



ОДИССЕЙ

2005



Время и пространство
праздника

Школа «Анналов» на рубеже
веков

Девiantное поведение русских
горожан в XVIII веке

Caritas Святого Геральда

Павел I: рыцарство и юродство

«Your country needs you»

НАУКА

2005



ОДИССЕЙ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



ODYSSEUS

Man in History

*Festival:
Time and Space*

2005



ОДИССЕЙ

Человек в истории

*Время и пространство
праздника*

2005



Продолжающееся издание
“Одиссей. Человек в истории”
основано в 1989 году

Главный редактор
А.Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН,
Г.В. БОНДАРЕНКО (ответственный секретарь),
Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора),
В.Н. МАЛОВ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА,
А.В. ТОЛСТИКОВ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ,
А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Секретарь редакции М.Л. КОПЫТОВА

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТИНСКИЙ,
В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН

Рецензенты:

кандидат исторических наук В.Г. ЧЕНЦОВА,
кандидат исторических наук А.В. ШАРОВА

Одиссей : Человек в истории / [гл. ред. А.Я. Гуревич ; Ин-т всеобщ.
истории]. – М. : Наука, 1989. –

2005. – 2005. – 470 с. – ISBN 5-02-010264-4 (в обл.).

В статьях ведущих представителей “школы Анналов” – М. Эмара и Ж.-И. Гренье обсуждаются проблемы эпистемологии и теории исторического познания. Главный раздел номера посвящен историческому анализу феномена праздничной культуры. Большое внимание уделяется также теме “Историк и изображение”. В этом разделе публикуется статья выдающегося итальянского историка К. Гинзбурга.

Для специалистов по гуманитарным наукам и широкого круга читателей.

Темплан 2005-I-330

ISBN 5-02-010264-4

© Коллектив авторов, 2005

© Российская академия наук и издательство
“Наука”, продолжающееся издание “Одиссей.
Человек в истории” (разработка, редакционно-издательское оформление), 1989 (год основания), 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО ПРАЗДНИКА

Г.В. Бондаренко

ВВЕДЕНИЕ: ВРЕМЯ ПРАЗДНИКА 5

Г.В. Бондаренко

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ДРЕВНЕИР-
ЛАНДСКОГО ПРАЗДНИКА 8

М.Ю. Реутин

НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ ПО ПОВОДУ КАРНАВАЛЬ-
НОГО “ХРОНОТОПА” 23

Д.Э. Харитонович

ВЕСЕЛИЕ И НАСИЛИЕ 38

З.А. Чеканцева

ПРАЗДНИК И БУНТ ВО ФРАНЦИИ МЕЖДУ ФРОНДОЙ
И РЕВОЛЮЦИЕЙ 49

Л.А. Пименова

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КОРОЛЕВСКОГО ПРАЗДНИКА
ВО ФРАНЦИИ КОНЦА СТАРОГО ПОРЯДКА 68

В.Я. Петрухин

“ПРАЗДНИК” В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ; К ПРОБЛЕМЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ 81

Л.А. Трахтенберг

СУМАСБРОДНЕЙШИЙ, ВСЕШУТЕЙШИЙ И ВСЕПЬЯНЕЙШИЙ
СОБОР 89

О.С. Воскобойников, Г.В. Бондаренко

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 119

ЖУРНАЛУ “АННАЛЫ” 75 ЛЕТ

А.Я. Гуревич

ПОЗИЦИЯ ВНЕАХОДИМОСТИ 122

М. Эмар

“АННАЛЫ” – XXI ВЕК 131

Ж.-И. Гренье

РАЗМЫШЛЕНИЯ О “КРИТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ” 138

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЕ

Ж. Баше

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИКОНОГРАФИИ 152

К. Гинзбург

“ТЫ НУЖЕН СВОЕЙ СТРАНЕ”: ИССЛЕДОВАНИЕ ИЗ ОБЛАСТИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИКОНОГРАФИИ 191

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

И.М. Супоницкая

КОЛОНИЗАЦИЯ ЗЕМЕЛЬ: СИБИРЬ И АМЕРИКАНСКИЙ ЗАПАД (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.) 219

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

Б.С. Каганович

НАДЕЖДА ОСЕЕВНА ЩУПАК. ЖИЗНЬ И СУДЬБА 241

ЛИЧНОСТЬ И ИСТОРИЯ

Ю.П. Соловьев

РЫЦАРСТВО И ЮРОДСТВО. К ПОЭТИКЕ ОБРАЗА ИМПЕРАТОРА ПАВЛА ПЕРВОГО 262

НОВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

М.М. Кром

К ПОНИМАНИЮ МОСКОВСКОЙ “ПОЛИТИКИ” XVI в.: ДИСКУРС И ПРАКТИКА РОССИЙСКОЙ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ МОНАРХИИ 283

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ*О.А. Савельева*

“СВЕТ КОНЧИНЕ МОЕЙ...”: ОБРАЗ РАЯ У СТАРООБРЯДЦЕВ 304

А.А. Панченко

КУЛЬТ ЛЕНИНА И “СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР” 334

МИКРОИСТОРИЯ*А.Б. Каменский*

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В РУССКОМ ГОРОДЕ XVIII в. 367

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА*Ю.Е. Арнаутова*

CARITAS СВЯТОГО ГЕРАЛЬДА: К ПРОБЛЕМЕ АВТОРСКИХ ИНТЕНЦИЙ В *VITA S. GERALDI* ОДО КЛЮНИЙСКОГО 393

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*И.Г. Галкова и С.И. Лучицкая*) 428

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000
Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003 (*О.Е. Кошелева*) 443

НАШИ ЮБИЛЯРЫ 456

MEA CULPA 457

SUMMARIES 459

CONTENTS

FESTIVAL: TIME AND SPACE

<i>G.V. Bondarenko</i>	
INTRODUCTION: THE TIME OF FESTIVAL	5
<i>G.V. Bondarenko</i>	
ON SOME PECULIARITIES OF THE FESTIVITY IN EARLY IRISH TRADITION	8
<i>M.Yu. Reutin</i>	
SOME DELIBERATIONS ON THE CARNIVAL'S 'CHRONOTOPE'	23
<i>D.E. Kharitonovich</i>	
JOY AND VIOLENCE	38
<i>Z.A. Chekantseva</i>	
FESTIVAL AND RIOT IN FRANCE BETWEEN THE FRONDE AND THE REVOLUTION	49
<i>L.A. Pimenova</i>	
THE SPACE AND THE TIME OF THE LATE <i>ANCIEN RÉGIME</i> FRENCH ROYAL FESTIVAL	68
<i>V.Ya. Petrukhin</i>	
'FESTIVAL' IN THE MEDIEVAL RUSS'. TOWARDS THE PROBLEM OF ITS HISTORICAL PECULIARITIES	81
<i>L.A. Trakhtenberg</i>	
ALL-MAD, ALL-JESTING, ALL-DRUNKEN ASSEMBLY	89
<i>O.S. Voskoboynikov, G.V. Bondarenko</i>	
CONCLUSION	119

ANNALES' 75TH ANNIVERSARY

<i>A.Ya. Gurevich</i>	
POSITION OF OUTSIDENESS	122
<i>M. Aymard</i>	
THE ANNALES IN THE 21 ST CENTURY	131
<i>J.-Y. Grenier</i>	
THE DELIBERATIONS ON THE 'CRITICAL TURN'	138

