

**КРЕСТЬЯНСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ
НА ЗАПАДЕ ФРАНЦИИ В XVII-XVIII ВВ.
(ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОЙ СТРАТИФИКАЦИИ)**

Е.М. Мягкова

Возникновение исторической антропологии нередко связывают с острыми конфликтами и идеологическим кризисом 50-60-х годов XX в., оставляя в тени логику развития самой науки. Вместе с тем приверженцы «новой истории» стремились, во-первых, преодолеть интенциональный подход, сводящий причинность к намерениям отдельных выдающихся личностей, перенося акцент на взгляды, опыт рядовых людей, обычное право, религиозность масс и т.п. Во-вторых, они отказались от описания «бестелесных социально-экономических механизмов» (Ж. Ле Гофф) и обратились к изучению «способов чувствовать и мыслить» (М. Блок), усматривая залог «человечности» прежде всего в ментальной сфере. Так, стремление к более широкому и полному охвату реальности прошлого привело к одновременному перемещению акцентов «сверху» «вниз» и от «материальной жизни» (Ф. Бродель) к коллективной психологии.

Понятия «народная культура», «народная религиозность» прочно вошли в современный научный оборот, однако с ними до сих пор связано множество нерешенных вопросов. Среди них – проблема «народа». Кого следует к нему относить, если учитывать несовпадения и расхождения политических сил и традиций в конкретном обществе, различия исторического опыта разных групп так называемых «простых людей»? Не удивительно, что применительно к раннему новому времени речь, как правило, идет о *крестьянстве* (к началу XVIII в. оно составляло 80-90% населения Европы¹), духовный универсум которого необходимо четко вычленять в общем массиве «безмолвствующего большинства», включавшего не только сельские, но и городские элементы.

Елена Михайловна Мягкова - кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Института истории и политологии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина.

¹ История Европы. Т. 4: Европа Нового времени (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 261.

Противоположность официальной и фольклорной культур достаточно раскрыта наукой (теория «двумирности» М.М. Бахтина²), однако ее смысловое наполнение остается предметом острых дискуссий. Так, с точки зрения Ж. Дюби, мировоззренческие модели вырабатываются исключительно в кругу интеллектуалов эпохи, а затем распространяются в более широкой среде, лишенной средств для производства духовных ценностей³. Напротив, в трудах его оппонентов народ выступает не столько в виде покорной паствы, мощного пьедестала высоких идей или пассивного реципиента, сколько самостоятельным субъектом истории, располагающим эффективными механизмами сопротивления и ответного влияния⁴. По мнению Р. Шартье, указанную антиномию целесообразнее переформулировать как «столкновение» творчества и потребления, производства и пассивного восприятия. Однако идеи элиты не переносятся механически в головы невежественных простецов. Каждый человек усваивает что-то из коллективного фонда идей, мнений, стереотипов, активно отбирает, пересоздает, по-своему фокусирует чужое, выстраивая свой собственный внутренний мир⁵.

Диалектика соотношения обеих форм духовного универсума Европы, следовательно, может быть понята не как аккумуляция (вытеснение, подавление, преобразование), но как диалог равнозначных традиций со своеобразным культурным взаимодействием, поглощением «чужеродных» элементов, хотя характер его мог быть различным (намеренные уступки или имплицитное заимствование). Две традиции являются взаимозависимыми, – пишет Р. Редфилд. Их «можно представить в виде двух потоков мысли и действия, отличных друг от друга и вместе с тем впадающих один в другой и вытекающих один из другого»⁶. «Малая традиция» – атрибут локализованных крестьянских социумов, и включение ее в «большую» есть «универсализация». Противоположный по направлению процесс можно назвать «локализацией».

К середине 80-х годов представители исторической антропологии столкнулись с серьезными трудностями: сказалась скудость источников, нет единства в научном определении ментальности, не разработана теория ее функционирования и смены.

² Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

³ Duby G. Hommes et structures du Moyen Âge. P., 1973. P. 299-308.

⁴ Гуревич А.Я. О соотношении народной и ученой традиций в средневековой культуре (заметки на полях книги Жака Ле Гоффа) // ФЕ 1982. М., 1984. С. 209-224.

⁵ Chartier R. Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories // Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives. Ithaca-L., 1982. P. 13-46.

⁶ Редфилд Р. Большая и малая традиции // Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире. Хрестоматия / Сост. Т. Шанин. М., 1992. С. 200-201.

На протяжении значительного периода времени народ «безмолвствует», сущностной чертой его бытования остается *устность*, и исследователь вынужден обращаться почти исключительно к произведениям, вышедшим из кругов интеллектуальной элиты. Источники по крестьянской культуре, следовательно «вдвойне косвенные» (К. Гинзбург): они предполагают интерпретацию картины мира неграмотной массы мирян, пропущенной сквозь фильтр гомогенной, узкообразованной и преимущественно клерикальной группы наблюдателей, с одной стороны, «перевод» изменчивого орального компонента в категории строго организованной письменности, – с другой. Однако вопреки пессимистическим прогнозам об обреченности народа на «обет молчания», автор этих строк склонен полагать (вслед за А.Я. Гуревичем и Ж. Ле Гоффом⁷), что речь должна идти не столько о новых, доселе неизвестных памятниках или сочинениях, принадлежащих простолюдинам⁸, сколько о новом подходе к традиционному используемому, в котором «заговорил» бы любой источник.

Гораздо более сложным остается вопрос о соотношении динамизма и стабильности в истории ментальностей. XVII и XVIII века в Западной Европе – время глубоких, резких качественных изменений, «великого слома», «бесшумной революции разума» (Р. Мандру). Но эти процессы не имели ничего общего с состоянием крестьянских духовных традиций, элементы которых кажутся неподвижными⁹. Действительно, если ментальность внутренне увязана таким образом, что одна психологическая установка «держит» другую (принцип закрытых систем), то объяснить ее трансформацию теоретически невозможно. В этой связи М. Вовель настаивает на необходимости дифференциации разных пластов применительно к народной религиозности – понятию, которое в исследуемый период практически синонимично культуре. Он выделяет уровень воспринятого официального христианства (синкретизм католицизма с язычеством), подвижного и развивающегося под воздействием церкви, и «другой религии», опирающейся на магию, с присущими ей механизмами сопротивления и инерцией¹⁰.

Углубленный анализ привел к несколько неожиданному выводу: эволюция миропредставлений являла собой не полную смену одних форм

⁷ Гуревич А.Я. Избранные труды. М., СПб., 1999. Т. 2; Ле Гофф Ж. Средние века Мишле // Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 13-35.

⁸ Исключения здесь единичны. См.: Гинзбург К. Сыр и черви: Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000; Дэвис Н.З. Возвращение Мартена Герра. М., 1990; Ле Руа Ладюри Э. Монтайю. Окситанская деревня (1294-1324). Екатеринбург, 2001.

⁹ Mandrou R. De la culture populaire au XVII et XVIII^e siècles: La Bibliothèque bleue de Troyes. P., 1964; *Idem*. Magistrats et sorcières en France au XVII^e siècle: Une analyse de psychologie collective. P., 1968.

¹⁰ Vovelle M. Idéologies et mentalités. P., 1982.

другими, а *наслаивание нового на старое*. Архаичные пласты продолжали сохраняться, несмотря на то, что рядом с ними уже образовались современные¹¹. О «неожиданности» вывода здесь приходится говорить с учетом длительного господства упрощенных схем, которые сводились к пониманию развития как полного вытеснения старого новым (по образцу внедрения новой техники или технологии). Но здесь вскрыт лишь один аспект. Для понимания содержательного характера изменений образа «стратификации» и «симбиоза» все же недостаточно, если видеть в последнем простое соседство разновременных элементов. При сосуществовании не может не происходить взаимодействия, а значит, следует найти путь к выявлению его специфики, уделяя должное внимание многоликости народной религии в зависимости от времени, локальных условий, социальной среды.

* * *

Проблема «модели мира», складывающейся в определенном обществе и налагающей свой отпечаток на все стороны индивидуальной и коллективной деятельности, – это проблема самосознания, выражающегося в категориях пространства и времени, «хронотопа» (М.М. Бахтин)¹². Как правило, пространство и время воспринимаются исследователями лишь в качестве универсальных, абстрактных «форм существования материи», хотя «материя» в истории специфична. Пространство и время здесь не только наличествуют объективно, но и субъективно переживаются людьми, причем в разных цивилизациях, на различных стадиях эволюции, в социальных слоях одного и того же общества и даже отдельными индивидами они воспринимаются и применяются неодинаково.

