вернуть горох, она сердито бросила его на землю; с тех пор никакого гороха не росло на этом поле. Позже слуга Уильяма Гудвина отказался от её дрожжей, после этого производство пива в его пивоварне сошло на нет. Её поколотил бейлиф, застав за сбором хвороста на хозяйской земле; бейлиф повредился умом.*

*Сосед отказался дать ей лошадь; все его лошади умерли. Другой заплатил ей за пару башмаков меньше, чем она просила; позже он умер. Джентльмен приказал своему слуге не давать ей пахты; после этого они не могли сделать ни масла, ни сыра» (Thomas 1971:556).*



*Классическое изображение английской ведьмы: старая, дряхлая, но тем не менее сохраняющая дерзкую позу, окруженная своими животными и сообщницами. Из книги «Удивительные открытия колдовства Маргарет и Филиппы Флауэрс», 1619 г.*

Можно найти один и тот же шаблон в деле женщин, которые были преданы суду в Челмсфорде, Виндзоре и Осайте. Матушка Уотерхаус, повешенная в Челмсфорде в 1566 году, была «очень бедной женщиной», о которой сказано, что она выпрашивала немного булки или масла и «рассорилась» со многими своими соседями (Rosen 1969:76—82). Элизабет Стайл, Матушка Девел, Матушка Маргарет и Матушка Даттон, казнённые в Виндзоре в 1579 году, также были бедными вдовами; Матушка Маргарет жила в богадельне, как и их предполагаемый лидер, Матушка Седер, и все они занимались тем, что попрошайничали и предположительно мстили, если им отказывали (там же: 83— 91). После того как ей отказались дать немного дрожжей, Элизабет Фрэнсис, одна из челмсфордских ведьм, прокляла соседа, у которого позже сильно заболела голова. Матушка Стаунтон что-то подозрительно пробормотала, уходя от соседа, отказавшего ей в дрожжах, после чего соседский ребенок сильно заболел (там же: стр. 96). Урсула Кемп, повешенная в Осайте в 1582 году, сделала [свою соседку] Грейс [Тёрлоу] хромой после того, как та отказалась дать ей немного сыра; она также наслала отёк на ребенка Элис Лезердейл, после того как она отказалась дать ей песка для чистки. Элис Ньюман извела Джонсона, сборщика пожертвований для бедных, после того как он отказался дать ей 12 пенсов; она также наказала некоего Батлера, который отказался дать ей кусок мяса (там же: стр. 119). Мы



находим схожий паттерн в Шотландии, где обвиняемые также были бедными батрачками, всё еще держащимися за кусок собственной земли, но еле-еле сводящими концы с концами и часто вызывающими враждебность у соседей тем, что пускали свой скот пастись на их земле, или тем, что не платили ренту (Larner 1983).

### §3 Охота на ведьм и классовая борьба

Как видно из этих случаев, охота на ведьм росла в социальной среде, где «лучшие сорта» жили в постоянном страхе перед «низшими классами», от которых несомненно можно было ожидать злокозненных мыслей, поскольку в этот период они теряли всё свое достояние.

Неудивительно, что этот страх выразился в атаке на народную магию. Борьба против магии всегда сопровождала развитие капитализма, и сопровождает его по сей день. Магия основывается на вере в то, что мир одушевлён, непредсказуем, и что все сущее наделено силой: «вода, деревья, материя, слова...» (Wilson, 2000: xvii), так что любое событие интерпретируется как проявление оккультных сил, которые нужно расшифровать и подчинить своей воле. Как это выглядело в повседневной жизни, описывается, возможно с некоторым преувеличением, в письме немецкого священника, написанного после пастырского визита в деревню в 1594 году:

*«Использование заговоров столь распространено, что нет здесь мужчины или женщины кто начинает дела или делает что-либо ... не прибегнув прежде к какому-либо знаку или заклинанию магического или языческого свойства. Например, во время родовых схваток, когда берут ребенка на руки, когда опускают его ... когда выгоняют скот в поле ... когда потеряют какую-то вещь или не могут её найти ... закрывая окна на ночь, когда кто-нибудь заболевает, или корова ведёт себя странно, они сразу же бегут к прорицателям, спросить, кто обокрал их, кто их сглазил, или чтобы взять амулет. Повседневный опыт этих людей показывает, что нет никаких границ в использовании суеверий ... Здесь каждый участвует в суеверных практиках, со словами, именами, рифмами, используя имена Бога, Святой Троицы, Девы Марии или двенадцати апостолов ... Эти слова произносятся как открыто, так и тайно; их записывают на клочках бумаги, которые проглатывают или носят как амулеты. Они также делают странные знаки и жесты, издают странные звуки. Еще они практикуют магию с травами, корнями и ветками определенных деревьев; у них есть особые дни и места для всего этого» (Strauss 1975:21).*

Как указывает Стивен Уилсон в «Магической вселенной» (2000), люди, которые практиковали эти ритуалы, были в основном бедными людьми, которые боролись за выживание, всегда пытаясь предотвратить катастрофу и желая, следовательно, «умиротворить, задобрить, и даже манипулировать этими высшими силами ... чтобы уберечься от ущерба и зла и стяжать добро, которое означало плодородие, благополучие, здоровье и жизнь» (р. xviii). Но в глазах нового капиталистического класса, эта анархическая, молекулярная концепция растворения власти в мире была анафемой. Стремясь к контролю над природой, капиталистическая организация труда должна была отказаться от непредсказуемости, присущей магическим практикам, и возможности установления привилегированных отношений с природной стихией, как и от веры в существование сил, доступных только избранным индивидам, которые, следовательно, не так легко обобщить и сделать пригодными к эксплуатации. Магия также была препятствием для рационализации трудового процесса и угрозой установлению принципа индивидуальной ответственности. Более всего, магия представлялась формой отказа от работы, или формой неповиновения, и инструментом сопротивления «низов» власти. Мир должен был быть «расколдован» для того, чтобы им можно было повелевать.

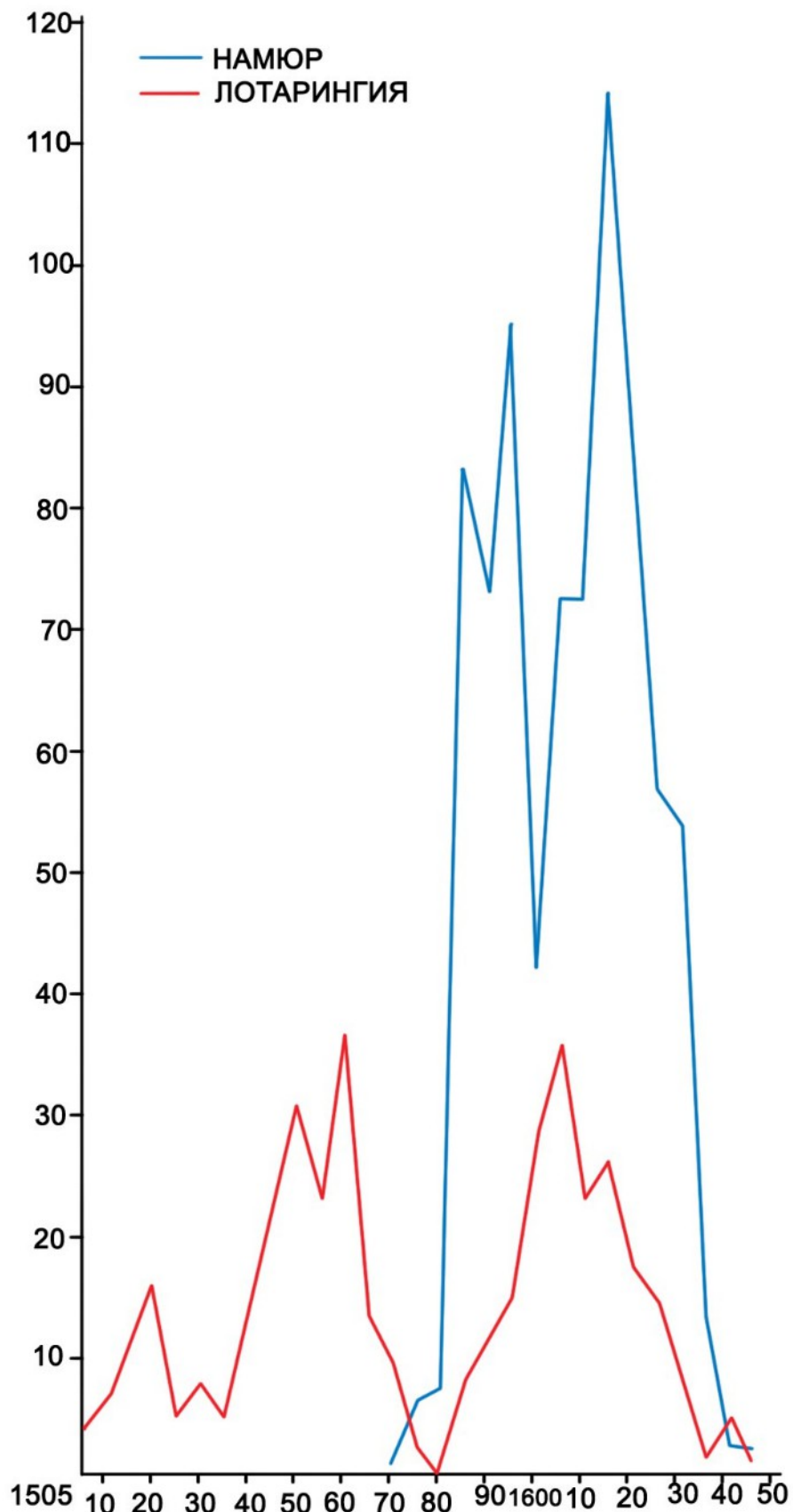
К XVI веку атака на магию шла полным ходом, и женщины были её наиболее вероятной мишенью. Даже когда они не были экспертами в магии/волшебстве, их приглашали заговаривать животных, когда те заболели, лечить соседей, помогать им найти потерянные или украденные вещи, давать им амулеты или любовные зелья, предсказывать будущее. Хотя охота на ведьм была нацелена на широкий спектр женских практик, прежде всего, женщин преследовали как колдуний, целительниц, заклинательниц и гадалок [15]. Их притязания на магическую силу подрывали авторитет властей и государства, давая бедным уверенность в их способности манипулировать природной и социальной средой, и возможно, подрывать установленный порядок.

С другой стороны, сомнительно, что магические искусства, которые женщины практиковали на протяжении многих поколений, были бы раздуты до дьявольских тайных заговоров, не происходи они на фоне интенсивного социального кризиса и борьбы. Совпадение между социо-экономическим кризисом и охотой на ведьм констатировал Генри Камен, который заметил, что «именно в тот период, когда произошел основной скачок цен (между концом XVI и первой половиной XVII века), было зафиксировано самое большое количество обвинений и преследований» (Камен 1972:249) [16].

Еще более значимо совпадение между усилением преследований и вспышкой городских и сельских бунтов. Это были «крестьянские войны» против приватизации земли, включая восстания против огораживаний в Англии (в 1549, 1607, 1628, 1631 годах), когда сотни мужчин, женщин и детей, вооруженных вилами и лопатами, уничтожали ограждения, возведенные

вокруг общинных земель, провозглашая, что «отныне нам не нужно больше работать». Во Франции в 1593-1595 годах произошло восстание кроканов против десятины, чрезмерного налогообложения и растущей цены на хлеб, явлений, которые вызвали массовый голод во многих районах Европы.

Эти восстания зачастую инициировали и возглавляли женщины. Наглядный пример — восстание, произошедшее в городе Монпелье в 1645 году, которое было начато женщинами, стремящимися спасти своих детей от голодной смерти; а также бунт в Кордове в 1652 году, который тоже был инициирован женщинами. Это сделали женщины, более того, они (когда бунты были подавлены, а многие мужчины заключены в тюрьмы или убиты) продолжали бороться, хотя и вынуждены были делать это тайно. В юго-западной Германии охота на ведьм последовала через два десятилетия после окончания Крестьянской войны. Эрик Миделфорт, писавший об этом, отметил существование связи между этими двумя явлениями (Midelfort 1972:68). Однако, он не задался вопросом о существовании семейных или общинных связей, таких как те, что Ле Руа Ладюри нашел в Севеннах [17] между тысячами крестьян, которые с 1476 по 1525 год постоянно поднимали вооруженные восстания против феодальной власти, и были так жестоко разгромлены, и десятками женщин, которых менее чем через два десятилетия в том же регионе и тех же деревнях жгли на столбах. Тем не менее, мы можем отчетливо представить, как жестокие репрессии, которые применяли немецкие князья, и сотни и тысячи крестьян, распятых, обезглавленных, сожжённых заживо, поселили в душах неутолимую ненависть и тайные планы мести, более всего среди пожилых женщин, которые всё видели и помнили, и скорее всего выражали свою враждебность по отношению к местным элитам разнообразными способами.



*Этот график показывает динамику вдовских процессов в 1505-1650 гг., и относится конкретно к областям Намюр и Лотарингия во Франции, но он также репрезентативен и для других европейских стран. Везде ключевыми десятилетиями были 1550-1630, когда цены на продовольствие достигли своего пика (Катен, 1972).*

На этой почве выросло преследование ведьм. Это была все та же классовая война, которая велась другими средствами. В этом контексте, мы не можем не видеть связи между страхом восстания и заикленностью обвинителей на шабаше или синагоге ведьм [18], знаменитом ночном сборище, куда предположительно стекались тысячи людей, часто прибывая из отдаленных мест. Так или иначе, обличая ужасы шабаша, власти целились в реальные формы организации, которые не могли или не хотели назвать вслух. Несомненно, однако, что в одержимости судей этими дьявольскими сборищами, кроме эха преследования евреев, мы слышим также эхо тайных собраний, которые крестьяне устраивали по ночам, чтобы планировать восстание, на уединённых холмах или в лесах [19]. Итальянский историк Луиза Мураро написала по этому поводу книгу «La Signora del Gioso» (итал. «Дева игрищ»), исследование ведовских процессов, которые имели место в итальянских Альпах в начале XVI века:

*«Во время процессов в Валь-ди-Фьемме одна из обвиняемых внезапно заявила судьям, что однажды ночью, когда она была в горах со своей свекровью, она увидела большой огонь вдалеке. «Беги, беги, — закричала её свекровь — это огонь Девы игрищ». «Игрища» (gioso) на многих диалектах Северной Италии — самое старое название «шабаша» (в процессах в Валь-ди-Фьемме всё еще упоминается женская фигура, которая руководила игрищами) ... В том же регионе в 1525 году было крупное крестьянское восстание. Повстанцы требовали упразднения десятины и податей, свободы охотиться, меньше монастырей, приюты для бедных, право каждой деревне выбирать себе священника ... Они жгли замки, монастыри и дома духовенства. Но они были разгромлены и убиты, а тех кто выжил, еще долгие годы преследовала месть властей».*

Мураро делает вывод:

*«Огонь Девы игрищ меркнет вдалеке, в то время как на переднем плане пылают огни восстания и костры репрессий ... Но возможно, есть связь между готовившимся крестьянским восстанием и сказками о загадочных ночных сборищах? ... Мы можем лишь предполагать, что во время тайных ночных встреч крестьяне собирались у костра, чтобы согреться и поговорить ... и что те, кто знал об этом, охраняли секрет этих запретных встреч, обращаясь к старой легенде ... Если у ведьм были секреты, то возможно это один из них» (Muraro 1977:46-47).*

Классовое восстание, наряду с сексуальной трансгрессией, было центральным элементом в описаниях шабаша, который изображали одновременно и как чудовищную сексуальную оргию, и как подрывное политическое сборище, кульминацией которого становилось описание преступлений, совершенных участницами, и дьявола, наставляющего ведьм



как бунтовать против господ. Показательно также, что договор между ведьмой и Дьяволом назывался *conjuratio* (лат. заговор), равно как и те союзы, что заключали рабы и рабочие для борьбы (Dockes 1982: 222; Tigar and Levy 1977:136), и что в глазах обвинителей, Дьявол представлял собой обещание любви, власти и богатства тому или той, кто пожелал бы продать свою душу, то есть нарушить все естественные и социальные законы.

Угроза каннибализма, центральная тема в морфологии шабаша, по словам Генри Камена, напоминает морфологию восстаний, поскольку бунтующие рабочие временами выказывали своё презрение тем, кто продал свою кровь, угрожая съесть их [20]. Камен ссылается на происшествие в городе римлян (Дофине, Франция): зимой 1580 года, когда бунтующие против десятины крестьяне заявили, что «не пройдет и трех дней, как христианская плоть будет продаваться», и затем во время карнавала, «лидер повстанцев, одетый в медвежью шкуру, ел деликатесы, которые изображали христианскую плоть» (Kamen 1972:334; Le Roy Ladurie 1981:189, 216). Опять же, в Неаполе в 1585 году во время хлебного бунта, повстанцы расчленили тело чиновника, ответственного за повышение цен и выставили куски его плоти на продажу (Kamen 1972:335). Камен указывает, что поедание человеческой плоти символизировало тотальную инверсию социальных ценностей, согласующуюся с изображением ведьмы как персонификации моральной перверсии, которая предполагалась многими ритуалами, связанными с практикой колдовства: мессу служили задом наперед, танцевали против часовой стрелки (Clark 1980; Kamen 1972). В самом деле, ведьма была живым символом «мира наизнанку», образ, часто встречающийся в литературе Средневековья и связанный с милленаристскими устремлениями к ниспровержению общественного порядка.

Подрывной, утопический аспект ведьмовского шабаша хорошо виден с другого ракурса. Лучано Паринетто в своей работе «*Streghe e Potere*» (итал. «Ведьмы и власть», 1998) настаивает на необходимости дать современную интерпретацию этому сборищу, рассматривая его трансгрессивные особенности с точки зрения развития капиталистической трудовой дисциплины. Паринетто указывает, что ночное время проведения шабаша было нарушением современной капиталистической регуляризации рабочего времени, и вызовом частной собственности и половой ортодоксии, поскольку ночной мрак скрывал различия между полами и между «моим и твоим». Паринетто также утверждает, что полёт, путешествие — важный элемент в обвинениях против ведьм — должен быть истолкован как атака на мобильность мигрантов и странствующих рабочих, новое явление, нашедшее свое отражение в страхе перед бродягами, который овладел властями в тот период. Паринетто делает вывод, что, рассмотренный в своей исторической конкретике, ночной шабаш представляет собой демонизацию утопии, воплощенной в восстании против господ и разрушении половых ролей, а

также представляет собой использование пространства и времени наперекор новой капиталистической трудовой дисциплине.



*Еретики-вальденсы. Иллюстрация из «Tractatus contra sectum Valdensium» Иоанна Тинкториса. Охота на ведьм началась с тех районов, где преследование еретиков было наиболее интенсивным. На ранних этапах охоты в некоторых районах Швейцарии ведьм часто называли «waudois» (вальденсами).*

Прослеживается преемственность между охотой на ведьм и более ранними преследованиями еретиков, которых также наказывали за особые формы социальной диверсии под видом установления религиозной ортодоксии. Примечательно, что охота на ведьм началась с тех районов, где преследование еретиков было наиболее интенсивным (Южная Франция, горный массив Юра, Северная Италия). В некоторых регионах Швейцарии на ранних этапах ведьм называли «Herege» (еретиками) или «Waudois» (вальденсами) (Monter 1976: 22; Russell 1972: 34ff) [21]. Еретиков также сжигали на столбах как предателей истинной религии, и обвиняли в преступлениях, входивших в декалог колдовства: содомия, инфантицид, поклонение животным. Отчасти это были ритуальные обвинения, которые Церковь всегда выдвигала против конкурирующих религий. Но как мы видели ранее, сексуальная революция была важнейшим элементом движения еретиков, от катаров до адамитов. Катары, в частности, оспаривали точку зрения Церкви на женщин как на

низших существ и пропагандировали отказ от брака и даже от деторождения, которое считали формой заточения души. Кроме того, они признавали манихейство, которое, по мнению некоторых историков, было ответственно за повышенную озабоченность Церкви, в эпоху позднего средневековья, присутствием дьявола в мире и инквизиторское видение колдовства как антицеркви. Следовательно, преемственность между ересью и колдовством, по крайней мере на первом этапе охоты на ведьм, не подлежит сомнению. Но во время охоты на ведьм исторический контекст кардинально поменялся, сначала травмы и разруха, вызванные Черной смертью – водоразделом в европейской истории – и позже, в XV-XVI веках, глубинные изменения классовых отношений, вызванные капиталистической реорганизацией экономической и социальной жизни. Таким образом очевидно, что даже явные элементы преемственности (например, ночные пиршества-оргии) имели значение, иное чем их предшественники в борьбе Церкви против еретиков.

## §4 Охота на ведьм, охота на женщин и накопление труда

Самое важное различие между ересью и колдовством заключается в том, что колдовство считалось женским преступлением. Это особенно характерно для пика преследований, в период между 1550 и 1650 гг. На более раннем этапе количество мужчин среди обвиняемых доходило до 40 %, позднее мужчин также преследовали, но меньше, в основном это были бродяги, попрошайки, рабочие-мигранты, а также цыгане и младшие священники. Более того, к XVI веку обвинение в поклонении дьяволу стало общей повесткой в политической и религиозной борьбе, едва ли можно было найти епископа или политика, которого в запале не обвинили бы в колдовстве. Протестанты обвиняли католиков, особенно папу, в поклонении дьяволу; сам Лютер был обвинен в магии, так же как Джон Нокс в Шотландии, Жан Боден во Франции, и многие другие. Евреев также традиционно обвиняли в поклонении дьяволу, часто изображая их с рогами и когтями. Однако, примечательно, что более восьмидесяти процентов из тех, кого судили и казнили за колдовство в Европе в XVI и XVII веках, были женщины. На самом деле, в этот период женщин чаще судили за колдовство, чем за любое другое преступление, за исключением, что примечательно, детоубийства.

Демонологи подчеркивали, что ведьма — это женщина, радуясь, что Бог оградил мужчин от такого бедствия. Как отмечала Сигрид Браунер (1995), аргументы, используемые для объяснения этого явления, изменились. В то время как авторы «Молота ведьм» объясняли, что женщины более склонны к колдовству из-за их «ненасытной похоти», Мартин Лютер и гуманистические писатели подчеркивали моральную и умственную слабость женщин как источник этой перверсии. Но все сходились на том, что женщины — существа злые.

Еще одним различием между преследованиями еретиков и ведьм является то, что для последних обвинения в сексуальных извращениях и детоубийстве играли центральную роль, вместе с фактической демонизацией контрацептивных практик.

Связь между контрацепцией, абортами и колдовством впервые была обозначена в булле Иннокентия VIII (1484), в которой он сетовал на то, что:

*«своими заклятиями, заклинаниями, заговорами и другими проклятыми суевериями, и отвратительными чарами, гнусностями и преступлениями, (ведьмы) уничтожают потомство женщин. Они мешают мужчинам продолжить свой род и женщинам зачать; так, что ни мужья со своими женами, ни жены со своими мужьями не могут совершать половые акты» (Kors и Peters 1972: 107-08).*

С тех пор репродуктивные преступления, заняли значительное место в судебных процессах. К XVII веку ведьм обвиняли в заговоре с целью уничтожить способность людей и животных к воспроизводству, в абортах и в принадлежности к детоубийственной секте, которая занималась убийством детей или принесением их в жертву дьяволу. В народном воображении ведьма также стала ассоциироваться с развратной старой женщиной, ненавидящей новую жизнь, которая питается детской плотью или использует детские тела, чтобы делать свои магические зелья — позже этот стереотип распространялся через детские книги.

Почему же произошел такой поворот от ереси к колдовству? Другими словами, почему в течение столетия, еретиком сделалась женщина, и почему главным религиозным и социальным преступлением стало преимущественно репродуктивное преступление?

В 1920-е годы английский антрополог Маргарет Мюррей в книге «Культ ведьм в Западной Европе» (1921) предложила объяснение, которое недавно было снова пущено в оборот эко-феминистками и последовательницами вики. Мюррей утверждала, что колдовство было древней матрифокальной религией, на которую инквизиция, движимая новым страхом отклонения от догм, обратила внимание после победы над ересями. Другими словами, женщины, которых демонологи преследовали как ведьм, (согласно этой теории) практиковали древние культы плодородия, с целью поддержать рождение и воспроизводство — культы, которые существовали в Средиземноморье на протяжении тысячелетий, но осуждались церковью как языческие обряды и угроза ее власти. [22] В качестве аргументов для подтверждения данной гипотезы использовали то, что среди обвиняемых было много повитух, то что в средневековой общине женщины играли роль целительниц и то что до XVI века рождение детей считалось женской «тайной». Но данная гипотеза не может ни объяснить сроки охоты на ведьм,

ни рассказать, почему эти культы плодородия вдруг стали настолько ужасными в глазах властей, чтобы призывать к уничтожению женщин, исповедующих древнюю религию.



*Ведьмы варят детей. Из «Compendium Maleficarum» Франческо Мария Гуаццо, 1608 г.*

Есть и другая гипотеза, которая объясняет то, что репродуктивные преступления играли ведущую роль в процессах над ведьмами, высокими показателями детской смертности, которые были характерны для XVI и XVII веков в связи с ростом бедности и недоедания. Утверждалось, что ведьмы были виновны в том, что многие дети внезапно умирали вскоре после рождения, и были уязвимы для многих заболеваний. Но это объяснение тоже не заглядывает слишком глубоко. Оно не учитывает тот факт, что женщин, объявленных ведьмами, также обвиняли в предотвращении зачатия, что мешает вписать охоту на ведьм в контекст экономической и институциональной политики XVI века. Таким образом, оно упускает из виду важную связь между охотой на ведьм и недавно возникшей озабоченностью европейских государственных деятелей и экономистов вопросом воспроизводства населения и его численности, в рамках которого в то время обсуждался вопрос о численности рабочей силы. Как мы уже видели ранее, вопрос о рабочей силе стал особенно актуальным в XVII веке, когда численность населения Европы вновь стала сокращаться, в результате чего возникла угроза демографического коллапса, подобного тому, который имел место в американских колониях в течение нескольких десятилетий после конкисты. На этом фоне кажется весьма вероятным, что охота на ведьм была, по крайней мере частично, попыткой установить уголовную ответственность за контроль над рождаемостью и поставить женское тело, матку, на службу росту населения и производству и накоплению рабочей силы.





*Этот рисунок Ганса Гольбейна-младшего прекрасно передаёт трагедию детской смертности. Из цикла «Танец смерти», включающего 41 рисунок, впервые напечатанного во Франции в 1538 году.*

Это всего лишь гипотеза; однако не вызывает сомнений, что охоту на ведьм поощрял тот же политический класс, который был озабочен сокращением численности населения и руководствовался убеждением, что большое количество населения — это богатство нации. Тот факт, что XVI и XVII века были временем расцвета меркантилизма, а также начала демографического учета (рождений, смертей и браков), проведения переписей населения, и формализации демографии как первой «государственной науки», является явным доказательством того, что контроль над перемещением населения приобрел стратегическое значение для политических кругов, инициировавших охоту на ведьм (Cullen 1975: 6ff) [23].



*Ведьмы приносят детей в жертву дьяволу. Гравюра из трактата о суде над Агнес Сэмсон, 1591 г.*

Нам также известно, что многие ведьмы были повитухами или «знахарками», традиционно хранящими знания о женской репродукции и контроле над ней (Midelfort 1972: 172). «Молот ведьм» посвятил им целую главу, утверждая, что они были хуже всех остальных женщин, так как помогали матерям уничтожать плод их чрева, и они могли без труда осуществить свой преступный замысел, благодаря тому, что выгоняли мужчин из комнат рожениц [24]. Отмечая, что нет ни одной лачуги, в которую не была бы вхожа повитуха, авторы рекомендовали, чтобы ни одна женщина не была допущена к практике этого искусства, если она прежде не зарекомендовала себя как «ревностная католичка». К этим рекомендациям прислушивались. Как мы уже видели, повитухи были обязаны надзирать за женщинами, например, следить, чтобы те не могли скрыть свою беременность или роды вне брака, а в случае обнаружения проступка, были бы маргинализированы. Во Франции и Англии, начиная с конца XVI века, немногим женщинам было разрешено практиковать акушерство, которое до этого времени было их неприкосновенной тайной. После, в начале XVII века, стали появляться и первые мужчины-акушеры; и в течение столетия, акушерство почти полностью перешло под контроль государства. По словам Элис Кларк:

*«Длительный процесс, в рамках которого женщины были вытеснены мужчинами из профессии [акушерства], всего лишь один из примеров того, каким образом они были исключены из всех отраслей профессиональной деятельности, поскольку лишены были возможности получения адекватной профессиональной подготовки» (Clark 1968: 265).*

Но интерпретация социального упадка профессии повитух как типичного случая женской депрофессионализации не отражает всего его значения. Существуют убедительные доказательства того, что на самом деле, повитухи оказались маргинализированы, поскольку им не доверяли, а также потому, что исключение женщин из профессии подрывало женский контроль над репродукцией [25].

Подобно тому, как огораживания экспроприировали у крестьянства общинные земли, охота на ведьм экспроприировала у женщин их тела, которые были таким образом «освобождены» от каких-либо препятствий, мешающих их функционированию в качестве машин для производства рабочей силы. Угроза костра возводила вокруг женских тел барьеры, гораздо более серьезные, чем самые высокие заборы вокруг общинных земель.

Мы можем только представить, какое влияние оказывало на женщину то, что она видела своих соседок, подруг и родственниц, сжигаемых на костре, и понимала, что любая попытка контрацепции с ее стороны может быть истолкована как результат демонической перверсии [26]. Стремление понять, что, должно быть, думали и чувствовали женщины, преследуемые как ведьмы, и другие женщины в их общине, и какие они делали выводы из этого чудовищного преследования — другими словами, посмотреть на преследование «изнутри», как сделала Энн Л. Барстоу в «Witchcraze» («Ведьмином бешенстве») (1994) — также позволяет избежать предположений о намерениях преследователей, и сосредоточиться вместо этого на последствиях охоты на ведьм для социального положения женщин. С этой точки зрения не может быть никаких сомнений, что охота на ведьм разрушила методы, используемые женщинами для контроля над репродукцией, объявив их дьявольскими средствами, и создала институт государственного контроля над женским телом — предпосылку для его подчинения целям воспроизводства рабочей силы.

Но ведьмами объявляли не только повитух, женщин, избегающих материнства, или нищих, которые, стараясь выжить, крали у соседей дрова или масло. Ими также объявляли свободно живущих женщин — проституток или совершивших адюльтер, и вообще женщин, которые осуществляли свою сексуальность вне брака и продолжения рода. Таким образом, в судах над ведьмами «дурная репутация» была доказательством вины. Ведьмой объявлялась также бунтарка, та которая не давала себя в обиду, спорила, ругалась, и не плакала под пытками. «Бунтарка» здесь не обязательно относится к какой-либо конкретной подрывной деятельности, в которую могли быть вовлечены женщины. Скорее, она описывает женскую личность, сформировавшуюся, особенно в среде крестьянства, в процессе борьбы против феодальной власти, когда женщины были в авангарде еретических движений и часто объединялись в женские ассоциации, что создавало серьезную проблему для власти мужчин и церкви. Описания ведьм напоминают



репрезентацию женщин в средневековых моралите и фаблио: готовые брать на себя инициативу, такие же страстные и агрессивные как мужчины, носящие мужскую одежду, или горделиво восседающие на спинах своих мужей, с хлыстом в руках.