HISTORIANS AND IMAGES*J. Baschet*

MEDIEVAL IMAGES AND SOCIAL HISTORY: NEW POSSIBILITIES OF ICONOGRAPHY	152
--	-----

C. Ginzburg

"YOUR COUNTRY NEEDS YOU": A CASE-STUDY IN POLITICAL ICONOGRAPHY	191
---	-----

COMPARATIVE HISTORY*I.M. Suponitskaya*

RUSSIA AND AMERICA: EXPERIENCE OF COLONIZATION (THE SECOND HALF OF THE 19 TH CENTURY)	219
--	-----

THE HISTORIAN AND THE TIME*B.S. Kaganovich*

NADEZHDA OSEEVNA STCHOUPAK. LIFE AND DESTINY	241
--	-----

INDIVIDUAL AND HISTORY*Yu.P. Solovjev*

CHIVALRY AND FOOLISHNESS FOR CHRIST'S SAKE. ON THE POETICS OF THE IMAGE OF EMPEROR PAUL I	262
---	-----

NEW POLITICAL HISTORY*M.M. Krom*

UNDERSTANDING MUSCOVITE 'POLITICS' OF THE 16 TH CENTURY: DISCOURSE AND PRACTICE OF RUSSIAN LATE MEDIEVAL MONARCHY	283
--	-----

THE ISSUES OF HISTORY OF POPULAR CULTURE*O.A. Savelieva*

"THE LIGHT FOR MY DECEASE...": OLD-BELIEVERS' PARADISE IMAGERY	304
--	-----

A.A. Panchenko

LENIN'S CULT AND THE 'SOVIET FOLKLORE'	334
--	-----

MICROHISTORY

A.B. Kamensky

DEVIANT BEHAVIOUR IN THE 18TH CENTURY RUSSIAN TOWN 367

PROBLEMS OF HISTORICAL NARRATIVE

Yu.Ye. Arnautova

ST. GERALD'S *CARITAS*: ON THE PROBLEM OF AUTHOR'S INTENTIONS IN *VITA S. GERALDI* BY ODO OF CLUNY 393

BOOK REVIEWS

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*J.G. Galkova, S.I. Luchitskaya*) 428

A.S. Lavrov. Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740. Moscow, 2000;
Ye.B. Smilianskaya. Magicians. Blasphemers. Heretics. Popular Religious Ideas and “Spiritual Crimes” in the 18th Russia. Moscow, 2003 (*O.Ye. Kosheleva*) 443

ANNIVERSARIES 456

MEA CULPA 457

SUMMARIES 459

ПРАЗДНИК И БУНТ ВО ФРАНЦИИ МЕЖДУ ФРОНДОЙ И РЕВОЛЮЦИЕЙ

Праздники во Франции Старого порядка были многочисленны и разнообразны. Среди них можно выделить периодические календарные праздники, имеющие, как правило, религиозное значение. Они включались в католический литургический календарь и обладали своими сезонными чертами (праздники зимнего и весеннего циклов). В каждой коммуне отмечался день ее святого покровителя, праздник Девы Марии и других святых, большие религиозные праздники: Рождество, Пасха, праздник всех святых. Помимо них существовало большое количество празднеств и процессий, связанных с особым случаем (рождение дофина, коронация или свадьба члена королевской семьи, окончание войны, приезд какого-либо важного лица и т.п.). Многочисленные свидетельства о праздниках такого рода были собраны французскими этнографами и этнологами XIX в. Порядок проведения таких праздников строго регламентировался. Составлялась специальная программа, где детально описывался ход праздничного шествия, его атрибутика, оговаривались время и место проведения церемонии, источники ее финансирования и т.п.¹ Организация подобных торжеств была направлена на укрепление существующей иерархической структуры общества, поддержание других официальных ценностей.

О традиционных народных празднествах в официальных документах неизменно писали с уничижительным оттенком. Их называли дикими, непристойными, шутовскими (*fête baladoirte*). Настороженное отношение властей было связано с неизменным присутствием в этих зрелищах элемента оспаривания или насмешки над официальными этическими и социальными нормами, религиозными и прочими структурными установлениями.

Сама конъюнктура “шутовского” праздника была связана с явлениями, способными порождать беспорядки. На праздник, как правило, стекалось много народа, причем стихийно приходили люди из соседних деревень (кварталов в городах). Образовывалась толпа, поведение которой трудно было предвидеть и вообще контролировать. Во многих городах, бургах и сельских приходах организовывались импровизированные ярмарки и базары, в кабаках и тавернах продавали вино. Часто ритуал праздника предусматривал вооруженную процессию. Создавалась обстановка для обмена новостями, слухами, порой ложными и небезопасными для власти предрежащих. Все это усиливало чувство общности приниженных в повседневной жизни людей и в то же время стимулировало аффективные реакции. “Шутовские” празднества сопровождались потасовками, драками, и

нередко перерастали по любому, самому незначительному поводу в “возмущения” (émotions) или мятежи².

Каждая коммуна отмечала праздник в соответствии со сложившейся традицией. В зрелищных обычаях, важнейшей составляющей многовековой народной культуры, было немало общих элементов: шумные процессии, сопровождавшиеся барабанным боем, игры, песни и танцы, маски, обряды в богатую одежду или трагические переодевания, сбор пожертвований, совместные трапезы, факелы, костры, свечи, соломенные чучела и праздничные деревья.

В Средние века природный раскованный амбивалентный характер народных манифестаций лучше всего проявлялся в праздниках “дураков” и карнавалах³. По мере укрепления государства и посттридентской церковной реформы, особенно во второй половине XVII века светские и церковные власти усилили наблюдение за праздничной активностью населения. Законодатели настойчиво трудились над оформлением правил контроля и совершенствованием механизма репрессий. Праздничная сторона жизни стала предметом пристальной опеки церковных советов, городских и сельских муниципальных властей, интендантов, субделегатов и прочих административных представителей короны на местах, а также городских корпораций, ремесленных гильдий и братств. Праздничные традиции разных диоцезов унифицировались путем усиления в них римско-католических ритуалов и одновременно сознательно сужались былые “площадные привилегии” праздника, который постепенно отеснялся в частный, домашний, бытовой мир⁴. Начавшись в конце XVI в. этот процесс еще более усилился в последний век Старого порядка. По-видимому, не без общего влияния идеологии Просвещения, которая в принципе не принимала народную культуру, считая ее собранием архаизмов, проявлением дикости и варварства низов.

Наступление на праздничную народную культуру рассматривается в современной литературе как существенная составляющая “аккультурации” мелкого люда французских городов и деревень, которая была заметным явлением последнего столетия Старого порядка⁵. Первые известные мне запретительные ордонансы относятся к 60-м годам XVII в. Специальное постановление “Des Grande Jours de Clermont” от 12 декабря 1665 г. и постановление Парижского парламента от 3 сентября 1667 г. запрещали под угрозой большого штрафа (от 50 до 100 ливров), а в случае рецидивов – уголовного наказания, – все “шутовские” празднества и процессии⁶. Серия постановлений Королевского совета и Парламентов с начала XVIII в. пыталась упорядочить продажу спиртного, запрещая ее в праздничные и воскресные дни, особенно во время богослужения⁷. Продажи водки, сидра, вина и других спиртных напитков ограничивались и в будни. Зимой запрещено было продавать спиртное после восьми ча

сон вечера, летом – после десяти⁸. Отменялась также организация рынков и ярмарок в праздничные и воскресные дни (королевская декларация от 16 декабря 1691 г., постановления парламентов)⁹. Нередко оговаривался запрет появляться на праздничных сборищах с оружием¹⁰. Возможно, во второй половине XVIII в. наступление на праздничную народную традицию усилилось. Об этом свидетельствует несколько десятков постановлений Парижского парламента, печатные образцы которых сохранились в ведомстве генерального контроля¹¹. В Осере, его окрестностях и в сенешальстве Ангулем запрещались праздничные карнавальные процессии с музыкой, танцами и соломенными манекенами¹². В бальяже Суассон так же как в городе Жуар и окрестностях, воспрещались сборища, шаривари, парадные шествия, кавалькады, шумные игры¹³. Специальные постановления Парижского парламента и других судебных палат запрещали молодым людям в городах и деревнях организовывать толпы с целью сбора пожертвований с молодоженов в виде денег или прощизии во время свадебной процессии или после нее¹⁴. В сенешальстве Сен-Максан под запрет попали сборища с целью контрибуций в деревнях¹⁵. В отдельных приходах препятствовало жечь костры и танцевать вокруг них, устраивать иллюминации, играть в различные игры¹⁶.