Между циклическим временем античности и линейной, точно измеряемой хронологической сеткой промышленно-капиталистической культуры, по образному замечанию А.Я. Гуревича, находится пустота, «ничья земля»¹³. Она нередко ассоциируется с финалистской концепцией движения мира от сотворения к его концу, к слиянию времени с вечностью. Од-

¹¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 2002. С. 577-578; *Le Goff J. Les mentalités: une histoire ambiguë // Faire de l'histoire / Sous dir. de J. Le Goff et P. Nora. Vol. 3. P., 1974. P. 76-93; Manselli R. La religion populaire au Moyen Âge: Problèmes de méthode et histoire. Montréal, 1975.*

¹² Оставляя в стороне идущую вокруг этой проблемы дискуссию, замечу, что автор данной статьи склонен солидаризироваться с позицией А.Я. Гуревича, определившего перечень универсальных, с его точки зрения, категорий культуры: время, пространство, право, природа собственности, понимание бедности и богатства, структура человеческой личности. Однако оппоненты А.Я. Гуревича - Л.М. Баткин и А.Л. Юрганов - отмечают, что указанные категории сформулированы не средневековым сознанием, но мыслью современного историка, а потому остается открытым вопрос о том, в какой мере они могут передать специфику изучаемой культуры. См.: *Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 2. С. 17-24; Он же. Из выступления на защите докторской диссертации А.Л. Юрганова // Одиссей. Человек в истории 2000. М., 2000. С. 295-302.*

¹³ *Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 2. С. 49.*

нако XVII-XVIII вв. знали не только христианскую доктрину, но включали в себя целый спектр, казалось бы противоречивых, представлений. Следует, на наш взгляд, согласиться с мыслью Ж. Ле Гоффа о множественности - культурной, социальной, индивидуальной - времен, как особенности европейской темпоральности¹⁴.

В крестьянском сознании время имело, прежде всего, природные свойства (последовательность сельскохозяйственных сезонов), но также было и «литургическим». Христианство восприняло из Ветхого Завета переживание эсхатологического процесса, «развернутого» от прошлого к настоящему, как напряженного ожидания великого события, завершающего историю, – пришествия Мессии. Концепция всемирно-исторического спасения, в свою очередь, сосуществовала с идеей индивидуального «пути». Так, контролируя движение естественных жизненных циклов (рождение – свадьба – смерть), направляя и регулируя повседневность (пост, молитва), церковь становилась «хранителем времени». Его узнавали не визуально, а преимущественно по звуку: «колокол жатвы», «колокол тушения огней», «колокол выпаса в луга» и т.д. Обряды и ритуалы образывали то звено, которое соединяло два качественно различных восприятия: «природное» и «библейское».

Развитие товарно-денежных отношений, рост городов и мануфактурного производства вызывали необходимость более точного измерения. Так, в противовес времени событийному, эпизодическому возникает время регулярное; не катаклизм и праздник, а пронизывающая и охватывающая все бытие индивида «сетка». Следует, однако, избегать преувеличения. Деревня продолжала жить в неточном, неунифицированном времени (в каждой местности оно считалось самостоятельным; аграрный календарь и распорядок суток варьировались из одной области в другую); оно лишь *городское* а не общегосударственное, время «городских монад»¹⁵.

Одной из важнейших особенностей крестьянского хронотопа является фактическое отсутствие истории. Прошлое здесь оставалось наличной, широко используемой объективной реальностью (земля, культивировавшаяся предками; родительский дом; орудия труда, передаваемые из поколения в поколение и т.п.), но в памяти сельских жителей оно сохраняло свои реальные очертания только на протяжении коротких отрезков времени и, так же как в других этнографических культурах, впоследствии фольклоризировалось. Обыденное в прошлом становилось сакральным в настоящем (обряд, ритуал). Тождества прошлого и настоящего в таком сознании нет, но удерживается их *двуединство*: сосуществование разного

¹⁴ Ле Гофф Ж. Рабочее время в период «кризиса» XIV века: от средневекового времени к времени современному // Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. С. 49-57.

¹⁵ Ле Гофф Ж. Средневековье: время церкви и время купца // Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. С. 36-48.

в рамках единого¹⁶. Выявленная специфика лежит в основе отмеченного выше феномена «напластования», культурной стратификации.

Темпоральной разноликости сельского общества соответствовала пространственная замкнутость. Мировосприятие людей в этом аспекте обуславливалось рядом обстоятельств: способом расселения, кругозором (состояние коммуникаций), отношением к природе.

Пространство Франции было таким растянутым, что деревни, города, «края», области, провинции, говоры (патуа), древнейшие обычаи существовали порознь, в почти полной изоляции друг от друга. Просвещенным современникам она представлялась лишь «мозаикой», части которой обладают заметной независимостью, даже если входят в одно политическое и религиозное целое¹⁷. Нижний Пуату (будущий департамент Вандея) в целом не составлял исключения. Многочисленные описания XVIII в. свидетельствуют о поразительной устойчивости его природно-географических зон (по крайней мере 3, но чаще – 5)¹⁸. В длительной же перспективе, с точки зрения агропромышленного и социокультурного развития, прослеживается четкое противостояние двух основных регионов (pays): Плэн (равнина) и Бокаж (лесная местность).

Отсюда – отмеченный почти всеми исследователями ярко выраженный «изоляционизм» сельского мира. Расстояние между приходами и редкими городками достигало зачастую нескольких километров. Цифра обретает всю свою значимость, если вспомнить о неудовлетворительном состоянии дорог, подверженных малейшим колебаниям погоды. Очевидцы уподобляли их морю, где «корабль, гонимый одним и тем же попутным ветром, никогда не повторяет в точности своего маршрута, отправляясь в одном и том же направлении»¹⁹.

Этот локализованный микрокосм, образуемый разными по масштабам, но гомологичными по сути понятиями (семья – община), теснейшим образом связан с макромиром, вплоть до небесных светил, и обуславливается специфическим отношением человека к окружающей среде.

Природа есть продолжение собственного «Я», дополняющее органическое единение индивида с социальной группой²⁰. Между ними еще не сло-

¹⁶ Гордон А.В. Крестьянство Востока: исторический субъект, культурная традиция, социальная общность. М., 1989. С. 72-75.

¹⁷ Бродель Ф. Что такое Франция? Т. 1. М., 1994. С. 22-101; Le Bras H., Todd E. L'Invention de la France. P., 1981.

¹⁸ Gérard A. Pourquoi la Vendée? P., 1990. P. 38-39.

¹⁹ Цит. по: Ibid. P. 39.

²⁰ Ощущение себя частью бесконечной цепи человеческих поколений (фактическая кровнородственная связь) являлось базовым структурообразующим элементом мировосприятия, архетипом земледельческого коллектива. «Сращенность» с деревней нередко символизируется преобладанием одной или нескольких фамилий на ее территории. Подмечено, например, что нарушение связей коллектива здесь уподоблялось физической смерти. См.: Гордон А.В. Крестьянство Востока. С. 38, 66, 119, 150.

жило звено необходимых посредников (система сложных механизмов), облегчающих воздействие на природу и одновременно отлучающих от ее лона. Сельскохозяйственные орудия не заменяли человека, его мускульную силу, и складывавшиеся здесь отношения, следовательно, имели не преобразовательный (субъектно-объектный), а преимущественно потребительский характер. «Нет четких границ, разделяющих индивида и мир; – говорит А.Я. Гуревич, – находя в мире собственное продолжение, он вместе с тем и в себе обнаруживает Вселенную. Они как бы взаимно смотрят друг в друга»²¹. При этом микрокосм – не просто малая часть или элемент целого, но уменьшенная и воспроизводящая его реплика (монада).

Пространственный космос для крестьянина был тесен и однообразен. Судили о нем по собственному маленькому узкому кругу родственных и соседских связей; он был невелик, понятен и удобно обозреваем. Все в этом универсуме «было упорядочено, распределено по местам; всем и всему было указано собственное дело и собственная честь». Здесь нет неведомых областей, «небо было изучено так же хорошо, как и земля, и нигде нельзя было заблудиться. Сбившийся с дороги путник попадал в преисподнюю или в рай и находил здесь родные места, встречал знакомые лица»²².