*Трёх женщин сжигают заживо на рынке Гернси, Англия. Гравюра XVI века неизвестного автора.*

Конечно, среди обвиняемых, были и женщины, подозреваемые в конкретных преступлениях. Одну обвиняли в отравлении мужа, другую — в убийстве работодателя, еще одну в проституировании своей дочери (Le Roy Ladurie 1974: 203-04). Но это были не просто девиантные женщины, а женщины как таковые, особенно, женщины из низших классов, которые были отданы под суд, женщины, которые вызывали такой страх, что в их случае связь между воспитанием и наказанием была поставлена с ног на голову. «Мы должны, — заявлял Жан Боден — посеять страх среди некоторых, наказывая многих». И в самом деле, в некоторых деревнях лишь немногим удалось выжить.

Кроме того, сексуальный садизм, проявлявшийся в пытках, которым подвергали подсудимых, обнаруживает такое женоненавистничество, которое не имеет аналогов в истории, и не может быть обосновано никаким конкретным преступлением. В соответствии со стандартной процедурой, обвиняемых раздевали донага и полностью обривали (утверждалось, что дьявол прятался в их волосах); затем все их тело, в том числе вагины, кололи длинными иглами в поисках знаков, которыми дьявол предположительно

отмечал своих ставленниц (точно так же английские хозяева поступали с беглыми рабами). Часто их насиловали, чтобы узнать, были ли они девственницами — это было признаком невинности; и если они не признавались, то их подвергали еще более жестоким пыткам: им отрывали конечности, сажали на железные стулья, под которым зажигали костры; дробили их кости. А когда их вешали или сжигали, то принимали меры для того, чтобы уроки, которые можно извлечь из их смерти, не оставались без внимания. Казнь была важным общественным событием, на котором должны были присутствовать все члены общины, в том числе дети ведьм, особенно их дочери, которых, в некоторых случаях, сгоняли вплотную к костру, чтобы они могли видеть свою мать, сжигаемую заживо.

Охота на ведьм, таким образом, была войной против женщин; это была согласованная попытка принизить их, демонизировать, и уничтожить их социальную власть. В то же самое время, в застенках и на кострах, где погибали ведьмы, выковывались новые буржуазные идеалы женственности и хозяйственности.

В данном случае, охота на ведьм усиливала социальные тенденции того времени. Существует очевидная связь между практиками охоты на ведьм и запретами, вводимыми в то же время новым законодательством для регулирования семейной жизни, гендерных и имущественных отношений. В то же самое время, когда распространялась охота на ведьм, по всей Западной Европе были приняты законы, которые наказывали смертью за измену мужу (в Англии и Шотландии на костре, как и в случае государственной измены). Тогда же проституция была объявлена вне закона, как и внебрачные роды, а детоубийство стало самым главным преступлением [27]. Одновременно женская дружба стала предметом подозрений, ее обличали с амвона, как подрывающую союз между мужем и женой, отношения между женщинами были демонизированы обвинителями ведьм, которые заставляли их осуждать друг друга как соучастниц преступления. Именно в этот период, слово «кумушка» («gossip»), которое в Средние века означало «подруга», приобрело уничижительные коннотации — еще один признак того, до какой степени была подорвана власть женщин и общинных связей.

Кроме того, на идеологическом уровне, существует тесная связь между приниженным образом женщины, сформированным демонологами и образом женственности, сконструированным дискуссиями о «природе полов» [28], канонизировавшими стереотипную женщину, слабую телом и разумом, биологически склонную ко злу, который эффективно использовался для оправдания контроля мужчин над женщинами и нового патриархатного порядка.



## §5 Охота на ведьм и мужское господство: укрощение женщин

Отношения между ведьмой и дьяволом — одно из новшеств ведовских процессов XVI и XVII веков — обнаруживают сексуальную политику охоты на ведьм. Великая охота на ведьм отмечена изменением образа дьявола в сравнении с тем, который можно найти в средневековых житиях святых или в книгах магов Ренессанса. В прошлом дьявола изображали как существо злое, но обладающее малой властью — сбрызгивания святой водой или нескольких святых слов, как правило, было достаточно для того, чтобы спутать его планы. Его изображение в виде неудачливого злоумышленника, далекое от того чтобы вселять ужас, было отмечено некоторыми достоинствами. Средневековый дьявол был логиком, компетентным в вопросах права, которого иногда допускали защищать свое дело в суде (Seligman 1948:151—58) [29]. Он также был умелым работником, которого можно было приспособить для рытья шахт или постройки городских стен, тем более, что когда дело доходило до расплаты, его обычно обманывали. К тому же, в отношениях между дьяволом и магом, как их изображало Просвещение, дьявол всегда был подчинённым, маг призывал его для выполнения какой-то задачи, не спрашивая согласия, он был всего лишь слугой, послушным воле хозяина.

Охота на ведьм перевернула отношения между дьяволом и ведьмой. Теперь женщина была служанкой, рабыней, суккубом телом и душой, в то время как дьявол выступал как её хозяин и повелитель, сутенер и муж одновременно. Например, дьявол сам «являлся примеченной им ведьме, она редко вызывала его» (Larner 1983:148). Раскрывшись, он предлагал ей стать его слугой, и то что следовало далее, было классическим образцом отношений хозяин-раб или муж-жена. Он оставлял на ней свою метку, имел с ней сексуальные сношения, а в некоторых случаях даже менял её имя (Larner 1983:148). Более того, явно переключаясь с женской супружеской судьбой, охота на ведьм представила единого Дьявола вместо множества бесов, которых можно найти в средневековом мире и мире Ренессанса, сделав его к тому же маскулинным по контрасту с женскими божествами (Диана, Гера, «la Signora del zogo»), чьи культы были распространены среди женщин в Средние века и в средиземноморском, и в тевтонском регионах.

Степень озабоченности охотников на ведьм мужским господством, демонстрирует то, что женщин, даже восставших против человеческих и божественных законов, изображали как подчиненных мужчины, а кульминация их протеста — знаменитая сделка с дьяволом — была всего лишь пародией на брачный контракт. Брачная аналогия заходила так далеко, что ведьмы должны были говорить на исповеди, что они «не смели послушаться дьявола», и что более любопытно, не получали удовольствия от соития с ним —

хотя это и противоречило идеологии охоты на ведьм, которая связывала колдовство с ненасытной женской похотью.



*Дьявол уносит прочь душу женщины, которая служила ему. Гравюра по дереву из «Истории северных народов» Олафа Магнуса (Рим, 1555 г.)*

Охота на ведьм не только освящала мужское господство, она также заставляла мужчин бояться женщин, или даже видеть в них погубительниц мужского пола. Женщины, как проповедают авторы «Молота ведьм», прекрасны с виду, но их прикосновение заразно; они привлекают мужчин, но только чтобы навредить им; они сделают всё, чтобы ублажить мужчин, но удовольствие, что они дают, горше смерти, ибо их пороки стоят мужчинам души – и возможно, половых органов (Kors and Peters 1972:114-115). Ведьма, предположительно, могла кастрировать мужчин или делать их импотентами либо замораживая их репродуктивные силы, либо управляя их эректильной функцией по собственному желанию [30]. Некоторые крали у мужчин пенисы, которые они прятали в больших количествах в птичьих гнёздах или коробках, пока владельцы не заставляли ведьм вернуть их на место [31].

Но кто были эти ведьмы, кастрирующие мужчин или делающие их импотентами? Потенциально, это могла быть любая женщина. В деревне или небольшом городе с населением в несколько тысяч человек, где на пике охоты на ведьм сжигали десятки женщин за несколько лет или даже несколько недель, ни один мужчина не мог чувствовать себя в безопасности и быть уверенным, что он не живёт с ведьмой. Многие наверняка приходили в ужас, услышав о том, что по ночам некоторые женщины покидают брачное ложе для участия в шабаше, подкладывая вместо себя палку, чтобы обмануть своих спящих мужей; или о том, что женщина может сделать так, чтобы пропал



пенис, как ведьма, упомянутая в «Молоте», которая хранила десятки пенисов на дереве.



*Женщины летят на шабаш, натерев тела мазями и оседлав мётлы. Французская гравюра XVI века из «Диалогов о власти ведьм» Томаса Эрастуса (1540 г.)*

То, что такая пропаганда успешно разделяла мужчин и женщин, подтверждает тот факт, что несмотря на отдельные попытки сыновей, мужей или отцов спасти своих родственниц от костра, за единственным исключением, у нас нет записей о мужской организации, противостоящей преследованию. Исключением является случай рыбаков в баскском регионе, где французский инквизитор Пьер де Ланкр проводил массовые процессы, результатом которых стало сожжение не менее шести сотен женщин. Марк Курлански пишет, что рыбаки в этот момент отсутствовали, занимаясь ежегодным выловом трески. Однако,

*«[когда до мужчин] из рыболовного флота Сен-Жан-де-Люз, одного из самых крупных [в Стране Басков], дошли слухи о том, что их жен, матерей и дочерей раздевали донага, кололи иглами, и многих уже казнили, кампания по вылову трески 1609 года закончилась на два месяца раньше. Рыбаки вернулись с дубинками в руках и освободили ведьм, которых конвоировали к месту сожжения. Этого единственного народного протеста хватило, чтобы прекратить процессы...» (Kurlansky 2001:102)*

Выступление баскских рыбаков против преследования их родственниц — уникальное событие. Никакая другая группа или организация не выступала в защиту ведьм. Напротив, мы знаем, что некоторые мужчины делали бизнес на обличении женщин, назывались «искателями ведьм», путешествовали от одной деревни к другой и вымогали у женщин деньги, угрожая

разоблачением. Другие мужчины извлекали выгоду из атмосферы подозрительности, окружающей женщин, чтобы освободиться от нежеланных жён или любовниц, или чтобы предотвратить месть женщины, которую они изнасиловали или соблазнили. То, что мужчины не выступали против жестокостей, которым подвергались женщины, часто объясняют тем, что они боялись сами подвергнуться преследованиям, поскольку большинство мужчин, обвиняемых в колдовстве, были родственниками подозреваемых или обвиняемых ведьм. Однако, не подлежит сомнению, что годы пропаганды и террора посеяли среди мужчин зёрна глубокого психологического отчуждения от женщин, которое сломало классовую солидарность и подорвало их собственную коллективную мощь. Мы можем согласиться с Марвином Харрисом в том, что:

*«Охота на ведьм... рассеяла и разделила все латентные энергии протеста. [Она] заставила всех чувствовать себя бессильными и зависимыми от господствующих социальных групп, и более того, дала им локальную отдушину для фрустрации. Таким образом она предотвращала конфронтацию бедноты, более чем любой другой социальной группы, с церковной властью и светским порядком, равно как и ее претензии на перераспределение богатств и уравнение социальных статусов» (Harris 1974:239-240).*

Также, как и сегодня, подавляя женщин, правящий класс более эффективно подавлял весь пролетариат. Мужчин, подвергшихся экспроприации, пауперизации и криминализации, подстрекали винить во всех личных неудачах кастрирующую ведьму, и рассматривать власть, которую женщины отвоевали у правящих кругов, как власть, которую они могут использовать против мужчин. В этом контексте были мобилизованы все глубинные страхи, которые мужчины питали по отношению к женщинам (в основном из-за церковной женоненавистнической пропаганды). Женщин не только обвиняли в том, что они делают мужчин импотентами; даже их сексуальность стала объектом страха, опасной, демонической силой, поскольку мужчин учили, что ведьма может поработить их и подчинить своей воле (Kors and Peters 1972:130—32).

Повторяющимся обвинением в ведовских процессах было обвинение в участии в извращенных сексуальных практиках, в центре которых было соитие с дьяволом, и в оргиях, которые предположительно происходили на шабаше. Но ведьм также обвиняли в том, что они вызывали у мужчин чрезмерную эротическую страсть, так что мужчинам, уличенным в интрижке, было легко оправдаться тем, что их околдовали, а семьям, желавшим прекратить отношения сына с неудобной женщиной, было легко избавиться от нее, обвинив в колдовстве. В «Молоте» написано:

*«Их колдовство имеет семь видов ... и касается поражения чарами способности любовного соития и зачатия во чреве матери. Вот эти виды:*

- 1) они воспламеняют сердца мужчин к чрезвычайно сильной любви;*
- 2) они препятствуют способности к деторождению;*
- 3) они удаляют органы, необходимые для этого акта;*
- 4) с помощью волшебства они превращают мужчин в подобия животных;*
- 5) они делают женщин бесплодными;*
- 6) они провоцируют выкидыши;*
- 7) они приносят детей в жертву демонам <...>» (1971:47).*

В том, что ведьм одновременно обвиняли и в причинении мужчинам импотенции, и в возбуждении в них чрезмерной сексуальной страсти, только на первый взгляд есть противоречие. В новом патриархатном кодексе, что развивался параллельно с охотой на ведьм, физическая импотенция стала аналогом моральной импотенции; она была физическим выражением эрозии мужской власти над женщиной, поскольку «функционально» не было различий между кастрированным мужчиной и мужчиной, который был безответно влюблен. Оба этих состояния вызывали подозрения у демонологов, явно убеждённых, что невозможно воплотить тип семьи, предписанной буржуазным здравым смыслом – смоделированной по образу и подобию государства, с мужем в роли короля и женой, подчиняющейся его воле, самоотверженно посвящающей себя ведению домашнего хозяйства (Schochet 1975) – если женщины с их чарами и приворотными зельями имеют такую власть, что могут делать мужчин рабами своих желаний.

Сексуальное влечение подрывало не только мужскую власть над женщинами – как сетовал Монтень, мужчина может сохранить лицо всегда, но только не во время полового акта (Easlea 1980: 243) – оно также подрывало мужскую способность к самоуправлению, заставляя их терять драгоценную голову – источник Рассудка, согласно картезианской философии. Посему, сексуально активная женщина представляла общественную опасность, угрозу социальному порядку, поскольку она подрывала мужское чувство ответственности и мужскую способность работать и контролировать себя. А значит, чтобы женщины не ломали мужчин морально – или, что более важно, финансово – демон женской сексуальности должен быть изгнан. Нужный результат достигался при помощи пыток, сожжения, равно как и скрупулезных допросов, которым подвергали ведьм, являвших собой смесь сексуального экзорцизма и психологического изнасилования [32].





*Дьявол соблазняет женщину заключить с ним сделку. Из трактата Ульриха Молитора «О чародейках и предсказательницах» (1489 г.)*

Для женщин, XVI-XVII века стали, таким образом, веками сексуальных репрессий. Отныне цензура и запрет определяли их отношения с сексуальностью. Держа в уме критику «репрессивной гипотезы» Мишеля Фуко, мы тем не менее должны настоять на том, что это была не католическая пастораль (книга об обязанностях пастора), и не исповедь, которая лучше всего демонстрировала, как «Власть» на заре Нового времени принуждала людей говорить о сексе (Foucault 1978: 116). «Дискурсивный взрыв» в области секса, который Фуко обнаружил в этот период, нигде не проявлялся сильнее, чем в застенках, где пытали ведьм. Но это не имело ничего общего с взаимным возбуждением, которое Фуко воображает между женщиной и ее исповедником.

Далеко превосходя любого сельского священника, инквизиторы заставляли ведьм расписывать свои сексуальные приключения во всех деталях, не смущаясь тем фактом, что часто это были старые женщины, и их сексуальные «подвиги» свершались многие десятилетия назад. В почти ритуальной форме, они заставляли обвиняемых в колдовстве рассказывать, как в юности ими впервые овладел дьявол, что они чувствовали во время проникновения, какие нечистые мысли ими владели. Но сценой, на которой разворачивался данный своеобразный дискурс о сексе, была пыточная камера, и вопросы задавали женщинам, сходящим с ума от боли, в перерывах между применением пытки strapпaдо. Невозможно вообразить, что словесная оргия,

которую женщин вынуждали извергать под пытками, приносила им удовольствие или перенаправляла путем лингвистической сублимации их желание. В случае охоты на ведьм – которую Фуко удивительным образом игнорирует в своей «Истории сексуальности» (том 1, 1978) – «беспредельный дискурс о сексе» был развернут не как альтернатива репрессиям, но для службы репрессиям, цензуре, отрицанию.

Мы с уверенностью можем утверждать, что язык охоты на ведьм «породил» Женщину как отдельный вид, существо *suis generis* (лат. единственное в своём роде), более развратное и извращенное по своей природе. Мы также можем утверждать, что изобретение «извращенки» было шагом в трансформации женской *vis erotica* (эротической силы) в *vis lavorativa* (рабочую силу) – то есть, первым шагом на пути трансформации женской сексуальности в труд. Но мы должны принимать во внимание деструктивный характер этого процесса, который также демонстрирует границы общей «истории сексуальности» того типа, что предлагает Фуко, которая рассматривает сексуальность с точки зрения недифференцированного гендерно-нейтрального субъекта, и как активность, предположительно несущую одинаковые последствия как мужчинам, так и женщинам.

## §6 Охота на ведьм и капиталистическая рационализация сексуальности

Охота на ведьм не привела к появлению у женщин новых сексуальных возможностей или сублимированных удовольствий. Напротив, она стала первым шагом на длинном пути к «чистому сексу на чистых простынях» и преобразованию женской сексуальной энергии в работу, обслуживание мужчин и деторождение. В основе этого процесса лежал запрет как антисоциальных и по сути демонических всех непроизводительных форм женской сексуальности.

Отвращение, которое начинала внушать не ведущая к воспроизводству сексуальность, хорошо передает миф о старой ведьме, летающей на метле, которая, как и животные, также используемые ведьмой для передвижения (козы, кобылы, собаки), была проекцией эрегированного пениса, символа необузданной похоти. Этот образ обнаруживает новую сексуальную дисциплину, отрицающую право «старой и безобразной», уже не фертильной женщины на сексуальную жизнь. В создании этого стереотипа демонологи следовали моральным нормам своего времени, что иллюстрируют слова двух знаменитых современников охоты на ведьм:

*«Что может быть отвратительнее, чем старый распутник? Что может быть абсурднее? И столь обыденно до сих пор... Хуже, если это женщина... Покуда она старуха, ведьма, она не может ни*

*видеть, ни слышать, будучи всего лишь развалиной, она кричит по-кошачьи и обязательно имеет жеребца» (Burton 1977: 56).*

*«Еще забавнее, когда дряхлая старуха, труп трупом, словно только что с того света воротилась, то и знай повторяет: «Светик мой», резвится, жеманится, привлекает за немалую мзду какого-нибудь Фаона, усердно расписывает румянами лицо, не отходит от зеркала, выщипывает заросли у себя между ногами, выставляет напоказ свои увядшие, рыхлые груди, криками, визгом подстрекает уснувшее вожделение, тянет вино, как губка, вмешивается в толпу пляшущих девиц, строчит любовные цидулки»<sup>12</sup>.*

Это было чуждо миру Чосера, в котором Батская ткачиха, похоронив пятерых мужей, могла открыто заявить: «Приветствую шестого... Я не намерена хранить непорочность любой ценой. Когда очередной супруг уйдет, другой христианин меня приобретет» (Chaucer 1977:277). В мире Чосера сексуальная энергия старой женщины была утверждением жизни над смертью; в то время как в иконографии времен охоты на ведьм старость лишает женщину сексуальной жизни, отравляет ее, оборачивает сексуальную энергию скорее в орудие смерти, чем в средство обновления.

Независимо от возраста (но не класса) в ведовских процессах существовало неизменное отождествление женской сексуальности с зоофилией. Оно было подсказано совокуплением с божественным козлом (один из образов дьявола), печально известным поцелуем *sub cauda* (лат. «под хвост») и указанием на то, что ведьмы держали множество животных – «бесов» или «фамильяров», которые помогали им в их преступлениях и с которыми они поддерживали особенно близкую связь. Это были кошки, собаки, зайцы, лягушки, о которых заботилась ведьма, предположительно вскармливая их через особый сосок.

Другие животные также играли в жизни ведьмы роль орудий дьявола: козы и ночные кобылы ((night)mares) доставляли ее на шабаш, жабы снабжали ядом для зелий. Таким образом, в колдовстве участвовали животные, за что надо полагать их тоже предавали суду [33].

---

<sup>12</sup>перевод П. К. Губера, англ. версия цитируется по Erasmus 1941:42



*Спор ведьмы и инквизитора. Ханс Бургмайр (до 1514 г.)*

*Многие женщины, обвиняемые в колдовстве, были старыми и бедными. Зачастую их выживание зависело от общественной благотворительности. Нам говорят, что колдовство – оружие бессильных. Однако, скорее всего именно старухи были той частью общины, что сопротивлялась разрушению общинных связей, вызванному распространению капиталистических отношений. Они были воплощением знаний и памяти общины. Охота на ведьм перевернула образ старухи с ног на голову: традиционно считавшаяся мудрой женщиной, она стала символом бесплодия и враждебности к жизни.*

Брак между ведьмой и ее «фамильяром» был, возможно, отсылкой к «скотоложеским» практикам, характерным для сексуальной жизни европейских крестьян, которые оставались серьезным преступлением в

течение долгого времени после окончания охоты на ведьм. В эпоху начала поклонения разуму и отмежевания человека от телесного, животные также были подвергнуты радикальному обесцениванию – унижены до всего лишь скотов, максимально «Другого» – вечного символа худших человеческих инстинктов. Ни одно преступление в ту пору не внушало больше ужаса, чем совокупление со зверем, истинная атака на онтологическую основу человеческой природы, все больше и больше отождествлявшейся с наименее материальными аспектами. Избыток животного присутствия в жизни ведьмы также намекает, что женщины находились на (скользком) перепутье между мужчинами и животными, и что не только женская сексуальность, но и женственность как таковая была сродни животному началу. Чтобы закрепить это отождествление, ведьм часто обвиняли в том, что они меняли свой облик, превращаясь в животных, чаще других упоминали жабу, которая как символ вагины объединяла сексуальность, зоофилию, женственность и зло.



*Казнь Челмсфордских ведьм в 1589 году. Джоан Прентис, одна из жертв, показана со своими фамильярами.*

Охота на ведьм заклеимила женскую сексуальность как источник всякого зла, но она также была важнейшим средством продвижения обширной реструктуризации сексуальной жизни, которая, согласно новой капиталистической рабочей дисциплине, объявила противозаконной любую сексуальную активность, угрожающую деторождению, распределению имущества внутри семьи или отнимающую время и энергию у работы.



Ведовские процессы предоставляют поучительный перечень форм сексуальности, которые были запрещены как «непродуктивные»: гомосексуальность, секс между молодыми и старыми [34], секс между людьми различных классов, анальный секс, коитус из положения сзади (по общему мнению, ведущий к бесплодным связям), нагота и танцы. Также была объявлена вне закона публичная, коллективная сексуальность, которая превалировала в Средние Века, как, например, на Фестивале Весны языческого происхождения, который в XVI веке все еще праздновался по всей Европе. Сравните в этом контексте описание празднования Первого мая в Англии Ф. Стабсом в его «Анатомии абьюза» (1583) со стандартным описанием шабаша, утверждавшим, что ведьмы на этих сборищах обязательно танцуют, прыгают вверх-вниз под звуки труб и флейт, и предаются групповому сексу и игрищам.

*«По наступлении Мая... каждый приход, город и деревня собираются вместе, мужчины, женщины и дети, старые и молодые... они бегут в рощи и леса, на горы и ходмы, где проводят всю ночь в веселых забавах, а утром возвращаются, с березовыми луками и ветками деревьев... главнейшее сокровище — майское дерево, которое несут с величайшим благоговением... затем они устраивают обеды и торжества, прыгают и танцуют вокруг него, как язычники, демонстрирующие верность своим идолам...» (Partridge: III).*

По аналогии можно сравнить описания шабаша с описаниями, которые шотландские пресвитерианские власти давали тем местам паломничества (святым источникам и другим святым местам), которые одобряла католическая церковь, но пресвитериане считали дьявольскими сборищами и поводом для непристойностей. В течение этого периода общая тенденция состояла в том, что любые потенциально трансгрессивные собрания — крестьянские сборища, повстанческие лагеря, фестивали и танцы, описывались властями как возможный шабаш [35].

Примечательно, что в некоторых районах Северной Италии намерение пойти на шабаш обозначалось словами «пойти на танцы» или «пойти на игрища» (al zogo), особенно учитывая кампанию, развернутую против подобных увеселений церковью и государством (Muraro 1977:109ff; Hill 1964:183ff). Как заметил Гинзбург, «как только мы убираем (из шабаша) мифы и фантастические атрибуты, мы обнаруживаем собрание людей, сопровождаемое танцами и сексуальной распущенностью» (Ginzburg 1966:189), необходимо добавить, что обилие пищи и питья конечно же могло быть только фантазией в те времена, когда повсюду в Европе царил голод. (Очень наглядно иллюстрирует природу классовых отношений времен охоты на ведьм то, что сытая, поедающая говядину буржуазия, осуждала мечты неимущих о жареной баранине и эле как признак дьявольского попустительства!) Гинзбург, однако, следуя проторенной дорожке, этикетировывает оргии, ассоциируемые с шабашем

как «галлюцинации бедных женщин, которые служили компенсацией их убогого существования» (там же: стр. 190).



*Пиршество – важная тема во многих изображениях шабаша. Фантазия того времени, когда голод был повсеместным явлением в Европе. Фрагмент гравюры Яна Жарнко для «Tableaude l'inconstance» (фр. «Описание непостоянства злых духов») Пьера де Ланкра (1612 г.)*

Таким образом, он обвиняет жертв в их собственной гибели; он также игнорирует тот факт, что вовсе не женщины обвиняемые в колдовстве, а европейская элита исписала горы бумаг обсуждая эти «галлюцинации», например, роль суккубов и инкубов, или такой важный вопрос, волновавший интеллектуалов вплоть до XVIII века, как способен ли дьявол оплодотворить ведьму (Couliano 1987:148–51). Сегодня эти абсурдные изыскания выброшены из истории «Западной Цивилизации» или просто забыты, хотя они сплели паутину, которая обрекла сотни и тысячи женщин на смерть.

Так роль, которую охота на ведьм сыграла в развитии буржуазного мира и, в особенности, в развитии капиталистической дисциплины сексуальности, была стерта из нашей памяти. Однако мы все еще можем отследить этот процесс в некоторых главных табу нашего времени. Как в случае гомосексуальности, например, которая в некоторых частях Европы была общепринята вплоть до Возрождения, но в ходе охоты на ведьм была загнана в глубокое подполье. Преследование гомосексуалов было таким жестоким, что память о нем до сих пор хранит наш язык. «Педик» (англ. faggot – охапка

хвороста) напоминает нам, что гомосексуалы были в те времена хворостом для столбов, на которых сжигали ведьм, в то время как итальянское «педик» (*finocchio*, «фенхель») отсылает к практике разбрасывания этих ароматных растений вокруг столбов чтобы заглушить вонь жженой плоти.

Особое значение имеют отношения, которые благодаря охоте на ведьм установились между проституткой и ведьмой, отношения, отражающие процесс девальвации, которому подвергалась проституция в ходе капиталистической реорганизации. Как говорится, «проститутка в молодости, ведьма в старости», обе использовали секс только чтобы обмануть и развратить мужчин, изображая любовь в корыстных целях (Stiefelmeir 1977:48ff.). И обе продавали себя, чтобы получить деньги и недозволенную власть, ведьма (продавшая душу дьяволу) была гиперболизированным изображением проститутки (продавшей тело мужчинам). Кроме того, (старая) ведьма и проститутка были символами бесплодия, настоящим воплощением непродуктивной сексуальности. Таким образом, в то время как в Средние века проститутка и ведьма рассматривались как позитивные фигуры, осуществлявшие социальное обслуживание общины, благодаря охоте на ведьм они приобрели наиболее негативные коннотации и были отвергнуты как возможные женские идентичности, посредством физического уничтожения и социальной криминализации. Проститутка умерла как легальный субъект только после того, как тысячу раз умерла на столбе как ведьма. Или, в лучшем случае, проститутке позволяли выжить (она даже могла быть полезна, хотя и негласно) до тех пор, пока ведьма не была уничтожена окончательно; ведьма была более социально опасным субъектом, она (по мнению инквизиторов) хуже поддавалась контролю; она могла причинять боль или удовольствие, исцелить или навредить, призвать стихии и сковать волю мужчин; она могла даже причинить вред исключительно своим взглядом, *malocchio* («дурной глаз»), который предположительно мог убить.

От мага эпохи Возрождения, практически неуязвимого для гонений, ведьму отличала сексуальная природа преступлений и принадлежность к низшему классу. Тем не менее, у благородной магии и ведовства было много общих элементов. Среди них была унаследованная от неоплатонизма вера в то, что Эрос есть космическая сила, связывающая вселенную посредством отношений «симпатии» и влечения, что давало магу возможность управлять природой и подражать ей в своих экспериментах. Схожая сила приписывалась ведьме, которая, по общему мнению, могла вызвать бурю взболтав воду в луже или использовать «влечение» схожим образом для соединения металлов согласно алхимической традиции (Yates 1964:145ff; Couliano 1987). Идеология ведовства также отражает библейский догмат, общий для магии и алхимии, который устанавливает связь между сексуальностью и знанием. Тезис о том, что ведьмы приобрели свою власть путем совокупления с дьяволом, вторит алхимической вере в то, что женщины присвоили секреты химии, сношаясь с мятежными демонами (Seligman 1948: 76). Благородная магия, однако, не

подвергалась гонениям, в то время как алхимию резко осуждали, поскольку она выглядела непродуктивным занятием и, следовательно, была лишь пустой тратой времени и ресурсов. Маги были элитой, оказывали услуги принцам и другим высокопоставленным персонам (Couliano 1987: 156ff), и демонологи очень тщательно провели границу между ними и ведьмами, в числе прочего, возведя благородную магию (особенно астрологию и астрономию) в ранг наук [36].

## §7 Охота на ведьм и Новый Свет

Подобием типичной европейской ведьмы были не маги Ренессанса, но колонизированные коренные американцы и порабощённые африканцы, которые на плантациях Нового Света разделяли судьбу европейских женщин, обеспечивая капитал, казалось бы, неограниченным источником труда, необходимого для накопления.

Судьбы европейских женщин и коренных американцев и африканцев в колониях были так тесно связаны, что их влияние было взаимным. Охота на ведьм и обвинения в поклонении дьяволу были привезены в обе Америки, чтобы сломить сопротивление местного населения, оправдывая колонизацию и работорговлю в глазах мира. В свою очередь, как пишет Лучано Паринетто, именно американский опыт убедил европейские власти в том, что существуют целые народы дьяволопоклонников, и подстегнул их к применению в Европе тех же техник массового уничтожения, что были разработаны в Америке (Parinetto 1998).

В Мексике, «[с] 1536 по 1543 год епископ Сумаррага провёл 19 процессов над 75 индейцами-еретиками, главным образом политическими и религиозными лидерами центральных мексиканских общин, некоторые из которых закончили свою жизнь на костре. Монах Диего де Ланда в течение 1560-х вел процессы над идолопоклонниками на Юкатане, в которых постоянно присутствовали пытки, порка и аутодафе» (Behar 1987:51). В Перу также проводилась охота на ведьм, в том числе и для того, чтобы разрушить культ местных богов, которых европейцы считали демонами. «Повсюду испанцы видели лик дьявола: в еде, ... [в] «примитивных пороках индейцев», ... в их варварском языке» (de Leon 1985 1:33—34). В колониях также именно женщины были наиболее уязвимы для обвинений в колдовстве, поскольку, будучи особенно презираемы европейцами как слабоумные самки, они вскоре стали самыми стойкими защитницами своих общин (Silverblatt 1980:173,176—79).