Власти “воевали” не только с праздничными сборищами, но и с народными привычками и обычаями. В ведомстве генерального контроля сохранилось большое количество официальных постановлений и связанная с ними переписка, свидетельствующая о настоятельных попытках властей регламентировать использование коммунального колокола. Во второй половине XVIII в. поводом для такой регламентации стала борьба с традицией звонить в колокол во время грозы (см. подробнее ниже).

В провинциях наступление на праздничную народную культуру отчетливо проявилось во второй половине XVIII в., примерно с начала 60-х годов. Специальное постановление 1762 г. Тулузского парламента, старейшего после парижского и весьма авторитетного ведомства, подтвердило возобновление запретов, касающихся шаривари и других “сборищ”. В специальном разделе этого постановления был объявлен выговор мэру города Сен-Гуден, который на три месяца отстранялся от должности за то, что, несмотря на запрет судебной палаты, допустил в городе шаривари¹⁷. Прокуроры Прованса 10 августа 1765 г. писали государственному секретарю и министру Бертену о том, что многие сельские общества королевства требуют запретить некоторые “шутовские” праздники¹⁸. В Берри ординанс 1776 г. констатировал, что все предшествующие постановления, касающиеся “шутовских” зрелищ, будут выполнены. Последний указ, в частности, воспрещал жителям г. Де Люк “разыгрывать

трагедии и комедии и собираться в общественных местах под предлогом подготовки к их представлению и для других игр". Все это по угрозой штрафа в 50 ливров каждому нарушителю¹⁹. В Шампани постановление парламента от 22 мая 1776 г. отменяло праздник "Арьер", отмечавшийся в некоторых приходах бальяжа Сен-Кантен²⁰. Мотивы этих запретов оставались неизменными. Но во второй половине XVIII в., по-видимому, был сделан еще больший акцент на необходимости обеспечения общественного порядка, а значит, и безопасности подданных его величества. Один из судейских следующим образом объяснял запретительные ордонансы: "Помимо того что шутовские праздники совершенно противоречат святым заповедям и каноническим законам, которые запрещают торговлю и проведение ярмарок и рынков, а также игры и танцы, они везде влекут очень серьезные последствия, когда жизнь граждан часто подвергается чрезвычайной опасности" (1787)²¹. Запретительными мероприятиями власти стремились сделать традиционный праздник более управляемым, лишить его фестивальных элементов, опасных для установленного порядка. Следует подчеркнуть, что процесс аккумуляции не был лишь стратегией господствующих классов, продуманным политическим планом, который они осуществляли. Это был органический компонент общей социально-экономической и культурной эволюции общества Старого порядка. Большое значение, как отметил Р. Мюшембле, имела также трансформация абсолютистского государства²².

В то же время просвещенные умы пытались внедрить в сельских приходах новые праздничные церемонии²³. Однако сам их дух, предельно рациональный, скорее соответствовал "династическим" официальным праздникам, в которых возможности народного стихийного амбивалентного, чуждого всякой завершенности начала предельно ограничивались. Несмотря на регламентацию таких церемоний, они из-за преступной халатности властей нередко выливались в трагедию. Известный пример такой катастрофы – свадебные торжества в Париже 30 июня 1770 г. по случаю бракосочетания дофина и Марии Антуанетты²⁴, ставшие символом кризиса праздничной культуры Франции последних десятилетий Старого порядка²⁵.

Трудно сказать в какой мере попытки властей административными методами лишить народные низы традиционных обычаев и праздничных ритуалов были успешными. И крестьяне, и горожане упорно сопротивлялись²⁶. В некоторых местах открытый протест вынудил власти восстановить отмененные обычаи. Так, в 1782–1783 гг. в Анжу и Пуату танцевальные и торговые сборища, запрещенные в 1780 г., почти везде были восстановлены²⁷. В целом, есть основания полагать, что процесс аккумуляции низов был малоэффективен. Имеющиеся в моем распоряжении материалы показывают, что нака

нине революции культурные компоненты традиционной народной жизни были столь же сильны как в XVII в.²⁸ Хорошо известен «рывок» праздничной народной культуры в годы Французской революции²⁹. Кроме того, кульминация карнаваловых празднеств во Франции приходится на 20–30-е годы XIX в.³⁰

Как бы то ни было, представляется очевидным, что усиливающийся нажим на народную культуру в целом³¹ и праздничную жизнь, и особенно, во второй половине XVIII в. создавал гнетущую атмосферу, которой народ никогда прежде не знал. При этом очевидно, что речь идет о форме принуждения, задевавшей самые интимные стороны духовного бытия человека, по сути, это было покушение на образ жизни народа.

Сегодня хорошо известно, что праздник был не только необходимой компонентой в динамике трудовой деятельности и досуга. Его роль не сводима также к регулированию, ритмизации течения времени, хотя и это имело большое значение. «Празднество, – писал М.М. Бахтин, – это очень важная первичная форма человеческой культуры. Ее нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или – еще более вульгарная форма объяснения – из биологической потребности в праздничном отдыхе. Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое мирозерцательное содержание»³².

Современные этнологи и историки, основательно изучив деревенские праздники, обосновали чрезвычайную важность самого праздничного поведения, приносящего людям эмоциональное удовлетворение³³. Любое празднество выполняло некоторую психотерапевтическую роль, в частности служило своеобразным катарсисом. Очищение происходило постольку, постольку в ходе праздника находили выход примитивные инстинкты, насилие, сексуальность, которые в повседневной жизни подавлялись церковными и светскими властями. Особенно ясно это проявлялось в ходе народных гуляний, праздников, которые перерастали в бунты и волнения³⁴. Празднество становилось своеобразной формой народного выступления, которая предполагала определенное, как правило, ритуализованное поведение и играла очень важную роль в жизни общества. В конечном счете, такого рода бунты заставляли уважать неписанные общественные правила, выступали в роли существенного контролирующего поведения индивида фактора и представляли собой один из способов укрепления локальной солидарности. Иными словами, это был важный социокультурный инструмент в деле формирования умения «жить вместе».

Во Франции интересующего нас периода самым распространенным празднеством такого типа был шаривари. Изначально он представлял собой реакцию коммуны на неравный брак. К шаривари

прибегали также жители одной местности (коммуны, квартала) для того, чтобы наказать супругов, неохотно выполняющих свои семейные обязанности. Но очень часто, особенно в XVIII в., шаривари использовали как предлог для того, чтобы открыто выразить на улице какие-то назревшие требования, приструнить нарушителей коммунальных норм, даже если эти нарушения не были связаны с брачными отношениями. Не случайно шаривари входил в это время в качестве своего рода ритуала в самые разные бунты³⁵.