Итак, пространство в сознании человека – система концентрических сфер, идентичных по содержанию, но разных по объему и потому как бы вложенных одна в другую: индивид – семья – община – край – провинция – страна – мир – Вселенная. И если время было столь же разнообразно географически, то *локальность* являлась главной чертой целостного крестьянского хронотопа.

* * *

Привязанный к земле хозяйством, поглощенный сельским трудом, крестьянин воспринимал природу как интегральную часть самого себя и не относился к ней как к простому объекту приложения труда, владения или распоряжения. Не удивительно, что создаваемый им образ мира включал многие черты антропоморфности: образы людей-зверей, людей-растений, головоногих и многоруких существ; анимистическая тенденция наделять именами мечи, корабли, церковные колокола и пр. Природа здесь выступает соединительным звеном между божеством и человеком: молитвами, жертвоприношениями можно воздействовать на физические явления (задержать заход солнца, вызвать дождь, погасить пожар, излечить болезнь). При этом различие между языческим и христианским восприятием оказывается весьма относительным.

²¹ Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 2. С. 62.

²² См.: Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. Б.м., 1919. Цит. по: Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 2. С. 71.

Носителя архаического мировосприятия не могла не впечатлять упорядоченность космических явлений, например, движение солнца по одному и тому же маршруту в одной и той же части горизонта, регулярность смены дня и ночи и т.п. Это представляло разительный контраст с жизнью самого человека, подверженной всевозможным случайностям, часто неблагоприятного свойства, которые ассоциировались с происками вредоносных существ. В результате вокруг крестьянского дома и в нем самом возникла многообразная, глубоко продуманная и создававшаяся тысячелетиями, «система защиты» от злых духов²³.

Обширные лесные массивы способствовали сохранению в западных землях Франции вплоть до XVIII в. древних друидических культов²⁴. При этом лес, как правило, считался убежищем «нечистой силы», ведущей охоту с наступлением темноты (чудовище гараш, оборотни, призраки). И только фарфадеты - веселые блуждающие огоньки, непринужденно скользящие по огромным просторам топких болот, приносили немного света в это мрачное царство²⁵.

Почитание источников воды было одним из наиболее укорененных предрассудков, борьбу с которым церковь вела на протяжении почти всей истории. Натолкнувшись на упорное сопротивление деревенских жителей, политика насильственной ликвидации языческих элементов, несмотря на помощь светских властей, не дала ожидаемых результатов. Начиная с XIV в. церковные иерархи стали предписывать местным кюре не столько радикальные, сколько изоциренные методы такой борьбы²⁶. Речь шла о «вторичном рождении» чудотворных родников и колодцев, стараниями миссионеров-проповедников «перенимавших» видимость христианских обрядов. Многие остались лишь поверхностно «окрещенными», сохранив древний магический смысл. Их чистая вода имела способность исцелять от болезней, для чего, например в Фужере, бросали в ручей монеты, предварительно «передавая» им через соприкосновение свой недуг²⁷.

Сама природа в Нижнем Пуату создала и иные «чудотворные» места – огромные мегалиты. Вокруг них плелись мистические легенды, приписывающие происхождение «безумных камней» феям, выронившим их из карманов своих фартуков²⁸. Менгир Ла Рош-сюр-Севр, неподалеку от Ла

²³ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 2001. С. 442, 469, 490.

²⁴ *La Chesnaye J. de. Le vieux Bocage qui s'en va. (Notes de folklore et de traditionnisme). Vannes, 1911; Noël F. Folklore du Bocage Vendéen: Plantes au Pouvoir Merveilleux // Société d'Emulation de la Vendée (далее – SEV). 1942-1949. P. 73-84.*

²⁵ *Nowak E. Légendes fantastiques Charentaises et gabayes. Geste éditions, 1999; Le Quellec J.-L. La Vendée Mythologique et Légendaire. Geste éditions, 1996.*

²⁶ *Audin P. Un exemple de survivance païenne: le culte des fontaines dans la France de l'Ouest et du Centre Ouest. 2-ème partie: du Moyen Âge à nos jours // Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest (далее – АВРО). 1980. Т. 87. N 4. P. 679-696.*

²⁷ *Le Quellec J.-L. Op. cit. P. 119.*

²⁸ *Rouillé J. Légendes et récits de Vendée. 1996. P. 21-26, 33-43, 71-75.*

Верри, каждый год на Рождество уходил в воду ручья. Считалось, что он таит в себе клад, и добрые волшебницы регулярно пересчитывают здесь свои сокровища. Большая Гора близ Сент-Андре-Трез-Вуа на Масленицу совершала вращение по лугу при звуке молитв!²⁹

Грозная сила космоса, тем не менее, время от времени оборачивалась против земледельца. Вёдро и засуха часто сменялись грозами, ливнями или градом, и урожай лишь отчасти зависел от усилий крестьянина при пахоте и севе. Личность человека, слаженность коллектива в такой ситуации, по мнению Б.А. Рыбакова, были подавлены необходимостью пассивно ждать выявления «воли Божьей»³⁰. В действительности же период между посевом и жатвой заполнялся самым интенсивным обрядовым действием, смысл которого заключался в стремлении повлиять на оптимальное явление стихий. Задержка дождя была для крестьянина катастрофой, реальной угрозой смерти, и он не мог воспринимать ее с таким покорным фатализмом. Вопреки религиозной традиции, призывавшей к смирению, он вступал в «борьбу с небом», и единственными его средствами были обряды земледельческой магии³¹.

След такого отношения надолго сохраняется в традиционном сознании, ярко запечатлевшись в аграрных символических практиках. При этом наибольшей заботой окружались, как правило, благосостояние, будущий урожай и здоровье скота. Празднества олицетворяли определенный поворот в движении «природного времени», кульминацию, которая ассоциировалась с борьбой, столкновением противоположных сил, например, борьбы весны и зимы. Не случайно, французский этнограф А. ван Геннеп отнес календарные обряды к «ритуалам перехода»: независимо от своих отдельных элементов, они означали переход социума из одного состояния в другое, соответствующую смену типов деятельности, образа жизни, поведения³².

В Сретение, 2 февраля, к началу мессы пекли лепешки, чтобы целый год не иметь нужды в деньгах. В первое воскресенье Поста приносили в поле и сады зажженные соломенные факелы в надежде предохранить почву и растения от крыс, сорных трав и головни. В вербное воскресенье предписывалось втыкать в засеянную землю освященные в церкви ветки, с целью «отвода» колдовских сил. Наиболее почитаемым был летний праздник Святого Иоанна, «обеспечивавший» здоровье скота³³. Так создавалась сложная многоосновная иерархия аграрных культов, цепко удерживающая языческие элементы.

²⁹ *Le Quelled J.-L.* Op. cit. P. 262-263.

³⁰ *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 581.

³¹ *Гордон А.В.* Крестьянство Востока. С. 47, 200.

³² *Gennep A. van.* Les rites de passage. Bruxelles, 1909.

³³ *Lebrun F.* Le «Traité des Superstitions» de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVII siècle // *АВРО.* 1976. Т. 83. N 3. P. 456-458.

Аналогия микрокосма и макрокосма (единство человека и природы) выступает одной из несущих конструкций календарной обрядности и всего традиционного мировосприятия, на нем зиждется вера в эффективность магического действия. В сфере наложения и снятия порчи, добрых и злых предсказаний, чудесных излечений и предотвращения стихийных бедствий наиболее почитаемыми в сельской среде Нижнего Пуату считались знахаря и колдуны³⁴. Одним из свидетельств служит «Учебник колдовства» некоего Франсуа Меррэ, условная датировка которого может быть отнесена к началу XVIII в. Выполненный в формате «карманного справочника» (18×13,5 см, 19 листов), он имел чисто практическое предназначение. Большинство его формул направлены на «обладание» или «приобретение»³⁵. При этом ярко выраженной остается амбивалентность колдовского мира, где молитвы, прочитанные наоборот, вызывают зловерные последствия.

От официальной религии крестьяне заимствовали то, что, с их точки зрения, в тяжелейших условиях продолжавшихся войн, голодовок и болезней помогало обрести хотя бы мнимый покой. За помощью наряду со знахарями и фетишами обращались к святым. Мученический культ как бы «заземлялся» и отчасти вульгаризировался; параллельно происходил процесс его партикуляризации. Святые казались более эффективными заступниками, близкими пространственно и во времени, их знали как современников и соотечественников, их видели живыми, а потому можно было рассчитывать на их помощь и испытывать чувство солидарности с ними. Каждый городок и деревня стремились иметь собственного «патрона». Для 350 приходов Нижнего Пуату, например, мы имеем достоверные сведения о 174 местных «покровителях»³⁶.