Общность судьбы европейских ведьм и европейских колоний дополнительно демонстрирует растущее на протяжении XVII века взаимопроникновение идеологии колдовства и расистской идеологии, которая развивалась на почве завоеваний и работорговли. Дьявола изображали как



чернокожего мужчину, а в чернокожих людях всё чаще видели демонов, так что «поклонение дьяволу и дьявольские деяния [стали] самым широко распространенным аспектом неевропейских обществ, с которым сталкивались работорговцы» (Barker 1978:91). «От саамов до самодийцев, от готтентотов до индонезийцев ... не было общества – пишет Энтони Баркер, – которое не было бы маркировано каким-нибудь англичанином как находящееся под активным дьявольским влиянием» (1978:91). Как и в Европе, отличительным знаком дьявольщины была ненормальная похоть и сексуальная потенция [37]. Дьявола часто изображали с двумя пенисами, в то время как рассказы о жестоких сексуальных практиках и чрезмерная увлеченность музыкой и танцами стали главной чертой отчетов миссионеров и путешественников в Новый Свет.



*Иллюстрация XVIвека, показывающая карибских индейцев в виде дьяволов, из «Сборника подлинных и увлекательных путешествий, расположенных в хронологическом порядке» Тобайаса Джорджа Смоллетта, 1766 г.*



По мнению историка Брайана Исли, это систематическое преувеличение сексуальной потенции чернокожих выдает тревогу, которую белые собственники испытывали относительно собственной сексуальности, возможно, белые мужчины из высшего класса боялись конкуренции с порабощёнными ими мужчинами, которых считали более близкими к природе, поскольку чувствовали себя сексуально неадекватными из-за чрезмерного самоконтроля и благоразумных рассуждений (Easlea 1980: 249—50). Но сверхсексуализация женщин и чернокожих мужчин – ведьм и дьяволов – должна была корениться также и в той позиции, которую они занимали в международном разделении труда, формировавшегося на основе колонизации Америки, работоторговли и охоты на ведьм. Ибо определение черноты и женственности как признаков скотства и иррациональности соответствовало исключению европейских женщин, а также женщин и мужчин в колониях из социального договора, который символизировала заработная плата, и последующей натурализации их эксплуатации.

## §8 Ведьма, целительница и рождение современной науки

За преследованием ведьм стояли и другие мотивы. Обвинения в колдовстве часто служили для наказания за посягательство на собственность, в основном кражи, количество которых значительно возросло в XVI и XVII веках, следуя за ростом приватизации земли и сельского хозяйства. Как мы видели, в Англии нищие женщины, которые выпрашивали или крали молоко или вино у своих соседей, или были на социальном пособии, с большей вероятностью могли быть заподозрены в практике тёмных искусств. Алан Макфарлейн и Кит Томас показали, что в этот период произошло заметное ухудшение качества жизни пожилых женщин, следующее за потерей общин и реорганизацией семейной жизни, в которой воспитание детей получило приоритет за счёт той заботы, которая ранее уделялась старшим (Macfarlane 1970:205) [38]. Эти старшие теперь вынуждены были полагаться на своих друзей или соседей чтобы выжить, или записываться в очередь на социальное пособие, в то самое время, когда новая протестантская этика начинала рассматривать милостыню как пустую трату и поощрение лени, а учреждения, которые в прошлом обслуживали бедных, разрушались. Некоторые нищие женщины предположительно использовали страх, который внушала их репутация ведьм, чтобы получить то, что им было необходимо. Но осуждалась не только «злая ведьма», которая насылала проклятия и якобы портила скот, посева или причиняла смерть детям своих нанимателей. «Добрая ведьма», которая делала волшебство своей карьерой, также наказывалась, зачастую еще более сурово.

Исторически, ведьма была деревенской повитухой, врачом, прорицательницей или волшебницей, чьей привилегированной областью

компетенции (как пишет Буркхардт об итальянских ведьмах) были любовные интриги (Burckhardt 1927:319—20). Городским воплощением такого типа ведьм была Селестина в пьесе Фернандо де Рохаса («Селестина», 1499 г.). О ней там написано следующее:

*«У нее было шесть занятий, а именно: прачка, парфюмер, мастерица по изготовлению притираний и возвращению утраченной девственности, сводница и что-то вроде ведьмы... Её первое занятие служило прикрытием для всех остальных, и под предлогом стирки белья многие служанки приходили в её дом... Вы представить себе не можете, скольких она принимала. Она была детским врачом; она брала лён в одном доме и несла его в другой, и всё это было лишь предлогом, чтобы проникнуть куда угодно. Любой мог сказать: «Матушка, идите сюда!» или «Вот идёт госпожа!» Все знали её. И всё же, несмотря на свои многочисленные обязанности, она находила время, чтобы посетить обедню или вечерню» (Rojas 1959:17-18).*

Более типичной целительницей, однако, была Гонстанция, женщина, которую судили как ведьму в Сан-Миниато, небольшом тосканском городке в 1594 году. Овдовев, Гонстанция профессионально занялась целительством и вскоре прославилась по всей округе своими лечебными средствами и заговорами от нечистой силы. Она жила с племянницей и двумя другими вдовами...Её ближайшая соседка, тоже вдова, поставляла пряности для её снадобий. Она принимала клиентов в своём доме, но также путешествовала туда, куда ей было нужно, чтобы «пометить» животное, навестить больного человека, помочь людям совершить месть или освободиться от последствий проклятий (Cardini 1989: 51-58). Её инструментами были натуральные масла и порошки, равно как и устройства, приспособленные для того, чтобы лечить и защищать с помощью «взаимодействия» или «контакта». Не в её интересах было вселять ужас в свою общину, поскольку она зарабатывала на жизнь своим занятием. На самом деле, она была очень популярна, все ходили к ней за исцелением или за предсказанием будущего, чтобы найти потерявшиеся предметы или купить любовные зелья. Но это не спасло ее от преследований. После Тридентского собора (1545—1563) Контрреформация заняла жесткую позицию против народных целителей, боясь их влияния, глубоко укорененного в культуре общин. В Англии судьба «добрых ведьм» была предрешена в 1604 году, когда Яков I принял закон, устанавливающий смертную казнь для всех, кто использовал духов или магию, даже если они не причинили видимого вреда [39].

С преследованием народных целителей у женщин было отнято наследие эмпирических знаний, касающихся трав и лечебных средств, которые они накапливали и передавали из поколения в поколение. Эта утрата проложила путь для нового вида огораживаний. Подъем профессиональной медицины

возвёл перед «низшими классами» стену неоспоримого научного знания, недоступного и чуждого, несмотря на видимость целительства (Ehrenreich and English 1973; Starhawk 1997).

Вытеснение народных целителей/ведьм докторами поднимает вопрос о роли, которую развитие современной науки и научного мировоззрения сыграли в подъеме и спаде охоты на ведьм. Существуют два противоположных взгляда на этот вопрос.



*«Ведьмин гербарий», гравюра Ганса Вайдица (1532). Звёздный глобус напоминает, что «добродетели» трав усиливались при надлежащем расположении звёзд.*

С одной стороны, мы имеем теорию, восходящую к эпохе Просвещения, которая считает подъем научного рационализма решающим фактором в прекращении преследований. Как сформулировал Джозеф Клейтс (1985), эта теория утверждает, что новая наука преобразовала интеллектуальную жизнь, создав новый скептицизм, поскольку «обнаружила, что вселенная есть саморегулирующийся механизм, который не нуждается в прямом и постоянном божественном вмешательстве» (стр. 162). Тем не менее, Клейтс признает, что те же самые судьи, которые к 1650-м положили конец ведовским процессам, никогда не подвергали сомнению реальность колдовства. «Ни во Франции, ни где-либо еще, судьи семнадцатого века, которые положили конец охоте на ведьм, не утверждали, что ведьм не существует. Как и Ньютон, и другие ученые того времени, судьи продолжали считать, что сверхъестественная магия теоретически возможна» (там же: стр. 163).

В действительности нет доказательств, что новая наука имела освободительный эффект. Механистический взгляд на Природу, который

появился с подъемом современной науки, «расколдовал мир». Но нет доказательств, что те, кто продвигали его, когда-либо выступали в защиту женщин, обвинённых в колдовстве. Декарт объявил себя агностиком в этом вопросе; другие философы механицизма (как Джозеф Гленвилл и Томас Гоббс) решительно поддерживали охоту на ведьм. Конец охоте на ведьм положило (как убедительно показывает Брайан Исли) – уничтожение мира ведьм и установление общественной дисциплины, которой требовала победившая капиталистическая система. Другими словами, охота на ведьм завершилась к концу XVII века, потому что правящий класс к тому времени утвердился в своей власти, а не потому что появился более просвещенный взгляд на мир.

Остается вопрос, действительно ли развитие современного научного метода можно рассматривать как причину охоты на ведьм. На этом настаивает Каролин Мерчант в книге «Смерть природы» (1980), находя корни преследования ведьм в сдвиге парадигмы, спровоцированном научной революцией и конкретно развитием декартовой механистической философии. По мнению Мерчант, этот сдвиг заменил органическое мировоззрение, которое рассматривало природу, женщин и землю как матерей-кормилиц, механистическим мировоззрением, которое понизило их в статусе до «пассивных ресурсов», стирая любые этические ограничения на их эксплуатацию (Merchant 1980:1275). Женщина-как-ведьма, утверждает Мерчант, преследовалась как воплощение «дикой стороны» природы, всего того, что в природе казалось беспорядочным, неконтролируемым, и поэтому противоречащим проекту, осуществляемому новой наукой. Мерчант находит доказательство связи между преследованием ведьм и подъемом новой науки в работе Френсиса Бэкона, одного из известных отцов нового научного метода. Она показывает, что его концепция научного исследования природы была смоделирована по образцу допроса ведьм с применением пыток, и изображала природу как женщину, которую нужно завоевать, сорвать с неё покровы и изнасиловать (Merchant 1980:168-72).

Точка зрения Мерчант заслуживает уважения, поскольку оспаривает допущение, что научный рационализм был двигателем прогресса, и акцентирует наше внимание на глубоком отчуждении, которое современная наука установила между людьми и природой. Она также прослеживает связь между охотой на ведьм и разрушением окружающей среды, и привязывает капиталистическую эксплуатацию природного мира к эксплуатации женщин.

Однако, Мерчант упускает из виду тот факт, что «органическое мировоззрение», которое поощрялось элитами в донаучной Европе, допускало рабство и истребление еретиков. Нам также известно, что стремление к технологическому господству над природой и присваивание женских созидательных сил прекрасно вписывалось в различные космологические рамки. Маги Ренессанса тоже были заинтересованы в этом [40], в то время как

ньютонская физика была обязана своим открытием гравитационного притяжения не механистическому, а магическому взгляду на природу. Более того, к началу XVIII века, когда механицизм исчерпал себя, и возникли новые философские течения, которые подчеркивали ценность «взаимодействия», «восприимчивости» и «страсти», они тем не менее легко интегрировались в проект новой науки (Barnes and Shapin 1979).

Мы также должны учитывать, что интеллектуальный фундамент, который поддерживал преследование ведьм, не был прямо взят со страниц философского рационализма. Скорее, это было переходное явление, вид идеологической поделки, сфабрикованной для решения конкретной задачи, которую на неё возложили. Внутри нее, элементы, взятые из фантастического мира средневекового христианства, и рационалистические аргументы, и процедуры современного бюрократического суда, сочетались тем же способом, каким при создании нацизма культ науки и технологии сочетался со сценарием восстановления архаичного, мифического мира кровных связей и пред-денежного верноподданства.





*Желание алхимиков «присвоить функцию материнства» хорошо отражает эта иллюстрация, на которой Гермес Трисмегист (мифический основатель алхимии) изображён с плодом в чреве, что подразумевает «оплодотворяющую роль мужчины».*

Эта точка зрения предложена Паринетто, который замечает, что охота на ведьм была классическим примером (к сожалению, не последним) того, что в истории капитализма «откат» означает шаг вперед с точки зрения установления условий для накопления капитала. Ибо призывая дьявола, инквизиторы избавлялись от народного анимизма и пантеизма, переопределяя в более централизованной форме место положение и распределение власти в космосе и обществе. Таким образом, в охоте на ведьм дьявол, как ни парадоксально (пишет Паринетто), функционировал как истинный слуга Господа, который способствовал прокладыванию пути для новой науки. Как и бейлиф, тайный агент Господа, Дьявол принёс в мир порядок, очистив его от конкурирующих влияний и утвердив Бога как исключительного правителя. Он так хорошо упрочил Божью волю над делами человеческими, что через столетие, с появлением ньютоновской физики, Бог мог спокойно удалиться от мира, не опасаясь за его сохранность и удовлетворенно наблюдать издали за его движением, подобным движению часового механизма.

Рационализм и механицизм, следовательно, не были прямой причиной преследований, хоть они и поспособствовали созданию мира, ориентированного на эксплуатацию природы. Гораздо более серьезной причиной для подстрекательства к охоте на ведьм была нужда европейских элит в уничтожении целого образа жизни, который к концу Средневековья угрожал их политической и экономической власти. Когда эта задача была выполнена – то есть, когда социальная дисциплина была восстановлена, и укрепилась гегемония правящего класса – тогда и закончились ведовские процессы. Вера в колдовство теперь могла даже стать предметом насмешек, осуждалась как суеверие, и вскоре была забыта.

Этот процесс начался по всей Европе ближе к концу XVII века, хотя в Шотландии ведовские процессы продолжались в течение еще трёх десятков лет. Фактором, способствующим завершению охоты на ведьм, стало то, что правящий класс начинал терять контроль над ней, попадая под огонь своей собственной репрессивной машины, доносов, нацеленных против своих собственных членов. Миделфорт пишет, что в Германии:

*«...как только языки пламени подобралась ближе к именам людей, наделенных высоким статусом и властью, судьи потеряли доверие к признаниям, и паника стихла...» (Midelfort 1972:206).*

Во Франции также финальная волна процессов принесла массовые общественные беспорядки: слуги обвиняли своих хозяев, дети родителей, мужа обвиняли жён. В этих обстоятельствах король решил вмешаться, и Кольбер расширил юрисдикцию Парижа на всю Францию, чтобы положить

конец преследованиям. Был обнародован новый правовой кодекс, в котором колдовство даже не упоминалось (Mandrou 1968:443).

Точно также как когда-то государства начали охоту на ведьм, теперь, одно за другим, они взяли на себя инициативу по её прекращению. С середины XVII века и далее были приложены все усилия, чтобы затормозить судебное и инквизиторское рвение. Ближайшим последствием явилось то, что в XVIII веке количество общеуголовных преступлений (*common crimes*) внезапно возросло (там же: стр. 437). В Англии в 1686-1712 годах, поскольку охота на ведьм затихла, чрезвычайно возросло количество арестов за ущерб собственности (сжигание амбаров, домов и стогов сена в частности) и за нападения (Kittredge 1929:333), одновременно в существующее законодательство были внесены новые преступления. Богохульство стало наказуемым преступлением (во Франции вышло постановление, что после шестого нарушения богохульникам будут отрезать языки), так же, как и святотатство (осквернение реликвий и их хищение). Новые ограничения также были введены на продажу ядов; их частное использование было запрещено, для их продажи теперь нужно было приобрести лицензию, и отравителям теперь полагалась смертная казнь. Все это говорит о том, что новый общественный порядок к тому моменту уже был достаточно укреплен, чтобы выявлять и наказывать преступления как таковые, без обращения к сверхъестественному. По словам французского парламентария:

*«Ведьм и волшебников больше не осуждают, прежде всего потому, что трудно доказать факт колдовства, а во-вторых потому, что такие обвинения использовали чтобы кому-то навредить. Людям перестали предъявлять сомнительные обвинения, чтобы предъявлять бесспорные» (Mandrou 1968:361).*

Когда подрывной потенциал колдовства был уничтожен, можно было даже разрешить практиковать магию. После завершения охоты на ведьм многие женщины продолжали зарабатывать на жизнь предсказанием будущего, продажей амулетов или иными формами магических практик. Как писал Пьер Бейль в 1704 году, «во многих провинциях Франции, в Савойе, в кантоне Берн и во многих других местах Европы ... не было ни одной деревни или селения, как бы ни были они малы, где какая-нибудь женщина не считалась бы ведьмой» (Erhard 1963:30). Во Франции XVIII века интерес к колдовству появился у городской знати, которая (будучи исключенной из экономического производства и чувствуя угрозу своим привилегиям) удовлетворяла свое стремление к власти за счет магических искусств (там же: стр. 31-32). Но теперь власти больше не были заинтересованы в преследовании этих практик и предпочитали рассматривать колдовство как продукт невежества или воспаленного воображения (Mandrou 1968: 519). К XVIII веку европейская интеллигенция уже гордилась своей просвещенностью и уверенно приступила

к переписыванию истории охоты на ведьм, отвергая её как продукт средневековых суеверий.

Тем не менее, призрак ведьмы продолжал будоражить воображение правящего класса. В 1871 году парижская буржуазия инстинктивно вернулась к нему, чтобы демонизировать женщин Коммуны, обвиняя их в желании предать Париж огню. Вряд ли можно усомниться в том, что модели для зловещих рассказов и изображений, используемых буржуазной прессой для создания мифа о поджигательницах (*pétroleuses*), были взяты из арсенала охоты на ведьм. По описанию Эдит Тома, враги Коммуны утверждали, что тысячи женщин-пролетариев бродили по городу день и ночь (как ведьмы), с бидонами керосина, на которых были наклейки с надписью «В.Р.В.» («*bon pour bruler*», фр. «хорошо горит»). Предположительно они следовали данным им инструкциям, будучи частью большого заговора, целью которого было спалить Париж дотла перед войсками, наступающими из Версаля. Тома пишет, что «поджигательниц находили везде. В районах, оккупированных версальской армией, чтобы попасть под подозрение, женщине достаточно было быть бедной и плохо одетой, и нести корзину, коробку или молочную бутылку» (Thomas 1966:166-67). В сумме были казнены сотни женщин, в то время как пресса очерняла их в газетах. Как и ведьму, поджигательницу изображали пожилой женщиной с диким, свирепым взглядом и нечёсаными волосами. В её руках была ёмкость для жидкости, с помощью которой она совершала свои преступления [41].

---

## Примечания

[1] Как подметил Эрик Миделфорт, «с некоторыми известными исключениями, изучение охоты на ведьм оставалось импрессионистическим... Действительно, поражает, как мало приличных исследований колдовства имеется в Европе, исследований, которые бы предприняли попытку перечислить все процессы над ведьмами в данном городе или регионе» (Midelfort 1972:7).

[2] Выражением этого отождествления стало создание WITCH (англ. ВЕДЬМА, полное название – Women's International Terrorist Conspiracy from Hell, «Женская Тайная Международная Террористическая Организация из Ада»), сети автономных феминистских групп, которые сыграли важную роль на начальном этапе женского освободительного движения в США. Как пишет Робин Морган в «Могущественное сестринство» (1970), WITCH появились на Хэллоуин в 1968 году в Нью-Йорке, но вскоре «шабаши» были сформированы в нескольких городах. Что именно фигура ведьмы значила для этих активисток, демонстрирует информационный листок нью-йоркского шабаша, 252

который после упоминания того, что ведьмы были первыми практикантками контрацепции и абортов, заявляет:

*«Ведьмы всегда были женщинами, которые дерзнули быть смелыми, агрессивными, умными, непокорными, любопытными, независимыми, сексуально раскрепощенными, мятежными... ВЕДЬМА живёт и смеётся в каждой женщине. Она — частица свободы в каждой из нас... Ты — Ведьма, просто потому, что ты женщина, необузданная, злая, жизнерадостная и бессмертная» (Morgan 1970:605-6).*

Среди североамериканских феминистских писательниц, которые сознательно отождествляли историю ведьм с борьбой за женское освобождение, числятся Мэри Дейли (1978), Стархок (1982), и Барбара Эренрейх и Дейдре Инглиш, чья книга «Ведьмы, повитухи и нянечки: история женщин-целительниц» (1973) была для многих феминисток, в том числе и для меня, первым посвящением в историю охоты на ведьм.

[3] Сколько ведьм было сожжено? Это спорный вопрос в исследовании охоты на ведьм, на него нелегко ответить, поскольку многие суды не оставили записей, или в том случае если записи все-таки остались, число казнённых женщин не было указано. К тому же, многие документы, в которых мы находим ссылки на процессы над ведьмами, еще не изучены или уничтожены. В 70-х Э. Монтер заметил, например, что было невозможно подсчитать количество светских процессов над ведьмами, которые происходили в Швейцарии, поскольку они часто упоминались только в налоговых отчётах и эти отчеты еще не были проанализированы (1976:21). Тридцать лет спустя, цифры по-прежнему широко варьируются.

В то время как некоторые феминистские исследовательницы утверждают, что число казнённых ведьм равняется числу евреев, истребленных в нацистской Германии (традиционно считается, что это 6 млн. человек – прим. перев.), по словам Энн Барстоу, основываясь на нынешнем устройстве архивного дела, мы можем предположить, что примерно 200 000 женщин были обвинены в колдовстве на протяжении трёх веков, и меньшее их количество были убиты. Однако, Барстоу признаёт, что очень трудно установить, сколько женщин были казнены или умерли под пытками.

*«Многие записи [пишет она] не перечисляют приговоров, вынесенных судом ... [или] не включают тех, кто умерли в тюрьме ... Другие, доведенные до отчаяния пытками, покончили с собой в тюрьме ... Многие обвиняемые ведьмы были убиты в тюрьме ... Другие умерли в тюрьме от пыток, которым подвергались» (Barstow: 22-3).*

Учитывая тех, кого казнили без суда, Барстоу приходит к выводу, что по меньшей мере 100 000 женщин было убито, но она добавляет, что те, кто

сумели избежать этого, были «искалечены на всю жизнь», ибо женщин, обвинённых однажды, «подозрения и враждебность преследовали до самого гроба» (там же).

Кристина Ларнер (1981) называет число женщин, казнённых в Шотландии между 1590 и 1650 годами — 4500; но она также соглашается, что количество может быть значительно большим, поскольку право проводить охоту на ведьм также было дано местной знати, у которой были развязаны руки не только в том что касалось ареста «ведьм», но и ведения записей.

[4] Две феминистские писательницы – Стархок и Мария Мис – поместили охоту на ведьм в контекст первоначального накопления, придя к выводам, весьма схожим с теми, что представлены в данной работе. В «Грёзах о тьме» («Dreaming the Dark» 1982) Стархок связала охоту на ведьм с изгнанием европейского крестьянства из общин, социальными последствиями инфляции, вызванной ввозом в Европу американского золота и серебра, и подъёмом профессиональной медицины. Она также заметила, что:

*«[Ведьмы] больше нет ... [но] её страхи, и насилие, которому она сопротивлялась всю свою жизнь, живут. Мы открываем газеты и читаем те же самые обвинения безработных бедняков ... Экспроприаторы вторгаются в страны Третьего мира, разрушая их культуру ... грабя ресурсы земли и людей ... Если мы включим радио, мы услышим треск пламени ... Но и борьба также продолжает жить» (Starhawk 1997:218-9).*

В то время как Стархок рассматривает охоту на ведьм в основном в контексте подъема рыночной экономики в Европе, Мария Мис в своей книге «Патриархат и глобальное мировое накопление» связывает её с процессом колонизации и усилением доминирования над природой, которые характеризуют капиталистическое господство. Она утверждает, что охота на ведьм была частью попытки нарождающегося капиталистического класса установить свой контроль над продуктивными возможностями женщин, и прежде всего, над их созидательной силой в контексте нового полового и международного разделения труда, основанного на эксплуатации женщин, колоний и природы (Mies 1986: 69-70;78-88).

[5] С позднего периода Римской империи, правящие классы с подозрением относились к магии, как к части идеологии рабов и инструменту неподчинения. Пьер Докес цитирует из «De re rustica» (лат. «Сельского хозяйства») Колумеллы, римского агронома из Поздней Республики, который в свою очередь цитирует Катона, говоря, что близость с астрологами, прорицателями и колдунами надо держать под контролем, потому что они оказывают опасное воздействие на рабов. Колумелла рекомендовал, чтобы вилики (рабы-управляющие) «не совершали жертвоприношений без приказа от своего хозяина. Он не должен принимать ни прорицателей, ни колдунов,



которые пользуются суевериями людей, чтобы вовлечь их в преступление ... Он не должен быть близок с гаруспиками (гадателями по внутренностям – прим. перев.) и колдунами, двумя сортами людей, которые отравляют невежественные души ядом безосновательных суеверий» (цит. в Dockes 1982:213).

[6] Докес цитирует следующий отрывок из «Шести книг о государстве» Жана Бодена (1576): «[М]огущество арабов росло только этим способом [освобождением рабов или обещанием свободы]. Ибо как только капитан Омар, один из военачальников Мехмеда, пообещал свободу рабам, которые следовали за ним, он привлек на свою сторону такое их количество, что в течение нескольких лет они сделались владыками всего Востока. Слухи о свободе и завоеваниях, совершенных рабами, воспаляли сердца рабов в Европе, после чего они брались за оружие, сначала в Испании в 781 году, затем в том же королевстве во времена Карла Великого и Людовика Благочестивого, как видно из эдиктов, выпущенных в то время против тайных сговоров между рабами ... Одновременно этот пожар разгорелся в Германии, где рабы, взявшись за оружие, потрясли города и имения князей, и Людовик, германский король, был вынужден собрать все свои силы, чтобы разгромить их. Мало-помалу это принудило христиан ослабить рабство и освободить рабов, исключая только некоторый подневольный труд...» (цит. в Dockes 1982:237).

[7] Самым важным документом, подтверждающим терпимость церкви к магическим поверьям, считается «Canon Episcopi» (лат. «Епископский канон») X века, который называл язычниками тех, кто верил в демонов и ночные полёты, утверждая, что такие «иллюзии» были проделками дьявола (Russell 1972:76-7). Однако, в своём исследовании охоты на ведьм в Юго-Западной Германии, Эрик Миделфорт оспорил идею о том, что Церковь в Средние века была настроена скептически и терпимо по отношению к колдовству. В особенности он критичен к использованию «Епископского канона», утверждая, что написанное противоположно тому, как это было истолковано. Поэтому не стоит делать вывод, будто Церковь попустительствовала магическим практикам, из того что автор «Канона» атаковал веру в магию. По словам Миделфорта, позиция «Канона» была та же что и у Церкви вплоть до XVIII века. Церковь осуждала веру в то, что магические деяния возможны, потому что она считала манихейской ересью приписывание божественных сил ведьмам и демонам. Тем не менее, она утверждала, что справедливо наказывать тех, кто практикует магию, поскольку они затаили злую волю и вступили в союз с дьяволом (Midelfort 1975:16–19).

Миделфорт подчеркивает, что даже в Германии XVI века, духовенство настаивало на необходимости неверия в силу дьявола. Но он указывает, что:

(а) большинство процессов были начаты и управлялись светскими властями, которые не интересовались теологическими рассуждениями;

(б) духовенство не делало различий между «злой волей» и «злодеянием», поэтому в конечном итоге многие священнослужители рекомендовали казнить ведьм.

[8] Monter (1976), 18. Шабаш впервые появляется в средневековой литературе ближе к середине XV века. Рассел Хоуп Роббинс пишет:

*«Раннему демонологу Яну Нидеру (1435) шабаш был неизвестен, но в анонимном французском трактате «ErroresGazariarum» (1459) имелось подробное объяснение «синагоги» (изначально на иврите означало «собрание» — прим. перев.). Николая Жакье около 1458 года использовал слово «шабаш», хотя его объяснение было схематическим, «шабаш» также появляется в отчете о преследовании ведьм в Лионе в 1460 году ... к XVI веку шабаш был неотъемлемой частью колдовства» (1959:415).*

[9] Ведовские процессы были дорогим удовольствием, поскольку могли продолжаться месяцами, также они стали источником занятости для многих людей (Robbins 1959: 111). Оплата «услуг» задействованных в процессе людей – судьи, хирурга, палача, писаря, стражников – включая их еду и вино, без малейшего смущения включены в записи о процессах, в дополнение к стоимости казней и стоимости содержания ведьм в тюрьме. В таблице 1 (Robbins 1959:114) представлен счёт за процесс в шотландском городе Керколди в 1636 г.

Таблица 1. Счёт за процесс в шотландском городе Керколди в 1636 г.

	Фунты		Шиллинги	Пенсы
10 порций угля, чтоб сжечь их или поставить 5 клейм	3		6	8
Бочка смолы			14	
За пеньковую ткань для их одеяний	3		10	
За изготовление одеяний			8	
Тому, кто пойдёт в Финмаут за помещиком, который будет судьёй среди присяжных			6	
Палачу за его старания	8		14	
За все его расходы здесь			16	4

Издержки оплачивались родственниками жертв, но «когда у жертв не были ни пенни», издержки перекладывали на жителей города или лендлорда (Robbins, там же). По этой теме среди прочих см. у Робера Мандру (1968:112) и Кристины Ларнер (1983: 115).

[10] Хью Тревор-Ропер пишет: «[Охоту на ведьм] направляли высококультурные папы Ренессанса, великие протестантские реформаторы, святые Контрреформации, ученые, юристы и церковники... Если эти два века были светлыми веками, мы должны признать, что по меньшей мере в одном аспекте Тёмные века были более цивилизованными...» (Trevor-Roper 1967:91).

[11] Cardini 1989:13—6; Prosperi 1989: 217ff; Martin 1989:32. Как пишет Рут Мартин по поводу деятельности Инквизиции в Венеции: «Сравнение Полом Ф. Грендлером количества смертных приговоров, вынесенных Инквизицией и гражданскими судами, привело его к выводу, что «итальянская Инквизиция проявляла большую сдержанность, чем гражданские суды», и что «итальянскую Инквизицию скорее характеризовали мягкие наказания и смягчение приговора, чем жестокость» — вывод, позднее подтверждённый Э. Уильямом Монтером в его исследовании средневековой инквизиции ... что касается процессов в Венеции, они не приговаривали ни к казни ни к увечью, и редко ссылали на галеры. Долгие тюремные заключения также были редким явлением, и когда такие приговоры все же выносились, они часто смягчались по прошествии недолгого времени ... Прощения от заключенных о переводе под домашний арест из-за слабого здоровья также рассматривались с сочувствием» (Martin 1989:32-33).

[12] Существуют также подтверждения значительных изменений важности придаваемой отдельным обвинениям, природе преступлений, обычно ассоциирующихся с колдовством, и социального состава обвинителей и обвиняемых. Пожалуй, наиболее значительное изменение состояло в том, что на раннем этапе преследований (во время процессов XV века) колдовство рассматривалось преимущественно как коллективное преступление, опирающееся на массовые сборища и организацию, в то время как в XVII веке оно уже рассматривалось как преступление индивидуального характера, злобная деятельность, на которой специализировались отдельные ведьмы. Это было знаком слома общинных связей, вызванного ростом приватизации землепользования и расширением коммерческих отношений в тот период.