Праздничная конъюнктура была одним из факторов, стимулирующих бунтовщическое поведение. Значение этого фактора долго недооценивалось историками народных движений. В моих материалах немало случаев, когда бунт начинался в праздничный день или сразу же после него. Вероятно, один из самых ярких примеров – восстание “вооруженных масок” в Севеннах в феврале 1783 г. Оно происходило во время карнавала. И хотя в поведении бунтовщиков отчетливо проявилась определенная социальная направленность, все это движение было пронизано карнавальным мироощущением. А некоторые сцены этого трехнедельного спектакля напоминают традиционный “шутовской” праздник. Так, ночь с 19 на 20 февраля в приходе Обена прошла как праздник карнавала. 17–18 человек из этой деревни ели рагу из баранины, пили вино и ничего не платили. Фискальный прокурор Франсуа Лабийери “для веселья” надел рубаху поверх одежды. Он говорил, что так одеваются “маскараты”, которые бродят по деревне. Записав имена всех присутствующих, он дал им денег. После этого все танцевали и пели, бродя между столами³⁶. Известный крестьянский “хлебный” бунт в Арле 2–3 января 1752 г. тоже происходил в условиях праздничной конъюнктуры: 1 января – новый год, а 2 января было воскресенье. В этот день в 7 часов вечера около 200 человек, вооруженные дубинами, “в хорошем порядке” под звуки барабана прошли по улицам города, требуя хлеба³⁷. Поскольку рыночные дни нередко переносились на воскресенье, выходные были хлопотными для полиции, жандармерии и других представителей порядка. Именно в эти дни на ярмарках и рынках вспыхивали бунты и волнения. То же самое было и в годы революции.

Родственность бунта и праздника обнаруживается не только при выявлении их особенностей или в специфике времени, в котором люди переживали эти события. Еще более она проявлялась в формальных структурообразующих чертах. Иными словами, многие компоненты праздничного поведения органически вошли в поведение бунтарское. Их можно назвать фольклорными элементами открытого народного протеста.

Так же как праздник, бунт предполагал состояние экзальтации, крайнего возбуждения участвующих в нем людей. Естественным спутником такого возбуждения был шум: крики толпы, бой набата,

грохот барабана, музыка, иногда танцы. Так же как во время праздника шумовые эффекты бунта обеспечивали разрыв с монотонностью повседневного существования, меняли качество времени, способствуя вместе с тем возбуждению участников событий.

Очень часто открытое народное выступление начиналось ударом колокола. Фраза “бунтовщики собрались по звуку колокола” – общее место в отчетах представителей полиции и администрации на местах о народных волнениях. Роль колокола в жизни коммун была настолько велика, что, по сути, он имел для жителей сакральное значение³⁸. И в деревне, и в городе колокола приходских церквей играли не только символическую роль, но и выполняли в жизни коммуны практические функции. Бой набата являлся прежде всего традиционным знаком какой-либо опасности. К нему издавна прибегали в случае пожара, наводнения, града, засухи. В колокол звонили при приближении разбойников, банды нищих, во время жеребьевки при наборе солдат в территориальную милицию, с его помощью предупреждали расположившихся в деревне контрабандистов о приближении габелеров. По существу это был традиционный знак начала массового коллективного действия. Естественно, власти хорошо осознавали эту особенную роль коммунального колокола, символизирувавшего локальную солидарность жителей определенного городка, квартала, прихода. Во второй половине XVII в., когда при наказании бунтовщиков неуклонно соблюдался принцип коллективной ответственности, в первую очередь при отказе от уплаты налогов, власти наказывали всю коммуну, оставляя ее на время без колокола. Во время карательной акции при подавлении восстания в Виваре в 1670 г. колокольни были объявлены преступными, а их колокола спущены³⁹. Кузен короля герцог Шольен, возглавивший подавление восстания в Бретани в 1675 г., в постановлении от 15 сентября приказывал жителям всех приходов епархии Гренье сдать в течение 24 часов не только все оружие, но и приходские колокола для коммун, которые били в набат во время восстания⁴⁰. В 1696 г. жители деревни Люзере (Берри) взбунтовались, отказались платить талью, “помяли” сборщика и представителя налогового ведомства г. Бурж. Президьяльный суд приговорил виновных к штрафу и возмещению убытков. Двое бунтовщиков, которым удалось скрыться, заочно были приговорены к смертной казни. Кроме того, колокола прихода были сняты и “должны были оставаться на земле в течение трех месяцев”⁴¹. В 1713 г. кюре местечка Маресини отказался укрыть в ризнице двух габелеров, которых жители деревни, собравшиеся по звуку колокола, грозили “разорвать на куски”. В ходе следствия кюре привлекался к судебной ответственности как соучастник. В конце концов, он был освобожден, но колокола его церкви были опущены в течение месяца, и коммуна заплатила штраф (120 ливров)⁴². В про-

цессе подавления волнений в области Лабур в 1784 г. интендант приказал не только поставить сторожей около налоговых контор и разоружить жителей области, но и спустить колокола в церквях бунтовавших приходов⁴³.

Во второй половине XVIII в. в условиях усиливающегося давления на различные проявления народной культуры использование коммунального колокола, случалось, было поводом для конфликта между подчиняющимися существующим установлениям священниками и прихожанами. Во время хлебных волнений в Туре и окрестностях в феврале 1774 г. в колокола звонили неоднократно и в городе, и в окрестных деревнях. При этом участникам бунтов несколько раз приходило с брать церковь приступом, преодолевая сопротивление кюре, которые не позволяли бить в набат. Но прихожане считали, что “колокола принадлежат ни *marquillier*, ни кюре, но приходу”, и настойчиво отстаивали свое право на традиционное использование “священного” символа коммунальной общности. Однако и власти относились к этому вопросу очень серьезно. Достаточно сказать, что двое приговоренных к смертной казни участников волнений в Сен-Авертен обвинялись именно в том, что звонили в колокол и пытались с помощью силы проникнуть в церковь⁴⁴. Власти настойчиво искали и нашли и предлог для того, чтобы регламентировать использование приходского колокола. Таким предлогом стало широко распространенное по всей стране убеждение в структурных низах, что звон колокола способен разогнать тучи и таким образом предотвратить грозу и связанные с ней неприятности. Борьба с этим обычаем, судя по количеству сохранившихся об этом свидетельств, была настойчивой, но не очень успешной. И крестьяне, и горожане упорно сопротивлялись⁴⁵.

Муниципальные власти городка Сен-Арман (Берри) в начале 70-х годов XVI в. решили положить конец периодически возникающему шуму, вызванному колокольным звоном. Бальи города по поручению магистрата подготовил специальный ордонанс, запрещающий ударять в городской колокол под угрозой штрафа в 10 ливров. Обнародование этого ордонанса вызвало “чрезвычайное возбуждение” жителей. 10 июня 1781 г. 500–600 человек ворвались в монастырь де Кариа и взломали двери помещения, где находился колокол. В течение двух с половиной часов он гудел на всю округу под аплодисменты толпы. Муниципальные чиновники и бальи, попытавшиеся вмешаться, чтобы остановить вакханалию, были освистаны. Из толпы неслись угрозы в адрес администраторов, а несчастный бальи был вынужден искать убежище в соседнем доме⁴⁶. Муниципальные власти в своих отчетах представили это “возмущение” как следствие “духа независимости и бунта, который всегда приводит в движение чернь против всех чиновников, на которых государство

«...позволяло ответственность за охрану общественного порядка»⁴⁷. На самом деле это была попытка защитить традиционный уклад жизни, вынужденное обоснование посредством бунтовщического посягательства на существование обычая, освященного многовековым опытом.