Почитание чудотворцев, следовательно, отличалось двуликостью. Вера в их магические свойства была присуща всем людям эпохи от простолюдинов до иерархов, но интерпретация сотворенных чудес различалась: для народа они служили решающим критерием, а для образованных – знаком избранничества. О святынях народного толка сохранилось мало сведений. В ряде случаев известно, что поклонение им вызывало запреты, далеко не всегда действенные. В антропологической перспективе особенно отчетливо видна фетишистская природа культов (почитание мощей и личных предметов, паломничество). Так, древняя традиция Нижнего Пуату предписывала втыкать иглы в деревянные статуи святых, причем выбор части тела или органа зависел от соответствующей болезни³⁷.

³⁴ Gérard A. Op. cit. P. 163-167.

³⁵ Muyard F. Un manuel de sorcellerie en Basse Bretagne au XVIII siècle // ABPO. 1992. Т. 99. N 3. P. 291-297.

³⁶ Le Quellec J.-L. Op. cit. P. 412.

³⁷ Ibid. P. 122-123.

Основой «диалога» с «патроном» здесь оставался принцип *do ut des* и отчасти напоминал сеньориально-вассальные связи. Прихожане молились ему, оказывали всяческое почтение, приносили дары, ожидая за них достойного воздаяния. Образно говоря, верующий «поручал» себя духовному «сеньору» и обещал хранить верность при условии эффективной помощи. В противном случае святому «грозил» разрыв или поругание (бичевание, потопление в реке статуи и др.)³⁸. Бесчинства были весьма схожи с богохульством (как они квалифицировались церковью), но с точки зрения прихожан вовсе не противоречили истинной вере. «Потребительское отношение» (А.Я. Гуревич) к заступникам каким-то образом объединялось со спиритуализацией их культа, и, следовательно, оба аспекта религиозности оказывались слитыми воедино.

Существование «чуда» (творимого святыми) и «волшебства» (знахари) представляет собой основополагающий элемент сельского микрокосма. Действительно, колдовство и официальное вероучение тесно уживались друг с другом, обладая каждый «своей правдой». Взаимодополнение столь различных компонентов стало возможным, поскольку в ходе многовекового соседства они трансформировались и в определенной степени сблизились. В результате заклинатель обычно обращался к текстам Библии, а священнику в деревенских условиях приходилось быть и специалистом по магии.

Святые по преимуществу исцеляли от болезней, заботились об урожае и здоровье скота, но такой важнейший аспект деревенского бытия, как семейная жизнь, обходился абсолютным молчанием. Счастливый брак, предотвращение бесплодия, большинство женских болезней оставались сферой влияния местных целителей, что вызывало незатухающий интерес к чудотворным источникам³⁹, ворожбе и святочным гаданиям. Отношение к сексуальности на протяжении веков изменялось. Христианство сводило ее к прокреативной функции, насаждало женоненавистничество; близость даже с целью производства потомства считалась грехом. Монашеская норма, постыдное «изгнание» половой сферы распространялось и на мирян при посредстве активной пастырской деятельности, проповедей и изображений в храмах⁴⁰. Так, вольно или невольно, духовные наставники способствовали сохранению языческих обрядов, с которыми сами столь страстно боролись.

С принятием христианства целостный и гармоничный «космос» распался на пару противоположных понятий: *civitas Dei* и *civitas terrena*, причем последнее сблизилось с понятием *civitas diaboli*. Человек стоит на перепутье: одна дорога ведет к духовному граду Господа, вышнему

³⁸ Geary P. L'humiliation des saints // *Annales*. 1979. N 1. P. 27-42.

³⁹ Audin P. *Op. cit.* P. 695-696.

⁴⁰ Flandrin J.-L. *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. P., 1976. P. 170-176.

Иерусалиму или Сиону, другая – к граду Антихриста. Дуализм представлений элиты группировал эти полярные категории по вертикальной оси: небесное противостоит земному, Бог – владыке преисподней, восприятие верха ассоциируется с благородством, чистотой, добром (дух, душа), тогда как низ имеет оттенок грубости, грязи и зла (материя, тело)⁴¹. Напротив, в крестьянском сознании мир света и тьмы не разделялся непроходимой гранью: в народной фантазии дьявол был существом «знакомым», не лишенным человеческих качеств.

Начиная с XVI в., церковь стремилась «запечатлеть» в сознании пастырей противоположность Бога и Сатаны (главным образом посредством проповеди)⁴². Если на раннем этапе Христос одновременно выступал в образе Судии и Спасителя, сочетая благодать и милосердие с суровой справедливостью, то теперь теология выделяла преимущественно его функцию гневного и мстительного обвинителя, беспощадно карающего за малейшие проступки. Параллельно Сатана обращался в подлинного и неизменно враждебного «князя мира сего».

Вместе с тем, интенсивная атака государства и церкви на повседневную жизнь простолудинов имела лишь частичный успех. В XII-XIII вв. противоборство «народного» и христианского начал отразилось, например, в переходе от бинарной картины загробного мира (ад – рай) к троичной (ад – чистилище – рай). Действительно, учение схоластов о невозможности спасения (обреченность) явно противоречило идее очищения души умершего от грехов (надежда)⁴³. «Создается ощущение, – пишет А.Я. Гуревич, – что чистилище, зародившись в рамках народной религиозной и культурной традиции и отвечая глубоким потребностям и чаяниям рядовых верующих, лишь с большим опозданием под напором этой традиции было введено богословами в официальный католицизм»⁴⁴.

В посттридентский период «низовое» сопротивление внушаемой безнадёжности сохранялось. Проблема свободы человека рисовалась в образе весов: на одной чаше вечная жизнь, на другой – ад, и выбор зависел только от *доброй воли* индивида. Судьба каждого решается на ложе смерти, где, согласно гравюрам того времени, собираются высшие силы: божественная Троица, Богородица и святые, с одной стороны; Сатана с демонами – с другой. Их состязание определяет предназначение души. Однако Бог выступает здесь не столько в роли судии, сколько наблюдателя, ибо от того, как ведет себя умирающий в свой последний час, зависит его дальнейшая

⁴¹ Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 2. С. 52-87.

⁴² См.: Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII-XVIII века). Екатеринбург, 2003.

⁴³ Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 2. С. 427-438.

⁴⁴ Там же. С. 247. Исследователь полемизирует здесь с концепцией французского историка Ж. Ле Гоффа, явно отдающего предпочтение интеллектуальной элите эпохи в оформлении образа чистилища. См.: *Le Goff J. La naissance du Purgatoire*. P., 1981.

участь. Он сам, вопреки привычному мнению, *свой собственный судья*⁴⁵. Диалектика оптимистических и пессимистических элементов в аграрно-календарных культах отложилась в форме гаданий (*пассивное* проявление) и обрядовых попытках *активного* воздействия на действительность⁴⁶.

Вера во влияние звезд была общераспространенной. Расцвет астрологии в XVII-XVIII вв. объяснялся доминировавшим на всех общественных уровнях представлением о живом, анимизированном космосе, таинственные силы которого окружают человека. Гадания о погоде и урожае появились достаточно рано. Эволюция в этом направлении сопровождалась накоплением знаний о природе, которые передавались из поколения в поколение в виде примет, в лаконичной, подчас афористической форме, удобной для запоминания формуле фиксировавшие естественные закономерности⁴⁷. О сдвигах, происходивших в сельском микрокосме, свидетельствует зарождение гаданий о своей судьбе и судьбе родных. В результате, заметно возросла доля суеверий в бытовом смысле этого слова, так называемой «веры в сон, чох». Реальная жизнь оказалась окружена невидимой сетью условностей, символов. Предвидеть будущее в Нижнем Пуату помогали различные предзнаменования: рассыпанная соль, разлитое вино, поведение домашних животных и т.д.⁴⁸

Развитие индивидуального начала подрывало аграрно-календарную систему во всеобъемлющем значении, ибо ее субъектом изначально являлся коллектив. От ритуальной целостности постепенно отпочковывались важнейшие элементы, осуществлявшие те или иные функции магического воспроизводства. Так, к концу XVIII в. семья все более заменяет общину, становится центром обрядов жизненного цикла, а конкретный человек – их «героем». Укореняется в крестьянском сознании и культовое значение дома как жилища («очаг», «кров»), как хозяйственной единицы («двор») и как совокупности близких людей (семья)⁴⁹.