[13] Германия является исключением, поскольку охота на ведьм здесь затронула многих представителей буржуазии, включая даже членов городского совета. Можно утверждать, что в Германии конфискация имущества была одной из главных причин преследования, учитывая тот факт, что там оно достигла размеров не сравнимых с любой другой страной за исключением Шотландии. Впрочем, по словам Миделфорта, законность конфискаций была сомнительной; даже в случае богатых семей, изымалась не более чем треть собственности. Миделфорт добавляет, что в Германии, также, как и в других странах, «не подлежит сомнению, что большинство казненных были бедны» (Midelfort 1972:164-169).

[14] Серьезный анализ связи между изменениями в землепользовании, прежде всего приватизации земли, и охотой на ведьм всё еще отсутствует. Алан

Макфарлейн, который первый предположил наличие значимой связи между огораживаниями в Эссексе и охотой на ведьм в том же районе, позже отказался от этого мнения (Macfarlane 1978). Но связь между этими двумя явлениями неоспорима. Как мы видим (в Главе 2), приватизация земли была значимым фактором — прямо или косвенно — в пауперизации, от которой женщины пострадали в тот период, когда охота на ведьм приняла массовый характер. Как только земля была приватизирована и стал развиваться земельный рынок, женщины оказались жертвами двойного процесса экспроприации: состоятельными покупателями земли и своими близкими мужского пола.

[15] С дальнейшим распространением охоты на ведьм, однако, размылась граница между профессиональными ведьмами и теми, кто обращался к ним за помощью или участвовал в магических практиках, не представляясь экспертом.

[16] Миделфорт также видит связь между Революцией цен и преследованием ведьм. Комментируя эскалацию ведовских процессов в юго-западной Германии после 1620 года, он пишет:

«В 1622-23 годах наблюдалась полная дезорганизация денежной системы. Деньги настолько обесценились, что цены взлетели до небес. К тому же цены на продовольствие росли и без всякой денежной политики. В 1625 году была холодная весна и плохие урожаи от Вюрцбурга до Вюртемберга по всей долине Рейна. В следующем году в долине Рейна был голод... Эти условия сами по себе заставляли цены расти до таких размеров, которые были не по карману многим трудящимся» (1972:123—24).

[17] Как пишет Ле Руа Ладюри: «Между этим неистовым взлетом (sic) [охоты на ведьм] и подлинно народными восстаниями, которые достигли кульминации в тех же горах около 1580-1600 годов, имеется ряд географических, хронологических и иногда семейных совпадений» (Le Roy Ladurie 1987:208).

[18] В одержимости шабашем или синагогой, как называлось собрание мифических ведьм, мы находим доказательство преемственности преследования ведьм и преследования евреев. Также как еретики и распространители арабской мудрости, евреи считались колдунами, отравителями и дьяволопоклонниками. К демоническому портрету евреев добавлялись домыслы, окружавшие практику обрезания, которые гласили, что евреи совершают ритуальные убийства детей. «Снова и снова евреев изображали [в мистериях и сценках] как «дьяволов из Ада, врагов рода людского» (Trachtenberg 1944:23). О связи между преследованием евреев и охотой на ведьм см. также книгу Карло Гинзбурга «Образ шабаша ведьм и его истоки» (1991), главы 1 и 2.

[19] Здесь имеются ввиду заговорщики из «Bundschuh» (нем. «Башмак») – немецкого крестьянского союза, чьим символом был башмак – которые в 1490-х в Эльзасе планировали поднять восстание против церкви и замка. Фридрих Энгельс писал, что их собрания обычно происходили ночью на уединённой горе Хунгерберг (Engels 1977:66).

[20] Итальянский историк Лучано Паринетто предположил, что тема каннибализма могла быть завезена из Нового Света, поскольку каннибализм и поклонение дьяволу сливались в отчетах об «индейцах», представленных конкистадорами и их клерикальными приспешниками. В поддержку этого тезиса Паринетто цитирует из книги Франческо Мария Гуаццо «Compendium Maleficarum» (лат. «Книга ведьм»), которая, по его мнению, демонстрирует что европейские демонологи изображали ведьм как каннибалов под влиянием отчетов из Нового Света. Однако, ведьм в Европе обвиняли в том, что они приносят детей в жертву дьяволу задолго до начала завоевания и колонизации обеих Америк.

[21] В XIV и XV веках Инквизиция обвиняла женщин, еретиков и евреев в колдовстве. Слово «Hexerei» (нем. «колдовство») было впервые использовано во время процессов, имевших место в 1419-1420 годах в Люцерне и Интерлакене (Russell 1972:202).

[22] Тезис Мюррей был реанимирован в последние годы, в разгар возрождения интереса эко-феминисток к отношениям между женщинами и природой в ранних матрифокальных обществах. Среди тех, кто считал ведьм защитницами древней, центрированной на женщинах религии, поклонявшимся репродуктивной силе женщин, была и Мэри Кондрен. В книге «Змей и Богиня» (1989), Кондрен утверждает, что охота на ведьм была частью длительного процесса, в рамках которого христианство вытесняло жриц старой религии, сначала утверждая, что они использовали свою власть во зло, а затем отрицая наличие у них власти (Condren 1989: 80-86). Одно из наиболее интересных заявлений, сделанных Кондрен в этом контексте, касается связи между преследованием ведьм и попыткой христианских священников присвоить репродуктивные способности женщин. Кондрен показывает, что священники были вовлечены в настоящую конкуренцию со «знахарками», демонстрируя репродуктивные чудеса: делая бесплодных женщин беременными, изменяя пол младенцев, провоцируя сверхъестественные выкидыши и, не в последнюю очередь, воспитывая брошенных детей (Condren 1989: 84).

[23] К середине XVI века большинство европейских стран стали регулярно собирать демографическую статистику. В 1560 году итальянский историк Франческо Гвиччардини выразил удивление узнав, что в Антверпене и во всех Нидерландах власти не собирают демографические данные, за исключением случаев «крайней необходимости» (Helleneir 1958: 1-2) К XVII веку все



государства, в которых происходила охота на ведьм, также стимулировали рост населения (там же. 46).

[24] Моника Грин, однако, оспаривает идею, что в Средние века существовало жесткое половое разделение в медицинской сфере, при котором мужчины не допускались к лечению женщин, особенно в области акушерства и гинекологии. Также она утверждает, что женщины были представлены хотя и в меньшем количестве, чем мужчины, во всей медицинской сфере, не только как повитухи, но и врачи, аптекари, кровопускательницы. Грин ставит под сомнение общее утверждение, что акушерки были предметом особенно пристального внимания властей, и что мы можем проследить связь между охотой на ведьм и изгнанием женщин из медицинской профессии, начиная с XIV и XV веков. Она утверждает, что ограничения, наложенные на [акушерскую] практику, были результатом многих социальных противоречий (в Испании, например — конфликта между христианами и мусульманами) тем более, что растущие ограничения, налагаемые на женскую [акушерскую] практику, могут быть подтверждены документально, в то время как причины, породившие их — не могут. Она признает, что основные соображения, стоящие за этими ограничениями, были «морального» порядка, иными словами, что они связаны с представлениями о характере женщины (Green 1989: 435ff).

[25] Дж. Гелис пишет, что «государство и церковь традиционно не доверяли этим женщинам, чья деятельность часто оставалась тайной и была окутана магией, если не колдовством, и которые наверняка могли рассчитывать на поддержку сельской общины» («L'état et l'église se méfient traditionnellement de cette femme dont la pratique reste souvent secrète, empreinte de magie, voire de sorcellerie et qui dispose au sein de la communauté rurale d'une audience certaine»). Он добавляет, что прежде всего было необходимо препятствовать участию повитух, истинному или воображаемому, в таких преступлениях, как аборт, детоубийство, отказ от детей (Gelis 1977: 927ff). Во Франции в конце XVI века в Страсбурге был обнародован первый указ, регулирующий деятельность повитух. К концу XVII века повитухи были полностью под контролем государства и использовались им как реакционная сила в своей кампании моральных реформ (Gelis 1977).

[26] Это может объяснить, почему контрацептивы, которые широко использовались в Средневековье, исчезли в XVII веке, сохранившись только в среде проституток, а когда они снова появились на исторической сцене, то были отданы в руки мужчин, так что женщины могли использовать их только с разрешения мужчин. Долгое время единственным контрацептивом, предлагаемым буржуазной медициной, был презерватив. Упоминания о нем начинают появляться в Англии в XVIII веке, одно из первых упоминаний — в «Дневнике» Джеймса Босуэлла (цитируется в Helleiner 1958:94).

[27] В 1556 году Генрих II во Франции принял закон, наказывающий как убийцу любую женщину, которая скрывала свою беременность, и чей ребенок

родился мертвым. Аналогичный закон был принят в Шотландии в 1563 году. До XVIII века в Европе детоубийство наказывалось смертной казнью. В Англии во время Протектората была введена смертная казнь за прелюбодеяние.

К наступлению на репродуктивные права женщин и введению новых законов, санкционирующих подчинение жены мужу в семье, мы должны добавить криминализацию проституции, начиная с середины XVI века. Как мы видели ранее (в главе 2), проститутки подвергались жестоким наказаниям, таким как «*acabussade*». В Англии им каленым железом ставили на лоб клеймо, напоминающее «метку дьявола», их избивали и обривали, как ведьм. В Германии проститутку можно было утопить, сжечь или похоронить заживо. Здесь ее тоже брили наголо, волосы считались любимым местом дьявола. Иногда ей отрезали нос — практика, позаимствованная у арабов, которые таким образом наказывали за «преступления чести», а также женщин, обвиняемых в супружеской измене.

По-видимому, проститутку приравнивали к ведьме за ее «дурной глаз». Предполагалось, что сексуальное прегрешение было дьявольским и наделяло женщину магическими силами. Об отношении между эросом и магией в эпоху Возрождения см. П. Кулиано (1987).

[28] Дискуссия о природе полов началась в конце Средневековья, а затем была вновь открыта в XVII веке.

[29] «*Tu non pensavi ch'io löico fossi!*» (итал. «А ты не думал, что и я тоже логик?») — насмехается Дьявол в Дантовом аду, забирая душу папы Бонифация VIII, у которого была хитроумная мысль, как избежать вечного пламени, раскаявшись в самом акте совершения своих преступлений («Божественная комедия», Инферно, песнь 27, строфа 123).

[30] Саботаж супружеского долга был главной темой также и для судебных разбирательств того времени, касающихся брака и развода (*separation*), особенно во Франции. Как заметил Робер Мандру, мужчины так боялись, что женщины сделают их импотентами, что деревенские священники часто запрещали посещать свадьбы женщинам, которых подозревали в мастерстве «завязывания узлов» (предположительно средство, вызывающее мужскую импотенцию) (Mandrou 1968:81-82,391 ff.; Le Roy Ladurie 1974:204-205; Lecky 1886:100).

[31] Эта история появляется в нескольких демонологиях. Она всегда заканчивается тем, что мужчина обнаруживает вред, нанесённый ему, и силой заставляя ведьму вернуть ему пенис. Она ведет его к дереву, на вершине которого множество пенисов спрятаны в гнезде; мужчина берет один, но ведьма возражает: «Нет, этот принадлежит епископу».

[32] Каролин Мерчант утверждает, что допросы и пытки ведьм предоставили модель для методологии Новой Науки, по определению Фрэнсиса Бэкона:

*«Большинство образов, которые [Бэкон] использует для обозначения своих научных целей и методов, позаимствованы из залов суда. И поскольку он рассматривает природу как женщину, которую нужно пытаться с помощью механических устройств, он настоятельно рекомендует допросы в ведовских процессах и механические устройства для пытки ведьм. В соответствующем пассаже Бэкон утверждает, что метод, которым можно раскрыть секреты природы, состоит в исследовании секретов колдовства инквизицией ...» (Merchant 1980:168).*

[33] Об атаке на животных см. главу 3 этой книги, С. 158 – 159.

[34] В этом контексте примечательно, что в роли обвинителей в колдовстве часто выступали дети. Норман Кон интерпретировал этот феномен как бунт молодых против пожилых и особенно против родительской власти (N. Sohn 1975; Trevor Roger 2000). Но должны быть приняты во внимание и другие факторы. Во-первых, кажется правдоподобным, что атмосфера страха, созданная годами охоты на ведьм, послужила причиной присутствия большого количества детей среди обвинителей, ставшего заметным в XVII веке. Также важно отметить, что обвиняемыми были по большей части работницы, в то время как дети, обвиняющие их, зачастую были детьми их работодателей. Таким образом, мы можем предположить, что детьми манипулировали их родители, которые, не желая сами выступить с обвинениями, подстрекали к этому детей, как это несомненно было в процессе над салемискими ведьмами. Также мы должны учесть растущую озабоченность зажиточных слоев физической близостью между их детьми и слугами, прежде всего нянями, которая в XVI и XVII веках начинала казаться источником недисциплинированности. Фамильярность, существовавшая между господами и слугами в Средние века, исчезла с подъемом буржуазии, который формально установил более эгалитарные отношения между работодателями и их подчиненными (например, путем нивелирования различий в одежде), но в действительности увеличил физическую и психологическую дистанцию между ними. В буржуазной семье господин больше не мог раздеваться перед своими слугами или спать в одной комнате с ними.

[35] Правдоподобный шабаш, в котором сексуальные элементы сочетались с темами классового бунта, вы найдете в описании Джулианом Корнуоллом повстанческого лагеря, который крестьяне разбили в ходе норфолкского восстания 1549 года. Этот лагерь вызвал большой скандал в среде мелкопоместного дворянства, которое несомненно видело в нем самый настоящий шабаш. Корнуолл пишет:

*«О поведении повстанцев рассказывали невероятные истории. Утверждалось, что лагерь стал меккой для всех распутных лиц в стране... Отряды повстанцев якобы занимались грабежом, чтобы обеспечить себя провиантом и деньгами. 3000 быков и 20 000 овец, не говоря уже о свиньях, домашней птице, оленях, лебедях и тысячах бушелей кукурузы, были доставлены и съедены, как утверждалось, всего за несколько дней. Люди, чей рацион обычно был скудным и однообразным, наслаждались изобилием мяса, что было безрассудным расточительством. Они вкусили все самое лучшее, от тварей земных, что собственно и послужило причиной такого сильного негодования» (Cornwall 1977:147).*

«Твари земные», это овцы, дающие ценную шерсть, которые, как утверждал Томас Мор в своей «Утопии», действительно «пожирали людей», когда пахотные земли и общинные поля огораживали, превращая в пастбища для них.

[36] Торндайк 1923-58v: 69; Рональд Холмс 1974: 85-86; Монтер 1969: 57-58. Курт Селигман пишет, что с середины XIV века и вплоть до XVI алхимия была общепризнана, но с подъемом капитализма отношение монархов изменилось. В протестантских странах алхимия стала объектом насмешек. Алхимика изображали теперь как продавца дыма, который обещал превратить металлы в золото, но потерпел неудачу (Seligman 1948:126ff). Его часто изображали за работой, сидящим в кабинете в окружении странных сосудов и инструментов, не замечающим ничего вокруг, в то время как его жена и дети могли стучаться в дом бедных через улицу. Сатирический портрет алхимика, созданный Беном Джонсом, отражает это новое отношение.

Астрологию также практиковали в XVII веке. В своей «Демонологии» (1597) Яков I утверждал ее законность, прежде всего в том случае, если она ограничивалась изучением времен года и прогнозом погоды. Детальное описание жизни английского астролога конца XVI века можно найти в книге А.Л. Рауза «Пол и общество во времена Шекспира» (1974). Из нее мы узнаем, что в то время как охота на ведьм была на пике, маг мужского пола мог продолжать свою работу, пусть и с некоторым затруднением и немногочисленными рисками.

[37] Касательно Вест-Индии, Энтони Баркер пишет, что ни один из аспектов отрицательного образа негра, созданного рабовладельцами, не имел более широких или глубоких корней, чем утверждение о ненасытном сексуальном аппетите. Миссионеры писали, что негры отвергали моногамию, были чрезмерно сластолюбивы, и рассказывали истории о том, как негры вступали в соитие с обезьянами (стр. 121—23). Любовь африканцев к музыке также ставили им в вину, как доказательство их инстинктивной, иррациональной природы (там же: стр. 115).

[38] В Средние века, когда к сыну/дочери переходило владение семейной собственностью, она или он автоматически принимали на себя обязанность заботиться о стареющих родителях, в то время как в XVI веке родителей стали бросать и вкладываться преимущественно в детей (Macfarlane 1970:205).

[39] Закон, который Яков I принял в 1604 году, устанавливал смертную казнь для всех, кто «использовал духов и магию», независимо от того, причинили они какой-либо ущерб или нет. Этот закон позже стал основой для преследования ведьм в американских колониях.

[40] В «Обуздывая необуздываемое: женская судьба в алхимических превращениях», Аллен и Хаббс пишут, что:

*«Повторяющийся в алхимических трудах символизм навеивает мысли о заикленности на инверсии, или возможно даже прекращении женской гегемонии над процессом биологического воспроизводства. Это возделенная власть также отображена в образах Зевса, порождающего Афину из своей головы... или Адама, порождающего Еву из своей груди. Алхимик, который являет собой пример извечного стремления к контролю над естественным миром, стремится не менее, чем к гибели магии материнства... Поэтому великий алхимик Парацельс дает утвердительный ответ на вопрос «возможно ли в теории и на практике, чтобы человек был рождён за пределами женского тела и тела природной матери» (Allen and Hubbs 1980:213).*



*Ведьма мчит на козле по небу, вызывая огненный дождь. Гравюра по дереву из «Compendium Maleficarum» Франческо Марии Гуаццо (1610).*

[41] По поводу изображений поджигательницы см. «Искусство и Парижская коммуна» Альберта Бойме (1995: 109—11; 196—99), и «Парижский Вавилон: история Парижской коммуны» Руперта Кристиансена (1994:352—53).





*Поджигательницы. Цветная литография Берталла, напечатанная в «LesContemporains»,  
№20.*





*«Женщины Парижа». Гравюра на дереве, напечатанная в «TheGraphic», 29 апреля 1871 г.*





*Америго Веспуччи причаливает к берегу Южной Америки в 1497 году. Перед ним – соблазнительно возлежащая в гамаке «Америка». Позади неё несколько каннибалов жарят человеческие останки. Рисунок Яна ван дер Страта, гравюра Теодора Галле (1589).*

# Колонизация и христианизация

## Калибан и ведьмы в Новом Свете

*...итак, они говорят, что мы пришли в этот мир, чтобы разрушать его. Говорят, что ветра рушат дома, и вырывают с корнем деревья, а огонь пожирает их, но мы пожираем всё, мы поглощаем землю, мы поворачиваем вспять реки, мы никогда не успокаиваемся, никогда не отдыхаем, но вечно мечемся туда-сюда в поисках золота и серебра, и никогда не бываем удовлетворены, затем мы ставим все на кон, идём на войну, убиваем друг друга, грабим, ругаемся, никогда не говорим правду, и лишаем их средств к существованию. И в конце концов они проклинают море, что привело на эту землю таких злых и жестоких детей.*

— Джироламо Бенцони, «История Нового Света», 1565 г.

*...под воздействием пыток и боли [женщины] вынуждены были признаваться в том, что они поклоняются уака... Они жаловались: «В этой жизни мы, женщины ... христианки; возможно, надо винить священника, в том, что мы, женщины, поклоняемся горам, что мы бежим в горы и пуна<sup>13</sup>, так как здесь для нас нет справедливости.*

— Фелипе Гуаман Пома де Айяла, «Первая новая хроника и доброе правление», 1615 г.

## Введение

История тела и охоты на ведьм, представленная здесь, основывается на предположении, которое можно резюмировать ссылкой на «Калибана и Ведьму», персонажей «Бури», символизирующих сопротивление американских индейцев колонизации [1]. Предположение заключается в существовании преемственности между порабощением населения Нового Света и населения Европы, особенно женщин, при переходе к капитализму. В обоих случаях мы имеем насильственное выселение целых сообществ с их

---

<sup>13</sup> Пуна — высокие плоскогорья Центральных Анд в Южной Америке.

земли, крупномасштабное обнищание, развертывание кампаний «христианизации» с тем, чтобы сломить автономию людей и общинные отношения. Также мы имеем постоянный взаимообмен, благодаря которому формы репрессий, разработанные в Старом Свете, были перенесены в Новый Свет, а затем повторно импортированы в Европу.

Не следует недооценивать различий. К XVIII веку благодаря потоку золота, серебра и других ресурсов, поступающих из обеих Америк в Европу, оформилось международное разделение труда, которое раскололо новый мировой пролетариат посредством различных классовых отношений и систем дисциплины, положив начало частым конфликтам внутри рабочего класса. Но сходство в обращении с населением в Европе и Америках достаточно, чтобы продемонстрировать существование единой логики, направляющей развитие капитализма, и структурный характер злодеяний, совершаемых в процессе. Выдающимся примером является распространение охоты на ведьм на американские колонии.

Преследование женщин и мужчин с помощью обвинений в колдовстве – это феномен, который в прошлом историки склонны были рассматривать как характерный преимущественно для Европы. Единственным исключением из этого правила были ведовские процессы в Салеме, которые оставались в центре внимания исследований охоты на ведьм в Новом Свете. Однако, теперь признано, что обвинения в поклонении дьяволу сыграли ключевую роль в колонизации американского коренного населения. Существуют два текста на эту тему, послужившие основой для моих рассуждений в этой главе, которые следует упомянуть. Первый – это «Луна, солнце и ведьмы» Ирен Сильверблатт (1987), исследование охоты на ведьм и переопределения гендерных отношений в обществе инков и колониальной Перу, которое (насколько мне известно) является первой англоязычной реконструкцией истории женщин в Андах, которых преследовали как ведьм. Второй текст – «Ведьмы и власть» Лучано Паринетто» (1998) – серия очерков, которые документируют влияние охоты на ведьм в Америке на ведовские процессы в Европе, подпорченная, однако, убеждением автора в том, что преследование ведьм было гендерно-нейтральным.

Обе эти работы демонстрируют, что в Новом Свете охота на ведьм также была сознательной стратегией, которую власти использовали, чтобы внушить ужас, уничтожить коллективное сопротивление, заставить замолчать целые сообщества и обернуть их членов друг против друга. Это также была стратегия огораживаний, которая, в зависимости от контекста, могла быть огораживанием земли, тел или социальных отношений. Прежде всего, как и в Европе, охота на ведьм была средством дегуманизации, и по существу, парадигматической формой репрессий, служившей для оправдания порабощения и геноцида.



Охота на ведьм не уничтожила сопротивление колонизации. Главным образом благодаря борьбе женщин и связи американских индейцев с землей, местные религии и природа пережили преследования, на протяжении более пятисот лет служа источником антиколониального и антикапиталистического сопротивления. Это очень важно для нас в то время, когда возобновилась атака на ресурсы и способ существования коренных народов по всей планете. Нам нужно переосмыслить, каким образом конкистадоры стремились подчинить тех, кого они колонизировали, и что позволило последним сорвать этот план и, вопреки разрушению их социальной и физической вселенной, создать новую историческую реальность.

## §1 Изобретение каннибалов

Когда Колумб прибыл в «Индию», охота на ведьм в Европе еще не была массовым феноменом. Однако, использование дьяволопоклонничества как оружия, чтобы нанести удар по политическим противникам и демонизировать целые народности (такие как мусульмане и евреи), уже было обычным делом для элиты. Более того, как пишет Сеймур Филлипс, в средневековой Европе было сформировано «общество преследования, вскормленное милитаризмом и христианской нетерпимостью, и видящее в «Других» в основном объект агрессии» (Phillips 1994). Таким образом, неудивительно, что «каннибалы», «язычники», «варвары», «чудовищные расы» и «почитатели дьявола» были «этнографическими моделями», с которыми европейцы «вошли в новую эпоху экспансии» (там же, 62), устанавливая критерии, которые использовали миссионеры и конкистадоры, для трактовки культуры, религии и сексуальных нравов людей, с которыми сталкивались [2]. Другие культурные маркеры способствовали созданию мифа об «индейцах». Самыми стигматизированными и, вероятно, являющимися проекцией потребности испанцев в рабочей силе, были «нагота» и «содомия», которые определяли америндов (американских индейцев) как, стоящих на одном уровне развития с животными (следовательно, могущих быть превращенными в рабочий скот), хотя некоторые отчеты также подчеркивали, как знак скотства, их склонность делиться и «отдавать все, что у них есть, в обмен на вещи небольшой стоимости» (Hulme 1994:198).

Определение коренного населения Америки как каннибалов, дьяволопоклонников и содомитов поддерживало миф о том, что Конкиста была не просто бессовестной охотой за золотом и серебром, а миссией по обращению язычников в христианство — утверждение, которое в 1508 году помогло Испанской Короне получить благословение Папы и полную власть над церквями в Америках. Благодаря ему также были сняты (в глазах всего мира а возможно и самих колонистов) любые ограничения на зверства, в отношении «индейцев», действуя как лицензия на убийство, независимо от

тяжести деяний предназначенных в жертву. И действительно, «бичевание, повешение, колодки, заключение в тюрьму, пытки, изнасилования и случайные убийства стали стандартными орудиями для установления рабочей дисциплины» в Новом Свете (Cockroft 1990:19).

На начальном этапе, впрочем, представление о колонизированных как о дьяволопоклонниках могло сосуществовать с более положительным, даже идиллическим представлением, изображающим «индейцев» как невинных и щедрых существ, ведущих жизнь «свободную от изнуряющего труда и тирании», напоминающую мистический «Золотой Век» или земной рай (Brandon 1986:6—8; Sale 1991:100—101).

Эта характеристика могла быть художественным стереотипом, или, как предположил Роберто Ретамар (в числе прочих) риторическим контрагентом образа «дикаря», выражающим неспособность европейцев видеть в людях, которых они встречали, реальных человеческих существ [3]. Но этот оптимистический взгляд соответствует периоду завоевания (с 1520-х по 1540-е), когда испанцы еще верили, что коренное население будет легко обратить и подчинить (Servantes 1994). Это было время массовых крещений, когда много усилий было приложено, чтобы убедить «индейцев» изменить их имена и отринуть своих богов и сексуальные обычаи, особенно полигамию и гомосексуальность. Гологрудые женщины были вынуждены прикрыться, мужчинам в набедренных повязках пришлось надеть брюки (Cockroft: 1983: 21). Но в это время, борьба против дьявола состояла, в основном, в сжигании местных «идолов», хотя многие политические и религиозные лидеры из Центральной Мексики были подвергнуты пыткам и сожжены на кострах францисканским отцом Хуаном де Сумаррагой в период между 1536 (когда Инквизиция только появилась в Южной Америке) и 1543 годами.

Продвижение Конкисты, впрочем, не оставило места никаким компромиссам. Навязывание власти одного человека многим людям невозможно без принижения их до той точки, где возможность идентификации исключена. Таким образом, несмотря на более ранние проповеди о кротких таино, идеологическая машина пришла в движение, дополняя военную, и представляя колонизированных как «грязных» и бесовских существ, практикующих всевозможные мерзости. Преступления, которые прежде приписывали недостатку религиозного образования — содомия, каннибализм, инцест, трансвестизм — теперь рассматривали как знак того, что «индейцы» находились под властью дьявола и могли быть с полным основанием лишены своих земель и жизней (Williams 1986:136—137). Относительно этой смены парадигм Фернандо Сервантес пишет в своей работе «Дьявол в Новом Свете» (1994):

*«До 1530 г. было сложно предугадать, какой из этих взглядов станет доминирующим. К середине XVI столетия, впрочем, негативный демонический взгляд на культуры америндов*

*возобладал, и можно было наблюдать, как его влияние окутывало, словно густой туман, каждое утверждение, на эту тему, официальное или неофициальное» (1994:8).*

Можно предположить, основываясь на исторических монографиях того времени об «Индии» — таких как монографии Де Гомара (1556) и Акоста (1590) — что это изменение перспективы было результатом столкновения европейцев с империалистскими цивилизациями, такими как ацтеки и инки, чья репрессивная система включала практики человеческих жертвоприношений (Martinez et al 1976). В «Естественной и нравственной истории Индии» Хосе де Акосты, опубликованной в Севилье в 1590 г., есть описания, дающие нам яркое представление об отвращении, которое испытали испанцы, при виде массовых жертвоприношений, осуществляемых, в частности, ацтеками, жертвами которых стали тысячи молодых людей (плененных или купленных детей и рабов) [4]. При этом, когда мы читаем отчет Бартоломе Де Лас Касаса о разрушении «Индии», или любой другой отчет о Конкисте, мы задаемся вопросом, почему испанцы были шокированы этой практикой, в то время как они сами, без зазрения совести, совершали неопишуемые зверства во имя господина и золота и, согласно Кортесу, в 1521 году перебили 100 000 человек просто чтобы завоевать Теночтитлан (Cockroft 1983:19).

Сходным образом, каннибальские ритуалы, обнаруженные ими в Америке и занимающие видное место в архивах Конкисты, не слишком отличались от медицинских практик, которые были популярны в Европе того времени. В XVI, XVII и даже XVIII столетиях питье человеческой крови (особенно крови тех, кто умер насильственной смертью) и настоек из мумии, полученных путем вымачивания человеческой плоти в различных спиртовых растворах, было распространенным лекарством от эпилепсии и других болезней во многих европейских странах. Более того, этот тип каннибализма, «использующий человеческую плоть, кровь, сердце, череп, костный мозг и другие части тела, не был ограничен только маргинальными слоями общества, но практиковался в самых уважаемых кругах» (Gordon-Grabe 1988: 406—407) [5]. Таким образом, тот новый ужас, который испанцы вдруг стали испытывать по отношению к коренному населению после 1550-х, не может быть с запросто обоснован культурным шоком, но должен рассматриваться как логическая реакция, характерная для колонизации, которая неминуемо должна была дегуманизировать и представить как угрозу тех, кого надо поработить.

Насколько успешной была эта стратегия, демонстрирует легкость, с которой испанцы рационализировали высокий уровень смертности, вызванный эпидемиями, захлестнувшими регион в результате Конкисты, которые они трактовали как божью кару обрушенную на индейцев, за их скотство [6]. В 1550 г. в Вальядолиде (Испания) между Бартоломе де Лас Касасом и испанским юристом Хуаном Хинесом де Сепульведой, состоялись

дебаты на тему: можно ли считать «индейцев» человеческими существами, что было бы немислимо без идеологической кампании, которая репрезентовала последних как животных и демонов [7].



*Путевые записки, иллюстрированные ужасающими изображениями каннибалов, набивающих живот человеческими останками, получили широкое распространение в Европе вследствие завоеваний. Банкет каннибалов в Баия (Бразилия), согласно описанию Германа Альденбурга.*

Распространение иллюстраций, изображающих жизнь Нового Света, которые стали циркулировать в Европе после 1550-х годов, со множеством обнаженных тел и каннибальских банкетов, напоминающих шабаш ведьм, с человеческими головами и конечностями в качестве основного блюда, завершило эту работу по обесцениванию. Поздний образец литературы этого жанра — «Le Livre des Antipodes» (фр. «Книга антиподов» (1630), составленный Иоганном Людвигом Готфридом, который демонстрирует ряд ужасающих иллюстраций: женщины и дети, набивающие животы человеческими внутренностями, или же сообщество каннибалов, собравшееся вокруг костровой решетки, чтобы полакомиться ногами или руками и созерцающее, как жарятся человеческие останки. Более ранние вклады в культурное формирование образа америндов как отвратительных существ — иллюстрированный сборник «О диковинах Антарктической Франции» (Париж, 1557) французского францисканца Андре Теве, сосредоточившегося на темах человеческого четвертования, приготовления и банкета; а также



«Достоверная история» (Марбург, 1557) Ханса Штадена, в которой автор описывает свое нахождение в плену у бразильских индейцев-каннибалов (Parinetto 1998:428).