Бой барабана – столь же обычное явление в народных манифестациях, как и колокольный звон. В феврале 1684 г. несколько сот виноградарей, живших в пригороде Дижона, собрались по звуку барабана и, «передвигаясь в хорошем порядке», отправились в лес Шампионом за дровами. Власти города восприняли это сборище и «марш» как бунт, арестовали и посадили в тюрьму 12 виноградарей⁴⁸. В Арле в воскресенье 2 января 1752 г., в 7 часов вечера более 200 человек собрались по звуку барабана и прошли по улицам города, требуя хлеба по 8 ливров за сетье, вина по 2 су за кружку, отмены местного налога на муку и выселения из города рабочих-чужаков. 3 января между 6 и 8 часами утра сформировался новый кортеж. В руках бунтовщиков было уже четыре барабана и флейта⁴⁹. Особенно часто использовали барабаны, дудки, флейты и другие инструменты группы молодежи. В случаях, когда их права ущемлялись, они действовали организованно и решительно⁵⁰.

Неизменно сопровождала каждое проявление открытого протеста инвективизация речи⁵¹. Долгое время историки обращали внимание лишь на те крики и возгласы участников народных волнений, в которых в той или иной мере выражались требования бунтовщиков. Например: «Долой налоги!» или «Да здравствует король без габели!». Однако этнологи утверждают, что любая бранная речь несет в себе смысловую нагрузку: взламывая табу, люди не отдавая себе в этом отчета, ругаясь, выражали свой протест. Ругательства при этом уже сами по себе выполняли известную психотерапевтическую роль, принося психологическое облегчение. Кроме того, «инвектива была одним из способов карнавализовать событие, не дожидаясь карнавала»⁵², т.е. так же, как шумовые эффекты, она помогала бунтовщикам включаться в иное, отличное от повседневности временное измерение⁵³.

Широко распространенной фольклорной чертой открытого народного протеста во Франции была маскировка. Участники народных движений чернили лица, или напротив выбеливали их мукой, надевали на глаза тряпичные маски, переодевались в женские платья и т.п. Примечательно, что элементы маскировки присутствовали в открытых выступлениях самого разнообразного типа в различных районах страны.

В местечке Монморийон в феврале 1707 г. налоговые служащие, собиравшиеся провести обыск в домах виноградарей, были уведомлены, что «жители переоделись в женские платья и вооружились

резаками для того, чтобы их убить, если они захотят войти в их погреб”⁵⁴. В Севеннах в ночь с 4 на 5 сентября 1735 г. группа замаскированных жителей в окрестностях Жуайез изгнала из города сборщиков налога⁵⁵. В г. Сент-Форс (Беарн) в 1764 г. банда (troupe) вооруженных людей с “зачерненными лицами” избила судебного исполнителя и его понятых. Виновникам удалось скрыться, но они были заочно осуждены: один был приговорен к колесованию, другие — к галерам⁵⁶. Очень часто маскировку, особенно переодевание по женски, можно наблюдать во время стычек жителей с лесными стражниками. Маскировка под женщин присутствовала практически во всех лесных правонарушениях первой трети XVIII в. в Нижней Бургундии⁵⁷. В Беарне в лесах де Мулен в 1761 г. против стражников действовали переодетые люди с зачерненными лицами, раскрашенные, “как демоны”⁵⁸. В Нормандии браконьеры также нередко применяли маскировку: в княжестве д’Аре около Нонюкура охотники были в масках и с зачерненными лицами (март 1787); то же самое можно было наблюдать в лесу де Манн (апрель 1787). Браконьеры из Курея не только переодевались в женские платья, но даже красили своих собак (февраль 1787)⁵⁹. Участники “восстания демуазелей” во Франш-Конте в 60-е годы XVIII в. также пользовались масками и одевались женщинами⁶⁰. По свидетельству Пьера Бонафо де Преске, который в жалобе интенданту изложил свою версию конфликта с крестьянами из-за прав пользования в лесу Сау, крестьяне, изгоняя стражников, “чернили лица, чтобы не быть узнаваемыми”⁶¹. В 1773 г. в районе г. Лектур на землях местных дворян учинили охоту “злоумышленники” в масках, поддержанные крестьянами⁶². В Сен-Леоне (Руэрг) толпа жителей, большая часть которых была замаскирована, угрожала управляющему экономикой богадельни Милан, который намеревался вывезти хлеб (30 ноября 1773 г.)⁶³. В 1774 г. новый владелец феодальных прав в Сен-Жюст д’Авре (Лионне) явился с двумя февдистами для размежевания земель. Несколько десятков крестьян, обряженных женщинами и с зачерненными лицами ринулись с дубинами на пришельцев, которые тут же сбежали⁶⁴. В Дофине, в районе Гапа, на землях д’Юне, пожалованных из королевского домена маркизу д’Агуль, во время ночных фарандол замаскированных людей в июне 1771 г. вспыхнули “загадочные пожары, уничтожившие весь урожай сеньора”⁶⁵.

Во время хлебного бунта в Сент-Пьер де Монтьер в июле 1786 г., вызванного попыткой торговцев вывезти зерно из этого городка, по свидетельству очевидцев, многие мужчины в толпе были облачены в женские платья (*travestis en femmes*) . “Эти люди почти все из отребья (*de la lie du peuple*) были убеждены, что требования представителей этого пола не вызовут такие же последствия, как подобные требования мужчин, и не являются столь же предсуди-

и платьями”, – писал современник⁶⁶. 27 марта 1789 г. генерал-лейтенант де Форн докладывал хранителю печати о том, что в окрестностях Монтбризона и Сент-Этьена “сборища людей, переодетых в женские платья, препятствуют торговле и обращению зерна; они останавливают повозки на земле и лодки на Луаре”⁶⁷.

Элемент маскировки присутствовал во многих народных выступлениях в Северных округах Лангедока: в начале XVIII в. – белые рубахи “камизаров”; “маски” – в ходе бунта в Жуайез в 1735 г.; “маскараты” – во второй половине века; в XIX в. – “демуазели”. В материалах следствия по восстанию “вооруженных масок” неоднократно встречаются описания внешнего вида “маскаратов”. Их одежда была необычной – женские рубахи и юбки”, – утверждал один свидетель; “...разбойники были переодеты в грубые рубахи: лица покрыты сажей...”, – говорил другой. “Все они были переодеты в женские рубашки, лица выкрашены в черный, красный или другие цвета, либо закрыты масками...”, – читаем в протоколе судебных властей, выезжавших в кантон г. Жуайез для выяснения обстановки⁶⁸. Видимо, маскировка была испытанным средством, которое значительно затрудняло следствие. Возможно, благодаря этому многие участники движения “маскаратов” так и не были арестованы.

Однако этого рационального объяснения недостаточно для того, чтобы понять традицию маскировки, которая, как я пыталась показать, присутствовала в народных выступлениях разного типа: продовольственных, антиналоговых, аграрных, в лесных правонарушениях, в борьбе против несправедливых решений властей, злоупотреблений судебных и жандармов. По-видимому, в данном случае мы имеем дело с реминисценцией традиции инверсии, перевертывания смысла, смены статуса, которая, издавна являясь компонентом народных манифестаций, носила символический характер. Бунтовщики бессознательно, а возможно и осознанно, использовали символку архаической народной культуры. Хорошо известное этнологам и специалистам по истории народной культуры “правило изнанки”, содержащее в себе смысловую и сексуальную инверсию⁶⁹, было, по-видимому, и одним из правил бунтовщического поведения. Маскировка выступала в качестве карнавального “рубища оспаривания”, с помощью которого бунтовщики на хорошо всем понятном языке выражали свое отношение к происходящему. То обстоятельство, что противник (габелер, торговец, лесной стражник и пр.) был унижен женщинами, приносило двойное удовлетворение. В то же время маскировка была своеобразным ритуалом, который объединял, сплачивал всю коммуну, особенно когда речь шла о сексуальной инверсии, так как именно с женским началом в первую очередь связывалось плодородие общины, защита ее интересов и ценностей.