От рождения до смерти жизнь каждого человека регламентировалась целой системой предписаний и запретов, вступающих в действие уже с момента беременности. Определенные предзнаменования могли свидетельствовать о благополучном или неблагополучном разрешении от бремени. Считалось, что роды пройдут легче, если женщина наденет чулки и башмаки своего мужа, если она будет держать в правой руке текст специальной молитвы, если на ее кровати будет лежать нож или ремень, если кто-

⁴⁵ Ariès Ph. L'homme devant la mort. P., 1977; Chartier R. Les arts de mourir (1450-1600) // Annales ESC. 1976. An. 31. N 1. P. 51-75; Vovelle M. La mort en Occident: De 1300 à nos jours. P., 1983.

⁴⁶ Гордон А.В. Крестьянство Востока. С. 61-62.

⁴⁷ La Chesnaye J. de. Op. cit. P. 131-178; Noël F. La Météorologie populaire en Vendée // SEV. 1957-1958. P. 61-73; Trébusq S. La chanson populaire et la vie rurale des Pyrénées à la Vendée. T. 1. Bordeaux, 1912. P. 298-307.

⁴⁸ Lebrun F. Le «Traité des Superstitions»... P. 460-461.

⁴⁹ Flandrin J.-L. Op. cit. P. 79-81.

либо из присутствующих поднимется на крышу дома, чтобы произнести заклинания⁵⁰. При этом отношение к оперативному вмешательству и использованию любых медицинских инструментов было резко отрицательным⁵¹.

Здоровье детей, которому со всех сторон угрожали неисчислимые опасности, становилось объектом особых предписаний и рецептов. Родители просили о заступничестве святых чудотворцев: подарки у статуй Сен-Гро (или Гре) и Сент-Неомай всегда находились в изобилии. Изображения Девы Марии с Иисусом на руках распространялись на картинках-лубках в образах Пьеты, скорбящей обо всех умерших младенцах. Именно она, по мнению пуатевинских женщин, давала детям жизнь, помогала учиться ходить, говорить, приобретать необходимые умения и навыки⁵². Подсчеты, впрочем, показывают, что дети наиболее «уязвимого» возраста (до 10 лет) подвергались в Бокаже меньшей опасности. Развитое в регионе животноводство обеспечивало им улучшенную базу питания на основе мясомолочных продуктов, и уровень смертности, как следствие, оказывался ниже общепольского почти в 2 раза!⁵³

Болезнь вообще воспринималась как событие, которое напоминает о грядущей смерти и наводит на мысль о необходимости изменить свои *regula vitae*. Она представлялась земным наказанием за грехи, умножала заслуги праведника и смиряла гордого. Поведение людей здесь было связано с уровнем развития медицины⁵⁴. Лечение осуществлялось и христианскими, и магическими средствами, выступавшими в сознании крестьян как взаимодополняющие. Церковь, например, предлагала молитву, раскаяние и чтение отдельных глав Евангелия. Но подобные процедуры были «малообрядны», а следовательно, и малоэффективны. Сельская «мудрость» дополняла их своим специфическим содержанием, требуя, чтобы святые тексты произносились в определенный час или день, чтобы священник приходил в дом натошак, чтобы «пациент» во время ритуального действия держал поднятой правую ногу, положив подбородок на правую руку⁵⁵. Отношение к больным, равно как к раненым, сиротам и даже прокаженным, было в принципе позитивным; забота о них считалась богоугодным делом, кото-

⁵⁰ *La Chesnaye J. de.* Op. cit. P. 32-38, 45-49; *Lebrun F.* Le «Traité des Superstitions»... P. 449-450.

⁵¹ *Laget M.* La naissance aux siècles classiques // *Annales.* 1977. N 5. P. 958-992.

⁵² *Le Quellec J.-L.* Op. cit. P. 20, 73-74, 150-151, 302.

⁵³ *Gilbert C.* L'apport des registres paroissiaux: l'exemple de La Gaubretière // *Recherches vendéennes.* 2001. N 8. P. 219-220.

⁵⁴ *Goubert J.-P.* L'art de guérir. Médecine savante et médecine populaire dans la France de 1790 // *Annales.* 1977. N 5. P. 908-926; *Idem.* Culture paysanne et culture médicale en France (1770-1820) // *ABPO.* 1993. T. 100. N 4. P. 587-591; *Lebrun F.* Les hommes et la mort en Anjou au XVII et XVIII-e siècles. Essai de démographie et de psychologie historiques. P., 1971. P. 199-260.

⁵⁵ *La Chesnaye J. de.* Op. cit. P. 118-131; *Trébuçq S.* Op. cit. T. 1. P. 308-310.

рое часто брали на себя монастыри, а затем наряду с ними и городские власти⁵⁶.

Сложные виды хозяйственных единиц, малоземелье сдерживали образование молодых семей, вели к перестройке сексуальных отношений на базе аскетичности, как нельзя лучше гармонизировавшей с доктринами пуританизма и янсенизма (поздний брак, вынужденный целибат слуг и наемных рабочих, противодействие повторному браку вдов, контрацепция)⁵⁷. Возраст супругов постоянно повышался (у мужчин около 26 лет и старше, у девушек – от 23 лет), способствуя повсеместному распространению вне- и добрачных связей. Так, в 1630-1670 гг. кюре Бокажа в целом зарегистрировали от 1 до 2% младенцев, появившихся на свет до венчания родителей⁵⁸. С 1750 по 1769 г. около 10% первенцев принимали крещение спустя лишь полгода после свадьбы (против 4,3% для начала столетия)⁵⁹.

В ситуации экономического кризиса и резкого ослабления прежних моральных норм свадебный ритуал приобретал особое значение. В общественном мнении и личностном самосознании жизнь резко делилась на две половины: до и после свадьбы. Создавая фактическую или потенциальную ячейку социума, брак играл решающую роль в самоутверждении личности и признании коллективом ее полноценности. Официально «запретных» для заключения брака дней в году набиралось 205. Прежде всего, это были периоды постов: март-апрель, май, декабрь. Исключались также летние месяцы - время интенсивных полевых работ. Преимущество, таким образом, отдавалось «пустому» сезону (январь-февраль). Матримониальные обряды не совершались в субботу, воскресенье и особенно в пятницу – день мучений Христа⁶⁰. Согласно сельской «мудрости», браки были равно нежелательны в среду и четверг, «грозившие» неверностью одного из супругов.

Агония, смерть и погребение составляли последний из важнейших этапов человеческого существования, которому уделялось пристальное внимание. Кончина в раннее средневековье рисовалась не столько вечным пределом, сколько очередным жизненным шагом. После необычайно интенсивного в XVI-XVII вв. «переживания» загробного воздаяния произошло некоторое смягчение его восприятия. Смерть десакрализуется и постепенно начинает отесняться на разумную дистанцию. Она не столько внушает страх, сколько порождает вопрос. Отныне *ars moriendi* делает

⁵⁶ Georger M. La structure hospitalière de la France sous l'Ancien Régime // Annales. 1977. N 5. P. 1025-1051.

⁵⁷ Flandrin J.-L. Op. cit. P. 176-233; Lebrun F. La vie conjugale sous l'Ancien Régime. P., 1975. P. 98-170.

⁵⁸ Gérard A. Op. cit. P. 146.

⁵⁹ Bonnin H. Attitudes et sentiments religieux dans les cantons de Luçon et Chaille les Marais au XVIII-e siècle // SEV. 1984. P. 157; Gilbert C. Op. cit. P. 224.

⁶⁰ Bonnin H. Op. cit. P. 141-185; Gérard A. Op. cit. P. 151.

упор не на самой кончине, а на умении жить, причем жизнь понимается как приуготовление к смерти⁶¹.

Двуединство прошлого-настоящего в коллективном сознании не отделяло непроходимой пропастью одно от другого. Поэтому учение церкви о радикальной противоположности души и тела, о полном их разделении в момент кончины лишь медленно и с трудом проникало в сознание людей. Так, в народе верили в существование «двойников»; трупы продолжали «жить» в течение некоторого времени и были способны являться на места жительства, вредить людям, подчас вызывая панику⁶². Погребальный обряд проводили со всей тщательностью, чтобы не навлечь беду⁶³.