*Каннибалы в Баия, пирующие человеческими останками. Иллюстрации, изображающие сообщество америндов чудовищами, жарящими и пожирающими человеческие останки, внесли свою лепту в очернение коренного американского населения, начало которому положила миссионерская деятельность.*

## §2 Эксплуатация, сопротивление и демонизация

Поворотной точкой в анти-индейской пропаганде и кампании против идолопоклонства, которая сопровождала процесс колонизации, стало решение испанской короны в 1550-х годах ввести в американских колониях гораздо более суровую систему эксплуатации. Решение было мотивировано кризисом «экономики грабежа», введенной после Конкисты, благодаря которой накопление богатств по-прежнему больше зависело от экспроприации излишков благ у «индейцев», чем от прямой эксплуатации их труда (Spalding 1984; Steve J. Stern 1982). До 1550-х годов, несмотря на резню и эксплуатацию, обусловленную системой энкомьенды, испанцы не разрушили полностью натуральное хозяйство, которое обнаружили в колонизированных ими регионах. Вместо этого они использовали для накопления богатств систему взимания дани, созданной ацтеками и инками. Избранные вожди (касики в Мексике, кураки в Перу) поставляли им часть благ и труда, что предположительно сочеталось с выживанием местных экономик. Дань, которую взимали испанцы, была значительно больше той, что ацтеки и инки



когда-либо требовали от тех, кого они покорили; но её всё равно не хватало, чтобы удовлетворить их аппетит. К 1550-м годам испанцам стало сложно получать труд в количестве, достаточном одновременно для обрахес (заводских цехов, где производились блага для международного рынка) и разработки недавно открытых серебряных и ртутных месторождений, вроде легендарного рудника в Потоси [8].

Необходимость выжать еще больше труда из коренного населения во многом проистекала из ситуации на родине, где испанская корона буквально держалась на плаву лишь благодаря американскому золоту, на которое закупались еда и блага, в самой Испании больше не производившиеся. Кроме того, награбленное добро финансировало европейскую территориальную экспансию короны. Все это настолько зависело от непрерывной поставки большого количества золота и серебра из Нового Света, что к 1550-м годам корона была готова подорвать власть энкомендерос, чтобы присвоить труд индейцев, добывающих серебро, которое отправляли в Испанию [9]. Тем временем сопротивление колонизации нарастало (Spalding 1984:134–135; Stern 1982) [10]. В ответ на эту борьбу и в Мексике, и в Перу была объявлена война местным культурам, призванная проложить путь драконовскому ужесточению колониального правления.

В Мексике это произошло в 1562 году, когда по инициативе местного епископа Диего де Ланды на полуострове Юкатан была развернута кампания против идолопоклонства, в ходе которой более 4500 человек были схвачены и зверски замучены по обвинению в человеческих жертвоприношениях. Их подвергали хорошо срежиссированным публичным наказаниям, которые в конце концов разрушали их тела и моральный дух (Clendinnen 1987:71-92). Эти наказания были такими суровыми (порка настолько жестокая, что выступала кровь, годы рабства на рудниках), что множество людей умерло или утратило работоспособность; другие бежали, бросив свои дома или совершили самоубийство. На этом кампания была завершена, а местная экономика разрушена. Однако, преследования, начатые Ландой, стали основой для новой колониальной экономики, поскольку они дали местному населению понять, что испанцы пришли, чтобы остаться здесь навсегда, и что власть старых богов закончилась (там же: стр. 190).

В Перу первая крупномасштабная атака на дьяволопоклонство была предпринята в 1560-х, совпав с подъёмом движения Таки Онгой [11], местного милленаристского движения, которое призывало вернуться к уака (пан-андийскому пантеону местных богов), и отказаться от сотрудничества с европейцами, чтобы положить конец колонизации. Участники движения приписывали поражения и рост смертности коренного населения тому, что местные боги были покинуты, и призывали людей отказываться от христианской религии, имён, еды и одежды, полученных от испанцев. Они призывали людей отказываться выплачивать дань и выполнять работу,

которую навязали им испанцы, а также «перестать носить рубашки, шляпы, сандалии или любую другую одежду из Испании» (Stern 1982: 53). Они обещали, что когда это будет сделано, возрожденные уака повернут мир вспять и уничтожат испанцев, наслав болезни на них и потопа на их города, а океан поднимется, чтобы стереть саму память об их существовании (Stern 1982: 52—64).

Таки-онгойцы представляли собой серьезную угрозу, поскольку, призывая к пан-андийскому объединению уака, движение положило начало новому чувству идентичности, способному преодолеть разделение, связанное с традиционной организацией айлью (семьи). По словам Штерна, люди Анд впервые начали думать о себе как о едином народе, как об «индейцах» (Stern 1982: 59), и действительно, движение широко распространилось, достигнув «далекого севера, такого как Лима, далекого востока, такого как Куско, и высокогорной пуны к югу от Ла Пас в современной Боливии» (Spalding 1984: 246). В ответ в Лиме в 1567 году состоялся церковный совет, который постановил, что священники должны «искоренять многочисленные суеверия, церемонии и дьявольские ритуалы индейцев. Они также должны были ликвидировать пьянство, арестовывать знахарей и, прежде всего, обнаруживать и уничтожать «святилища и талисманы», связанные с поклонением местным богам (уака). Эти рекомендации повторились на синоде в Кито в 1570 году, где снова было провозглашено, что «тут есть знаменитые знахари, которые ... охраняют уака и общаются с дьяволом» (Hemming 1970:397).

Уака — это горы, родники, камни и животные, воплощающие духов предков. О них коллективно заботились, кормили и поклонялись им, ибо все признавали их как важнейшую связь с землей и с сельскохозяйственными практиками, занимавшими центральное место в экономическом воспроизводстве. Женщины разговаривали с ними, чтобы обеспечить хороший урожай, также, как они делают это до сих пор в некоторых регионах Южной Америки (Descola 1994: 191—214) [12]. Их уничтожение или запрет поклоняться им были атакой на общину, на её исторические корни, на связь людей с землей и на их чрезвычайно духовные отношения с природой. Испанцы понимали это, и в 1550-х начали систематическое разрушение всего, что напоминало объект поклонения. Вот что Клод Бодэ и Сидни Пикассо пишут о кампании по борьбе с идолопоклонством, развернутой францисканцами против майя на Юкатане, это относится также и к остальной части Мексики и Перу:

*«Идолы уничтожали, храмы сжигали, а тех, кто исполнял местные ритуалы и практиковал жертвоприношения, предавали смерти; празднества, такие как пиры, песни и танцы, а также художественную и интеллектуальную деятельность (рисование, скульптуру, наблюдение за звездами, иероглифическое письмо) подозревали в том, что они были внушены дьяволом — их*

запрещали, а тех, кто участвовал в них, беспощадно преследовали» (Baudez and Picasso 1992:21).



Андских женщин принуждали работать в обрахес, заводских цехах, производящих товары для международного рынка. Сцена из сочинения Фелипе Гуамана Пома де Айяла.

Этот процесс шёл рука об руку с реформой, которая потребовалась испанской короне для усиления эксплуатации труда местных жителей, чтобы обеспечить большой приток золота и серебра в казну. Для этой цели были введены две меры, им обеим способствовала кампания против идолопоклонства. Первой мерой было увеличение квоты на труд, который местные вожди должны были предоставлять для рудников и обрахес. Следить за выполнением нового правила были приставлены представители короны (коррегидоры), имевшие полномочия арестовывать и назначать другие виды наказания за неповиновение. Другой мерой стала программа переселения (редуксьона), согласно которой значительная часть сельского населения должна была быть перемещена в специально выделенные деревни, что позволяло поместить людей под более прямой контроль. Уничтожение уака и преследование религии предков, связанной с ними, послужило орудием для

обеих мер, поскольку редуksьона черпала силу из демонизации местных объектов поклонения.



Публичные унижения во время кампании против идолопоклонства.



Женщины — «добыча конкистадоров».



Уака в образе дьявола общается с человеком через сны.



Участница движения Таки Онгой с пьяным индейцем, который захвачен уака, представленным в виде дьявола

*Сцены из сочинения Фелипе Гуамана де Айяла, показывающие пытки андских женщин и поклонение религии предков.*

Однако, вскоре стало ясно, что прикрываясь христианством, люди продолжали поклоняться своим богам, также как они продолжали возвращаться на свои мильпы (поля) после изгнания из собственных домов. Таким образом, вместо того чтобы затихнуть, атака на местных богов

усилилась, достигнув пика между 1619 и 1660 годами, когда уничтожение идолов сопровождалось настоящей охотой на ведьм, на этот раз направленной конкретно на женщин. Карен Сполдинг описала один из эпизодов охоты на ведьм, произошедший в репартимьенто в Уарочири в 1660 году под предводительством священника-инквизитора дона Хуана Сармьенто. Как она пишет, расследование точно следовало схеме европейской охоты на ведьм. Оно началось с зачитывания эдикта против идолопоклонства и проповедей, обличающих этот грех. За этим последовали тайные доносы от анонимных информаторов, затем пришла очередь допроса подозреваемых с использованием пыток, чтобы выбить признания, и наконец приговор и наказание, в данном случае заключающееся в публичной порке хлыстом, изгнании и различных других формах унижения:

*«Приговоренных приводили на городскую площадь ... Их сажали на мулов или ослов, на шею вешали шестидюймовые кресты. Им приказывали носить эти знаки унижения начиная с этого дня и далее. На головы им религиозные власти надевали средневековую карочу, колпак в виде конуса, сделанный из картона, который был у европейских католиков знаком бесчестия и позора. Волосы под этим колпаком были срезаны – это был андейский знак унижения. Тем, кого приговаривали к плетям, оголяли спины. Им на шею повязывали веревку и медленно проводили по улицам города, а впереди шёл глашатай, зачитывающий список их преступлений... После этого спектакля людей приводили обратно, у некоторых кровоточили спины после 20, 40 или 100 ударов плеткой-девятихвосткой, которой был экипирован деревенский палач» (Spalding 1984:256).*

Сполдинг делает вывод, что:

*«Кампании против идолопоклонства были образцовыми ритуалами, нравоучительными постановками, обращенными как к аудитории, так и к участникам, во многом схожие с публичными казнями в средневековой Европе» (там же: стр. 265).*

Их целью было запугать население, создать «пространство смерти» [13], парализовать потенциальных мятежников страхом настолько, чтобы они согласились на что угодно, лишь бы не оказаться на месте тех, кого публично били и унижали. В этом испанцы отчасти преуспели. Многие союзы и дружбы не выдерживали испытания пытками, анонимными доносами и публичными унижениями, вера людей в могущество их богов ослабла, и поклонение стало тайной индивидуальной практикой, заменив коллективную, какой она была в Америке до завоевания.

О том, до какой степени социальные структуры пострадали от этого террора, можно судить, по мнению Сполдинг, по изменениям характера



обвинений, которые они претерпевали со временем. Если в 1550-х люди и общины еще могли открыто признавать приверженность традиционной религии, то к 1650-м годам обвинения уже вращались вокруг «колдовства», практики, которая предполагала скрытное поведение, и все чаще напоминали обвинения, выдвигавшиеся против ведьм в Европе. В кампании, развернутой в 1660-х в районе Уарочири, например, «преступления, раскрытые властями ... были связаны с исцелением, нахождением пропавших вещей, и с другими формами того, что в общем можно назвать деревенским колдовством». И тем не менее, та же компания обнаружила, что несмотря на преследование, в глазах общины «предки и ваки (уака) по-прежнему были исключительно важны и необходимы для выживания» (Spalding 1984:261).

### §3 Женщины и ведьмы в Америке

Вовсе не случайно, что «большинство людей, осужденных в ходе расследования в 1660 в Уарочири были женщинами (28 из 32)» (Spalding 1984: 258), также, как и то, что женщины составляли большинство в движении Таки Онгой. Женщины отчаянно защищали старый способ существования и противостояли новым властным структурам, предположительно потому, что именно женщины больше всего страдали от новых порядков.

О том, что женщины занимали высокое положение в доколумбовских обществах свидетельствует наличие в их культах многих важных женских божеств. Когда в 1517 году Эрнандес де Кордоба достиг острова у юкатанского побережья, он назвал его Исла-Мухерес (исп. «Остров женщин»), «потому что в местных храмах они обнаружили множество женских идолов» (Baudez and Picasso 1992:17). Женщины в доколумбовой Америке имели свои организации, свои социально признанные сферы деятельности, хотя и не были равны мужчинам [14]; считалось что они дополняют мужской вклад в семью и общество.

Женщины обрабатывали землю, занимались домашним хозяйством и ткачеством, а из сотканного полотна изготавливали красочные одеяния, которые носили в повседневной жизни и на церемониях. Женщины были гончарами, травницами, целительницами (курундерос) и жрицами домашних богов. В Южной Мексике в регионе Оахака они были связаны с производством пульке-магуэй, священной жидкости, которая по поверьям была изобретена богами и ассоциировалась с Майяуаль, богиней матери-земли, которая была «главным сосредоточением религии крестьян» (Taylor 1979:31—32).

Но с прибытием испанцев всё изменилось, они привезли с собой багаж женоненавистнических убеждений и реструктурировали экономику и политическую власть таким образом, что преимущество оказалось на стороне мужчин. Предводители общин тоже притесняли женщин. Стараясь удержать власть, они стали захватывать общинные земли и лишать женщин прав на

использование земли и воды. Таким образом, внутри колониальной экономики женщины были низведены до положения рабов и вынуждены были работать служанками (у энкомендеро, священников, коррегидоров) или ткачихами в обрахес. Женщин также принуждали следовать за своими мужьями, исполняющими миту в рудниках — судьба, которую люди считали хуже смерти — ибо в 1528 году власти постановили, что супругов нельзя разделять, так что теперь женщины и дети могли быть принуждены к работе на рудниках в дополнение к приготовлению еды для мужчин-рабочих.

Еще одним источником принижения женщин стало новое испанское законодательство, которое объявило многоженство незаконным, так что в одночасье мужчины должны были либо оставить своих жен, либо сделать их своими служанками (Mauger 1981), в то время как дети, рожденные в таких союзах, маркировались в соответствии с пятью видами незаконнорожденности (Nash 1980:143). По иронии судьбы, в то время как полигамные союзы были разрушены с прибытием испанцев, ни одна местная женщина не была застрахована от изнасилования или апроприации, так что многие мужчины вместо женитьбы стали обращаться к проституткам (Hemming 1970). В фантазиях европейцев сама Америка была обольстительной обнаженной женщиной, возлежащей в гамаке и увлекающей белого чужестранца. Порой «индейские» мужчины сами отдавали своих родственниц священникам или энкомендеро в обмен на некоторые экономические вознаграждения или общественный пост.

По всем этим причинам женщины стали главными врагами колониальной власти, они отказывались посещать службы, крестить детей или любым другим способом сотрудничать с колониальными властями и священниками. В Андах некоторые совершали самоубийства и убивали своих детей мужского пола, предположительно затем, чтобы уберечь их от отправки на рудник, а также чтобы отомстить родственникам-мужчинам за дурное обращение (Silverblatt 1987). Иные организовывали собственные общины и становились священницами, вождями и хранительницами уака, после дезертирства местных вождей, поглощенных колониальной структурой. Женщины брали на себя функции, которые ранее были им недоступны, это объясняет, почему они составляли костяк движения Таки Онгой. В Перу они также исповедовали людей, готовя к встрече с католическими священниками, советуя им, что следует говорить на исповеди, а о чем лучше умолчать. И хотя до Конкисты женщины были ответственны исключительно за церемонии, посвященные женским божествам, впоследствии они стали помощницами или главными жрицами в культах, посвященных мужским божествам уака — до Конкисты это было запрещено (Stern 1982). Они также сопротивлялись колониальной власти, уходя в высокогорные плато (пуны), где могли практиковать старую религию. Как пишет Ирен Сильверблатт:

*«В то время как местные мужчины часто избегали гнета миты и дани, покидая свои общины и нанимаясь на работу в объединенные гасиенды в качестве яконов (квази-крепостных), женщины бежали в пуны, недоступные и очень удаленные от редуксьонов их собственных общин. В пунах женщины отвергали силы и символы их угнетения, отказываясь повиноваться испанским управляющим, духовенству, равно как и главам своих собственных общин. Также они решительно отвергали колониальную идеологию, которая укрепляла их угнетение, отказываясь ходить на службы, участвовать в католических исповедях или учить католические догматы. Что еще важнее, женщины не просто отрицали католицизм, они возвращались к своим местным религиям и делали все возможное, чтобы сохранить качество социальных отношений, которое выражала их религия» (1987:197).*

Преследуя женщин как ведьм, испанцы целились в носительниц старой религии, в зачинщиц антиколониального восстания, и одновременно пытались переопределить «сферы деятельности, в которых могли быть заняты местные женщины» (Silverblatt 1987: 160). Как указывает Сильверблатт, концепция колдовства была чужда андийскому обществу. В Перу, также как и в любом доиндустриальном обществе, многие женщины были «специалистками в области медицины», так как знали свойства трав и растений, а также прорицательницами. Но христианская концепция дьявола была им незнакома. Тем не менее, к XVII веку благодаря пыткам, интенсивному преследованию и «насильственному окультуриванию», арестованные андийские женщины, в большинстве своём старые и бедные, оговаривали себя, признаваясь в тех же преступлениях, что и европейские женщины на европейских ведовских процессах. Это были союзы и соитие с дьяволом, лечение травами, использование притираний, ночные полеты, изготовление восковых образов (Silverblatt 1987:174). Они также каялись в поклонении камням, горам и источникам, в том, что кормили уака. И наихудший грех в котором они сознавались — колдовство с целью причинить вред или даже смерть представителям власти или другим влиятельным людям (там же: стр. 187—88).

Как и в Европе, пытки и террор использовали чтобы принудить обвиняемых оговорить других, с тем чтобы круги преследования ширились и ширились. Но одна из целей охоты на ведьм — изоляция их от общины, не была достигнута. Андийские ведьмы не стали отщепенками. Напротив, «они пользовались большим спросом как повитухи, их присутствие требовалось для неформальных деревенских собраний, поскольку в сознании колонизируемых, колдовство, поддержание древних традиций, и сознательное политическое сопротивление всё больше и больше смешивались» (там же). И в самом деле, во многом благодаря женскому сопротивлению старая религия была сохранена. Изменения произошли лишь в способах практиковать ее.

Поклонение стало подпольным, изменив своей коллективной природе в доколумбовские времена. Но связи с горами и другими местами уака не были разрушены.

Мы находим похожую ситуацию в Центральной и Южной Мексике, где женщины, прежде всего жрицы, играли важную роль в защите своих общин и культур. В этом регионе, как пишет Антонио Гарсия де Леон в «Сопроотивлении и утопии», начиная с Конкисты и далее женщины «направляли или были советчицами во всех крупных антиколониальных восстаниях» (de Leon 1985, Vol. 1:31). В Оахака женщины продолжали участвовать в народных восстаниях и в XVIII веке, когда в одном из четырёх случаев они вели атаку против властей и «были заметно более агрессивными, дерзкими и мятежными» (Taylor 1979:116). В Чьяпасе они также играли ключевую роль в сохранении старой религии и антиколониальной борьбе. Когда в 1524 году испанцы начали военную кампанию, чтобы усмирить мятежных жителей Чьяпаса, именно жрица вела повстанцев. Женщины также участвовали в подпольной организации идолопоклонников и повстанцев, которую периодически обнаруживало духовенство. В 1584 году, например, епископ Педро де Ферия, посетив Чьяпас, услышал, что несколько местных индейских вождей всё ещё практикуют старые культы, и что их наставляют женщины, от которых они перенимают свои грязные практики, похожие на шабаш церемонии, во время которых они собираются вместе и превращаются в богов и богинь, а женщины вызывают дождь или даруют богатство тому, кто попросит» (de Leon 1985, Vol. 1:76).

Как ни парадоксально, учитывая такой послужной список, но именно Калибан, а не его мать, ведьма Сикоракса, стал для революционеров Латинской Америки символом сопротивления колонизации. Калибан боролся со своим хозяином только проклиная его на языке, которому у него же научился, завися таким образом в своём сопротивлении от «инструментов хозяина». Он также мог обманываться, веря, что освобождение придет через изнасилование или по инициативе каких-то белых пролетариев-оппортунистов, переселенных в Новый Свет, которым он поклонялся, словно богам. Сикоракса, напротив, была ведьмой «столь искусной, что луна служила ей покорно, вызывая приливы и отливы ей в угоду» («Буря», Акт V, Сцена 1), и могла научить своего сына дорожить местными богатствами — землей, водой, деревьями, «природными сокровищами» — и теми общинными связями, которые спустя столетия страданий, по сей день продолжают питать освободительную борьбу, тому что все это время преследовало, как обещание, воображение Калибана:

*Ты не пугайся: остров полон звуков -*

*И шелеста, и шепота, и пенья;*

*Они приятны, нет от них вреда.*

*Бывает, словно сотни инструментов  
Звонят в моих ушах; а то бывает,  
Что голоса я слышу, пробуждаясь,  
И засыпаю вновь под это пенье.  
И золотые облака мне снятся.  
И льется дождь сокровищ на меня...  
И плачу я о том, что я проснулся.  
(«Буря», Акт III, сцена 2)*

## §4 Европейские ведьмы и «индейцы»

Повлияла ли колониальная охота на ведьм на события в Европе? Или же преследования и в колониях, и в Европе использовали один и тот же запас репрессивных стратегий и тактик, изобретённый европейским правящим классом в ходе преследования еретиков в Средние века?

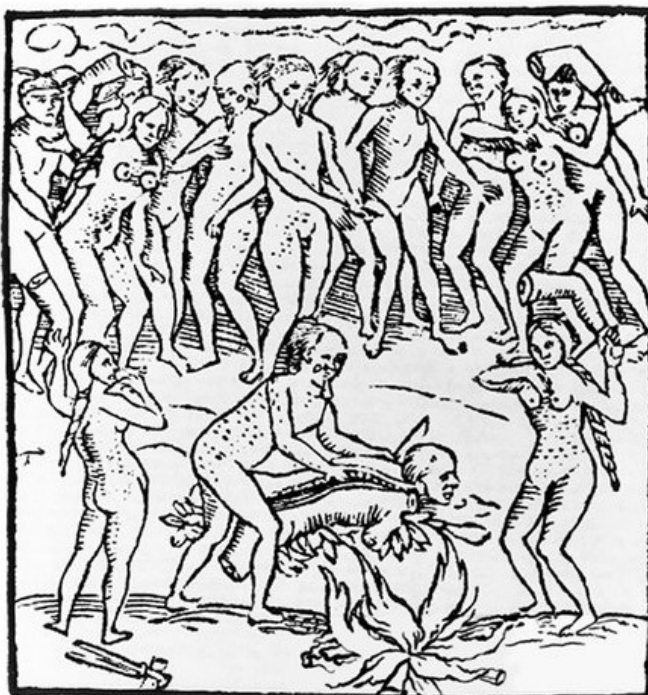
Я задаю эти вопросы, имея в виду тезис, выдвинутый итальянским историком Лучано Паринетто, который утверждает, что охота на ведьм в Новом Свете имела огромное влияние на развитие идеологии колдовства в Европе, также, как и на хронологию европейской охоты на ведьм.

Коротко говоря, тезис Паринетто состоит в том, что именно благодаря влиянию американского опыта европейская охота на ведьм стала массовым явлением во второй половине XVI века. Ибо в Америке власти и духовенство нашли подтверждение своим представлениям о дьяволопоклонстве, поверив в существование целых народов, поклоняющихся дьяволу, убеждение, которое питало их инквизиторское рвение на родине. Таким образом, кое-что еще было ввезено из Нового Света, описанного миссионерами как «земля дьявола» — уничтожение как политическая стратегия, предположительно, вдохновившая резню гугенотов и массовизацию охоты на ведьм, начавшуюся в последние десятилетия XVI века (Parinetto 1998:417—35) [15].

С точки зрения Паринетто, свидетельством важной связи между преследованиями ведьм в Европе и Америке является использование европейскими демонологами отчетов из Нового Света. Паринетто фокусируется на Жане Бодене, но также упоминает Франческо Марию Гуаццо и приводит в качестве примера «эффекта бумеранга» от перенесения охоты на ведьм в Америку инквизитора Пьера де Ланкра, который за несколько месяцев преследований в районе Лабурдана (Страна Басков), осудил целый народ как ведьм и колдунов. Не в последнюю очередь Паринетто ссылается, в качестве доказательства своего тезиса, на комплекс тем, которые во второй половине



XVI века стали ведущими в репертуаре европейской охоты на ведьм: каннибализм, принесение детей в жертву дьяволу, ссылки на притирания и лекарства, и отождествление гомосексуальности (содомии) с дьяволизмом — все это, утверждает он, имело свои прототипы в Новом Свете.



*Каннибалы готовят свою пищу. Из «Достоверной истории» Ханса Штадена (Марбург, 1557 г.)*

Как быть с этой теорией, где провести грань между реальностью и спекуляциями? Это вопрос, который предстоит решить будущим исследователям. Здесь я ограничусь несколькими наблюдениями.

Тезис Паринетто важен, поскольку он помогает нам избавиться от евроцентризма, который характеризует изучение охоты на ведьм, и может

285

ответить на некоторые вопросы, поднятые преследованием ведьм в Европе. Но его главная заслуга в том, что он расширяет наше осознание глобального характера капиталистического развития и помогает увидеть, что к XVI веку в Европе сформировался правящий класс, который был полностью – практически, политически и идеологически – вовлечен в формирование мирового пролетариата. Следовательно, разрабатывая свои модели господства, он постоянно оперировал знаниями, собранными на международном уровне.

Что касается его утверждений, мы можем заметить, что история Европы до Конкисты является достаточным доказательством того, что европейцам не пришлось пересекать океаны, чтобы найти обоснование для уничтожения тех кто стоял на их пути. Также, можно учитывать хронологию охоты на ведьм в Европе, не прибегая к гипотезе о влиянии Нового Света, так как большая часть Западной Европы между 1560-ми и 1620-ми годами столкнулась с широкомасштабным обнищанием и социальными потрясениями.

Гораздо больше провоцируют переосмысление европейской охоты на ведьм с точки зрения охоты на ведьм в Америке, тематические и иконографические соответствия между ними. Тема натирания себя мазями — одна из самых показательных, так как описание поведения жрецов ацтеков или инков при отправлении церемоний, включающих человеческие жертвоприношения, вызывают в памяти описания, встречающиеся в некоторых демонологиях, описывающих подготовку ведьм к шабашу. Рассмотрим следующий пассаж Акосты, который считает практику коренных американцев извращением христианской традиции посвящения в сан путем помазания:

*«Жрецы идолов в Мексике намазывают себя следующим образом. Они обмазываются с головы до ног, включая волосы ... субстанция, которой они намазываются, это обычный чай, потому что издревле чай всегда предлагали богам и очень почитали... это было их обычное помазание ... за исключением тех случаев, когда они готовились к жертвоприношению ... или шли в пещеры, где хранили своих идолов, тогда они использовали другую мазь, чтобы придать себе храбрости... Эта мазь была сделана из ядовитых субстанций ... лягушек, саламандр, гадюк... с этой мазью они могли превращаться в колдунов («брухос») и говорить с дьяволом» (Acosta, pp. 262—63).*

Такое же ядовитое варево предположительно наносили на свои тела европейские ведьмы (по словам их обвинителей), чтобы лететь на шабаш. Но нельзя согласиться, что эта тема появилась в Новом Свете, поскольку описание женщин, делающих мази из крови жаб или детских костей уже можно обнаружить в записях о процессах и демонологиях XV века [16]. Вероятнее всего, отчеты из Америки оживили эти обвинения, добавив новые подробности и придав им больше веса.

То же соображение может служить объяснением иконографического соответствия между изображениями шабаша и различными репрезентациями семей и кланов каннибалов, которые начали появляться в Европе в конце XVI века. Это может объяснить и многие другие «совпадения», например, то, что и в Европе, и в Америке ведьм обвиняли в принесении детей в жертву дьяволу (см. рисунки).

## §5 Охота на ведьм и глобализация

Охота на ведьм в Америке продолжалась волнообразно вплоть до конца XVII века, когда устойчивый демографический спад и усиление политической и экономической стабильности со стороны колониальной властной структуры объединились, чтобы положить конец преследованию. Таким образом, в том же регионе, который был свидетелем великих кампаний по борьбе с идолопоклонством в XVI-XVII веках, к XVIII веку инквизиция отказалась от любых попыток повлиять на моральные и религиозные убеждения населения, вероятно посчитав, что они больше не представляют угрозы колониальному правлению. Преследования сменила патерналистская перспектива, которая рассматривала идолопоклонство и магические практики как причуды невежественных людей, недостойные того, чтобы их принимали во внимание «la gente de razón» (исп. «разумные люди») (Behar 1987). С этих пор озабоченность поклонением дьяволу мигрирует на развивающиеся рабские плантации в Бразилии, на Карибах, и в Северной Америке, где (начиная с Войны Короля Филипа) английские поселенцы оправдывали свою резню коренных американцев, называя тех слугами дьявола (Williams and Williams Adelman 1978:143).

Точно также обосновывали местные власти и салемские процессы используя как аргумент то, что поселенцы Новой Англии живут на земле дьявола. Как написал спустя годы Коттон Мэзер, вспоминая салемские события:

*«Я встречался с некоторыми странностями ... которые натолкнули меня на мысль, что эта необъяснимая война [т.е. война духов из невидимого мира против людей Салема] может вести свое начало от индейцев, чьи вожди-сагаморы хорошо известны среди некоторых наших пленников как ужасные колдуны и дьявольские заклинатели, которые беседовали с демонами» (там же: стр. 145)*

В данном контексте важно, что поводом для салемских процессов послужили пророчества вест-индской рабыни Титубы, которая была арестована одной из первых, а также то, что последней казнью ведьмы на территории англоговорящих была казнь чернокожей рабыни Сары Бассетт, убитой на Бермудских островах в 1730 году (Daly 1978: 179). Фактически, к

XVIII веку ведьмой стала африканка, практикующая «обеах», ритуал, которого плантаторы боялись и считали подстрекательством к восстанию.



*В этой карикатуре на «поджигательницу» отражена африканизация ведьмы. Обратите внимание на её необычные серьги, платок и негроидные черты лица, предполагающие родство между женщинами комунны и «дикими» африканскими женщинами, которые вселяли отвагу в рабов, побуждая их к бунту, и преследовали изображение французской буржуазии своей политической дикостью.*

Охота на ведьм не исчезла из репертуара буржуазии с запретом работорговли. Напротив, глобальная экспансия капитализма посредством колонизации и христианизации гарантировала, что преследования будут внедрены в тело колонизированных обществ, и со временем будут осуществляться покоренными общинами от своего имени против своих собственных членов.