Наконец, карнавальная этика – делать под маской то, что запрещено, – являлась, по-видимому, одним из средств легитимации бунтовщического поведения. Мятежники, переодеваясь, т.е. действуя в рамках народной традиции, пытались убедить себя и своих противников в том, что их действия “законны”. Бунт, таким образом, выступал в качестве крайней санкции народной традиции, как карательное средство “юридического фольклора”⁷⁰.

При изучении материалов о народных восстаниях постоянно ощущается присутствие в действиях бунтовщиков традиционного символического набора живых образов, которые хорошо понимали и их противники. Известно, что средневековая народная культура (праздничная, фольклорная) широко использовала в качестве знаковых символов образы различных животных. Междисциплинарные связи позволили историкам включить в орбиту исторического знания собранные фольклористами и этнографами сведения об их использовании. Например, анализ символического значения животных во время карнавала в Романе сделал Ле Руа Ладюри⁷¹. В моих материалах нет столь ярких примеров обращения униженных к подобной символике. Возможно, это объясняется фрагментарностью значительной части этих материалов. Судя по всему, определенную роль сыграли и усилия властей по подавлению народной культуры в XVII–XVIII вв. Однако некоторые факты показывают, что и в последний век Старого порядка идущая из глубины веков традиция использования животных для выражения определенных настроений и представлений не была забыта. Об этом свидетельствует в частности любопытный эпизод в Париже 6 мая 1720 г. Обстановка в городе была чрезвычайно напряжена в связи с тем, что власти усилили борьбу с заполонившими столицу нищими и бродягами. Специальные отряды полиции (*des archers* – букв. “лучники”), институт которых был отменен королевским указом от 18 января 1720 г., а весной вновь восстановлен, арестовывали бродяг, нищих, людей без определенных занятий и места жительства и отправляли их в ближайшие тюрьмы. Самые молодые и здоровые посылались во французские колонии в Америке или, как тогда говорили, “на Миссисипи”. Лучники носили специальную униформу⁷². Их отряды имели строгое предписание (в очередной раз подтвержденное королевским ордонансом от 3 мая 1720 г.) под угрозой сурового наказания не арестовывать никого, кроме нищих. Тем не менее лучники, либо польстившись на вознаграждение, обещанное представителями Индийской компании, либо по другим мотивам, но, как правило, намеренно и корыстно нарушали эти предписания. Аресту подвергались не только бродяги, эта участь могла постигнуть любого жителя города. Стражники хватали на улицах людей “без разбора” и без соблюдения элементарных юридических формальностей. Уже в конце апре-

и самоуправные действия полиции вызвали серьезные беспорядки в столице: "...чернь и служащие торговых лавок и мастерских много раз поднимались против злонамеренности этих лучников, 20 из которых было убито и еще большее число ранено"⁷³. Королевский оронтанс от 3 мая запрещал под страхом смерти "затруднять деятельность лучников". Но последние продолжали злоупотреблять своими полномочиями. Утверждали, что с 10 мая, менее чем за восемь дней, они захватили более пяти тысяч человек обоего пола. Среди них были не только нищие, люди без определенных занятий, но и ремесленники, поденщики, слуги, а также около сотни девушек, которые пришли в столицу в поисках работы⁷⁴. 14 мая начальник полиции приказал синдикам шести торговых корпораций Парижа предоставить ему ежедневно точный список детей, учеников в лавках и в каждой корпорации для того, чтобы знать, если стражники заберут того либо из них. То же самое предписывалось присяжным ремесленных коммун. Кроме того, хозяева должны были каждые восемь дней обновлять свидетельства своих компаньонов и их учеников. Ремесленник без такого документа подлежал аресту и отправке в колонию⁷⁵.

В столице прошел слух, что во время шторма затонули корабли сноподми, отплывшие в колонии 11 февраля из Ла-Рошели. Именно с этим молва связывает бесчинства стражников: они пытаются набрать новую партию людей в Париже и в других местах⁷⁶.

В такой обстановке в ночь с 17 на 18 мая стража обнаружила у ворот столицы у Шатле бочку с вновь набитыми обручами. Она была такой тяжелой, что шесть крепких мужчин с трудом докатили ее до резиденции комиссара полиции Дюваля. Когда в присутствии самого комиссара, его помощников, начальников стражи и нескольких буржуа, приглашенных в качестве понятых, бочку открыли, то с удивлением обнаружили в ней дохлую кошку и строительный мусор⁷⁷. Нет сомнений, что это "послание" было не просто хулиганской выходкой. В нем была угроза, символическое предупреждение полицейским, устроившим в городе настоящую охоту на людей.

В 1750 г. во время восстания в Париже, также связанного со злоупотреблениями полиции при проведении мероприятий по очистке города от нищих и бродяг, 23 мая толпа до смерти забила камнями и палками жандарма Лабе, когда он пытался захватить одиннадцатилетнего ребенка. Бригада жандармерии разогнала "смутьянов", пытавшихся осуществить ритуал профанации трупа, но они успокоились ненадолго. На следующий день в 10 часов вечера небольшая толпа собралась под окнами любовницы Лабе, в доме которой он жил в последнее время. Сцена, произошедшая здесь, напоминает "смехотворную" литургию. При свете факелов был убит кот, и над его трупом участники представления организовали нечто подобное

торжественному богослужению. Освятив животное водой из сточной канавы, они долго пели псалмы (*De profundis, Libera nos*). Потом бросили кота в костер. Сожжение сопровождалось здравицами, прибаутками и угрозами в адрес “всех шпииков”. По-видимому, участники этого действия не только демонстрировали свое презрение к убийце, но и предупреждали, что все пособники полиции могут “кончить так же, как этот кот”⁷⁶.

Ритуальное убийство котом во Франции начала Нового времени было обычным явлением. В обрядах, посвященных культуре Иоанна Крестителя, день которого отмечался 24 июня во время летнего солнцестояния почти во всех провинциях, праздничная толпа жгла костры, танцевала вокруг или прыгала через них. Кроме того, в костер бросали различные магические “предметы” в надежде избежать катастроф и несчастий. В качестве таких “предметов” часто использовались коты. Сжигание живых котом во время праздника св. Иоанна в Париже XVI в. было одним из самых популярных народных развлечений. Обычно на этот “спектакль” собиралось много людей. Играл оркестр, сооружали большой костер под деревянным настилом, на который ставили коробку или корзину с живыми котами. Крики и мучения горящих котом доставляли толпе удовольствие⁷⁹. В Меце (Лоррен) такие церемонии проходили до 1765 года.⁸⁰

Как показал М.М. Бахтин и многочисленные этнографические исследования, этот ритуал, как и другие проявления жестокости по отношению к животным, нельзя рассматривать лишь как свидетельство садистских наклонностей людей того времени. Это был компонент народной культуры, имеющий символический смысл. Американский историк Р. Дарнтон попытался обобщить многообразие этой символики. Иногда коты символизировали дьявольское начало, и охота на них была в какой-то мере имитацией охоты на ведьм. В некоторых провинциях (Анжу, Бретань) они имели определенное магическое значение, часто их использовали в ходе шаривари, пытаясь очистить коммунальную жизнь от всякого рода мезальянсов и т.п.⁸¹ Дарнтон показал, как этот символический фонд народной культуры использовался в среде парижских ремесленников для выражения претензий к хозяевам. Историк скрупулезно проанализировал описанный рабочим парижской типографии Конта⁸² случай массового избиения котом в типографии на улице Сен-Северен в конце 30-х годов XVIII в. Суть дела заключалась в том, что два ученика типографии Жером и Левейе, с которыми дурно обращались хозяева (их плохо кормили, ночью им не давали спать десятки котом, которых держали хозяева типографии⁸³), “взбунтовались”. Но этот бунт принял форму странного для современного человека спектакля: бунтовщики выловили и уничтожили несколько десятков котом. При этом они организовали животным нечто вроде шутовского су-

ищца с судьями, стражей, исповедником и палачом. Коты были признаны виновными и их повесили, начав с любимой хозяйской кошки по имени Гриз (“Серенькая”). Дарнтон видит в этом эпизоде “моту на ведьм”, в которой воплощением дьявольского начала были коты, и шаривари, направленный против молодой хозяйки типографии, изменявшей своему глупому супругу со священником. Кроме того, в нем проявилась и накопившаяся в типографии социальная напряженность. Хозяйка типографии ясно это уловила: “Они убивают кошек потому, что не могут убить хозяев,” – заявила она. Самое интересное в этом эпизоде то, что рабочие типографии, составляющие элиту формирующегося рабочего класса, изобретательно использовали для выражения своих представлений (в том числе социальных) не какие-либо “ученые” книжные идеи, но образный мир народной культуры.