Считается, что гарантией устойчивости крестьянской общины было торможение ее внутреннего расслоения. Однако XVII-XVIII вв. – время усиленной социальной дифференциации в деревне. Драматизм ситуации остается все же не до конца ясным, если не брать в расчет ее идеологическое «оформление». Эпидемии, голодовки, гражданские и внешние войны, церковные распри воспринимались, прежде всего, как божья кара за вездесущность греха. Разгневанный на индивидуальных нечестивцев, Вседержитель мстит тем коллективам, которые их терпят⁶⁴. «Рейтинговая» сетка греха претерпевает красноречивые изменения.

Большое число ремесел в раннее средневековье считались «недопустимыми», «низкими». Человек, с точки зрения церкви, есть образ Богатворца и, следовательно, все занятия не связанные с созиданием, ничтожны. Однако с ростом экономической активности теологи вынуждены были перестраивать систему табу: стали различать профессии дурные вообще и те, что являются таковыми лишь при определенных условиях; принимать в расчет намерения (учитывалась забота об общем благе)⁶⁵. В результате, особую бдительность церковь проявляла в распознавании таких грехов как алчность, занявшая первое место, ранее принадлежавшее гордыне, и ленность, сделавшаяся нетерпимой с распространением духа предприимчивости и более высокой оценки времени⁶⁶. Ростовщичество считалось дьявольским ремеслом, обрекающим душу на пребывание в аду. Но и нищенство из «подражания Христу» превратилось в предмет подозрений, страха и осуждения.

⁶¹ Делюмо Ж. Грех и страх. С. 474-486; *Lebrun F.* Les hommes et la mort en Anjou. P. 416-458.

⁶² *Bourgeon J.-L.* La peur d'être enterré vivant au XVIII-e siècle: Mythe ou réalité? // *RHMC.* 1983. Т. XXX. N 1. P. 139-153; *Lebrun F.* Les hommes et la mort en Anjou. P. 459-490.

⁶³ *La Chesnaye J. de.* Op. cit. P. 38-44, 64-66; *Trébucq S.* Op. cit. Т. 1. P. 311-320.

⁶⁴ Делюмо Ж. Грех и страх. С. 392-415.

⁶⁵ *Ле Гофф Ж.* Честные и бесчестные профессии на средневековом Западе // *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье. С. 63-74.

⁶⁶ Делюмо Ж. Грех и страх. С. 569-601.

Парадоксально, но описанная ситуация способствовала сохранению общности и воссозданию ее в трансформирующемся виде. С одной стороны, окружающая удачливого хозяина атмосфера отчужденности побуждала его как бы откупаться – жертвовать средства на деревенский храм, выступать «спонсором» традиционных ритуальных церемоний, субсидировать деревенские празднества и т.п.⁶⁷ С другой – местным священнослужителям настойчиво рекомендовалось проводить различие между «достойными» бедняками и простыми бездельниками. Просвещенные современники ратовали за привлечение первых к труду через существующие попечительские общества, которые к концу XVIII в. превратились в важный механизм социального контроля (идея рентабельной благотворительности)⁶⁸.

С обострением социальных катаклизмов человек начинал чувствовать себя безвластным. Мысль о хрупкости, брэнности приводила к меланхолии, усиливаемой предчувствием Страшного суда и ощущением тяжести собственных грехов. Не случайно в XVI-XVII вв. возросла популярность образа Фортуны и стало складываться убеждение в могуществе космического механизма. Оно входило в сознание крестьян как потусторонняя сила – неумолимая сила *судьбы*. Мало-помалу привычные «страхи», направленные ранее вовне – перед Сатаной, бесами, ведьмами и т.д., – дополнялись личностной интроспекцией – «страхом самого себя»⁶⁹.

Ситуация психологической обреченности закономерно породила идею «заступника», гаранта благополучия и приемлемых условий существования, исполнявшего своего рода социальную «опеку», оставаясь в крестьянской общности и над ней.

На местном (региональном) уровне надежды крестьян получали воплощение в движении «социального бандитизма» – в нападениях на сборщиков, стражников и др. служащих откупного ведомства, погромах контор, уничтожении бумаг, изъятии взысканных по спискам сумм, освобождении заключенных и т.д. Уровень «большой» политики (макромир) олицетворялся персоной французского монарха⁷⁰.

С течением времени роль универсальной заступницы была отведена Богородице, чей культ к середине XVIII в. стал доминирующим в западных землях Франции. Мало-помалу, она превратилась в главную пуатевинскую святую, сила которой представлялась безграничной. Она спасала от стихийных бедствий и непогоды, защищала моряков, ушедших в дальнейшее плавание; ее просили о хорошем урожае и здоровье скота, благополучии в се-

⁶⁷ Гордон А.В. Крестьянство Востока. С. 112.

⁶⁸ Le Goff J. Apostolat mendiant et fait urbain // Annales. 1968. N 2. P. 335-352; Gérard A. Op. cit. P. 104-106.

⁶⁹ Делюмо Ж. Грех и страх. С. 5-10, 449-451.

⁷⁰ Подробнее о проблеме отношений крестьянства и власти см.: Мяжкова Е.М. «Необъяснимая Вандея»: государство и власть в политическом пространстве сельского общества // ФЕ. 2003. М., 2003. С. 10-33.

мье и предотвращении войны. Как мать Иисуса она одна имела право просить его о помиловании. Отсюда – изображение Мадонны, прикрывающей своим плащом всех верующих, каков бы ни был их земной статус. Дева Мария защищала также от... гугенотов, присутствие которых, считалось, оскверняло окрестности и навело порчу на население⁷¹. В целом около 30-50% новорожденных девочек в Нижнем Пуату получали имя Мария, резко отрываясь от своих ближайших «конкуренток» – Луиз (15-20%) и Жанн (10-20%)⁷².

Перед нами, таки образом, социум, в котором традиционные солидаристские отношения соседствуют с прямо противоположными явлениями, вызванными ростом расслоения, обострением конкуренции за доступ к земле и другим экономическим «ресурсам». Вместе с тем эрозия внутренней целостности нередко отступала перед лицом «внешней» угрозы. Виновных за всевозможные несчастья искали, во-первых, среди тех, кто не был интегрирован в коллектив в силу особенностей своей религии (протестанты) или по другим причинам (прокаженные, преступники, лица вне закона). Эти персонажи сближались в сознании крестьян с носителями дьявольского начала и, вместе с ведьмами и колдунами, объективно выполняли «гигиеническую» роль: воплощая зло, они способствовали поддержанию иллюзии единства. К «чужим», во-вторых, относили еретиков и иноверцев, будь то иудеи или православные, мусульмане или представители дальневосточных религий, с которыми столкнулись европейские путешественники в Азии. Так, в отношении аборигенов колонизируемой Америки церковь утверждала, что все они окажутся в аду⁷³.

Напомним, что пространство - гомогенное в нашем представлении – в прошлом было поделено на «зоны», вызывавшие различные эмоциональные реакции в зависимости от их обжитости человеком. Непривычное, неосвоенное воспринимали как опасное, нехорошее. «Сюрреалистическая антропология» (Ж. Ле Гофф) рисовала жителей восточных стран в виде диковинных существ с вывернутыми ногами, одноногими, собакоголовыми и безголовыми, она порождала образы фантастических зверей, составленных из разных кусков. Наиболее опасными иноземцами для крестьян Нижнего Пуату на протяжении многих веков оставались, например, англичане⁷⁴. Отметим, правда, что внутренние неурядицы нередко оборачивались фантастическими мечтами о Земном рае (Индия) – стране сказочных

⁷¹ *Le Quellec J.-L.* Op. cit. P. 20-42, 77-107, 121-193, 230-283, 290-344.

⁷² *Bonnin H.* Op. cit. P. 153.

⁷³ *Delumeau J.* *La Peur en Occident (XIV-XVIII-e siècles): Une cité assiégée.* P., 1978. P. 258-360.

⁷⁴ *Мягкова Е.М.* Историческая память об англичанах на Западе Франции и Вандейское восстание 1793 г. «Коварный Альбион» на службе контрреволюции? // Актуальные проблемы всеобщей истории. Вып. 3. Ростов-на-Дону, 2004. С. 223-239.

богатств, «антимире», где не существует запретов, где наряду со сказочными чудовищами царит благополучие и праздность⁷⁵.