В 1840-х, например, волна сожжений ведьм прокатилась по Западной Индии. В этот период было сожжено больше женщин, чем в ритуале сати (сожжении вдовы вместе с умершим супругом – прим. перев.) (Skaria 1997:110).

Эти убийства были совершены в контексте социального кризиса, вызванного атакой колониальных властей на общины, живущие в лесах (в которых женщины имели гораздо больше власти, чем в кастовых обществах, проживающих на равнинах), и колониальной девальвацией женской власти, в результате которой снизилось поклонение женским божествам (там же: стр. 139-40).

В Северном Трансваале, в 1990-х, следствием схватки не на жизнь а на смерть за исчезающие ресурсы, стало то, что десятки женщин — в основном старых и бедных — были схвачены и 70 из них сожжены только за первые 4 месяца в 1994 году. «Охота на ведьм» зафиксирована также в Кении, Нигерии и Камеруне, в 1980-х и 1990-х годах, что совпадает по времени с введением Международным Валютным Фондом и Всемирным банком политики структурной перестройки, которая привела к новому циклу огораживаний и вызвала беспрецедентное обнищание населения [17].

В Нигерии в 1980-х невинные девушки каялись в том, что погубили сотни людей, в то время как в других африканских странах к правительству обращались с петициями, умоляя усилить преследование ведьм. Между тем в Южной Африке и Бразилии пожилых женщин убивали соседи и родственники, обвиняя в колдовстве. Одновременно развился новый вид суеверий, напоминающий боливийский феномен, описанный Майклом Тоссигом, следуя которому, бедняки подозревали нуворишей в том, что они обрели свои богатства с помощью сверхъестественных средств, и обвиняли их в желании превратить людей в зомби, чтобы заставить работать (Geschiere and Nyamnjoh 1998:73—74).

Об охоте на ведьм, происходящей в данный момент в Африке или Латинской Америке, редко сообщают в Европе или США, точно также как охота на ведьм XVI-XVII веков долгое время не представляла почти никакого интереса для историков. И даже когда сообщают, ее значимость, как правило, занижают, настолько распространено убеждение, что такие явления относятся к давно ушедшей эпохе и не имеют ничего общего с «нами».

Но если мы применим к настоящему уроки прошлого, мы увидим, что повторное появление охоты на ведьм во многих частях света в 80-х и 90-х — это явный признак процесса «первоначального накопления», а это значит, что приватизация земли и других общинных ресурсов, массовое обнищание, грабеж и расколы некогда сплоченных общин снова становятся мировой повесткой. «Если так будет продолжаться дальше — сказали старейшины сенегальской деревни американскому антропологу, выражая свои страхи перед будущим — то наши дети будут есть друг друга». И действительно, именно это делает охота на ведьм, неважно, осуществляется ли она сверху, как средство криминализации сопротивления экспроприации, или снизу, являясь средством для присвоения истощающихся ресурсов, как это, по-видимому, происходит сегодня в некоторых части Африки.



В некоторых странах этот процесс по-прежнему требует мобилизации ведьм, духов и дьяволов. Но нам не стоит убаюкивать себя тем, что это не наша забота. Как заметил Артур Миллер в своей интерпретации салемиских процессов, как только мы очистим охоту на ведьм от метафизической шелухи, мы моментально узнаем в ней явления, происходящие у нас под боком.

---

## Примечания

[1] На самом деле, в отличие от Калибана, ведьма Сикоракса не вошла в пантеон образов, созданных революционным воображением латиноамериканцев; она всё еще невидима, так же, как борьба женщин против колонизации была невидима долгое время. Что касается Калибана, его значение хорошо выражено в получившем широкий резонанс сочинении кубинского писателя Роберта Фернандеса Ретамара (1989: 5-21).

*«Наш символ — не Ариэль ... но скорее Калибан. Это то, что мы, метисы, обитающие на тех же самых островах, где жил Калибан, видим с особенной ясностью. Просперо вторгся на острова, убил наших предков, поработил Калибана и обучил языку, чтобы тот понимал его. Что еще мог сделать Калибан, кроме как использовать тот же язык — ведь сегодня у него нет иного — чтобы проклинать его?.. Начиная с Тупака Амару ... Туссен-Лувертюр, Симон Боливар ... Хосе Марти ... Фидель Кастро ... Че Гевара ... Франц Фанон — что есть наша история, что есть наша культура, как не история и культура Калибана?» (стр. 14)*

По этой теме также см. Маргарет Пол Джозеф, которая пишет в «Калибане в изгнании» (1992): «Просперо и Калибан представляют собой мощную метафору колониализма. Производное этой интерпретации — абстрактные условия бытия Калибана, жертвы истории, разочарованной сознанием собственного бессилия. В Латинской Америке это имя было принято в более позитивном ключе, ибо Калибан кажется представителем масс, которые стремятся подняться против угнетения элит» (1992:2).

[2] Рассказывая об острове Эспаньола, в своей «Всеобщей истории Индий», Франсиско Лопес Де Гомара заявляет с абсолютной убежденностью, «главный бог, который был у них на острове — это дьявол», и что дьявол живет среди женщин (deGomara: 49). Аналогично, книга V «Истории» (1590), написанная Акостой, в которой он обсуждает религию и обычаи обитателей Мехико и Перу, посвящена многим формам практикуемого ими поклонения дьяволу, включая человеческие жертвы.

[3] «Образ кариба/каннибала» — пишет Ретамар — «контрастирует с другим образом американского человека, представленного в записях Колумба: житель Арауко, Больших Антильских островов — нашего таино в первую очередь — которого он описывает как миролюбивого, кроткого, и даже боязливого и малодушного. Оба представления об американском аборигене с головокружительной быстротой распространятся по Европе. Таино будет превращен в райского жителя утопического мира... Кариб, другой стороной медали, станет каннибал — антропофаг, дикий человек, живущий на краю цивилизации, выступающий против самой смерти. Но противоречие между этими представлениями гораздо меньшее, чем может показаться на первый взгляд». Каждый из образов соответствует колониальной интервенции, которая, по мнению Ретамара, продолжается и по сей день, предполагая ее право контролировать жизни коренного населения Карибских островов. Доказательство сходства между этими двумя образами, подчеркивает Ретамар — тот факт, что оба [народа] — и кроткие таино, и свирепые карибы — были истреблены (там же, стр. 6-7).

[4] Человеческие жертвоприношения занимают видное место в сообщениях Акосты о религиозных обычаях инков и ацтеков. Он описывает, как, во время неких празднеств в Перу, примерно три или четыре сотни детей (от двух до четырех лет) были принесены в жертву — «duro e inhumanospectaculo» («жестокое и бесчеловечное зрелище»), по его словам. Он также описывает, среди прочего, принесение в жертву 70-ти испанских солдат, плененных в бою в Мехико, и, вместе с Де Гомара, заключает с абсолютной убежденностью, что эти убийства были работой дьявола (стр. 250 и далее).

[5] В Новой Англии практикующие врачи применяли лекарства, «изготовленные из человеческих трупов». Среди наиболее популярных, повсеместно рекомендуемых как панацея от всех проблем, был препарат «Мумия», изготовленный из человеческих останков, высушенных или забальзамированных. Касательно употребления человеческой крови, Гордон-Грубер пишет, что «это была прерогатива палачей — продавать кровь обезглавленных преступников. Они продавали еще теплую кровь, эпилептикам или другим покупателям, которые ждали «с чашей в руке» в толпе на месте казни» (1988:407).

[6] Уолтер Уильямс пишет:

*«Испанцы не понимали, почему индейцы чахнут от болезни, но считали это частью божественного плана — истребить язычников. Овьедо сделал заключение, что «не без причины бог допускает их гибель. И у меня нет никаких сомнений, что за их грехи бог разделается с ними очень скоро». Далее он рассуждает, в письме королю, осуждая майя за гомосексуальное поведение: «Я хочу упомянуть об этом, чтобы еще сильнее подчеркнуть ту вину,*

*за которую бог карает индейцев, и причину, по которой они не удостоились его милости» (Williams 1986:138).*

[7] Теоретической основой доводов Сепульведы в пользу порабощения индейцев была доктрина Аристотеля о «естественном рабстве» (Hanke 1970:16ff).

[8] Шахта была обнаружена в 1545 году, за пять лет до дебатов между Лас Касасом и Сепульведой.

[9] К 1550-м годам существование испанской короны настолько зависело от американского золота – оно было необходимо чтобы платить наёмникам – что начались конфискации золота, прибывавшего на частных кораблях. Как правило, они везли деньги конкистадоров, накопивших достаточно, чтобы удалиться от дел и вернуться на родину. Это вылилось в острый конфликт между экспатами и короной, длившийся несколько лет и окончившийся новым законодательством, ограничивающим права золотодобытчиков (formers) на накопление.

[10] Яркое описание этого сопротивления можно найти в книге «Дань королевскому двору (Household)» Энрике Майера (1982), там описаны знаменитые «визитас» (исп. «посещения»), которые энкомендеро наносили в деревни, чтобы назначить дань, которую каждая община должна была платить им и короне. Жители горных деревень замечали всадников издали, за несколько часов до их прибытия, и молодёжь убегала из деревни, детей отсылали в разные дома, а ресурсы прятали.

[11] «Таки Онгой» — это танцевальный транс, в который входили участники движения.

[12] Филипп Деколя пишет, что среди народа ачуар, племени, живущего в верхней части Амазонии, «необходимым условием для эффективного садоводства является прямое, гармоничное и постоянное общение с Нункуй, духом-хранителем садов» (стр. 192). То, что делает каждая женщина, когда поет тайные песни «из самого сердца» и творит магические заклинания над растениями и травами в своём саду, призывая их расти (там же: стр. 198). Отношения между женщиной и духом, защищающим её сад, настолько интимны, что, когда она умирает, «её сад следует её примеру, ибо ни одна другая женщина, за исключением её незамужней дочери, не отважится вступить в эти отношения, начатые не ею». Что касается мужчин, они «абсолютно неспособны заменить своих жён в случае необходимости... Когда у мужчины больше нет женщины (матери, жены, сестры или дочери) чтобы ухаживать за садом и готовить ему еду, у него нет иного выбора, кроме как убить себя» (Descola 1994:175).

[13] Это выражение, которое использует Майкл Тоссиг в работе «Шаманизм, колониализм и дикий человек» (1991), чтобы подчеркнуть функцию террора в установлении колониальной гегемонии в обоих Америках:

*«что бы мы ни думали о причинах такой эффективности гегемонии, было бы глупо упустить из виду роль террора. Я имею ввиду, что следует мыслить-сквозь-террор, который является как физиологическим состоянием, так и социальным явлением, и благодаря своим особенностям служит посредником *par excellence* для колониальной гегемонии: пространства смерти, где индейцы, африканцы и белые давали рождение Новому Свету» (стр. 5).*

Тоссиг, однако, добавляет, что пространство смерти также является «пространством трансформации», поскольку «через опыт приближения к смерти можно обрести более яркое ощущение жизни; с помощью страха можно не только достичь роста самосознание, но также распада за которым последует отказ повиноваться властям» (там же: стр. 7).

[14] По поводу положения женщин в Мексике и Перу до завоевания, см. соответственно Джун Нэш (1978,1980), Ирен Сильверблатт (1987), и Мария Ростороски (2001). Нэш говорит об упадке власти женщин при ацтеках в соответствии с их превращением из «общества, основанного на родстве ... в структурированную по классам империю». Она указывает, что к XV веку, когда ацтеки превратились в империю, движимую войной, возникло разделение труда по половому признаку; и в то же время женщины (побежденных врагов) стали «добычей, которую победители делили между собой» (Nash 1978:356,358). Одновременно с этим, женские божества были вытеснены богами-мужчинами – особенно кровожадным Уицилопочтли – хотя простые люди продолжали им поклоняться. Тем не менее, «женщины в обществе ацтеков имели множество занятий и как независимые ремесленники — гончары или ткачихи, и как жрицы, врачи или торговки. [Напротив], испанская политика развития, которую несли священники и уполномоченные короны, преобразовала домашнее производство в ремесленные мастерские и фабрики, где царили мужчины» (там же).

[15] Паринетто пишет, что после Варфоломеевской ночи французские протестанты очень ясно осознавали связь между истреблением американских «дикарей» и французских гугенотов, что косвенно повлияло на эссе Монтеня о каннибалах, а также, хоть и совершенно иначе, на Жана Бодена, связывающего европейских ведьм с индейскими каннибалами-содомитами. Цитируя французские источники, Паринетто утверждает, что эта связь (между дикарями и гугенотами) достигла пика в последние десятилетия XVI века, когда резня, учинённая испанцами в Америке (в том числе бойня во Флориде в 1565 году, когда были истреблены тысячи французских колонистов, обвинённых в следовании лютеранству) стала «широко используемым политическим оружием» в борьбе против испанского господства (Parinetto 1998:429-30).

[16] Я имею в виду процессы, проводимые инквизицией в Дофине в 1440-х годах, в течение которых некоторое количество бедняков (крестьян или

пастухов) были обвинены в использовании тел детей для изготовления магической пудры (Russell 1972:217—18); и на работу швабского доминиканца Иоганна Найдера, «Муравейник» (1435), в которой мы читаем, что ведьмы «готовили детей, варили их, ели их плоть и пили бульон оставшийся в горшке... Из плотных тканей они делали магические бальзамы и мази, изготовление которых является третьей причиной убийства детей» (там же: стр. 240). Рассел указывает, что «эти бальзамы или притирания являлись одним из самых важных элементов колдовства в XV веке и позже» (там же).

[17] По поводу «возобновления озабоченности колдовством в Африке, концептуализированной в связи с современными изменениями», см. номер «AfricanStudiesReview» от декабря 1998 года, посвященный этой теме. В частности, см. «Сдерживание колдовства: конфликтующие сценарии в постколониальной Африке» Дианы Чекавой и Пейтера Хесхиере (там же: стр. 1-14). Так же см. «Колдовство, насилие и демократия в Южной Африке» Адама Эшфорта (Чикаго: издательство Чикагского университета, 2005) и документальное видео «Ведьмы в изгнании», авторства Элисон Берг (CaliforniaNewsreel, 2005).



IX de Tierra



IX of Earth

IX de Terra

♁ ♁

# Библиография

- Abbott, L.D. (1946). *Masterworks of Economics*. New York: Doubleday.
- Accati, L. et al (1980). *Parto e Maternità: momenti della biografia femminile*. Quaderni Storici/44 Ancona-Roma/Agosto 1980.
- Acosta, Joseph El P. (1590). *Historia Natural Y Moral de Las Indias*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1962 (second revised edition).
- Alighieri, Dante. (13xx) .*Divina Commedia*. Edited by Mario Craveri. Napoli: II Girasole, 1990.
- Allen, Sally G. and Johanna Hubbs. (1980). «Outrunning Atalanta: Feminine Destiny in Alchemical Transmutation.» *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 1980, Winter, vol. 6, no. 2, 210-229.
- Amariglio, Jack L. (1988). «The Body, Economic Discourse, and Power: An Economist's Introduction to Foucault.» *History of Political Economy*, vol. 20, n. 4. Durham, NC: Duke University Press.
- Amin, Samir, (1974). *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*. Vol. 1. New York: Monthly Review Press.
- \_. (1976). *Unequal Development. An Essay on the Formation of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Amman, Jost and Hans Sachs. (1568). *The Book of Trades*. New York: Dover, 1973.
- Anderson, A. and R. Gordon. (1978).»Witchcraft and the Status of Women: The Case of England» *British Journal of Sociology*.Vol. 29, n. 2, June 1987.
- Anderson, Perry. (1974). *Passages From Antiquity to Feudalism*. London: Verso, 1978.
- Andreas, Carol. (1985). *When Women Rebel. The Rise of Popular Feminism in Peru*. Westport (CT): Lawrence Hill & Company.
- Ankarloo, Bengt and Gustav Henningsen, eds. (1993). *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press.
- Anohesky, Stanislav. (1989). *Syphilis, Puritanism and the Witch-hunt*. New York: St. Martin's Press.
- Appleby, Andrew B. (1978). *Famine in Tudor and Stuart England*. Stanford (CA): Stanford University Press.

Aries, Philippe. (1972). «On the Origin of Contraception in France.» In Orest and Patricia Ranum eds., op.cit. (1972), 11-20.

Ashforth, Adam. (1995). «Of Secrecy and the Commonplace: Witchcraft and Power in Soweto.» Unpublished Manuscript. [APABB@CUNYVM.CUNY.EDU].

\_. (1998). «Reflections on Spiritual Insecurity in Soweto.» African Studies Review. Vbl. 41, No. 3, December.

Bacon, Francis. (1870). The Works of Francis Bacon. London: Longman.

\_. (1870). The Advancement of Learning. In Works, V61.III. London: Longman.

\_. (1974). The Advancement of Learning and New Atlantis. Oxford: Clarendon Press.

Baden, John A. and Douglas S. Noonan. (1998). Managing the Commons. 2nd ed. Bloomington (IN): Indiana University Press.

Badinter, Elizabeth. (1980). L'Amour en plus. Histoire de l'Amour maternel. XVII-XX siècles. Paris: Flammarion.

\_. (1987). «Maternal Indifference.» In Toril Moi, ed., op.cit. (1987), 150-178.

Baillet, Adrien. (1691). La Vie de Monsieur Descartes. Geneve\*. Slatkine Reprints, 1970.

Bainton, Roland H. (1965). Here I Stand: The Life of Martin Luther. New York: Penguin Books.

Bakhtin, Mikail. (1965). Rabelais and His World. (Translated from the Russian). Cambridge, MA: MIT Press.

Bales, Kevin. (1999). Disposable People: New Slavery in the Global Economy. Berkeley, University of California Press.

Barber, Malcolm. (1992). The Two Cities: Medieval Europe 1050—1320. New York: Routledge.

Barker, Anthony. (1978). The African Link. British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade. 1550-1807. London: Frank Cass, Inc.

Barnes, Barry, and Steven Shapin, eds. (1979). Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture. Thousand Oaks, CA: Sage.

Baroja, Julio Caro. (1961). The World of the Witches. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Barry, J., M. Hester and G. Roberts, eds. (1996). Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartlett, Robert. (1993). The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change: 950-1350. Princeton: Princeton University Press.

Bassermann, Lujo. (1967). *H Mestiere PiuAntico*. (Translated from the German). Milano:Edizioni Mediterranee.

Barstow, Anne Llewellyn. (1994). *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts, Our Legacy of Violence Against Women*. New York: Pandora HarperCollins.

Baudez, Claude and Sydney Picasso. (1987). *Lost Cities of the Mayas*. New York: Harry N. Abrams, Inc., Publishers, 1992.

Baumann, Reinhard. (1996). *I Lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo Medioevo alia Guerra dei trent'anni*. (Translated from the German). Torino: Einaudi.

Baumgartner, Frederic J. (1995). *France in the Sixteenth Century*. New York: St. Martin's Press.

Bayle, Pierre. (1697). *Dictionaire Historique et Critique*. Rotterdam: R. Leers.

\_. (1965). *Historical and Critical Dictionary: Selections*. Edited by Richard H. Popkin.

Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Beckles, Hilary McD. (1989). *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

Beckles, Hilary. (1995). «Sex and Gender in the Historiography of Caribbean Slavery» In Shepherd, Brereton, and Bailey, eds. *op. cit.*, (1995),125—140.

Beckles, Hilary andVerene Shepherd eds. (1991). *Caribbean Slave Society and Economy:A Student Reader*. New York: The New Press.

Becker Cantarino, Barbara. (1994). «'Feminist Consciousness' and 'Wicked Witches': Recent Studies on Women in Early Modern Europe.» *Signs:Journal of Women in Culture and Society*, 1994, vol. 20, no. 11 .

Beer, Barrett L. (1982). *Rebellion and Riot: Popular Disorder in England During the Reign of Edward VI*. Kent (OH):The Kent State University Press.

Beier,A. L. (1974). «Vagrants and the Social Order in Elizabethan England.» *Past and Present*, no. 64, August, 3—29.

\_.(1986). *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*. London: Methuen.

Behar, Ruth. (1987). «Sex and Sin,Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico» *American Ethnologists*61.14, no. 1, February, 34—54.

Beloff, Max. (1962). *The Age of Absolutism: 1660-1815*. New York: Harper and Row.

Bennett, H. S. (1937). *Life on the English Manor. A Study of Peasant Conditions*. 1 ISO-1400. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Bennett, Judith M. (1988). «Public Power and Authority in the Medieval English Countryside.» In Erler and Kowaleski, eds., op. cit., (1988).

\_. et al, eds. (1976). *Sisters and Workers in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.

Benzoni, Girolamo. (1565). *La Historia del Mondo Nuovo*. (Venezia). Milano 1965.

Berce, Yves-Marie. (1986). *History of Peasant Revolts: The Social Origins of Rebellion in Early Modern France*. (Translated from the French). Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990. Birrell, Jean. (1987). «Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century.» *Past and Present*, no. 117, November, 22–49.

Black, George F. (1938). *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland, 1510-1727*. (1971 edition). New York: Arno Press Inc.

Blaut J.M, (1992). *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*. Trenton (NJ): Africa World Press.

\_. (1992a). «1492.» In Blaut (1992), pp. 1-63.

Blickle, Peter. (1977). *The Revolution of 1525: The German Peasant War From a New Perspective*. (Translated from the German). Baltimore: John Hopkins University Press.

Blok, Petrus Johannes. (1898). *History of the People of the Netherlands: Part 1. From the Earliest Times to the Beginning of the Fifteenth Century*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Bloom, Harold, ed. (1988). *William Shakespeare. The Tempest*. New York: Chelsea House Publishers. Boas, George. (1966). *The Happy Beast*. New York: Octagon Books.

Bodin, Jean. (1577). *La Republique*. Paris.

\_. (1992). *The Six Books of a Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boguet, Henry. (1603). *An Examen of Witches*. (Translated from the French). Edited by Rev.

Montague Summers. New York: Barnes and Noble, 1971.

Boime, Albert. (1995). *Art and the French Commune: Imagining Paris After War and Revolution*. Princeton: Princeton University Press.

Boissonnade, P. (1927). *Life and Work in Medieval Europe*. New York: Alfred A. Knopf.

Bolton, J. L. (1980). *The Medieval English Economy. 1150-1500*. London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1987.



Bono, Salvatore. (1999). *Schiavi Musulmani nell'Italia Moderna*. Galeotti, Vii cumpra, domestici. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Bordo, Susan. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press.

Bosco, Giovanna and Patrizia Castelli, eds. (1996). *Stregoneria e Streghe nell'Europa Moderna*. Convegno Internazionale di Studi, Pisa 24-26 Marzo 1994. Pisa: Biblioteca Universitari di Pisa.

Bostridge, Ian. (1997). *Witchcraft and Its Transformations, 1650-1750*. Oxford: Clarendon Press. Boswell, John. (1980). *Christian Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: Chicago University Press. Botero, Giovanni. (1588), *Delle cause della grandezza delle citta*. Roma.

Bottomore, Tom, ed. (1991). *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Basil Blackwell. Bovenschcn, Silvia. (1978). «The Contemporary Witch, die Historical Witch and the Witch Myth.» *New German Critique*, no. 15, Fall, 83ff.

Bowie, John. (1952). *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*. London: Oxford University Press.

Boxer, C. R. (1962). *The Golden Age of Brazil: 1650—1750*. Berkeley: University of California Press.

Bradley, Harriett. (1918). *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*. New York: AMS Press, 1968.

Braidotti, Rosi. (1991). *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. New York: Roudedge.

Brandon, William. (1986). *New Worlds For Old: Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500—1800*. Athens: Ohio University Press.

Braudel, Fernand. (1949). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip the II*. Volume I and II. (Translated from the French). New York: Harper and Row, 1966.

\_. (1967). *Capitalism and Material Life, 1400-1800*. (Translated from the French). New York: Harper and Row, 1973.

\_. (1979). *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th—18th Century*. V61.2. New York: Harper and Row, 1982.

Brauner, Sigrid. (1995). *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*. Edited with an Introduction by Robert H. Brown. Amherst: University of Massachusetts Press.

Brenner, Robert. (1982). «Agrarian Roots of European Capitalism.» *Past and Present*, no.97, November, 16-113.

Brian and Pullan, eds. (1968). *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Century*. London: Methuen.

Bridenthal, Renate and Claudia Koonz eds. (1977). *Becoming Visible: Women in European History*. New York: Houghton Mifflin Co.

Briggs, K.M. (1962). *Pale Ecate's Team*. London: Roudedge and Kegan Paul.

Briggs, Robin. (1996). *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London: Penguin.

Brink, Jean R., et al, eds. (1989). *The Politics of Gender in Early Modern Europe*. Vol. 12 of *Sixteenth Century Essays and Studies*. Edited by Charles G, Nauert, Jr. Kirksville (MO): Sixteenth Century Journal Publishers, Inc.

Britnell, R. H. (1993). *The Commercialization of English Society, 1000-1500*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Judith and Robert C. Davis, eds. (1998). *Gender and Society in Renaissance Italy*. New York: Longman.

Brown, Paul. (1988). «'This Thing of Darkness I Acknowledge Mine': The Tempest and The Discourse of Colonialism.» In Bloom, op. cit., (1988), 131-152.

Browne, Thomas Sir. (1643). *Religio Medici*. London: J. M. Dent & Sons, 1928.

Browning, Robert. (1975). *Byzantium and Bulgaria: A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier*. Berkeley: University of California Press.

Brundage, James. (1987). *Love, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: Chicago University Press.

Brunner, Otto. (1974). «II Padre Signore.» In Manoukian ed., op. cit., (1974), 126-143.

Buenaventura-Posso, Elisa and Susan E. Brown. (1980). «Forced Transition from Egalitarianism to Male Dominance: The Bari of Columbia.» In Etienne and Leacock, eds. op. cit., (1980).

Bullough, Vern L. (1976). *Sex, Society, and History*. New York: Science History Publications.

Bullough, Vern and Bonnie Bullough. (1993). *Crossdressing, Sex and Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Burguiere, Andre, et al (1996). *A History of the Family*. Volume Tivo. *The Impact of Modernity*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.

\_. and Francois Lebrun. (1996). «Priests, Prince and Family.» In Burguiere, et al. op. cit.,(1996), 96-160.

Burke, Peter. (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: New York University Press.

\_. ed. (1979). *The New Cambridge Modern History Supplement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burkhardt, Jacob. (1927). *La Civiltà del Rinascimento in Italia, Vol. 2*, (Translated from the German). Firenze: Sansoni.

Burt, Richard and John Michael Archer, eds. (1994). *Enclosures Acts. Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

Burton, Robert. (1621). *The Anatomy of Melancholy. What It Is, With All The Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes & Severall Cures Of It*. New York: Random House, 1977.

Bush, Barbara. (1990). *Slave Women in Caribbean Society: 1650-1838*. Bloomington (IN): Indiana University Press.

Butler, Judith. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Byrne, Patrick. (1967). *Witchcraft in Ireland*. Cork: The Mercier Press.

Caffentzis, George. (1989). *Clipped Coins, Abused Words and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. New York: Autonomedia.

\_. (2001). «From Capitalist Crisis to Proletarian Slavery.» In *Midnight Notes*, eds. (2001).

Camden, Carol. (1952). *The Elizabethan Woman*. New York: Elsevier Press.

Campbell, Josie P. (1986). *Popular Culture in the Middle Ages*. Bowling Green (Ohio): Bowling Green University Popular Press.

Campbell, Mavis C. (1990). *The Maroons of Jamaica, 1655— 1796*. Trenton (NJ): Africa World Press.

Capitani, Ovidio, ed. (1971). *Leresia Medievale*. Bologna: Il Mulino.

\_. ed. (1974). *La Concezione della povertà nel medioevo*. Bologna: Patron.

\_. ed. (1983). *Medioevo Ereticale*. Bologna: Il Mulino.

Cardini, Franco, ed. (1989). *Gostanza, la strega di San Miniato*. Firenze: Laterza.

Carroll, William C. (1994). «The Nursery of Beggary: Enclosure Vagrancy; and Seditious in the Tudor-Stuart Period.» In Burt, Richard and John Michael Archer, eds., *op. cit.* (1994).

Carus, Paul. (1990). *The History of the Devil and the Idea of Evil*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing House.

Casagrande, Carla ed. (1978). *Prediche alle donne del secolo XIII*. Milano: Bompiani.

Cavallo, S. and S. Cerutti. (1980), «Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento.» In L. Accati ed., *op.cit.*, (1980), 346-83.

Cervantes, Fernando. (1994). *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain.* New Haven:Yale University Press.

Chaucer, Geoffrey. (1386-1387). *The Canterbury Tales.* London: Penguin 1977.

Chejne, Anwar G. (1983). *Islam and the West. The Moriscos.* Albany: State University Press.

Christiansen, Rupert. (1994). *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune.* New York: Viking.

Christie-Murray, David. (1976). *A History of Heresy.* Oxford: Oxford University Press.

Ciekawi, Diane and Peter Geschiere. (1998). «Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa.» In *African Studies Review*, vol. 41, Number 3, December, 1-14.

Cipolla, Carlo M. (1968). «The Economic Decline in Italy.» In Brian and Pullan, eds., *op. cit.*, (1968).

\_. (1994). *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-1700.* (Third edition). New York: W.W. Norton.

Clark, Alice. (1919). *The Working Life of Women in 17th Century England.* London: Frank Cass and Co., 1968.

Clark, Stuart. (1980). «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft.» *Past and Present*, no. 87, May, 98-127.

Clendinnen, Inga. (1987). *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517–1570.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cockcroft, James D. (1990). *Mexico: Class Formation, Capital Accumulation, and the State.* New York: Monthly Review Press.

Cohen, Esther. (1986). «Law, Folklore and Animal Lore.» *Past and Present*, no. 110, February, 6-37.

Cohen, Mitchel. (1998). «Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans.» (Unpublished Manuscript).

Cohn, Norman. (1970). *The Pursuit of the Millennium.* New York: Oxford University Press.

\_. (1975). *Europe's Inner Demons.* New York: Basic Books.

Cohn, Samuel K., Jr. (1981). «Donne in Piazza e donne in tribunale a Firenze nel Rinascimento.» *Studi Storici*, July-September 1981, 3, Anno 22, 515-33.

Colburn, Forrest D., ed. (1989). *Everyday Forms of Peasant Resistance*. New York: M. E. Sharpe, Inc.

The Commoner. A Web Journal For Other Values, [www.commoner.org.uk](http://www.commoner.org.uk)

Conde, Maryse. (1992). *I, Tituba, Black Witch of Salem*. (Translated from the the French.) New York: Ballantine Books.

Condren, Mary. (1989). *The Serpent and the Goddess'.Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*. San Francisco: Harper & Row Publishers.

Cook, Noble David. (1981). *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cooper, J. P., ed. (1970). *The New Cambridge Modern History. Vol. IV The Decline of Spain and Thirty Years'War, 1609-1649*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cornwall, Julian. (1977). *Revolt of the Peasantry, 1549*. London: Roudedge & Kegan Paul

Cornej, Peter. (1993). *Les Fondements de l'Histoire Tcheque*. Prague: PBTisk.

Coudert, Allison P. (1989). «The Myth of the Improved Status of Protestant Women.» In Brink et al. eds., *op. cit.*, (1989).

Couliano, Ioan P. (1987). *Eros and Magic in the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.

Coulton, G. G. (1955). *Medieval Panorama.The English Scene from Conquest to Reformation*. New York:The Noonday Press.