Изучение фольклорных аспектов открытого протеста вписывается в сложную проблему роли ритуала в функционировании социальной общности. В протестующей толпе времен Старого порядка, как и в любом другом социальном образовании, ритуал был одним из инструментов регулирования взаимодействия ее членов между собой и с окружающим миром. Традиционные атрибуты праздничной народной культуры – колокол, барабан, маски, танцы, травестия – служили теми символическими средствами, с помощью которых индивид, участник протеста в своем поведении руководствовался, возможно, не осознавая этого, нормами поведения веками складывавшимися в исторической толпе. Эти символы, обеспечивая необходимое для эффективного коллективного действия сочетание управляемости с субъективной свободой, были важнейшими элементами саморганизации прямого народного действия.

¹ См., например: *Clerment-Hémery. Histoire des fêtes civiles et religieuses du département du Nord.* P., 1834.

² См.: *Bercé Y.M. Fête et révolte.* P., 1976.

³ *Mémoire pour servir à l'histoire de la fête foux qui se fasent autrefois dans plusieurs églises / Par M. De Tilliot.* Genève, MDCCLI; *Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса.* М., 1990.

⁴ *Бахтин М.М. Указ. соч.*

⁵ *Muchembled R. Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV–XVIII siècles).* P., 1978.

⁶ Bibliothèque nationale. (Далее: BN). Mss. Joly de Fleury. 2415. F. 23.

⁷ См., например: BN. Mss. Joly de Fleury 2414. F. 241; Arrêt du Conseil du Roi du 4 janvier 1724; F. 243; Arrêt du Cour du Parlement de Paris du 10. 12. 1724.

⁸ BN. Mss. Joly de Fleury. 1391. F. 210.

⁹ BN. Mss. Joly de Fleury. 2414. Droit et adminisration. F. 255, 169, 170.

- ¹⁰ См., например: BN. Mss. Joly de Fleury 1393. F. 291–293; Arrêt de la Cour et du Parlement de Paris du 12.12. 1759. (Далее: АСР).
- ¹¹ И.М. Берсе полагал, что в период с 1776 по 1786 гг. их было около 50. *Bercé Y.M.* Op. cit. P. 17. В коллекции Жоли де Флери Национальной библиотеки встречаются подобные постановления конца 50-х и в 60-е годы XVIII в.
- ¹² BN. Mss. Joly de Fleury 1391. F. 390–391; АСР du 29.1.1782; 2415. F. 5.
- ¹³ BN. Mss. Joly de Fleury 2415. F. 25; АСР du 2.03.1786; 2415. F. 11; АСР du 30.9.1786. См. также: 2415. F. 7–26.
- ¹⁴ BN. Mss. Joly de Fleury 1339. F. 291–292; АСР du 12.12.1759; 2415. F. 1; АСР du 18.9.1784; F. 13; АСР du 9.1.1786.
- ¹⁵ BN. Mss. Joly de Fleury 2415. F. 21; АСР du 28.12.1785.
- ¹⁶ BN. Mss. Joly de Fleury 2415. F. 7; АСР du 20.5.1786.
- ¹⁷ Inv. som. Haute-Garonne. Toulouse, 1903. Т. 3. В 1653.
- ¹⁸ Inv. som. Bouches-du-Rhône. Marseille, 1892. Т. 2. С. 1359.
- ¹⁹ Inv. som. Aube. Troyes, 1910. Т. 3. Е 2657.
- ²⁰ Праздник проходил следующим образом. Во время празднования рождения святого покровителя прихода или на следующий день жители организовывали процессию. Впереди обязательно шли барабанщики и один из жителей, сидевший на осле лицом к хвосту. Участники процессии, главным образом молодежь, вооруженные дубинами, заходили в самые богатые дома деревни и требовали для себя еды и вина. Кроме того, они ошанавливали прохожих на улицах, требуя плату за право прохода. In som. Basses-Pyrénées. 1876. Т. 2. В 4976.
- ²¹ *Bercé Y.M.* Op. cit. P. 172.
- ²² *Muchembled R.* Op. cit. Ch. II.
- ²³ См. об этом: *Чеканцева З.А.* Порядок и беспорядок. Протестующая толпа во Франции между Фрондой и революцией. Новосибирск, 1999. С.180–182.
- ²⁴ См.: *Le Comte de Creutz.* Lettres inédites de Paris. 1766–1770. P., 1987. P. 15; *Gaxotte P.* Paris au XVIII s. P., 1982. P. 126–128; *Hippeau G.* Le gouvernement de Normandie au XVII et au XVIII siècles. Documents. 8 v. Caen, 1863–1866. Pt. II, Т. 1. P. 58.
- ²⁵ *Ozouf M.* La fête révolutionnaire. P., 1976. Русс. пер.: *Озуф М.* Революционный праздник. 1789–1799. М., 2003.
- ²⁶ *Bercé Y.M.* Op. cit. P. 174–176; *Castan N. et Y.* Vivre ensemble. Ordre et désordre en Languedoc au XVIII s. P., 1981. P. 39–40.
- ²⁷ *Bercé Y.M.* Op. cit. P. 176.
- ²⁸ К такому же выводу пришел профессор Дижонского университета Б. Гарно. Он полагает, что “культурная дрессировка” народа в XVIII в. провалилась. См.: *Garnoit B.* Le peuple au siècle de Lumière. Echec d’un drame culturel. P., 1990.
- ²⁹ В этой связи трудно не согласиться с М. Вовелем, который заметил, что “французская революция предстает как одна из самых первых и наиболее масштабных попыток сместить или даже разрушить границу между элитарной и народной культурой, предложив для всех общую этическую и эстетическую модель”. См.: *Vovelle M.* La mentalité révolutionnaire. P., 1987. P. 15.