* * *

Анализ эпитетов, применявшихся к народу средневековыми мыслителями (*populus vulgaris, minor populus, plebs, laborantes, illitterati, rudes, idiotae* и т.п.), свидетельствует о том, что богословы признавали факт существования «иной» культуры и понимали ее определенную специфику⁷⁶. Действительно, внутренний смысл представлений простолюдинов, не столько придерживавшихся учения Христа, сколько механически исполнявших ритуалы, заметно отличался от содержания официального вероучения. «Фольклоризация» католицизма, который уживался с «анимистическим сознанием», «усугублявшаяся драма непонимания» между церковью и паствой, начиная с XIII в.; господство магии и перерастание демонологии в демономию, оттесняющую веру в Бога верой во всемогущество Сатаны, единодушно констатируются многими западными исследователями⁷⁷.

На протяжении веков церковь как-то мирилась с невежественным «синкретизмом», осуждая его словесно в синодальных постановлениях и пастырских проповедях. Однако движение Реформации стимулировало процесс внутреннего «очищения» католицизма, центральное место в котором занял Тридентский Собор (1545-1563). Принятая здесь программа преобразований оказалась столь широкой и столь сложной для претворения в жизнь, что ее реализация продолжалась и в XVIII в. Так, во Франции решения Собора получили широкую известность лишь с 1615 г. Синодальные статуты, пастырские визиты и послания были особенно непримиримы в период 1600-1720 гг.

Процесс все же происходил неравномерно в различных регионах королевства, и прямо зависел от личностных качеств епископов. По оценке Ришелье, возглавившего люсонский диоцез в 1606 г., «приходы находятся в запустении, либо отданы в ведение невежественных и распутных кюре; религиозное образование прекращено, двойной надзор светских и духовных властей не исполняется, а народ оказывается обращенным к языческим ритуалам»⁷⁸. Начиная с 1610 г., Ришелье занимался созданием одной из первых во Франции семинарий, которая, по контракту 1616 г. была отдана в руки ораторианцев. В 1619 г. его усилиями в Люсоне был основан монастырь капуцинов. Теологические же изыскания епископа нашли свое воплощение в вышедшем в 1618 г. «Образовании христианина» - кратком

⁷⁵ Ле Гофф Ж. Средневековый Запад и Индийский океан: волшебный горизонт грез // Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. С. 169-179.

⁷⁶ Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 2. С. 271-280.

⁷⁷ Delumeau J. Le catholicisme entre Luther et Voltaire. P., 1971; Manselli R. Op. cit.; Thomas K. Religion and the Decline of Magic. N.Y., 1971.

⁷⁸ Цит. по: Gérard A. Op. cit. P. 133.

изложении основ католического вероучения, имевшем значительный успех.

Интенсивность наступательных действий католического духовенства во многом определялась «протестантским фактором»: Нижний Пуату вместе с регионом Ла-Рошели являлся оплотом Реформации. Однако бесконечные репрессии, последовавшие за отменой Нантского эдикта в 1685 г., вызвали массовую эмиграцию гугенотов за пределы королевства, либо переселение в деревню, где контроль со стороны властей был намного слабее. В результате, протестантизм, олицетворявший, как правило, дух городского вольнодумия и культуры, стал одним из парадоксальных явлений французской истории. Два центра его преимущественного распространения в Пуату (36-40 тыс. верующих, или 5% населения к 1789 г.) - это ярко выраженные аграрные регионы провинции⁷⁹. Включенность кальвинистских анклавов в крестьянскую общину-приход создавала непростую ситуацию: не случайно ревностные служители католического культа настойчиво высказывались в пользу ужесточения контроля⁸⁰.

Помимо разнообразных мер непосредственного принуждения, официальная церковь использовала и опосредованные способы борьбы. На протяжении XVIII в. территория Нижнего Пуату стала землей нескончаемых потоков проповедников (лазаристов, иезуитов, ораторианцев, мулотинцев), объявивших «крестовый поход» против «народной религии». В соответствии с решениями Тридентского Собора они стремились искоренить бытовавшие суеверия, наставляя людей в истинной вере. Вместе с тем, католические круги быстро поняли, что сельские жители края, в сущности, приверженцы традиционных верований. Догматические споры двух ветвей западного христианства оставляли их равнодушными, зато чисто внешние формы культа производили глубокое впечатление. Сделав на них основной упор, первые миссионеры, можно сказать, заключили своеобразный временный союз с язычеством.

Проповеди легендарного духовного «наставника» Западной Франции, Гриньона де Монфора (1673-1716)⁸¹, находили живейший отклик в народных низах. Начало XVIII в. совпало для Нижнего Пуату со временем острейшего социально-психологического кризиса. Засуха и повторяющиеся вспышки эпидемий (1702-1714 гг.) сделали крестьян особо чувствительными к учению миссионера. Эмоциональные «костюмированные» бого-

⁷⁹ *Marcadé J.* Le protestantisme poitevin à la veille de la Révolution // *Christianisme et Vendée. La création aux XIX-e d'un foyer du catholicisme. Actes du Colloque de La Rochesur-Yon.* CVRH, 2000. P. 197-198.

⁸⁰ *Marais J.-L.* Litterature et culture «populaires» aux XVII et XVIII-e siècles. Réponses et questions // *АВРО.* 1980. N 1. P. 79-81.

⁸¹ С конца XIX в. влиятельная историографическая концепция называет восставшую в 1793 г. Вандею «дочерью Монфора», стойкие религиозные чувства которой были сильно затронуты декретом о гражданском переустройстве церкви. См.: *Martin J.-C.* *La Vendée et la France.* P., 1987.

служения, где разыгрывались диалоги между правоверными и падшими, ангелами и демонами, где посредством «волшебных фонарей» священники предлагали зрителям фантастические зрелища, наконец, чувство мистического слияния как нельзя лучше соответствовали их умонастроениям.

Конкретность, телесность знаков религиозности (*imitatio Christi*, аскеза, мистерия и другие театрализованные действия, где люди могли в течение нескольких дней лично и осязаемо участвовать в Творении, Страстях, Страшном Суде) оставались константой на протяжении столетий. Не удивительно, что в противовес обрядовой сдержанности янсенизма, центр тяжести перемещался к *внешнему* проявлению духовного рвения - культу. Аналогично, с большой торжественностью и размахом, производилось сооружение придорожных распятий (*calvaire*). В специально выбранном месте, как правило, особо почитаемом местными жителями, насыпался огромный курган, на вершине которого устанавливался каменный крест. Такого рода действо требовало множества рабочих рук, и, действительно, по призыву проповедника на строительство выходили целыми деревнями⁸².

Но подобное обращение к максимальной «наглядности» резко менялось, если речь шла о наставлениях и религиозных песнопениях (*cantiques*). Намеренно отказавшись от монотонных речитативов, Монфор перелагал их на мотивы популярных застольных и танцевальных мелодий. Содержание, напротив, было наполнено лишь абстрактными и отвлеченными понятиями. Это малообъяснимое, на первый взгляд, «соединение несоединимого» обуславливалось, по мнению исследователей, тремя причинами. Во-первых, идеал священнослужителя, даваемый семинарским воспитанием, ориентировал на максимальный отрыв от земных реалий, на духовную гегемонию над прихожанами. Во-вторых, мотивы «бегства от действительности», если судить о них по тематике брошюр «Голубой библиотеки», были широко распространены. Наконец, XVI-XVIII вв. – время абсолютного преобладания в массовом восприятии орального компонента над визуальным⁸³.

Дело, начатое Монфором, было продолжено его учениками, создавшими в июне 1722 г. религиозное общество мулотинцев (по имени одного из последователей Монфора – Р. Муло), которое обосновалось в Сен-Лоран-сюр-Севр. Их бесконечные странствия с целью религиозного просвещения масс дали к концу столетия богатый урожай, но вместе с тем неодинаково затронули земли Нижнего Пуату. Так, один из священников отметил набожное рвение Бокажа, противопоставив его «безразличию» регионов Плэн⁸⁴. Проблема евангелизации населения, провозглашенная

⁸² *Pérouas L.* Grignon de Montfort, un prédicateur vraiment populaire? // *ABPO*. 1991. Т. 98. N 2. P. 205-206.

⁸³ *Pérouas L.* Grignon de Montfort... P. 207-209.