Cousin,Victor. (1824-26). *Oeuvres de Descartes*. Paris: F. G. Levrault

Crosby, Alfred W., Jr. (1972). *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport (CT): Greenwood Press. Inc.

Crown, William. (1983). *Changes in the Land. Indians, Colonists, and the Ecology of New England*. New York: Hill and Wang.

Cullen, Michael J. (1975). *The Statistical Movement in Early Victorian Britain. The Foundations of Empirical Social Research*. New York: Barnes and Noble.

Cunningham, Andrew and Ole Peter Grell. (2000). *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Curtis, Bruce. (2002). «Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery.» *Canadian Journal of Sociology* 27,4 (Fall), 505–533.

Dale, Marian K. (1933). «The London Silkwomen of the Fifteenth Century.» *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, no. 21, Winter 1989,489–501.



Dalla Costa, Giovanna Franca. (1978). *The Work of Love. Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century.* (Translated from the Italian). New York: Autonomedia, 2004.

Dalla Costa, Mariarosa. (1972). *Potere Femminile e Sowersione Sociale.* Venezia: Marsilio Editori.

\_. (1995). «Capitalismo e Riproduzione.» In *Capitalismo, Natura, Socialismo*, N. 1,124-135.

\_. (1998). «The Native in Us. The Earth We Belong To.» *Common Sense*, 23,14-52.

Dalla Costa, M. and James, S. (1975). *The Power of Women and the Subversion of the Community.* Bristol: Falling Wall Press.

Daly, Mary. (1978). *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism.* Boston: Beacon.

Davis, Robert. (1998). «The Geography of Gender in the Renaissance.» In Judith C. Brown & Robert C. Davis, eds., op. at., (1998).

De Angelis, Massimo. (2001). «Marx and Primitive Accumulation:The Continuous Character of Capital's Enclosures.» In *The Commoner*. no.2, September, [www.thecommoner.org.uk](http://www.thecommoner.org.uk)

de Givry Grillot. (1971). *Witchcraft, Magic and Alchemy.* (Translated from the French. New York: Dover Publications, Inc.

De Gomara, Francisco Lopez. (1556). *Historia General de Las Indias.* Barcelona: Editorial Iberia, 1954.

De Las Casas, Bartolome. (1552). *A Short Account of the Destruction of the Indies.* New York: Penguin Books,1992.

De Leon, Antonio Garcia. (1985). *Resistencia y Utopia.* Vols. 1 and 2. Mexico D.F.:Ediciones Era.

Demetz, Peter. (1997). *Prague in Black and Gold: Scenes from the Life of a European City.* New York: Hill and Wang.

Descartes, Rene. (1824-1826). *Oeuvres de Descartes.* Volume 7. Correspondence. Published by Victor Cousin. Paris: F.G. Levrault.

\_. (1637). «Discourse on Method.» In *Philosophical Works*, Vol. I.

\_.(1641). «Meditations.» In *Philosophical Works*, Vol. I

\_. (1650). «Passions of the Soul.» In *Philosophical Works*, Vol. I

\_. (1664). «Le Monde»

\_. (1640). *Treatise of Man* (Translated from the French and commented by Thomas Steele Hall. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1972

- \_. (1973). *Philosophical Works of Descartes. Vols.I & II.* (Translated from the French by E.S. Haldane and G.R.T. Ross). Cambridge: Cambridge University Press.
- Deseola, Philippe. (1994). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia.* (Translated from the French). Cambridge: Cambridge University Press.
- De Vries, Jean. (1976). *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1660-1750.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Dickson, David. (1979). «Science and Political Hegemony in the 17th Century.» *Radical Science Journal* No. 8,7—39.
- Dingwall, E. G. (1931). *The Girdle of Chastity.* London: Roudedge and Sons.
- De Stefano, Antonino. (1950). «Le Eresie Popolari nel Medioevo» In Ettore Rota ed., op. cit., (1950).
- Di Nola, Alfonso. (1999). *Il Diavolo: La Forma, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica...* Roma: Newton and Compton Editore.
- Dobb, Maurice. (1947). *Studies in the Development of Capitalism.* New York: International Publishers.
- Dobson, R. B. (1983). *The Peasant Revolt of 1381.* London. Macmillan.
- Dockes, Pierre. (1982). *Medieval Slavery and Liberation* (Translated from the French). London: Methuen.
- Dodgshon, Robert A. (1998). *From Chiefs to Landlords: Social Economic Change in the Western Highlands and Islands, c.1493—1820.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Douglass, C. North and Robert Paul Thomas. (1973). *The Rise of the Western World: A New Economic History.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Duby, Georges and Jacques Le Goff. (1981). *Famiglia e parentela nell'Italia medievale.* Bologna: Il Mulino.
- Duby, Georges. (1988). *Love and Marriage in the Middle Ages.* Chicago: University of Chicago Press.
- Duerr, Hans Peter. (1988). *Nudità e Vergogna. Il Mito del Processo di Civilizzazione.* (Translated from the German) .Venezia: Marsilio Editori,1991.
- Dunn, Richard S, (1970), *The Age of Religious Wars.1559-1715.* New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Dupaquier,Jacques. (1979). «Population.»In Burke ed., op.cit., (1979).
- Duplessis, Robert S. (1997). *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Dyer, Christopher. (1968). «A Redistribution of Income in XVth Century England.» *Past and Present*, no. 39, April, 11—33.

\_. (1989). *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England. 1200-1320*. Cambridge University Press.

[The] Ecologist. (1993). *Whose Common Future? Reclaiming the Commons*. Philadelphia (PA): New Society Publishers in cooperation with Earth-scan Publications Ltd.

Easlea, Brian. (1980). *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*. Brighton (Sussex): The Harvester Press.

Ehrenreich, Barbara and Deirdre English. (1973). *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers*. Old Westbury, NY: The Feminist Press.

Elias, Norbert. (1939). *The Civilizing Process. The History of Manners*. (Translated from the German). New York: Urizen Books, 1978.

Elton, G. R. (1972). *Policy and Police*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engels, Frederick. (1870). *The Peasant War in Germany*. Moscow: Progress Publishers, 1977.

\_. (1884). *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: International Publishers, 1942.

Ennen, Edith. (1986). *Le donne nel Medioevo*. (Translated from the German). Bari: Laterza.

Erasmus, Desiderius. (1511). *The Praise of Folly*. (Translated from the Latin) New York: Modern Library, 1941.

Erbstosser, Martin. (1984). *Heretics in the Middle Ages* (Translated from the German). Edition Leipzig.

Erhard, Jean. (1963). *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Ecole Pratique de Haute Etudes.

Erler, Mary and Maryanne Kowaleski, eds. (1988). *Women and Power in the Middle Ages*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.

Etienne, Mona and Eleanor Leacock, eds. (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.

Evans, Richard J. (1996). *Rituals of Retribution: Capital Punishment in Germany; 1600-1987*. Oxford: Oxford University Press.

Farge, Arlette. (1987). «Women's History: An Overview.» In Toril Moi, ed., op. cit., (1987), 133-149.

Faure, Christine. (1981). «Absent from History.» (Translated from the French). *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, no.1, 71-80.

Federici, Silvia and Leopoldina Fortunati. (1984). *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*. Milano: Franco Angeli Editore.

Federici, Silvia. (1975). «Wages Against Housework.» In Malos ed., op.cit., (1980), 187-194.

\_. (1988). «The Great Witch-Hunt.» In *Maine Scholar*; Vol. 1, no.1, Autumn, 31-52.

\_. ed. (1995). *Enduring Western Civilization. The Construction of the Concept of the West and its 'Others'*. Westport(CT): Praeger.

Ferrari, Giovanna. (1987). «Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna.» *Past and Present*, no. 117, November, 50—106.

Firpo, Luigi, ed, (1972). *Medicina Medievale*. Torino: UTET.

Fischer, David Hackett. (1996). *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythm of History*. Oxford: Oxford University Press.

Fisher, F. J., ed. (1961). *Essays in the Economic and Sodal History of Tudor and Stuart England, in Honor of R.H. Taumey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Flandrin, Jean-Louis, (1976). *Families in Former Times. Kinship, Household and Sexuality*. (Translated from the French). Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Fletcher, Anthony. (1973). *Tudor Rebellions* (2nd edition). London: Longman.

Fletcher, Anthony & John Stevenson, eds. (1985). *Order and Disorder in Early Modem England*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fletcher, Robert. (1896). «The Witches' Pharmacopoeia.» In *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, Baltimore, August 1896, Vol. VII, No. 65,147-56.

Foner, Philip S. (1947). *History of the Labor Movement in the United States*. Vol. 1. *From Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor*. New York: International Publishers.

Fontaine, Nicholas.(1738). *Mémoires pour servir a l'histoire de Port-Royal*.

Ford, John. (1633). «Tis a Pity She's a Whore.» In *Webster and Ford: Selected Plays*. London: Everyman's Library, 1964.

Forman Crane, Elaine. (1990). «The Socioeconomics of a Female Majority in Eighteenth-Century Bermuda.» *Signs,Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, no. 2,Winter, 231— 258.

Fortunati, Leopoldina. (1981). *L'Arcana della Riproduzione*. Casalinghe, Prostitute, Operai e Capitale, Venezia: Marsilio Editori.

\_. (1995). *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*. Brooklyn: Autonomedia.

\_. (1984).«La ridefinizione della donna.» In Federici and Fortunati, op. cit., (1984).

- Foucault, Michel. (1961). *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason.* (Translated from the French). New York: Random House, 1973.
- \_. (1966). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences.* (Translated from the French). New York: Vintage Books, 1970.
- \_. (1969). *The Archeology of Knowledge & The Discourse On Language.* (Translated from the French). New York: Roudedge, 1972.
- \_. (1975). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* (Translated from the French). New York: Vintage Books, 1977).
- \_. (1976). *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction.* (Translated from the French). New York: Random House, 1978.
- \_. (1997). *The Politics of Truth*, ed. by Sylvere Lotringer. New York: Semiotext(e).
- Fox, Sally. (1985). *Medieval Women: An Illuminated Book of Days.* New York: Litde, Brown and Co.
- Fraser, Antonia. (1984). *The Weaker Vessel.* New York: Alfred Knopf.
- Fryde, E. D. (1996). *Peasants and Landlords in Later Medieval England.* New York: St. Martin's Press.
- Furniss, Edgar. (1957). *The Position of the Laborer in a System of Nationalism.* New York: Kelly and Millan.
- Galzigna, Mario. (1978). «La Fabbrica del Corpo.» *Aut-Aut* (Milano), No. 167—68, September-December, 153—74.
- Garrett, Clarke. (1977). «Women and Witches: Patterns of Analysis.» *Signs, Journal of Women in Culture and Society.* (Winter), 1977.
- Gatrell, V.A. C. et al. eds. (1980). *Crime and the Law: The Social History of Crime in Western Europe Since 1500.* London: Europe Publications.
- Geis, Gilbert and Ivan Bunn. (1997). *A Trial of Witches. A Seventeenth-century Witchcraft Prosecution.* New York: Roudedge.
- Gelis, Jacques. (1977). «Sages-femmes et accoucheurs : l'obstétrique populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles.» *Annales*, no. 32, July—December.
- Gerbi, Antonello. (1985). *Nature in the New World: From Christopher Columbus to Gonzalo Fernandez de Oviedo.* (Translated from the Italian). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Geremek, Bronislaw. (1985). *Mendicanti e Miserabili Nell'Europa Moderna. (1350—1600).* Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani.
- \_. (1987). *The Margins of Medieval Society.* Cambridge: Cambridge University Press.



- \_. (1988). *La Stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*. Milano: II Saggiatore.
- \_. (1994). *Poverty. A History*. Oxford: Basil Blackwell. (Translated from the Polish).
- Gert, Bernard, ed. (1978). *Man and Citizen — Thomas Hobbes*. Gloucester, MA.
- Geschiere, Peter and Francis Nyamnjoh. (1998). «Witchcraft as an Issue in the 'Politics of Belonging': Democratization and Urban Migrants' Involvement with the Home Village.» *African Studies Review*, Vol. 49, N. 3, December 1998, 69—91.
- Gilboy, Elizabeth. (1934). *Wages in Eighteenth-Century England*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Ginzburg, Carlo. (1966). *I Benandanti*. Torino: Einaudi.
- \_. (1991). *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. (Translated from the Italian). New York: Pantheon.
- Glanvil, Joseph. (1661). *The Vanity of Dogmatizing: The Three Versions*. Introduction by Stephen Medcalf. Hove (Sussex): Harvester Press, 1970.
- Glass, D.V. and Everseley, D.E.C., eds. (1965). *Population in History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goetz, Hans-Werner, (1986). *Life in the Middle Ages*. London: University of Notre Dame Press.
- Goldberge, Jonathan. (1992). *Sodometries. Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Goodare, Julian, ed. (2002). *The Scottish Witch-hunt in Context*. Manchester: Manchester University Press.
- Gordon-Grube, Karen. (1988). «Anthropophagy in Post-Renaissance Europe. The Tradition of Medical Cannibalism.» *American Anthropologist Research Reports*. [90], 405—08.
- Gosse, Edmund. (1905). *Sir Thomas Broume*. London: The Macmillan Company.
- Gottfried, Johann Ludwig. (1630). *Le Livre des Antipodes*. Paris: Maspero, 1981.
- Gotdiebe, Beatrice. (1993). *Family in the Western World: From the Black Death to the Industrial Age*. Oxford: Oxford University Press.
- Goubert, Jean. (1977). «L'art de guérir. Médecine savante et médecine populaire dans la France de 1790.» *Annales*, no. 32, July—December.
- Goubert, Pierre. (1982). *The French Peasantry in the Seventeenth Century*. (Translated from the French). London: Cambridge University Press.

Graus, Frantisek. (1967). «Social Utopia in the Middle Ages.» *Past and Present*, no. 38, December, 3— 19.

Greaves, Richard L., et al. (1992). *Civilizations of the West. Pol. I: From Antiquity to 1715*. New York: HarperCollins.

\_. (1992). *Civilizations of the West. Vol.2. From 1660 to the Present*. New York: HarperCollins.

Green, Monica. (1989). «Women's Medical Practice and Healthcare in Medieval Europe.» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol.14, no.2, Winter, 434-473.

Gregory, Annabel. (1991). «Witchcraft, Politics and Good Neighborhood\* in Early Seventeenth-Century Rye.» *Past and Present*, no. 133, November, 31-66.

Greven, Philip. (1977). *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Raising, Religious Experience, and the Self in Early America*. New York: Alfred Knopf.

Griffin, Susan. (1978). *Women and Nature. The Roaring Inside Her*. San Francisco: Sierra Club.

Guillaumin, Colette. (1995) . *Racism, Sexism, Power and Ideology*. New York: Routledge.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. (1615). *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1936.

Guazzo, Francesco-Maria. (1608). *Compendium Maleficarum*. Edited by Montague Summers. New York: Barnes and Nobles, 1970. (First edition 1929).

Gunder Frank, Andre (1978). *World Accumulation, 1492—1789*. New York: Monthly Review Press.

Hacker, Barton C. (1981). «Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance.» *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, no. 41, Summer, 643— 71.

Hamilton, Earl J. (1965). *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501—1650*. New York: Octagon Books.

Hanawalt, Barbara A. (1986a). «Peasants Resistance to Royal and Seignorial Impositions.» In F. Newman, ed., *op. cit.* (1986), 23-49.

\_. (1986b). *The Ties That Bound: Peasant Families in Medieval England*. Oxford: OxfordUniversity Press.

\_. (1986c). «Peasant Women's Contribution to the Home Economy in Late Medieval Caliban and the Witch England.» In Barbara Hanawalt (1986d).

\_.(1986d). *Women and Work in Pre-industrial Europe*. Bloomington (Indiana): Indiana University Press.

Hanke, Lewis. (1970). *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press. (First edition 1959).

Hardin, Garrett. (1968). «The Tragedy of the Commons.» *Science* 162,1243-48.

Harris, Marvin. (1974). *Cows, Pigs and Witches*. New York: Random House.

Hart, Roger. (1971). *Witchcraft*. New York: G. Putnam's Sons.

Harvey, P. D. A. (1973). «The English Inflation: 1180-1220.» *Past and Present*, no 61, November. Harvey, William. (1961). *Lectures on the Whole of Anatomy*. Berkeley: University of California Press. Hatcher, John. (1977). *Plague, Population and the English Economy, 1348-1530*. New York: Macmillan.

\_. (1994). «England in the Aftermath of the Black Death.» *Past and Present*, no. 144, August, 3-36.

Hay, Douglas. (1975). «Property, Authority and the Criminal Law.» In Hay et al., *op. cit.*, (1975),17-63.

\_. et al. (1975). *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in 18th Century England*. New York: Pantheon Books.

Heckscher, Eli J. (1965). *Mercantilism Vol 1. and 2.* (Translated from the Swedish). London: George Allen & Unwin Ltd.

Helleiner, K.F. (1958). «New Light on the History of Urban Populations.» *Journal of Economic History*, XVIII.

Heller, Henry. (1986). *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*. Leiden (Netherlands): E.J. Brill.

Hemming, John. (1970). *The Conquest of the Incas*. New York: Harcourt Brace and Company. Henderson, Katherine Usher and McManus, Barbara F. (1985). *Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540-1640*. Urbana and Chicago (IL): University of Illinois Press.

Henriques, Fernando. (1966). *Storia Generale Della Prostituzione. Vol. 2. U Medioevo e Veta' modema*. (Translated from the English). Milano: Sugar Editore.

Herlihy, David. (1995). *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays. 1978-91*. Providence (RI): Berghahn Books.

\_. (1985). *Medieval Households*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

\_. (1997). *The Black Death and the Transformation of the West*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Herzog, Don. (1989). *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*. Chicago: University of Chicago. Hill, Christopher. (1952). «Puritans and the Poor.» *Past and Present* no. 2. (November).

\_. (1958). *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the 17th Century*. New York: Schocken Books. Hill, Christopher. (1958).

\_. (1961). *The Century of Revolution, 1603—1714*. New York: W W. Norton & Company, 1980.

\_. (1964). *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. New York: Schocken Books.

\_. (1965). *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford University Press.

\_. (1971). *Antichrist in Seventeenth-Century England*. Oxford University Press.

\_. (1975). *Change and Continuity in 17th-Century England*. Cambridge (MA): Harvard University Press. Bibliography

\_. (1975a). *The World Upside Down*. London: Penguin. Hilton, Rodney. (1953). «The Transition from Feudalism to Capitalism.» *Science and Society*, XVII, 4, Fall, 341-51.

\_. (1966). *A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

\_. (1973). *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*. New York: Viking Press, Inc.

\_. (1985). *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*. London: The Hambledon Press.

Hilton, Rodney, Maurice Dobb, Paul Sweezy, H. Takahashi and Christopher Hill (1976). *The Transition from Feudalism to Capitalism*. London: New Left Books.

Himes, Norman. (1963). *Medical History of Contraception*. New York: Gamut Press.

Himmelman, P. Kenneth. (1997). «The Medicinal Body: An Analysis of Medicinal Cannibalism in Europe, 1300-1700.» *Dialectical Anthropology*, 22, 180—203.

Hobbes, Thomas. (1962). *Behemoth: The History of the Causes of the Civil War of England and the Counsels and Artifices by which they were Carried on from the Year 1640 to the Year 1660*. English Works. Vol. VI. Germany: Scientia Aalen.

\_. (1963). *Leviathan*. New York: World Publishing Company.

\_. (1966). *English Works. Vol. IV*. Germany: Scientia Verlag Aalen.

Hobsbawm, E. J. (1954). «The General Crisis of the European Economy in the 17th Century.» *Past and Present*, no. 5, (May 1954) 33-53.

Hodges, Richard and Whitehouse, David. (1983). *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*. Ithaca: Cornell University Press.

Holbein, Hans the Younger. (1538). *The Dance of Death*. Published by Melchior and Gaspar Trechsel, Lyons, France.

Holinshed, Raphael. (1577). *Holinshed's Chronicles of England, Scotland, and Ireland*. Ed. Vernon F. Snow. New York: AMS, 1965.

Holmes, Clive. (1993). «Women, Witnesses and Witches.» *Past and Present*, no.140 (1993) 45-7S.

Holmes, George Arthur. (1975). *Europe: Hierarchy and Revolt. 1320-1450*. New York: Harper & Row.

Holmes, Ronald. (1974). *Witchcraft In British History*. London: Frederick Muller Ltd.

Holt, Richard. (1987). «Whose Were the Profits of Corn Milling? An Aspect of the Changing Relationship Between the Abbots of Glastonbury and Their Tenants. 1086-1350.» *Past and Present*, no. 116, (August 1987) 3—23.

Homans, G. C. (1960). *English Villagers of the Thirteenth Century*. New York: Russell and Russell.

Hone, Nathaniel J. (1906). *The Manor and Manorial Records*. London: Methuen & Co.

Hoskins, W. G. (1916). *The Age of Plunder: The England of Henry VIII, 1500-1547*. London: Longman.

Howell, Martha. (1986). *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*. Chicago: Chicago University Press.

Hsia, R. Po-Chia (1988a). «Munster and the Anabaptists.» In R. P. Hsia ed., *op.cit.*, (1988b).

\_. ed. (1988b). *The German People and the Reformation*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

Hufton, Olwen. (1993). «Women, Work, and the Family.» In Davis and Farge eds., *op. cit.*, (1993).

Hughes, Diane Owen. (1975). «Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa.» In *Past and Present*, no. 66, February, 3—28.

Hughes, William. (1991). *Western Civilization, Vol. II. Early Modern Through the 20th Century*. Guilford (CT): The Duskin Publishing Group.

Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott, and Barbara Smith. (1982). *All Women Are White, All Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave*. Black Women's Studies. New York: The Feminist Press.

Hulme, Peter. (1994). «Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean.» In Schwartz, Stuart B., ed., *op. cit.*, (1944), 157-200.



Hunt, David. (1970). *Parents and Children in History: The Psychology of Family Life in Early Modern France*. New York: Basic Books.

Hutchinson, E. P. (1967). *The Population Debate*. New York: Houghton Mifflin.

Hybel, Nils. (1989). *Crisis or Change: The Concept of Crisis in the Light of Agrarian Structural Reorganization in Late Medieval England*. Aarhus: Aarhus University Press.

Innes, Brian. (1998). *The History of Torture*. New York: St. Martin's Press.

James, Margaret. (1966). *Social Problems and Policy During the Puritan Revolution, 1640-1660*. New York: Barnes & Noble.

James, Selma. (1975). «Sex, Race and Class.» Bristol: Falling Wall Press.

Jonson, Ben. (1610). *The Alchemist*, ed. by Gerald E. Bentley Wheeling (IL): Harlan Davidson Inc., 1947.

Jordan, W. C. (1996). *The Great Famine. Northern Europe in the Early Fourteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.

Joseph, Margaret Paul. (1992). *Caliban in Exile: The Outsider in Caribbean History*. Westport (CT): Greenwood.

Kaltner, Karl Hartwig. (1998). «Sulle guerre contadine in Austria.» (Translated from the German). In *Thea* (1998).

Kamen, Henry. (1972). *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550-1660*. New York: Praeger Publishers.

Karras, Ruth Mazo. (1989). «The Regulations of Brothels in Later Medieval England.» *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, no. 21, Winter, 399–433.

\_. (1996). *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*. Oxford: Oxford University Press.

Kay, Marguerite. (1969). *Bruegel*. London: The Hamlyn Publishing Group.

Kaye, Harvey J. (1984). *The British Marxist Historians*. New York: St. Martin's Press, 1995.

Kaye, Joel. (1998). *Economy and Nature in the Fourteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kelly, Joan. (1977). «Did Women Have a Renaissance?» In *Bridenthal and Koonz eds., op. cit.,* (1977).

\_. (1982). «Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400–1789.» *Signs: Journal of*

*Women in Culture and Society*. 1982, vol. 8, no. 1, Autumn, 4–28.

- \_. (1984). *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kieckhafer, R. (1976). *European Witch-trials: Their Foundations in Popular Culture, 1300-1500*. Berkeley: University of California Press.
- King, Margaret L. (1991). *Women of the Renaissance*. (Translated from the Italian). Chicago: University of Chicago Press.
- Kingston, Jeremy. (1976). *Witches and Witchcraft*. Garden City, NY: Doubleday.
- Kittredge, G.L. (1929). *Witchcraft in Old and New England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Klaits, Joseph. (1985). *Servants of Satan: The Age of the Witch-Hunts*. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- Klapitsch-Zuber, Christiane ed. (1996). *Storia delle Donne in Occidente. II Medioevo*. Bari: Laterza.
- Koch, Gottfried. (1983). «La Donna nel Catarismo e nel Valdismo Medievali» In Capitani ed., op. cit., (1983).
- Koning, Hans. (1991). *Columbus: His Enterprise: Exploding the Myth*. New York: Monthly Review Press.
- \_. (1993). *The Conquest of America: How the Indian Nations Lost Their Continent*. New York: Monthly Review Press.
- Kors, Alan C., and Edward Peters. (1972). *Witchcraft in Europe 1100-1700: A Documentary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kowaleski, Maryanne and Judith M. Bermett. (1989). «Crafts, Guilds, and Women in the Middle Ages; Fifty Years After Marian K. Dale.» *Signs journal of Women in Culture and Society*, vol.14, no 2, Winter, 474—88.
- Kramer, Heinrich, and James Sprenger. (1486). *Malleus Maleficarum*. (Translated from the German, with an Introduction by Rev. Montague Summers). New York: Dover Publications, Inc., 1971.
- Kriedte, Peter. (1983). *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists. Europe and the World Economy, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuen, Thomas. (1998). «Person and Gender in the Laws.» In Judith C. Brown and Robert C. Davis, eds., op.cit., (1998), 87—106.
- Kurlansky, Mark. (1999). *The Basque History of the World*, London: Penguin.
- Lambert, Malcolm. (1977). *Medieval Heresy*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- Langland, William. (1362-1370). *The Vision of William Concerning Piers the Plowman*. Clarendon: Oxford University Press, 1965.

Lamer, Christina.(1980). «Crimen Exceptum? The Crime of Witchcraft in Europe.» In Gatrell, V.A.C. et al., eds., op. cit., (1980).

\_. (1981). *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

\_. (1984). *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. Edited and with a Foreword by

Alan Macfarlane. Oxford: Basil Blackwell.

La Rocca, Tommaso, ed. (1990). *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*. Torino: Claudiana.

Laslett, Peter. (1971). *The World We Have Lost*. New York: Scribner's.

Lavallee, Joseph.(1809). *Histoire des Inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal*. Paris.

Lawson, George (Rev.). (1657). *Examination of Leviathan*.

Lea, Henry Charles. (1888), *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. Vol.2. New York: Harper & Brothers.

\_. (1922). *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. London: MacMillan.

\_. (1957). *Materials Towards a History of Witchcraft*. Edited by Arthur C. Howland, with an Introduction by George Lincoln Burr, 3rd vol, New York: Thomas Yoseloff.

\_. (1961). *The Inquisition of the Middle Ages*. New York: Macmillan Company. *Caliban and the Witch*

Leacock, Eleanor. (1980). «Montagnais Women and the Jesuit Program For Colonization» In Etienne and Leacock, eds., op.af.,(1980), 25-4.

Leacock, Eleanor Burke. (1981). *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.

Lecky, W. E.H. (1886). *History of the Rise of Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*. New York: Appleton & Co.

Le Goff, Jacques. (1956). *Tempo della Chiesa e tempo del Mercante*. (Translated from the French). Torino: Einaudi, 1977.

\_. ed. (1980). *La Nuova Storia*. (Translated from the French). Milano: Mondadori.

\_. (1988). *Medieval Civilization*. Oxford: Basil Blackwell.

Lenoble, Robert. (1943). *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*. Paris: Vrin.

Lerner, Robert E. (1972). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.

- LeRoy Ladurie, Emmanuel. (1966). *Les Paysans de Languedoc*. Paris, Gallimard.
- \_. (1974). *Peasants of Languedoc*. (Translated from the French). Carbondale (IL): University of Illinois Press.
- \_. (1979). *Il Carnevale di Romans*. (Translated from the French). Milano: Rizzoli, 1981.
- \_. (1981). *The Mind and Method of the Historian*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_. et al. (1987) *Jasmin's Witch*. New York: George Braziller.
- Levack, Brian P. (1987). *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London: Longmans.
- \_. ed. (1992). *Witchcraft, Magic and Demonology*. In thirteen volumes. New York: Garland Publishing.
- Levine, David ed. (1984). *Proletarianization and Family History*. New York: Academic Press.
- Linebaugh, Peter. (1975). «The Tyburn Riots Against the Surgeons.» In Hay et al. *op. cit.*
- \_. (1992). *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Cambridge University Press.
- Linebaugh, Peter and Marcus Rediker. (2001). *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Lis, C. & H. Soly. (1979). *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press.*
- \_. (1984). «Policing the Early Modern Proletariat, 1450-1850.» In Levine ed., *op. cit.*, (1984), 163-228.
- Little, Lester K. (1978). *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Lombardini, Sandro. (1983). *Rivolte Contadine in Europa (Secoli XVI—XVIII)*. Torino: Loescher Editore.
- Luzzati, Michele. (1981). «Famiglie nobili e famiglie mercantili a Pisa e in Toscana nel basso medioevo.» In Georges Duby and Jacques Le Goff eds., *op. cit.*, (1981), 185—206.
- Macfarlane, Alan. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*. New York: Harper & Row, Publishers.
- \_. (1978). *Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*. Oxford: Basil Blackwell.

Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Malebranche, Nicolas. (1688). *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. «Dialogues on Metaphysics and Religion.» In Popkin, ed, op. cit., (1966).

Malos, Ellen ed. (1980). *The Politics of Housework*. New York: The New Clarion Press.

Manning, Roger B. (1988). *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509-1640*. Oxford: Clarendon Press.

Mandrou, Robert. (1968). *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*. Paris: Librairies Plon.

Manoukian, Agopic ed. (1974). *Famiglia e Matrimonio nel Capitalismo Europeo*. Bologna: Il Mulino.

Marks, Elaine and Isabelle Courtivron eds. (1981). *New French Feminisms. An Anthology*. New York: Schocken Books.

Marlowe, Christopher. (1604). *Doctor Faustus*. London.

Marshall, Dorothy. (1926). *The English Poor in the Eighteenth Century*. London: George Roudedge & Sons.

Marshall, Rosalynd. (1983). *Virgins and Viragos: A History of Women in Scotland, 1080-1980*. Chicago: Academy Chicago Ltd.

Martin, Emily. (1981). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

Martin, Ruth. (1989), *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*. London: Basil Blackwell Inc.

Martinez, Bernardo Garcia et al. (1976). *Historia General De Mexico, Tomo 1*. Mexico D. R: El Colegio de Mexico.

Marvell, Andrew. (1681). *Miscellaneous Poems*. Ed. by Mary Marvell. Scholar Press, 1969.

Marx, Karl.(1857—58). *Grundrisse*. (Translated from the German). London: Penguin, 1973.

\_. (1867). *Capital. A Critique of Political Economy*. Vol. I and Vol.III. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1909.

\_. (1932). *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Moscow: Foreign Languages Publishing House (1961), Mather, Cotton. (1681—1708). *Diary of Cotton Mather*. 2 vols. Massachusetts Historical Society Collection, (1911-12). Quoted by Philip Greven in *The Protestant Temperament*.