- Aucullon M. La république au village. P., 1979. P. 157–159.
- ¹⁰ См. подробнее: *Bercé Y.M.* Op. cit.; *Muchembled R.* Op. cit.; *Garnoit B.* Op. cit.
- ¹¹ *Берсе Y.M.* Указ. соч. С. 13.
- ¹² См., например: Календарные обычаи и обряды в странах Западной Европы. М., 1983. Т. 4.
- ¹³ *Берсе Y.M.* Op. cit. P. 72–88.
- ¹⁴ См. Le Charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris du 25 au 27 avril 1977 / Publ. par J. Le Goff, J.C. Shmitt. P., 1981; *Deplat Ch.* Charivaries en Gascogne. Le “moral des peuples” du XVI au XX siècle. Berger-Levrant, 1982.
- ¹⁵ *Labatier G.* De la révolte de Rour (1670) aux Masques armés (1783): la mutation du phénomène contestataire en Vivarais // *Mouvements populaires et conscience sociale. XVI–XIX siècles.* P., 1985. P. 129. (Далее: MP).
- ¹⁶ *Pillorget-Rouannet S.* Une crise de colere des paysans d’Arles. Les émeutes frumentaires des 2 et 3 janvier 1752 // *Actes du 92 CNSS.* Strasbourg; Colmar, 1967. T. 1. P. 389–391.
- ¹⁷ *Берсе Y.M.* Op. cit. P. 16–18.
- ¹⁸ HN. Mss. Languedoc-Bénédictins. Vol. 95. F. 155.
- ¹⁹ *Les Bonnets Rouges.* P., 1975. P. 197.
- ²⁰ M. de Séraucourt, intendant en Berry au c.g. Le 27 juin 1696 // *CCG.* T. 1.
- ²¹ *Beysson A.* Contrabandiers et gabelons. P., 1989. P. 51.
- ²² AN H¹ 1172. Labourd, pièce 94.
- ²³ *Mullard B.* Une émeute de subsistance à Tour au XVIII siècle // *Annales de Bretagne.* 1985. N 1. P. 36–37.
- ²⁴ HN. Mss. Joly de Fleury. 2415. F. 172–195.
- ²⁵ *Luebert-Dumontel J.* Une ville seigneuriale en 1789. Bourges, 1887. P. 122–123.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ *Lilly Ch.* La France conteste de 1600 à nos jours. P., 1986. P. 10–12.
- ²⁸ *Pillorget-Rouannet S.* Op. cit. P. 384.
- ²⁹ *Poitrineau A.* Le détonateur économique-fiscal et la charge des ranceures catégorielles profondes lors des explosions de la colère populaire en Auvergne // *MP.* P. 364.
- ³⁰ Вот лишь один типичный пример. В Лионе 4 февраля 1699 г. в день заседания полицейских властей в городской ратуше на площади Таро и около ратуши собралась 500–600 женщин, число которых быстро увеличивалось. В толпе были и мужчины, им удалось проникнуть во двор ратуши. Эта смешанная толпа требовала “Хлеба! Хорошего хлеба! Дешевого хлеба!”. По свидетельству интенданта, эти требования “сопровождались тысячей дерзостей и инвектив в адрес магистратов”. До вечера толпа буйствовала на площади. Почти в то же время в других кварталах города собравшаяся чернь взламывала и грабила булочные. См.: M. d’Herbigny, intendant à Lyon. 5 février 1699 // *Correspondance des controleurs généraux des finances avec les intendants des Provinces* / Éd. par A.M. Boislisle. T. 1–3. P., 1874–1876. T. 1. P. 514.
- ³¹ См.: Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- ³² Познавательные возможности изучения инвективы при исследовании социальной жизни осознаны современной историографией. См.: *Castan Y.* Honnête et relations sociales en Languedoc. 1715–1780. P., 1994; *Lecharny H.*

- L'injure à Paris au XVIII siècle: un aspect de la violence du quotidien // *Rev d'Histoire Moderne et Contemporaine*. 1989. T. 36. Octobre–novembre. P. 559–585.
- ⁵⁴ *Bercé Y.M.* Op. cit. P. 250.
- ⁵⁵ *Sabatier G.* Op. cit. P. 121.
- ⁵⁶ Inv. som. Basses-Pyrénées. T. 2. B 4924–4925
- ⁵⁷ *Corvol A.* Les délinquances forestières en Basse-Bourgogne // *Revue Historique* 1978. N 526.
- ⁵⁸ *Deplat Ch.* Le peuple en armés dans les Pyrénées occidentales française l'époque moderne // *MP*. P. 225.
- ⁵⁹ *Lemarchand G.* Vols de bois et braconnage dans la généralité de Rouen XVIII siècle // *Ibid.* P. 230.
- ⁶⁰ *Gresset M.* Identité provinciale et mouvements populaires en Franche-Comté 1661 à 1789 // *Ibid.* P. 322.
- ⁶¹ AN O' 186. Copie de la requette de sieur de Presque du 12.10.1772.
- ⁶² *Ebavard D.* Troubles dans la region letocuisse au XVIII s. // *Bulletin de la société du Gers*. 1940. 41 année. P. 180–187.
- ⁶³ *Frayssenge J., Lemaitre N.* Les émotions populaires en Rouergue au XVII siècle // *MP*. P. 373.
- ⁶⁴ *Hours H.* Émeutes et émotions populaires dans les campagnes du Lyonnais XVIII^e siècles // *Cahiers d'histoire*. 1964. N 2. P. 142.
- ⁶⁵ *Nicolas J.* Le paysan et son seigneur an Dauphiné à la veille de la Revolution La France d'Ancien Regime. Toulouse, 1984. T. II. P. 502.
- ⁶⁶ BN. Mss. Joly de Fleury 1134. F. 99–100.
- ⁶⁷ *Chassin Ch.* Les élections et les cahiers de Paris en 1789. T. I–IV. P., 1889. T. I P. 165.
- ⁶⁸ Archives départementales. Ardèche. F. 67. Les masques 1. P. 4, 7, 10.
- ⁶⁹ См.: об этом: *Davis N.Z.* Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et resistances XVI siècle. P., 1979.
- ⁷⁰ См.: об этом: *Bercé Y.M.* Op. cit.
- ⁷¹ *Le Roy Ladurie E.* Le Carnaval de Romans: De la Chandeleur au mercredi d Cendres 1579–1580. P., 1979. P. 240–241.
- ⁷² В одной из записей Бюва читаем: “150 лучников, вновь восстановленны стали появляться с 10 числа этого месяца... в совершенно новой голубс одежде, в шляпе с серебряной каймой и голубой плечевой перевязью, в которой была вышита желтая лилия; каждый вооружен ружьем, шпаго штыком и двумя карманными пистолетами. (Они) разделены на отряд по 12 человек во главе с офицером полевой жандармерии”. См.: *Buvat Journal de la Régence. 1715–1723 / Éd. par E. Campron. P., 1875. T. I P. 87–88.*
- ⁷³ *Ibid.* P. 77.
- ⁷⁴ *Ibid.*
- ⁷⁵ *Ibid.* P. 92. В тот же день интенданты провинций получили приказ обяза кюре приходов под угрозой штрафа в 50 ливров составлять списки “бр дяг, бездельников и либертинов”, с тем чтобы отправлять их в ближа шие богадельни.
- ⁷⁶ *Ibid.* P. 92. Если верить Бюва, в конце мая в провинциях и окрестност Парижа жители протестовали против того, что в деревнях забирали д

ген для отправки на Миссисипи, пытаясь заменить молодежь, которая была отправлена туда в начале года и погибла во время шторма. В семьях из трех дочерей забирали двоих, из троих сыновей – одного. Все это, естественно, повергало родителей в состояние безутешного горя. См.: *Ibid.* P. 96.

Ibid. P. 80.

Farge A., Revel J. Logique de la foule. P., 1988. P. 22.

Flus N. La civilisation des mœurs. P., 1973. P. 341. Элиас полагал, что в то время этот спектакль был таким же социальным институтом, как современные спортивные состязания (бокс, дзюдо и т.п.)

Darnton R. The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History. L., 1984. P. 100. Русс. пер.: *Дарнтон Р.* Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002.

Ibid. P. 107–110.

Contat N. Anecdotes typographique. Bruxelles, 1762. // Oxford Bibliographical Society. Publications. New series. Oxford. 1980. Vol. XXI.

У одного из них, по свидетельству Конта, было 25 этих животных (*Ibid.* P. 52).