⁸⁴ *Hacquet P.-F.* Mémoire des missions des Montfortains dans l'Ouest (1740-1779). Fontenay-le-Compte, 1964. Действительно, исследовательские работы XX в. оконча-

Триденским собором, решалась здесь как бы с противоположного конца: не столько евангелизация, сколько «окрестьянивание» католицизма, видимая уступка устной фольклорной культуре, что не могло не порицаться просвещенной элитой. Мемуар, составленный в высшем обществе Пуату в 1777 г., просил, например, запрета мулотинцев, подобно тому, как в 1764 г. был упразднен на территории Франции Орден Иисуса⁸⁵.

Так, совмещая убеждение и принуждение, наставление и адаптацию католическая церковь достигла заметных результатов в деле индоктринации, положив начало феномену «*приходского общества*». Этому способствовало, во-первых, то, что географически территория сельской общины, как правило, совпадала с приходом, а сферы интересов обоих институтов зачастую оказывались идентичными. Во-вторых, согласно королевскому ордонансу 1698 г., кюре надлежало требовать, чтобы важнейшие обряды совершались *только* в своей церкви, как *единственном* месте священнодействия. Отсюда берет начало знаменитый дух «партикуляризма», малой родины (*esprit de clocher*), отмеченный большинством исследователей⁸⁶. Локализованный микрокосм обрел религиозную оболочку, где официальное вероучение выступало олицетворением его внутреннего единства, идентифицирующим началом, «заклинавшим» от своего имени разрушительные для крестьянского социума явления.

* * *

Привычная схема эволюции христианства (зарождение – расцвет – упадок), таким образом, оказывается не совсем точной. По мнению Ж. Делюмо, ее нужно заменить представлением о множественности «моделей», жизнь которых во времени и пространстве была несхожей и нередко разнонаправленной⁸⁷. Речь, во-первых, должна идти о религии меньшинства (ранний этап), сделавшего свой выбор свободно, по убеждению (*качественное* христианство). 1000 год стал рубежом медленного и неуклонного распространения нового вероучения, однако проповедь и наставление приносили крайне скудные результаты, охватывая по преимуществу элиту общества и оставляя в стороне древние магические ритуалы простолюдинов (средневековье).

По сути, обе «Реформации» - протестантская и триденская - и их шествие по Западной Европе с XVI в. есть признание неудовлетворительно-

тельно установили наличие «религиозного диморфизма» на территории провинции. См.: *Pérouas L.* Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale. P., 1964.

⁸⁵ *Chassin Ch.-L.* La préparation de la Guerre de Vendée (1789-1793). T. 1. P., 1892. P. 480-495.

⁸⁶ *Bois P.* Paysans de l'Ouest: Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe. Le Mans, 1960. P. 612-615; *Gérard A.* Op. cit. P. 150-155; *Tilly Ch.* The Vendée. A Sociological Analysis of the Counter-Revolution of 1793. Cambridge, Mass., 1964. P. 100-103.

⁸⁷ *Delumeau J.* Au sujet de déchristianisation // RHMС. 1975. T. XXII. N 1. P. 52-60.

сти достигнутого. Отныне стратегия клира опиралась на страх (ад – чистище) и силу (инквизиция), положив начало принудительной индоктринации и внешней унификации католицизма (*количественное* христианство). Интенсивность наступления к середине XVIII в. заметно ослабла: народная ментальность ставила некий предел аккультурации, а потому накапливалась взаимная усталость евангелизаторов и евангелизируемых. К концу же XVIII столетия индоктринация сменилась неуклонным обмирщением, сопровождавшимся ростом грамотности и проникновением книжной культуры.

Таким образом, «триумфальный марш» веры Иисуса, обычно приписываемый классическому средневековью, и последующая дехристианизация, традиционно располагаемая в отрезке XVI-XVIII вв., в реальности имели место гораздо позже, чем ранее считалось. При этом замены ранней качественной модели на количественную не произошло: механическое исполнение ритуалов крестьянами сосуществовало с углубленной верой и свободным выбором представителей интеллектуальной элиты, таких как М. Лютер, И. Лойола, Ж. Кальвин, Винсент де Поль и др. Сохранялась также и социокультурная аритмия: благочестивый город и языческая деревня конца XVII в. стали спустя столетие ареалами соответственно атеистической и христианской «цивилизации»⁸⁸.

В связи со спецификой крестьянского сознания - наслаивание нового на старое - проникновение светской культуры не позволяет говорить применительно к деревне о «бесшумной революции разума». Изменения народной ментальности происходили в длительной временной перспективе (*la longue durée*), но с разной интенсивностью («холодная» и «горячая» зоны Ж. Ле Гоффа). Хронологические рамки настоящей работы, следовательно, охватили отрезок форсированного контакта, артикулированного диалога «большой» и «малой» традиций: от первых активных действий Ришелье в духе посттридентского католицизма до наступления взаимного «умиротворения» в середине XVIII в.

Дехристианизация, открытая М. Вовелем для середины XVIII в., предшествовала Французской революции, а не следовала за ней⁸⁹. Ж. Делюмо склонен выделять две больших волны в развитии этого процесса. Первая – конца XVIII столетия - способствовала вызреванию революции, вторая – XIX столетия – привела к почти тотальной секуляризации общественного сознания. Вместе с тем, количественное и качественное христианство, с точки зрения Ж. Делюмо, идут тесно рука об руку, хотя и по раз-

⁸⁸ *Delumeau J. Au sujet de déchristianisation... P. 57-59.*

⁸⁹ *Vovelle M. Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII-e siècle. P., 1973. В целом о проблеме см.: La déchristianisation de l'an II (numéro spécial) // AHRF. 1978. N 233.*

нонаправленным векторам: обмирщение большинства и спиритуализация меньшинства⁹⁰.

Описанная модель, впрочем, лишь отчасти подтверждается опытом исторического развития Западной Франции. Так, наиболее влиятельная историографическая традиция связана с различными вариантами «религиозной» интерпретации вандейского восстания⁹¹. Парадоксальной, необъяснимой остается и устойчивая политическая ориентация региона вплоть до середины XX в., позволившая А. Зигфриду сделать вывод об абсолютном совпадении территорий ревностной католической практики с регионами контрреволюционного движения 1793-1799 гг. и консервативного голосования на выборах в XIX-XX вв.⁹²

В действительности у нас нет оснований говорить о специфичности веры Нижнего Пуату в XVII-XVIII вв. Напротив, именно Французская революция стала здесь формирующим событием. Самоидентификация и самосознание малых общественных групп консолидировались в условиях «вызова», внешней опасности. «Синий» террор «адских колонн», имевший целью уничтожение региональных различий («расы разбойников»), привел к обратным результатам. Жестокость, оставившая глубокий травмирующий след в психологии поколений, формирование французской национальной легенды, противопоставившей Францию просвещенную (Восток) Франции мракобесия (Запад), и настойчивые попытки республиканских властей «забыть прошлое», исключив вандейский эпизод из истории⁹³, свели возможность аккультурации к минимуму. Так, не без участия элиты, моделировавшей историческую память региона, часто в своих политических целях, этно-культурное единство облекалось в одежды «чистого» католицизма и «природного» монархизма⁹⁴. Иными словами, мы имеем дело, во-первых, с ретроспективной евангелизацией вандейской истории (миф о набожном крестьянине), во-вторых, с усиленным ростом *количественного* христианства (вопреки схеме Делюмо) как основе коллективного самосознания малой группы, поставленной «вне» общества.

⁹⁰ Delumeau J. Le catholicisme entre Luther et Voltaire. P. 307-308.

⁹¹ Petitfrère Cl. Les causes de la Vendée et de la Chouannerie. Essai d'historiographie // АВРО. 1977. Т. 84. N 1. P. 75-101.

⁹² Siegfried A. Tableau politique de la France de l'Ouest sous la troisième République. P., 1913.

⁹³ La Vendée dans l'Histoire. Actes du Colloque tenu à La Roche-sur-Yon (avril 1993). P., 1994; La Vendée. Après la Terreur, la reconstruction. Actes du Colloque tenu à La Roche-sur-Yon (avril 1996). P., 1997; Christianisme et Vendée. La création aux XIX-e d'un foyer du catholicisme. Actes du Colloque de La Roche-sur-Yon (avril 1999). CVRH, 2000.

⁹⁴ Martin J.-Cl. Une région nommée Vendée. Entre politique et mémoire XVIII-XX-e siècle. Geste éditions, 1996.