Maxwell-Stuart, P.G.(2001) *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-Century Scotland*. Edinburgh: Tuckwell Press.



Mayer, Enrique. (1981). *Tribute to the Household Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru*. Austin (Texas): Institute of Latin American Studies.

Mazzali, Tiziana. (1988). *Il martirio delle streghe: una nuova drammatica testimonianza dell'Inquisizione laica del Seicento*. Milano: Xenia.

Mazzi, Maria Serena. (1991). *Prostitute e Lenoni nella Firenze del Quattrocento*. Milano: Il Saggiatore.

McDonnell, Ernest W. (1954). *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

McManners, J. (1981). *Death and the Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.

McNamara, Jo Ann and Suzanne Wemple. (1988). «The Power of Women Through the Family in Medieval Europe», 500—1100. In Erler and Kowaleski, eds., op. dt., 1988).

Meillassoux, Claude. (1981). *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press. (First French edition 1975.)

\_. (1986). *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*. (Translated from the French). Chicago: Chicago University Press, 1991.

Melossi, Dario and Massimo Pavarini. (1977). *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System*. (Translated from the Italian). Totowa (NJ): Barnes and Noble.

Mendelson, Sara and Patricia Crawford. (1998). in *Early Modern England, 1550-1720*. Oxford: Clarendon Press.

Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature'. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Row.

\_. (1987). «Mining the Earth's Womb.» In Rothschild ed., op. cit., (1987), 99-117.

Mereu, Italo. (1979). *Storia dell'intolleranza in Europa*. Milano: Mondadori.

Mergivern, James J. (1997). *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*. New York: Paulist Press.

Midelfort, Erik H. C. (1972). *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562—1684: The Social and Intellectual Foundations*. Stanford: Stanford University Press.

Midnight Notes Collective. (1990). «The New Enclosures,» *Midnight Notes* no. 10, Fall.

\_. (2001). *Auroras of the Zapatistas: Local and Global Struggles of the Fourth World War*. New York: Autonomedia.

- Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed Books.
- Milano, Attilio. (1963). *Storia degli Ebrei in Italia*. Torino: Einaudi.
- Milton, John. (1667). «Paradise Lost.» In S. Orgel and J. Goldberg, eds. *John Milton*. Oxford: Oxford University Press, (1992).
- Mingay, G. E. (1997). *Parliamentary Enclosures in England: An Introduction to Its Causes, Incidence and Impact, 1750-1850*. London: Longman.
- Moi, Irit, ed. (1987). *French Feminist Thought: A Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Molitor, Ulrich. (1489). *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus*.
- Moller, Herbert ed. (1964). *Population Movements in Modern European History*. New York: The Macmillan Company.
- \_. (1964a). «Population and Society During the Old Regime, c.1640-1770» In Moller ed., op cit., (1964), 19-42.
- Momsen, Janet H., ed. (1993). *Women and Change in the Caribbean: A Pan-Caribbean Perspective*. London: James Currey.
- Montaigne, Michel Eyquem de. (1580). *The Essays*. London: Oxford University Press, 1942.
- Montanari, Massimo. (1993). *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*. Roma-Bari: Laterza.
- Monter, William E. Monter, E.W. (1969). *European Witchcraft*. New York: John Wiley and Sons.
- \_. (1969). «Law, Medicine and the Acceptance of Women.» In Monter, ed., op rif., (1969).
- \_. (1976). *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands During the Reformation*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_. (1977). «The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft.» In Bridental and Koonz eds., op cit., (1977).
- \_. (1980). «Women in Calvinist Geneva.» *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, no. 2, Winter, 189-209.
- Moore, Henry. (1659). *On The Immortality of the Soul*. A. Jacob ed., *International Archives of the History of Ideas*, no. 122.
- Moore, R.I. (1975). *The Birth of Popular Heresy*. New York: St. Martin's Press.
- \_. (1977). *The Origins of European Dissent*. New York: St. Martin's Press.
- Moore, Thomas. (1518). *Utopia*. New York: W.W. Norton & Company, 1992.

Morato, Turn. (1975). «Aborto di Stato.» In *Canti di Donne in Lotta*. Gruppo Musicale del Comitato per il Salario al Lavoro Domestico di Padova.

Morgan, Edmund. (1966). *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century England*. New York; Harper and Row.

Morgan, Robin ed. (1970). *Sisterhood is Powerful*. New York: Vintage.

Mornese, Corrado and Gustavo Buratti. (2000). *Fra Dolcino e gli Apostolici tra eresia, rivolta, e roghi*. Centro Studi Dolciniani. Novara: Derive/ Approdi.

Morrissey, Marietta. (1989). *Slave Women in the New World: Gender Stratification in the Caribbean*. Lawrence (Kansas): University Press of Kansas.

Morse Earle, Alice. (1993). *Home Life in Colonial Days*. Stockbridge (MA): Berkshire Publishers.

Mosher Stuard, Susan ed. (1987). *Women in Medieval History and Historiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Moulier Boutang, Yann. (1998). *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*. Paris: Presses Universitaires de France.

Mumford, Lewis. (1962). *Technics and Civilization*. New York: Harcourt Brace and World Inc.

Mun, Thomas. (1622). *England's Treasure by Forraign Trade*. London.

Müntzer, Thomas. (1524). *Open Denial of the False Belief of the Godless World*.

Muraro, Luisa. (1976). *La Signora del Gioco: Episodi della caccia alle streghe*. Milano: Feltrinelli Editore, 1977.

Murray, Margaret. (1921). *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Murstein, B. I. (1974). *Love, Sex, and Marriage Through the Ages*. New York: Springer Publishing Company.

Nash, June. (1978). «The Aztecs and the Ideology of Male Dominance.» *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 4, no. 21, 349-62.

\_. (1980). «Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony.» In Etienne and Leacock, eds., *opcit.*, (1980), 134-48.

Neel, Carol. (1989). «The Origins of the Beguines.» *Signs, Journal of Women in Culture and Society*. vol. 14, no. 2, Winter, 321-41.

Neeson J. M. (1993). *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*. Cambridge: Cambridge University Press.

Newman, Francis X., ed. (1986). *Social Unrest in the Late Middle Ages*. Binghamton (NY): Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies.

Niccoli, Ottavia ed. (1998). *Rinascimento al femminile*. Bari: Laterza.

- Nicholas, David. (1992). *Medieval Flanders*. London: Longman.
- Nider, Johannes. (1435-37). *Formicarius*.
- Nietzsche, F. (1887). *The Birth of the Tragedy and The Genealogy of Morals*. New York: Doubleday (1965).
- Noonan, John T. (1965). *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Cambridge: Harvard University Press.
- Norberg, Kathryn. (1993). «Prostitutes.» In Davis and Farge eds., *op cit.*, (1993).
- Normand, Lawrence and Gareth Roberts, eds.(2000). *Witchcraft in Early Modern Scotland: James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press.
- North, Douglas C. and Robert Paul Thomas. (1943). *The Rise of the Western World: A New Economic History*. New York: Cambridge University Press.
- Notestein, Wallace. (1911). *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*. New York: Russell and Russell, 1965.
- O'Brien, Mary. (1981). *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- O'Brien, Patrick and Roland Quinault, eds. (1993). *The Industrial Revolution and British Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Malley C.D., Poynter F.N.L., Russell K.F. (1961). *William Harvey. Lectures on the Whole of Anatomy*. Berkeley: University of California Press.
- O'Malley, C.D. (1964). *Andreas Vesalius of Brussels, 1514-1564*. Berkeley: University of California Press.
- Omolade, Barbara (1983). «Heart of Darkness.» In Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, eds., *op.cit.*, (1983).
- Opitz, Claudia. (1996).»La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo. (1200-1500).» In Klapitsch-Zuber ed., *\*op.cit.*, (1996).
- Orioli, Raniero. (1984). *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale*. Novara: Europia. (1993).
- Orlaradi, Arianna. (1989). «I Viaggi di Gostanza.» In. Cardini ed., *op. cit.*, (1981), 125-43.
- Ortalli, Gherardo. (1981). «La famiglia tra la realtà dei gruppi inferiori e la mentalità dei gruppi dominanti a Bologna nel XIII secolo.» In Georges Duby and Jacques Le Goff eds., *\*op.cit.*, (1981), 125-43.
- Oten, Charlotte F., ed. (1986). *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Otis, Leah Lydia. (1985). *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*. Chicago: The University of Chicago Press.

Overbeek, J. (1964). *History of Population Theories*. Rotterdam: Rotterdam University Press. Ozment, Steven. (1983). *When Father Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Parinetto, Luciano. (1983). *Streghe e Politico. Dal Rinascimento Italiano a Montaigne. Da Bodin a Naude*. Milano: Istituto Propaganda Librara.

\_. (1996). «La traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi.» In Bosco e Castelli, eds., op. cit., (1996).

\_. (1998). *Streghe e Potere: II Capitale e la Persecuzione dei Diversi*. Milano: Rusconi.

Partridge, Burgo. (1960). *A History of Orgies*. New York: Bonanza Books.

Pascal, Blaise. (1656). «Lettre écrite à un provincial,» posthumously published as *Pensees de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* (1670).

\_. *Pensees and The Provincial Letters*. New York: Modern Library, 1941.

Pateman, Carol. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.

Pearson, Lu Emily. (1957). *Elizabethans at Home*. Stanford (CA): Stanford University Press.

Perelman, Michael. (2000). *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the History of Primitive Accumulation*. Durham: Duke University Press.

Perlman, Fredy. (1985). *The Continuing Appeal of Nationalism*. Detroit: Black and Red.

Peters, Edward. (1978). *The Magician, The Witch, and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Peters, Edward, ed. (1980). *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents* Philadelphia: University of Pennsylvania. Press.

Petty, Sir William. (1690). *Discourse on Political Arithmetick*. London.

Pezzuoli, Giovanna. (1978). *Prigioniera in Utopia. La Condizione Della Donna Nel Pensiero Degli Utopisi*. Milano: Edizioni II Formichiere.

Phelps Brown, E. H. and Sheila Hopkins. (1971). «Seven Centuries of the Prices of Consumables, Compared with Builders 'Wage Rates.» In Ramsey ed., op. dt., (1971), 18-41.

\_. (1981). *A Perspective of Wages and Prices*. London.



Phillips, Seymour. (1994). «The Outer World of the European Middle Ages.» In Stuart B. Schwartz, ed., op.cit., (1994).

Picchio, Antonella. (1992). *Social reproduction: the political economy of the labour market*. Cambridge: Cambridge University Press.

Piers, Maria W. (1978). *Infanticide*. New York: W.W. Norton and Company

Pirenne, Henri. (1937). *Economic and Social History of Medieval Europe*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

\_. (1952). *Medieval Cities*. Princeton: Princeton University Press.

\_. (1956). *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*. Firenze: Sansoni.

\_. (1958). *A History of Europe, Vol. 1*. Garden City (NY): Doubleday & Company Inc.

Po-Chia Hsia, R., ed. (1988). *The German People and the Reformation*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

\_. (1988a). «Munster and the Anabaptists.» In Po-Chia Hsia ed., op. cit., (1988), 51-70.

Polanyi, Karl. (1944). *The Great Transformation*. New York: Rinehart & Company, Inc.

Popkin, Richard H. (1966). *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*. New York: The Free Press.

Powell, Chilton Latham. (1917). *English Domestic Relations 1487—1653*. New York: Columbia University.

Preto, Paolo. (1988). *Epidemia, Paura e Politico Nell'Italia Moderna*. Roma-Bari: Laterza.

Prosperi, Adriano. (1989). «Inquisitori e Streghe nel Seicento Fiorentino» In Cardini, op. cit., 1989.

Quetel, Claude. (1986). *History of Syphilis*. (Translated from the French). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

Rabelais, Francois. (1552). *Gargantua and Pantagruel*. Edited by Samuel Putnam. New York: Viking Press, 1946.

Raftis, J. A. (1996). *Peasant Economic Development within the English Manorial System*. Montreal: McGill-Queens University Press.

Ramazanoglu, Caroline. (1993). *Up Against Foucault. Exploration of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. New York: Roudedge.

Ramsey, Peter H. ed.(1971). *The Price Revolution in Sixteenth-Century England*. London: Methuen.

- Randers-Pehrson, J. D. (1983). *Barbarians and Romans. The Birth of the Struggle of Europe. A.D. 400-700*. London: University of Oklahoma Press.
- Ranum, Orest and Patricia Ranum, eds.,(1972). *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre-Industrial France and England*. New York: Harper and Row.
- Read, Donna et al. (1990). *The Burning Times*. (Video-recording). Los Angeles: Direct Cinem Ltd.
- Remy, Nicolas. (1597). *Demonolatri*. Rev. Montague Summers, ed. New York: Barnes and Noble 1970.
- Retamar, Roberto Fernandez. (1989). *Caliban and Other Essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paddle, John M. (1997). *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riley, Phillip. «Louis XIV: Watchdog of Parisian Morality.» *The Historian*, Volume 36, Issue 1, November ,1973, pp. 19—33.
- Riquet, Michel. (1972). «Christian Population.» In Orest and Patricia Ranum eds., op. cit., (1972), 37ff.
- Robbins, Rossell Hope. (1959). *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. New York: Crown Publishers.
- Roberts, Nickie. (1992). *Whores in History. Prostitution in Western Society*. New York: HarperCollins Publishers.
- Robertson, George Croom. (1971). *Hobbes*. Edinburgh: AMS Press.
- Rocke, Michael. (1997). *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodolico, Niccolo. (1971). *I Ciompi. Una Pagina di storia del proletariato operaio*. Firenze: Sansoni.
- Rogers, James E.Thorold. (1894). *Six Centuries of Work and Wages: The History of English Labour*. London.
- Rojas, Fernando de. (1499). *The Celestina*. (Translated from the Spanish.) Berkeley: University of California Press, 1959.
- Roper,Lyndal. (2000). «'Evil Imaginings and Fantasies': Child-Witches and the End of the Witch Craze.» In *Past and Present*, no. 167, May.
- Rosen, Barbara, ed. (1969). *Witchcraft in England, 1558—1618*. Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1991).
- Rosenberg, Charles E., ed. (1975). *The Family in History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Rosenfield, Leonora Cohen. (1968). *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters. From Descartes to La Mettrie*. New York: Octagon Books Inc.

Rossiaud, Jacques. (1988). *Medieval Prostitution*. (Translated from the Italian). Oxford: Basil Blackwell.

Rostworowski, Maria. (2001). *La mujer en el Perú prehispánico*. Documento de Trabajo no. 72. Lima: IEP (Institute) de Estudios Peruanos).

Rota, Ettore ed. (1950). *Questioni di Storia Medievale. Secoli XI-XIV*. Milano: Marzorati.

Rotberg, R.I. and Rabb, T. K., eds. (1971). *The Family in History: Interdisciplinary Essays*. New York: Harper and Row.

Rothschild, Joaned. (1983). *Machina Ex Dea. Feminist Perspectives on Technology*. New York: Pergamon Press, 1987.

Rousseau, Jean Jacques. (1775). *Discourse on the Origin of Inequality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.

Rowland, Alison. (2001). «Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany.» *Past and Present*, no. 173, November.

Rowling, Nick. (1987). *Commodities: How the World Was Taken to Market*. London: Free Association Books.

Rowse, A. L. (1974). *Sex and Society in Shakespeare's Age*. Simon Foreman the Astrologer. New York: Charles Scribner's Sons.

Rublack, Ulinka. (1996). «Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany» *Past and Present*. no.150, February, 84-110.

Ruggiero, Guido. (1989). *The Boundaries of Eros: Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*. Oxford: Oxford University Press.

\_. (1993). *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

Russell, Jeffrey B. (1972a). *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.

\_. (1972b). *Dissent and Order in the Middle Ages: The Search for Legitimate Authority*. New York: Twayne Publishers, 1992.

\_. (1980). *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics and Pagans*. London: Thames and Hudson Ltd.

\_. (1984). *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

Sale, Kirkpatrick. (1991). *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. New York: Penguin Books.

Sallmann, Jean-Michel. (1987). *Le Streghe Amanti di Satana*. (Translated from the French). Paris: Electa/Gallimard.

Salleh, Ariel. (1997). *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. London: Zed Books.

Schepherd, Verene A., ed. (1999). *Women in Caribbean History*. Princeton (N.J.): Markus Wiener Publishers.

Schochet, Gordon J. (1975). *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*. New York: Basic Books.

Schwartz, Stuart B., ed. (1944). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scot, Reginald. (1584). *The Discoverie of Witchcraft*. Introduction by Rev. Montague Summers. New York: Dover Publications, 1972.

Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

\_. (1989). «Everyday Forms of Resistance.» In F. D. Colburn, ed., op. cit., (1989).

Scott, Joan Wallach ed. (1996). *Feminism and History*. Oxford: Oxford University Press.

\_. (1996a). «Gender: A Useful category of Historical Analysis.» In Joan Wallach Scott, ed., op. cit. f (1996).

Secombe, Wally. (1992). *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*. London: Verso.

\_. (1993). *Weathering the Storm: Working-Class Families From the Industrial Revolution To The Fertility Decline*. London: Verso.

Seligman, Kurt. (1948). *Magic, Supernaturalism and Religion*. New York: Random House.

Sennett, Richard. (1994). *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. New York: W.W. Norton & Company.

Shahar, Shulamith. (1983). *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*. London: Methuen.

Shakespeare, William. (1593-1594). *The Taming of the Shrew*. New York: Washington Square Press, 1962.

\_. (1600-1601). *Hamlet*. New York: New American Library, 1963.

\_. (1605). *King Lear*. New York: New Folger Library, 2000

- \_. (1612). *The Tempest*. New York: Bantam Books, 1964
- Sharpe, J. A. (1987). *Early Modern England: A Social History, 1550-1760*. Bungay (Suffolk): Edward Arnold.
- Shepherd, Verene A., ed. (1999). *Women in Caribbean History: The British-Colonised Territories*. Princeton (NJ): Markus Wiener Publishers.
- Shepherd, Verene, Bridget Brereton and Barbara Bailey, eds. (1995). *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*. New York: St. Martin's Press.
- Shiva, Vandana. (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. London: Zed Books.
- Siemon, Richard. (1993). «Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation.» In Richard Burt and John Michael Archer, op. cit., (1993).
- Silverblatt, Irene. (1980). «'The Universe Has Turned Inside Out... There Is No Justice For Us Here': Andean Women Under Spanish Rule.» In Etienne and Leacock, eds., op.cit., 149—85.
- \_. (1987). *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Sim, Alison. (1996). *The Tudor Housewife*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Simmel, Georg. (1900). *The Philosophy of Money*. (Translated from the German). Boston: Roudedge & Kegan Paul, 1978.
- Skaria, Ajay. (1997). «Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India.» *Past and Present*, no. 155, May, 109—41.
- Slater, Gilbert (1907). *The English Peasantry and the Enclosure of the Common Fields*. New York: Augustus M. Kelly, 1968.
- Slicher Van Bath, B. H. (1963). *The Agrarian History of Westem Europe, A.D. 500-1850*. (Translated from the German). New York: St. Martin's Press.
- Smollett, Tobias George, [compiler]. (1766). *A compendium of authentic and entertaining voyages, digested in a chronological series. The whole exhibiting a clear view of the customs, manners, religion, government, commerce, and natural history of most nations in the known world...* 2nd edition. 7 vols., vol. 1, p. 96.
- Smout, T.C. (1972). *A History of the Scottish People, 1560-1830*. London: Fontana.
- Snitow, Ann, Christine Stansell, and Sharon Thompson, eds. (1983). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press.
- Social England Illustrated: A Collection of XVIIth Century Tracts*. (1903). Westminster: Archibald Constable and Co.

Soman, Alfred. (1977). «Les procès de sorcellerie au parlement de Paris, 1565—1640.» *Annales*, no. 32, July, 790ff.

\_. (1978). «The Parlement of Paris and the Great Witch-Trials, 1565—1640.» *Sixteenth Century Review*, 9,30-44.

\_. (1992). *Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris, 16-18 siecles*. Brookfield/Variorum.

Sommerville, Margaret R. (1995). *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society*. London: Arnold.

Spalding, Karen. (1984). *Huarochiri: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

Spence, Louis. (1920). *The Encyclopedia of Occultism*. New York: Citadel Press.

Spencer, Colin. (1995a). *Homosexuality in History*. New York: Harcourt Brace.

\_. (1995b). *The Heretics Feast. A History of Vegetarianism*. Hanover and London: University Press of New England.

Spengler, Joseph J. (1965). *French Predecessors of Malthus: A Study in Eighteenth Century Wage*.

Spooner, F. C. (1970). «The European Economy, 1609-50.» In Cooper ed., op. cit., (1970).

Staden, Hans. (1557). *Warhaftige Historia*. Marburg, Germany.

\_. *True History of His Captivity*. Translated and edited by Malcolm Letts. London: George Routledge and Sons, 1928.

Stangeland, C. E. (1904). *Pre-malthusian Doctrines of Population*. New York.

Stannard, David E. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press.

Starhawk. (1982). *Dreaming the Dark: Magic Sex and Politics*. Boston: Beacon Press, 1997.

Steifelmeier, Dora. (1977). «Sacro e Profano: Note Sulla Prostituzione Nella Germania Medievale.» *Donna, Woman, Femme* n. 3.

Stern, Steven J. (1982). *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison (Wisconsin): University of Wisconsin Press.

Stone, Lawrence. (1977). *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*. New York: Harper and Row.

Strauss, Gerald, ed.(1971). *Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation*. Bloomington: Indiana University Press.

\_. (1975). «Success and Failure in the German Reformation.» *Past and Present*, n. 67, May.



Stuart, Susan Mosher. (1995). «Ancillary Evidence For The Decline of Medieval Slavery.» *Past and Present*. N.149, November, (3—28).

Taussig, Michael T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. (Fourth edition.) University of North Carolina Press.

\_. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: Chicago University Press.

Taylor, G.R. (1954). *Sex in History*. New York: The Vanguard Press.

Taylor, William B. (1979). *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press.

Tawney, R. H. (1967). *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*. New York: Harcourt Brace.

\_. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Harcourt Brace.

Teall, J. L. (1962). «Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency» *Journal of the History of Ideas*, n. 23.

Terborg Penn, Rosalyn. (1995). «Through African Feminist Theoretical Lens: Viewing Caribbean Women's History Cross-Culturally.» In Shepherd, Verene, Bridget Brereton and Barbara Bailey, eds., *op. cit.*

Thea, Paolo. (1998). *Gli artisti e Gli 'Spregevoli.'1525: la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania*. Milano: Mimesi.

Thevet, Andre. (1557). *Les singularités de la France antarctique, autrement nommée Amérique, et de plusieurs terres et îles découvertes de notre temps*. Paris.

Thirsk, J. (1964). «The Common Fields.» *Past and Present*, no. 29,3—25.

Thomas, Edith. (1966). *The Women Incendiaries*. (Translated from the French). New York: George Braziller.

Thomas, Hugh. (1997). *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1400-1870*. New York: Simon and Schuster.

Thomas, Keith. (1971). *Religion and the Decline of Magic*. New York: Charles Scribner's Sons.

Thompson, E. P. (1964). *The Making of the English Working Class*. New York: Pantheon.

\_. (1991). *Customs in Common*. *Studies in Traditional Popular Culture*. New York. The New Press.

\_. (1991a). «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism.» In Thompson (1991), 352—403.

Thorndike, Lynn. (1958). *History of Magic and Experimental Science*. 8 vols. (1923-58). Vol. VIII. New York: Columbia University Press.

Tigar, Michael E., and Medeleine R. Levy. (1977). *Law and the Rise of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.

Tillyard, E. M.W. (1961). *The Elizabethan World Picture*. New York: Vintage Books.

Titow, J. Z. (1969). *English Rural Society. 1200—1350*. London: George Allen and Unwin Ltd.

Trachtenberg, Joshua. (1944). *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*. New Haven: Yale University Press.

Trevor-Roper, Hugh R. (1956). *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*. New York: Harper & Row, Publishers, 1967.

—. ed. (1968). *The Age of Expansion. Europe and the World: 1559-1660*. London: Thames and Hudson.

Trexler, Richard C. (1993). *The Women of Renaissance Florence. Power and Dependence in Renaissance Florence*. Vol. 2. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies.

Turner, Bryan S. (1992). *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. New York: Roudedge.

Underdown, David E. (1985). *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603—1660*. Oxford: Clarendon Press.

—. (1985a). «The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England.» In Fletcher & Stevenson, eds., *op.cit.*, (1985), 116-36.

Vallejo, Eduardo Aznar. (1994). «The Conquest of the Canary Islands.» In Schwartz, ed., *op.cit.*, (1994).

Vaneigem, Raoul. (1986). *The Movement of the Free Spirit*. (Translated from the French). New York: Zone Books.

Van Ussel, Jos. (1970). *La repressione sessuale. Storia e cause del condizionamento borghese*. (Translated from the German). Milano: Bompiani.

Vaucher, Andre. (1990). *Ordini mendicanti e società italiana XIII—XV secolo*. Milano: Mondadori.

Vesalius, Andrea. (1543). *De Humani Corporis Fabrica*. Edited by O'Malley, *op. cit.*

Vigil, Marilo. (1986). *La vida de la mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo veintiuno de España Editores.

Vives, Juan Luis. (1526). *De Subvention Pauperum sive De Humanis Necessitatibus*. Bruges.

Volpe, Gioacchino. (1922). *Movimenti Religiosi e Sette Radicali Nella Società Medievale Italiana. Secoli XI—XIV* Firenze: Sansoni, 1971.

\_. (1926). *II Medioevo*. Firenze: Sansoni, 1975.

Wakefield, Walter L. and Austin P. Evans. (1969). *Heresies of the High Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1991.

Wallach Scott, Joan. (1988). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

Wallerstein, Immanuel. (1974). *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Watson, R. (1966). *The Downfall of Cartesianism, 1673—1712*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Weber, Max. (1920). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. (Translated from German). New York: Charles Scribners Sons (1958).

Werner, E. (1974). «Povertà e ricchezza nelle concezioni degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli X—XII.» In O. Capitani, ed., op. cit., (1974).

Westermarck, Edward. (1906-08), *The Origin and Development of Moral Ideas* Vol. 1 London: Macmillan Company (1924).

Wiesner, Merry E. (1986). *Working Women in Renaissance Germany*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

\_. (1993). *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wightman, W. P. (1972). *Science and Renaissance Society*. London: Hutchinson University Library.

Williams, Eric. (1944). *Capitalism and Slavery*. New York: Capricorn Books.

Williams, Marty and Anne Echols. (2000). *Between Pit and Pedestal. Women in the Middle Ages*. Princeton: Marcus Wiener Publications.

Williams, Selma R. and Pamela Williams Adelman. (1992). *Riding the Nightmare: Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*. New York: HarperCollins.

Williams, Walter L. (1986). *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.

Wilson, Charles. (1965a). *England's Apprenticeship, 1603-1763*. New York: St. Martin's Press.

\_. (1965b). «Political Arithmetic and Social Change.» In Charles Wilson, op. cit., (1965a), 226ff.

Wilson, Stephen. (2000). *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*. London and New York: Hambledon.

Winstanley, Gerrard. (1649). *The New Law of Righteousness*. In Gerrard Winstanley, op. cit., (1941). *Works*. Ithaca: Cornell University Press, 1941.

Woolf, Virginia. (1929). *A Room of One's Own*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1989.

Wright, Lawrence. (1960). *Clean and Decent*. New York: Viking Press.

Wright, Louis B. (1935). *Middle-Class Culture in Elizabethan England*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1965

Yates, Francis. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Zemon Davis, Natalie. (1968). «Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon» *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 5, no. 27,246-269.

Ziegler, Philip. (1969). *The Black Death*. New York: Harper and Row, Publishers.

Zilborg, Gregory. (1935). *The Medical Man and the Witch During the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Zolkran, Durkon. (1996). *The Tarot of the Orishas*. St. Paul (MN): Llewellyn Publications.

## Источники изображений

AutonomeMedia is an all-volunteer, 501(c)(3) not-for-profit corporation publishing in the public interest. We acknowledge these sources for fair use of illustrations in the public domain: p. 6: From Jean-Michel Sallaman, 1995. • p. 20: In TacuInum Sanitatis, ms Vienna. Osterreichische Nationalbibliothek. From Sally Fox 1985. • p. 23: London: British Museum, -p. 30: Detail, Collected Works of Christine de Pisan. MS Harley 4431. British Library, London. From Sally Fox, 1985. • p. 32: Lauros-Giraudon/Art Resource, New York. From Richard L. Greaves et al., eds., 1992. • p. 35: From Hans Peter Duerr, 1991. • p. 37: From Hans Peter Duerr, 1991. • p. 39: From Paul Cams, 1990. -p. 44: Bibliothèque Nationale de Paris. From Marvin Perry et al., eds., 1981. »p. 55: From Peter Comej, 1993. • p. 66: From Tommaso La Rocca, ed., 1990. • p 61: From Paolo Thea, 1998. p. 69: From Henry Kamen, 1972. p. 71: From Hans Peter Duerr, 1991. • p. 74: From Cunningham and Grell, 2000. -p. 81: Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz. Berlin. From Richard L. Greaves et al. eds, 1992 »p. 83 From Holinshed Chronicles 1577. In Henry Kamen, 1972. • p. 90: From Mendelson and Crauford, 1998. »p. 93, top: From Lujo Basserman, 1967. bottom: From Lujo Basserman, 1967. -p. 95: From B. I. Murstein, 1974. »p. 96: From Olwen Hufton, 1993. • p. 101: From Mendebon and Crauford, 1998. • p. 102: From David Underdown, 1985a. • p. 109: From Verene Shepherd, 1999. • p. 114: From Barbara Bush, 1990. »p 119: From Hugh Trevor-Roper, 1968. • p. 121: From Andrew Cunningham and Ole Peter Grell, 2000. -p. 132: From C. D. O'Malley, 1964. -p. 136: Paris National Library. • p. 138: From Luigi Firpo, 1972. • p. 141: From Luigi Firpo, 1972. »p. 142: From J. B. Russell, 1980. »p. 144: Paris, Biblioteque Nationale. From J.B. Russell, 1980. • p. 146: From Henry Kamen, 1972. •p. 147: From Richard Sennett, 1994. -p. 160: From Marguerite Kay, 1969. ~p. 161: From Hans Peter Duerr, 1991. -p. 162: From Jean-Michel Sallaman, 1995. »p. 172: From Barbara Rosen, 1969. -p. 178: From J.B.Russell, 1980. • p. 183: From Kors and Peters, 1972. • p. 185: From Alfonso Di Nola, 1987. • p. 187: From Richard L. Greaves ed., 1992. • p. 188: From Alfonso Di Nola, 1987. -p. 190: From J.B. Russell, 1980. -p. 193: From Jean-Michel Sallmann, 1995. -p. 195: From J. B. Russell, 1980. • p. 196: From Jeremy Kingston, 1976. • p. 202: From Louis Spence, 1920. >p. 204: From Allen and Hubbs, 1980. • p. 207: From Albert Boime, 1995. • p. 217: From Kors and Peters, 1972. »p. 223 and 224: From Johann Ludwig Gottfried, 1630. • p. 227 and 228: From Steven J. Stem, 1982. • p. 238: From Rupert Christiansen, 1994.